



Pensamiento anarquista, socialismo raizal y ciencia popular: lugar de pensamiento y acción epistémico libertario

Amadeo Clavijo-Ramírez¹  

He preferido hablar de cosas imposibles,
 porque de lo posible se sabe demasiado...

SILVIO RODRÍGUEZ

Resumen

Este artículo de reflexión desentraña las relaciones entre el pensamiento anarquista y las elaboraciones de Fals Borda a partir de sus propuestas de socialismo raizal y ciencia popular. Para ello se desarrollan cinco apartados: el primero se ocupa de mostrar, de manera somera, las posibles transversalidades entre el pensamiento falsbordiano y el pensamiento anarquista, lo que provoca al autor estas líneas. En el segundo, se aclara lo que aún resulta necesario sobre el significado del pensamiento anarquista, despojándolo de epítetos como *caos*, *violencia* o *desorden*, y se posicionan sus referentes epistémicos y ético-políticos. El tercero introduce los planteamientos del socialismo raizal y sus orígenes en relación con lo que Fals Borda denomina *ethos* o valores sociales originarios, desde los cuales se sitúan los aportes más recientes del pensamiento ancestral indígena, adelantado por los pueblos originarios que hacen parte del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), por considerar que allí radican la fuerza y la originalidad de la propuesta. En un cuarto apartado se plantean las convergencias entre el pensamiento epistemológico anarquista y los desarrollos teóricos de la ciencia popular. Identificar dichas convergencias es un ejercicio fundamental en este artículo, pues tanto Feyerabend como Fals Borda son intelectuales contemporáneos con inquietudes similares y, aunque no existen indicios de comunicación entre ellos —salvo las referencias que hace Fals en algunos de sus textos a libros de Feyerabend—,² resulta evidente, en una lectura comparada, la relación que guardan en el tratamiento de temas como la hegemonía de la ciencia occidental, el racionalismo, el quehacer de los intelectuales, el canon y la suerte de quienes han padecido el etnocentrismo científico. Los temas enunciados se presentan en este numeral a manera de ejes articuladores. Finalmente, un quinto apartado, a modo de cierre, introduce el pensamiento epistémico libertario como propuesta de acción y reflexión, y como el lugar en el que las convergencias planteadas en el apartado anterior alcanzan sus desarrollos.

Palabras clave: anarquismo; pensamiento epistémico libertario; socialismo raizal; ciencia popular; ancestralidad indígena



- 1 Maestría en Educación con énfasis en Educación Comunitaria, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. aclavijo@pedagogica.edu.co
- 2 En *Acción y conocimiento: cómo romper el monopolio con investigación-acción participativa* (1991) se incluye en sus referencias bibliográficas el libro de Feyerabend *Farewell to Reason* (1987). También se cita el texto de Feyerabend (1986) *Tratado contra el método en Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1987, p. 119). Igualmente, se lo referencia en el texto de Fals Borda *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla —por la praxis—* (1985, p. 56). Bogotá: Tercer Mundo.

Artículo de reflexión

Para citar este artículo

Clavijo-Ramírez, A. (2026). Pensamiento anarquista, socialismo raizal y ciencia popular: lugar de pensamiento y acción epistémico libertario, *Folios*, (63), 30-43. <https://doi.org/10.17227/folios.63-23318>

Artículo recibido

31.05.2025

Artículo aprobado

24.07.2025

Artículo publicado

01.01.2026



Anarchist Thought, Rooted Socialism, and Popular Science: A Site of Libertarian Epistemic Thought and Action

Abstract

This reflective article explores the intersections between anarchist thought and the work of Fals Borda, particularly through his concepts of rooted socialism (socialismo raizal) and popular science. The discussion unfolds across five sections: The first provides a brief overview of potential crossovers between Falsbordian thought and anarchist philosophy, which initially inspired this reflection. The second section clarifies what anarchist thought actually entails, moving away from mischaracterisations such as chaos, violence, or disorder, and instead foregrounds its epistemic and ethical-political foundations. The third section delves into rooted socialism and its origins, drawing from what Fals Borda terms *ethos*—the foundational social values—from which he connects recent contributions of Indigenous ancestral thought, particularly that developed by the Indigenous communities involved in the Regional Indigenous Council of Cauca (CRIC), recognising this as the source of both strength and originality in the proposal. The fourth section explores the convergences between anarchist epistemological thought and the theoretical development of popular science. Identifying these convergences is a key aim of this article, as thinkers such as Feyerabend and Fals Borda, while not known to have been in dialogue (apart from occasional citations of Feyerabend by Fals), clearly share similar concerns. A comparative reading reveals overlapping perspectives on themes such as the hegemony of Western science, rationalism, the role of intellectuals, canonical knowledge, and the marginalisation suffered under scientific ethnocentrism. These themes are presented as the central axes of this section. The final section brings the article to a close by introducing the concept of libertarian epistemic thought as both a framework for action and a space where the aforementioned convergences come to fruition.

Keywords: anarchism; libertarian epistemic thought; rooted socialism; popular science; Indigenous ancestral knowledge

Pensamento anarquista, socialismo raizal e ciência popular: lugar de pensamento e ação epistêmica libertária

Resumo

Este artigo de reflexão investiga as relações entre o pensamento anarquista e as formulações de Fals Borda, especialmente suas propostas de socialismo raizal e ciência popular. O texto se organiza em cinco partes: A primeira apresenta brevemente possíveis transversalidades entre o pensamento falsbordiano e o pensamento anarquista, ponto de partida que inspira esta reflexão. A segunda parte busca esclarecer o significado do pensamento anarquista, desvinculando-o de epítetos como caos, violência ou desordem, e destacando seus fundamentos epistêmicos e ético-políticos. A terceira seção introduz o socialismo raizal e suas origens, a partir do que Fals Borda denomina *ethos*, ou seja, os valores sociais originários. A partir desses valores, ele articula os aportes recentes do pensamento ancestral indígena, especialmente aqueles desenvolvidos pelos povos originários vinculados ao Conselho Regional Indígena do Cauca (CRIC), reconhecendo nesse local a força e a originalidade da proposta. Na quarta parte, são discutidas as convergências entre o pensamento epistemológico anarquista e os desenvolvimentos teóricos da ciência popular. Identificar tais convergências é um dos principais objetivos do artigo, uma vez que tanto Feyerabend quanto Fals Borda são intelectuais contemporâneos com inquietações semelhantes. Embora não haja indícios de interlocução direta entre eles — exceto por algumas referências de Fals a obras de Feyerabend —, uma leitura comparada revela afinidades em relação a temas como: a hegemonia da ciência ocidental, o racionalismo, o papel dos intelectuais, o cânone e a condição dos sujeitos afetados pelo etnocentrismo científico. Esses temas são apresentados como eixos articuladores da seção. A quinta e última parte encerra o artigo ao introduzir o pensamento epistêmico libertário como proposta de ação e reflexão, sendo este o espaço onde se consolidam as convergências discutidas anteriormente.

Palavras-chave: anarquismo; pensamento epistêmico libertário; socialismo raizal; ciência popular; ancestralidade indígena

Presentación

La discusión que aquí se plantea no habría sido posible sin el acervo teórico, práctico y conceptual construido por los pioneros investigadores y ejecutores de la investigación-acción participativa (IAP).³ En efecto, fueron ellos quienes, en nuestro contexto académico, *subvirtieron* —trayendo un concepto falsbordiano— el canon de la ciencia racional y propiciaron la apertura de nuevos caminos para adelantar investigaciones con comunidades diversas en lo cultural, social y político:

Hace apenas unos pocos años no era posible hablar en estos términos, escribir sobre una disciplina comprometida, ni mucho postular una ciencia rebelde y subversiva. [...] Las estructuras políticas, económicas, ideológicas y culturales sufren tensiones cada vez más fuertes y estas tensiones sacuden y cuartejan las torres de marfil en que preferían acomodarse los científicos. No hay ahora escapatoria posible, y quienes salen de esas torres a respirar el aire del cambio tienen que hablar un nuevo lenguaje científico, y sobre temas inusitados, quizá espeluznantes, aparentemente anticientíficos, porque no encajan dentro del molde de lo *normal* que nos *viene* de otros territorios o de nuestros antiguos grupos de referencia. (Fals Borda, 1987, p. 15)

En su búsqueda de un pensamiento propio, los pioneros de la IAP no solo lograron posicionarla como un método de investigación, sino que además la acompañaron de una episteme sustentada en los principios de la ciencia popular y del socialismo raizal, fundamentos que abrevaron de varias fuentes de pensamiento en las que no resulta difícil rastrear referentes que conducen al pensamiento epistemológico y político anarquista. Ello se explica por las frecuentes alusiones de Fals Borda a pensadores anarquistas y a socialistas utópicos, considerados precursores del anarquismo europeo.⁴

En ese sentido, cobra total pertinencia y vigencia presentar estas convergencias en el marco de lo que, para este ejercicio de pensamiento, hemos denominado *epistemes libertarias*, concepto que se abordará al final de este texto.

Algunas claridades aún necesarias sobre el pensamiento anarquista

A pesar de la extensa literatura que da cuenta del pensamiento anarquista, desde los clásicos del siglo XIX hasta hoy, aún resulta obligatorio, cuando se aborda el tema, iniciar con la salvedad de qué es y qué no es el pensamiento anarquista. En sentido gnoseológico, “el an-arquismo designa en primer lugar la ausencia de *arkhé*, es decir, la ausencia de principio primero. Esto significa que el anarquismo es a la vez una corriente epistemológica y una corriente política” (Pereira, 2014, p. 75). Entendido como corriente de pensamiento epistémico y político, el anarquismo se sustenta en principios universales como la libertad, la solidaridad, el apoyo mutuo, la autogestión y el humanismo,⁵ entre otros que lo constituyen.

La permanente búsqueda del cumplimiento de estos principios convierte al proyecto Ácrata en una propuesta de creación desde la acción, lo cual lo sitúa más allá de las fronteras de la reacción, la violencia, el caos o la destrucción: epítetos a los que ha sido reducido, ya sea de manera intencionada o ingenua. Intencionadamente, por parte de quienes buscan mantener las lecturas y prácticas del orden social hegemónico y el poder absoluto en asuntos relacionados con la convalidación de los conocimientos; ingenuamente, por aquellos ácratas que

3 Víctor Daniel Bonilla, Orlando Fals Borda, María Cristina Salazar, Gonzalo Castillo y Augusto Libreros hicieron parte del grupo denominado La Rosca de Investigación y Acción Social.

4 Fals Borda refiere en algunos de sus textos a pensadores anarquistas como Pierre Kropotkin, Mijaíl Bakunin y Joseph Proudhon, así como a socialistas utópicos como Owen, Fourier y Saint-Simon. Estas referencias aparecen en obras como: *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1987); “Algunos ingredientes básicos”, en *Acción y conocimiento* (1991); “Experiencias teórico-prácticas” (1998), en *Una sociología sentipensante para América Latina* (2015); *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana* (2008), entre otros.

5 Estos principios son retomados de las obras de los anarquistas clásicos: Proudhon (1970), *¿Qué es la propiedad?*; Bakunin (1973), *Estatismo y anarquía*; Kropotkin (1977), *Palabras de un rebelde*; y Malato (1978), *Filosofía del anarquismo*.

confunden la acción directa con reacción violenta e impensada, sin considerar que la acción directa es un principio del ideario anárquico que no descarta las posibilidades de confrontación o sabotaje, siempre y cuando tal acción sea producto del consenso de las mayorías directamente implicadas en la situación que la motive. Por tanto, la acción no es tarea ni responsabilidad de un puñado de ungidos, salvadores o mártires.

En esta vía, la acción directa constituye una forma de manifestar el malestar social, que se expresa en la voluntad colectiva frente a situaciones de injusticia y autoritarismo, con un llamado a la movilización, la insumisión y la desobediencia contra la implementación de las leyes que institucionalizan el orden social imperante. Dicho orden, en palabras de **Herbert Read (1959)**,

es sumamente injusto, y si no nos rebelamos contra él somos moralmente insensibles y criminalmente egoístas. Pero si todo, lo que nuestra rebelión alcanza es simplemente una reconstrucción del cristal social [...] nuestra acción ha sido vana: no ha habido un cambio químico esencial. [...] La rebelión o insurrección [...] guiadas por el instinto más bien que por la razón, apasionadas y espontáneas más bien que frías y calculadas, actúan como la terapéutica del *shock* en el cuerpo de la sociedad, y hay una posibilidad de que modifiquen la composición química del cristal social. Dicho de otro modo, pueden modificar la naturaleza humana en el sentido de crear una nueva moral o valores metafísicos nuevos. (pp. 15-16)

Ya en 1855, Pedro Kropotkin se preguntaba, frente a quienes asociaban la anarquía con el caos y el desorden, en el contexto de la rebelión como acción directa contra el orden social institucionalizado:

¿De qué orden social se trata? ¿Es el orden de la armonía que nosotros anhelamos; de la que se establecerá en las relaciones humanas cuando nuestra especie acabe de estar dividida en dos clases y de ser devorada una por otra? ¿Es acaso de la armonía que resultará de la solidaridad de los intereses cuando todos los hombres formen una misma y única familia, cuando cada uno trabajará para el bienestar de todos, y todos para el de cada uno? No, por cierto. Los que reprochan a la anarquía ser la negación del orden, no hablan de la armonía del porvenir; se refieren al orden, tal como se define en la organización social actual [...] [y] que la anarquía quiere destruir. (**Kropotkin, 1977, pp. 39-40**)

La apuesta por un orden social anárquico implica la construcción de una ética política individual y colectiva en la que el ser humano pueda coexistir con sus semejantes y con la naturaleza. Para ello es necesario pensar y crear un sistema de organización social en el que la armonía, como principio fundante, posibilite la emergencia de relaciones igualitarias y solidarias, consecuentes con un orden social-natural equitativo, es decir, libre y justo.

En tal sentido se fundamenta en las leyes naturales basándose en analogías derivadas de la simplicidad y armonía de las leyes físicas universales. La ley de la equidad es la ley más general de la naturaleza, es la ley que da a la hoja y al árbol, al cuerpo humano y al universo una forma armoniosa y funcional. (**Read, 1959, pp. 42-43**)

Desde la perspectiva epistemológica, el anarquismo, como ideología y filosofía, surge en Europa durante la primera mitad del siglo XIX (**Cappelletti y Rama, 1990**). En ese momento, la ciencia positiva se impuso como nuevo referente interpretativo. Hijo de su tiempo, el anarquismo no pudo sustraerse a estos debates, pues llevaba implícito en su teoría parte del legado histórico-cultural de Occidente, recogido en los principios tutelares de racionalidad y verdad, especialmente en lo relativo a concepciones como ciencia y conocimiento. Por ello Paul Feyerabend,⁶ epistemólogo y filósofo anarquista crítico del sistema científico occidental, sostiene: “Inclusive pensadores atrevidos y revolucionarios se pliegan al juicio de la ciencia. Kropotkin quiere romper todas las instituciones existentes, pero no toca a la ciencia” (**Feyerabend, 1997, p. 44**). Tampoco Miguel Bakunin escapa a esta racionalidad. Sin embargo,

6 Entre las obras más sobresalientes de este autor se encuentran: *La ciencia en una sociedad libre*; *Tratado contra el método*; *ambigüedad y armonía*; *Los límites de la ciencia*; y *Epistemología radical*.

en su pensamiento se entrevén algunos planteamientos que permiten vislumbrar salidas a la encerrona epistémica propuesta por el racionalismo científico occidental:

La filosofía positiva destruyó y alejó de los espíritus las fábulas religiosas y los sueños de la metafísica, permitiéndonos entrever cuál debe ser la instrucción científica en el futuro. Tendrá como base el conocimiento de la naturaleza y como fin la sociología. El ideal no será dominar el mundo y violar la vida. (Bakunin, 1979, p. 47)

Feyerabend, desde la teoría anarquista del conocimiento, planteó los límites de los preceptos del racionalismo científico occidental. Seguramente otros autores en esas latitudes —Thomas Kuhn e Imre Lakatos, por ejemplo— hicieron críticas similares, pero lo relevante es que tales cuestionamientos provinieron de un posicionamiento epistémico y filosófico específico: el anarquismo epistemológico. Al señalar la influencia del racionalismo positivista en el pensamiento ácrata europeo, Feyerabend realizó uno de los aportes más importantes a este ideario, al abrir la posibilidad de la autocrítica dentro del propio pensamiento anarquista, con lo que se vislumbran nuevos horizontes y perspectivas epistémicas.

En síntesis, la construcción del proyecto anarquista en el pensamiento de la mayoría de los autores ácratas es un proceso que, para su realización, debe pensarse a partir de tres categorías:

1. Como medio de acción: es una forma de creación desde la acción que implica una actitud insumisa frente a las estructuras sociales injustas.
2. Como teoría social y política: plantea la necesidad de impulsar el apoyo mutuo (*mutualismo*), la organización de federaciones comunales autónomas (espacios de micropoder) y la praxis de una libertad corresponsable y colectiva.
3. Como propuesta epistémica: sustenta la construcción de una ética para la solidaridad y la libertad, cuyas bases se hallan en el derecho consuetudinario y en la necesidad de una ciencia libre que reconozca los saberes y conocimientos de todos los pueblos y culturas.

Estas categorías, elaboradas por los autores clásicos del anarquismo, han sido abordadas en sus obras y han sido retomadas aquí a partir de la interpretación que hace Josefa Martín-Luengo en *La escuela de la anarquía* (1993), posicionándolas en el contexto de la propuesta educativa *Paideia*. No obstante, dichas categorías han sido revisadas y ampliadas para efectos de este texto. Una primera aproximación a la categoría de *acción*, entendida como actitud insumisa, puede verse en el artículo “Insumisión y no violencia libertaria”, que publiqué en 1993 en un periódico local libertario (*Biófilos*, n.º 3), concepto que años más tarde retomo y profundizo en la introducción de mi libro *José María Vargas Vila: Anarquía, insumisión, herejía* (2014).

Autores contemporáneos como Georges Fontenis y Noam Chomsky han enfatizado en las categorías social y política. Fontenis retoma el concepto de *anarquismo comunista*, desde el cual propone su *Manifiesto comunista libertario* (1953), dada la coyuntura económica y política de su tiempo. Chomsky, por su parte, en su extensa obra ha tratado temas como el anarcosindicalismo, la acción directa y el pensamiento libertario, entre otros, compilados principalmente en dos textos de entrevistas: *Conversaciones libertarias* (1994) y *Escritos libertarios: esperanza en el porvenir* (2007).

En la actualidad, otros autores como Alfredo Gómez-Muller (*La anarquía, una modernidad política alternativa*, 2014) han posicionado la discusión en el ámbito de lo social y político, a partir de una lectura contemporánea de los clásicos. De igual modo, Carlos Taibo (2013) retoma categorías como *acción directa*, *autogestión* y *autonomía*, y propone “repensar [...] y matizar muchos de los conceptos que hemos heredado de los clásicos del siglo XIX. Necesitamos con urgencia adaptar el pensamiento anarquista a nuevas realidades” (p. 4).

Finalmente, la tercera categoría, de carácter epistémico, es una reelaboración del concepto de *anarquismo filosófico*, planteada en el sentido de armonizar con otras tradiciones de pensamiento, tal como se expone en

este escrito. Su fundamento se inspira en el pensamiento descolonizador, al que han contribuido reconocidos intelectuales libertarios como **Silvia Rivera (2019)**, **Carlos Taibo (Anarquistas de ultramar, 2018)** y **Gaya Makaran y Cassio Brancalone (Alebrijes anárquicos, 2024)**.

La anarquía, como proyecto epistémico, ético y político de pensamiento y acción, forma parte de los acervos que la humanidad ha construido milenariamente, mucho antes de que el concepto apareciera para designar a quienes, durante siglos, se declararon insumisos y subversivos frente al sistema social impuesto, y a quienes propusieron formas propias de vida inspiradas en principios naturales, espirituales y cósmicos. Así ocurre, por ejemplo, con las comunidades ancestrales indígenas en el contexto latinoamericano y, particularmente, en el escenario andino colombiano.

Apuntes sobre el socialismo raizal

El concepto de *socialismo raizal* es una construcción nacida de la experiencia que emerge en el pensamiento de Orlando Fals Borda como propuesta política, luego de trasegar caminos escabrosos por diversas geografías territoriales; en ese sentido, puede considerarse como un punto de llegada. En sus trabajos pioneros —*Campesinos de los Andes* (1961) y los cuatro tomos de *Historia doble de la costa* (1980)— fue seguramente acopiando insumos vivenciales en el cotidiano compartir con diferentes poblaciones, lo que le permitió comprender las idiosincrasias y diferencias culturales entre unas y otras comunidades.

Acompaña este periplo un amplio recorrido por la historia política nacional, evidenciado, al menos en el caso de *Historia doble de la costa*, en el acervo documental de su archivo personal donado al Banco de la República y hoy custodiado en los repositorios de la Biblioteca Luis Ángel Arango, en Montería. Allí se encuentran 3095 documentos distribuidos en 12254 folios: registros de campo, fichas de investigación, periódicos que datan desde 1854 hasta aproximadamente 1975, así como cartas, telegramas, entrevistas, cancioneros populares, estatutos de las primeras organizaciones campesinas o *Baluartes* —como los denominara el anarquista italiano Vicente Adamo, a quien en el tomo IV, *Retorno a la tierra*, Fals dedica unas páginas reconociéndolo sin ocultar su carácter de anarquista, a diferencia de lo que han hecho otros historiadores de la izquierda hegemónica al encubrirlo con la etiqueta de *socialista*—. Complementa este registro un archivo fotográfico anexo con 2221 documentos.

Lo anterior permite afirmar que, cuando Fals Borda habla de *socialismo raizal* y propone como base de su construcción el *ethos* de los pueblos originarios, lo hace consciente de que esa es la única vía para acceder a una propuesta político-organizativa propia, que no imite ni copie referentes occidentales:

Si examinamos la estructura de nuestros valores sociales y su evolución desde sus orígenes precolombinos, podremos articular con mayor firmeza los elementos constitutivos de nuestro socialismo autóctono, el socialismo que pueda dar respuestas a las crisis del capitalismo actual, como antes lo hicieron en Europa. De allí nuestra preferencia a identificar nuestro socialismo como “raizal” y “ecológico”, por tomar en cuenta las raíces histórico culturales y de ambiente natural de nuestros pueblos de base. En esta forma respetamos la regla científica del papel condicionante del contexto que, a su vez, satura el *ethos* de los pueblos. El nuestro es diferente del europeo, y produce un socialismo raizal y tropical que es identificable por las gentes del común, que puede ser, por eso mismo, transformador de ideas en movimientos políticos. (Fals Borda, 2008, p. 21)

Apelando a las construcciones de un *ethos* social propio —lo que marca la diferencia entre socialismo raizal y los socialismos históricos de Occidente—, **Fals Borda (2008)** argumenta:

Por estas razones, nuestro socialismo raizal ecológico y tropical, es diferente del socialismo utópico y científico y de las escuelas realistas como las del stalinismo y el maoísmo. Estas escuelas están revaluadas y deben ser superadas en los dilemas que presentan desde la Revolución Rusa de 1917. Se sintió la importancia de esas doctrinas, no sin sectarismo y colonización intelectual. (p. 22)

Al referirse a la constitución de los pueblos originarios, Fals Borda (2008) identifica cuatro: “los indígenas primarios, los negros de los palenques, los campesinos-artesanos pobres antiseñoriales de origen hispánico y los colonos y patriarcas del interior agrícola” (p. 22). Para efectos de este artículo, profundizaremos en el primero, pues, siguiendo al mismo autor, los pueblos indígenas primarios

son la matriz primaria por su propia “ley de origen”, donde se han acomodado los grupos siguientes. Son el producto de una impresionante secuencia formativa que va desde aztecas y mayas, pasando por caribes y muiscas, incas, mapuches y guaraníes [...] podemos derivar en Colombia, para nuestro *ethos* reconstruido, los valores de la *solidaridad* o el siempre ofrecer. Tienen una cosmogonía que aún caracteriza a sus descendientes [...]. Hay otros principios de estos pueblos que nos pueden servir mucho, como los de la *reciprocidad* o el siempre devolver; la *no acumulación* o el siempre distribuir. (Fals Borda, 2008, pp. 28-29)

En el pensamiento indígena ancestral coexisten diversas cosmovisiones según las particularidades de cada pueblo y cultura; sin embargo, es posible identificar principios comunes, basados en el reconocimiento mutuo de las diferencias, de acuerdo con sus leyes de origen. Estos principios, que constituyen referentes del pensamiento indígena, se presentan,⁷ así:

Integralidad: plantea que todos los seres —humanos, espirituales y no espirituales— coexisten en una vinculación recíproca con la naturaleza, en la que la organización de la vida respeta lo diverso y potencia el vínculo con fuerzas distintas. Es “la manera como interpretamos el mundo y orientamos las relaciones que construimos con los diferentes seres que ocupan un lugar en *Nukanchipa Alpa Mama*. Desde la integralidad dimensionamos la capacidad transformadora de nuestras acciones sobre el territorio” (CRIC, 2017, p. 25).

Equilibrio comunitario: entendido como experiencia vivencial, permite activar la vida en comunidad, donde los temas y problemas de cualquier índole se tratan colectivamente: “sus valores y principios velan por prevalecer la vida comunitaria y colectiva en contraposición al individualismo” (CRIC, 2017, p. 24).

Complementariedad: reconoce la existencia de lo opuesto, que no implica necesariamente contradicción. Este principio plantea que en la diferencia radica la potencialidad de lo complementario.

Relacional armónico: propone que tanto el pensamiento como el conocimiento mantienen un sentido de “relación armónica con la madre naturaleza y el comportamiento entre los seres humanos” (CRIC, 2017, p. 24). Por tanto, no contempla la separación antagónica entre naturaleza, seres espirituales y sociedad, en la medida en que son sujetos diferenciados pero regidos por las mismas leyes universales y cósmicas, que han permitido desde siempre a la comunidad sostener su vínculo con el entorno.

Estos principios se complementan con los valores esenciales sintetizados por Fals Borda al referirse al *ethos* heredado de los pueblos originarios: solidaridad, libertad, dignidad y autonomía, configurados por tradiciones de ayuda mutua (Fals Borda, 2008). Valores, principios y tradiciones integran armónicamente la propuesta de socialismo raizal, uno de los pilares constitutivos del pensamiento falsbordiano.

La recuperación y valoración del *ethos* de los pueblos originarios como fundamento del socialismo raizal representan, para Fals Borda, sistemas propios de sentimiento y pensamiento que permiten la reproducción material de formas particulares de organización, en las que la diversidad, como proceso permanente de la vida,

7 Estos conceptos fueron apropiaciones e interpretaciones tomadas del *Documento de fundamentación jurídica del SEIP (Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, 2017)*, especialmente en el capítulo II, donde se presenta la ley de origen de diez pueblos ancestrales indígenas: Misak, Nasa, Ampíule, Kishú, Siapidara, Polindara, Kokonuko, Yanacona, Inga y Totoróez.

se forma en el tiempo y con el tiempo. [...] Toda diversidad, si es importante, tiene raíces profundas y antiguas que, por fortuna, no son fáciles de erradicar, porque suministran la necesidad dinámica de la continuidad en las sociedades. Son elementos de sobrevivencia natural. (Fals Borda, 2008, p. 27)

Se trata de una diversidad que es pensar, sentir, hacer y conocer; razones que desbordan la razón científica para dar lugar al socialismo raizal.

Convergencias

Expuestos los fundamentos políticos y epistémicos del pensamiento anarquista, así como los desarrollos éticos y políticos del socialismo raizal, traemos ahora a la reflexión algunas consideraciones que permiten identificar las convergencias y los ejes articuladores de los planteamientos propuestos por el anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend y la ciencia popular falsbordiana, sustento epistémico del socialismo raizal y de la investigación-acción participativa.

La convergencia entre ciencia popular y anarquismo epistémico permite demostrar la viabilidad dialógica de estos discursos que, aun en su diferencia, abren caminos para que la hegemonía del racionalismo se encamine hacia el diálogo libre, igualitario y armónico con los otros. Y es que lo que ha caracterizado a la historia moderna del pensamiento científico occidental ha sido su incapacidad de diálogo frente a contextos y culturas diferentes. El tan promocionado “encuentro entre culturas” jamás se ha dado en la historia, pues, según Feyerabend,

cuando los negros, los indios y otras razas reprimidas saltaron a la palestra de la vida pública, sus dirigentes y sus seguidores entre los blancos reclamaron la igualdad. Pero la igualdad —incluida la igualdad *racial*— no significaba entonces igualdad para las tradiciones, sino igualdad de acceso a una determinada tradición (la tradición de los blancos). Los blancos apoyaron la petición, abrieron la Tierra Prometida, pero se trataba de una Tierra Prometida construida según sus presupuestos y equipada con sus juguetes favoritos. (1982, p. 87)

Tal actitud no corresponde únicamente a los sujetos e instituciones oriundos de la tradición científica occidental. También en estas tierras, muchos académicos han proclamado la supremacía de dicha ciencia, subvalorando y acusando de erróneas las explicaciones del mundo que provienen de voces que expresan otras racionalidades. Con ello, simplemente las desechan, sin siquiera cuestionar si el conocimiento formal es el único posible. Así, los saberes ancestrales han sido relegados al olvido o al desconocimiento, sin que interese indagar por la suerte de quienes pensaron y configuraron esos conocimientos y que, en su momento, fueron el primer blanco del invasor.

En los siglos XVI y XVII se dio una competencia más o menos leal entre la ciencia y la filosofía occidentales antiguas y la nueva filosofía científica; jamás hubo una competencia limpia entre este conjunto de ideas y los mitos, las religiones y los procedimientos de las sociedades no occidentales. Estos mitos, estas religiones y estos procedimientos desaparecieron o se deterioraron no porque la ciencia occidental fuese mejor, sino porque los apóstoles de la ciencia eran los conquistadores más decididos y porque suprimieron materialmente a los portadores de culturas alternativas. No hubo ninguna comparación “objetiva” de métodos y resultados, hubo colonización y supresión de los puntos de vista de las tribus y naciones colonizadas. (Feyerabend, 1982, p. 118)

El canon científico de la tradición occidental ha dado origen a un sector de científicos y doctos que, amparados en la academia formal, han convalidado conocimientos producto de sus propias epistemologías, arrogándose el derecho de marginar y reducir al plano de mito, magia o especulación esos otros saberes:

La ciencia occidental, por otra parte, también ha generado un grupo de científicos, separados del resto de la sociedad y supuestos depositarios del saber, que en virtud de su trabajo y de su especialización tendrían la capacidad de imponer un derrotero a seguir a toda una sociedad o pueblo. Esta creación de una “clase intelectual” está favorecida por la dinámica de apropiación individual del conocimiento propia de la ciencia occidental. En este contexto, el poder emana

de un saber que ha sido expropiado a las sociedades, para pasar a ser de propiedad privada de unos cuantos iniciados que lo manejan a su antojo escudado en una deslumbrante ostentación de una ciencia omnipresente y omnipotente. (Feyerabend, 1982, p. 118)

Las críticas al etnocentrismo científico no solo se ubican en las dimensiones de la racionalidad, el absolutismo o la pretensión de verdad, sino también en la manera en que se ha producido y se produce el conocimiento. En esta dimensión resulta inevitable abordar el tema de la *clase intelectual*, pues, como señala Feyerabend, estos científicos actúan separados de la sociedad y de la realidad sobre la que dictaminan, paradójicamente sustentados en el desconocimiento. En esta misma vía, Fals Borda advierte:

La ciencia no es un fetiche con vida propia ni algo con valor absoluto, sino que más bien es una forma válida y útil de conocimiento para propósitos específicos, basada en verdades relativas, cualquier ciencia, como producto cultural humano, tiene igualmente un propósito humano concreto y por ende carga implícitamente con los prejuicios y valores clasistas presentes en la clase científica como grupo. Por este motivo, la ciencia favorece a aquellos que la producen y la controlan, aunque su crecimiento desbocado es hoy día más una amenaza que un beneficio para la humanidad. (Fals Borda, 1991, p. 13)

En suma, la ciencia no es propiedad de un sector en particular: todos los pueblos la han construido y la construyen, y expresa la manera como una comunidad piensa y recrea el mundo, lo cual se manifiesta en diversas formas de conocimiento. En esa medida, no existen razones válidas que justifiquen por qué la ciencia occidental se considera el único referente aceptado al momento de convalidar saberes. La efectividad de la ciencia occidental se ha demostrado bajo sus propios cánones, pero también bajo estos mismos se ha pretendido invalidar otros conocimientos.

Este saber popular no está codificado a la usanza dominante, y por eso se desprecia y relega como si no tuviera el derecho de articularse y expresarse en sus propios términos. Pero el saber popular o folclórico tiene también su propia racionalidad y su propia estructura de causalidad, es decir, puede, demostrarse que tiene mérito y validez científica en sí mismo. Queda naturalmente por fuera del edificio científico formal que ha construido la minoría intelectual del sistema dominante porque rompe sus reglas, y de allí el potencial subversivo que tiene el saber popular. Si aceptamos como premisa que la ciencia del pueblo común o folclor [...] tiene su propia racionalidad y su propia estructura de causalidad, conviene empezar por tratar de entender aquella racionalidad y esta estructura en lo que tienen de propio o específico. (Fals Borda, 1987, pp. 106-107)

Las racionalidades no occidentales cuentan con sus propias lógicas de producción de conocimiento; en ese sentido, son independientes y libres, y no necesitan del reconocimiento ni de la convalidación de la ciencia formal. Como ciencias autónomas, están en condiciones de establecer críticas, desde sus propios lugares, a la forma en que la ciencia formal ha producido y convalidado el conocimiento.

Su producción, al no ser tarea de individuos aislados, no adolece de la conformación de una clase científica. En las tradiciones indígenas existieron sabedores o *Amautas* y *Mamakunas* incas, o *tlataminime* náhuatl y toltecas, dedicados a la producción de conocimiento (Corvalán, 1999). Sin embargo, nunca actuaron aislados de la comunidad, pues en la cosmovisión de las sabidurías ancestrales el pensamiento y el conocimiento se fundamentan en los principios de integralidad, equilibrio, complementariedad y armonía.

Gracias al diálogo permanente entre sujeto y naturaleza, y a la experimentación y observación constantes, se construyeron conceptos y se establecieron leyes que rigen los procesos naturales y norman la vida misma. En las comunidades ancestrales, la ciencia es inseparable de la vida, lo que muestra que el saber se construye, se apropia y se actualiza continuamente en la acción y la participación, logrando consolidarse como poder colectivo que regula la acción individual. En esa lógica, el papel de los sabedores consiste en preservar el conocimiento y propiciar su circulación. La construcción colectiva del saber impide su estancamiento o petrificación.

En estas comunidades, tanto la construcción del conocimiento como su socialización adquieren vitalidad en la tradición oral. A través del palabreo se repositona la memoria, se generan compromisos y tareas, se toman decisiones y se construyen afectos que fortalecen los vínculos comunitarios. En el círculo de la palabra, los individuos, mediante el palabreo, elaboran reflexiones y producen saberes, manteniendo su vigencia y contemporaneidad. Su funcionalidad no reside en la simple reproducción, sino en la acción que le da contexto.

Ahora bien, no solo las comunidades indígenas pueden asumirse como únicas portadoras de pensamiento y relaciones sociales basadas en la tradición oral. Fals Borda insiste en que, al construir el *ethos* común del socialismo raizal, deben reconocerse también comunidades campesinas o, en menor grado, urbano-populares, que, aun con fuerte influencia occidental, conservan vínculos de conocimiento basados en la oralidad. En estas comunidades, también excluidas del estatus científico, la participación colectiva en los procesos de construcción del saber resulta vital, pues activa la emergencia de valores y saberes compartidos que

son valores interiorizados a tal profundidad que han sobrevivido desde la praxis original, a pesar del impacto destructivo de conquistas, violencia y todo tipo de invasiones foráneas. Tales valores resistentes están basados en la ayuda mutua, la mano amiga, el cuidado a los viejos y a los enfermos, el uso comunitario de tierras, bosques y agua [...] y muchas otras viejas prácticas sociales que varían de región en región [...]. El reconocimiento de este modo de participación [...] entendida como una experiencia real y endógena de y para la gente común, reduce las diferencias entre intelectuales burgueses y las comunidades de base, entre expertos (tecnócratas) y productores directos, entre burocracias y clientelas, entre labor mental y labor manual. (Fals Borda, 1991, p. 11)

La búsqueda de autonomía e independencia en la construcción del conocimiento por parte de culturas tradicionales no ancestrales —campesinas y urbano-populares— se ha convertido en un desafío, pues su pertenencia a la tradición occidental las hace más vulnerables a la intervención, el irrespeto, el desconocimiento y la marginación de sus producciones. En cambio, comunidades indígenas y afrodescendientes, gracias a sus particularidades culturales y a la fortaleza de sus tradiciones, han logrado construir un blindaje que les ha permitido sostener sus saberes y mantener un diálogo libre e igualitario con Occidente. Sin embargo, pese a los avances, la acción racionalista y unificadora de la ciencia occidental aún se resiste a aceptar que sus verdades no son universales.

Lo cierto es que el panorama para la tradición científica occidental se ha venido complejizando; pues, si bien aún existe en su interior unidad en cuanto al problema de la racionalidad, no sucede lo mismo en torno a otras dimensiones constitutivas también de su acopio epistemológico. Esta tradición sostiene, y ha sostenido —siendo fiel a su dinámica dialéctica—, una disputa bastante prolongada con sus voces diferentes y contradictorias: las primeras buscan amplitud en el horizonte de sentido, centrando debates sobre sujeto, subjetividad y método; las segundas entran a cuestionar verdades consideradas incontrovertibles, posicionando discusiones bastante fuertes en relación con conceptos como *racionalidad*, *verdad* y *universalidad*. Ambas difieren en lo relacionado con la radicalidad y los alcances del debate frente al paradigma, y se encuentran en la búsqueda de romper la tradición unívoca y verdadera, prerequisite elemental para permitir el reconocimiento igualitario tanto de sujetos como de discursos y prácticas propias de otras tradiciones.

Pese a las diferencias y contradicciones constituyentes del discurso científico occidental, existe unidad en el lugar racional desde donde la tradición occidental se posiciona, tanto para asumir su debate interno como para argumentar la discusión acerca de la científicidad o no de saberes y conocimientos propios de otras tradiciones. Las tesis contradictorias presentadas —que serían las más radicales— nunca han cuestionado el problema de la racionalidad; han priorizado la discusión relacionada con la universalidad y la inconmensurabilidad de la verdad científica de Occidente. La tradición occidental no renuncia, ni tendría por qué hacerlo, a la racionalidad que la ha constituido en su proceso científico desde la Antigüedad hasta llegar a discursos contradictorios como el anarquismo y su variante, el anarquismo epistemológico.

A pesar del intenso debate y de las razones planteadas, las instituciones y la clase científica, como representantes de la tradición occidental, aún no están en disposición de entender y aceptar que las otras posiciones y tradiciones deben aportar a la construcción de la ciencia. Se aferran al canon de convalidación y a los protocolos para contraargumentar y restringir el avance de los planteamientos contruidos por esas otras voces que, desde dentro y desde fuera, demuestran que también hacen parte de este mundo y que están en condiciones de contribuir a la construcción de ese mundo posible en el cual pensamos todos.

Víctimas de su propio invento, estos intelectuales continúan sujetos a cánones de argumentación, contraargumentación, demostración, comprobación y objetividad, que no fueron solo cuestiones categoriales impuestas por el positivismo: fueron y son formas perennes de convalidación del conocimiento aún presentes en la tradición científica de Occidente. Por ello, cuando se llama al respeto hacia las tradiciones no occidentales o hacia posiciones contradictorias dentro de su propio paradigma del conocimiento, no basta con no desconocerlas o tolerar su presencia.

Pensamiento epistémico libertario

Las reflexiones presentadas muestran las convergencias de cuatro discursos que configuran un lugar de resistencia frente al pensamiento racionalista occidental: la ciencia popular, el anarquismo epistemológico, el socialismo raizal y el pensamiento ancestral indígena; este último, fortaleciendo las construcciones ético-sociales propuestas por Fals Borda en su búsqueda de un socialismo propio. A ese lugar de resistencia lo denominamos *pensamiento epistémico libertario*, el cual, más que una postura teórica frente al conocimiento, se fundamenta en una actitud libertaria que consiste, según Chomsky (1994), en

la creencia de que, en la naturaleza humana, es esencialmente una especie de “instinto de libertad” un deseo de estar libre de cualquier autoridad externa arbitraria, de ser capaz de ejercitar las propias capacidades para preguntar, crear, comprender, jugar, etcétera, por medio de una elección libre y en libre asociación con otros. (p. 84)

Podría decirse que el *pensamiento epistémico libertario* es una construcción en proceso que abre espacio para la interacción de aquellos pensamientos y saberes que han entrado en contradicción y diferencia con la hegemonía de la tradición científica occidental y que, hasta ahora, se habían limitado a resistir. De ahí que la constitución del pensamiento epistémico libertario permita la convergencia y la configuración de una fuerza que ya no se limita únicamente a resistir, sino que, en actitud libertaria, construye alternativas epistémicas con capacidad de confrontar el posicionamiento epistemológico de la ciencia occidental. Así lo demuestra el pensamiento ancestral indígena con sus propuestas de gobierno y sistemas educativos propios. Igualmente, hemos visto cómo la IAP, con todo el potencial epistémico fundamentado en los principios de la ciencia popular, disputa espacios de investigación a las hegemonías de las ciencias sociales formales. También el pensamiento epistémico anarquista ha configurado una tradición que ingresa con fuerza en el ámbito académico, hasta ahora reservado para las tradiciones hegemónicas. Estos diálogos interepistémicos entre distintas vertientes de pensamiento constituyen la fuerza que hace posible la construcción de otras realidades de conocimiento.

Este proceso vinculatorio propicia la generación de saberes que no pretenden validez universal, pero sí ciertos niveles relativos de convalidación interna que, a partir del reconocimiento de sus diferencias, permitan establecer sentidos comunes como rutas de acceso para construir pensamiento propio desde el principio armónico de reciprocidad y complementariedad. Tales principios sirven de guía hacia aquel gran propósito que fue una de las máximas de las naciones latinoamericanas hace más de veinte años: *unidad en la diversidad*. Dicho proyecto solo será posible en la medida en que los discursos diferenciales y contradictores de la hegemonía entren en diálogo e intercambio de conocimientos.

Ahora bien, además de generar saberes propios, el pensamiento epistémico libertario exige un posicionamiento claro de sus pensadores, pues, como ya se señaló, implica una actitud de insumisión y subversión, lo que a su vez demanda autocrítica, pero también confianza y credibilidad en lo que potencialmente somos. Esta actitud no supone irrespeto ni desconocimiento de la tradición científica occidental; de hacerlo, incurriríamos en una inconsecuencia con nuestro propio discurso. En este punto coincidimos nuevamente con **Fals Borda (1987)**:

Declarar la independencia intelectual para estimular nuestros talentos y nuestra propia dignidad, combatiendo el colonialismo. Obviamente, esto no significa rechazar lo que hacen otros grupos de diferentes latitudes, solo por ser de naciones extrañas; tal cosa sería un miope etnocentrismo, un síntoma real de inferioridad. Tampoco esta independencia intelectual lleva a ignorar los descubrimientos válidos de naturaleza acumulativa que se realizan en muchos sitios, y que deben tomarse en cuenta por todo científico serio [...]. La independencia intelectual de que aquí se habla significa, entre otras cosas, crear nuevas formas de trabajo y pensamiento, que sea a su vez aportes a la comunidad universal de científicos. [...] en fin, declarar la independencia intelectual significa alcanzar dentro del mundo de la ciencia y de las letras dignidad y autoridad propias. (p. 66)

Ganar esa independencia intelectual, dignidad y autoridad significa, además de lo señalado por Fals, trazar deslindes con la tradición epistémica occidental y, al mismo tiempo, implementar en nuestros campos de estudio los componentes presentes en los discursos del anarquismo, la ciencia popular y el pensamiento ancestral indígena. En suma: ¿cómo llevar a cabo estudios de epistemología de las ciencias a partir de los principios de integralidad, equilibrio comunitario, complementariedad y relacional armónico? ¿Es posible realizar investigaciones en contextos comunitarios cuyos métodos (si de métodos hablamos) conjuguen una relación IAP-complementariedad? Y, yendo más allá en el plano de las interrelaciones, ¿qué implicaciones tendría proponer la integración del principio relacional armónico en los métodos de investigación occidentales? La experiencia nos muestra que sí es posible, y la propuesta de la IAP, que podemos ubicar en el terreno de las apropiaciones, es evidencia de ello.

La consolidación del pensamiento epistémico libertario nos compromete también a revisar críticamente nuestro proceso histórico, a establecer criterios que nos permitan contraargumentar en el debate con Occidente y, al mismo tiempo, ubicarnos en la contemporaneidad, superando de una vez esas versiones que posan de realistas pero que en el fondo son lastimeras y retrasan nuestro proceso emancipatorio, al aplicar a nuestras realidades modelos, mecanismos y estrategias como si se tratara de laboratorios experimentales.

Por ello, cuando apelamos a la memoria, lo hacemos desde una actitud de resistencia que opera como engranaje del proceso emancipador. A estas alturas, de poco sirve limitarse a reconocer la historia del despojo y la invasión —ese reconocimiento ya está hecho—; de lo que se trata ahora es de dotar ese proceso de un sentido.

Este ejercicio de significación de nuestro proceso histórico en resistencia implica un trabajo serio y comprometido por parte de quienes somos sus responsables. No basta con recuperar el proceso mismo: es preciso también recuperar nuestras propias voces y versiones sobre el sentido que damos a la interpretación de los acontecimientos pasados. Estamos en la obligación y el compromiso histórico de no hacer una historia objetivista —lo cual no equivale a una historia falseada—, apartándonos como sujetos de nuestros contextos particulares. El estudio de la ciencia, como lo hemos señalado, no obliga a los sujetos a dejar al margen sus subjetividades. En esto, los discursos diferenciales y contradictorios del racionalismo occidental han resquebrajado su propio paradigma. En suma, estamos convocados a reflexionar hacia una ciencia que es, en palabras de Fals Borda,

emergente o subversiva —o de cultura reprimida y silenciosa— [...] llamada ciencia popular cuando pretendemos dinamizarla políticamente y, en consecuencia, incorporarla al desarrollo socioeconómico y a la corriente científica general para que deje oír su voz. Por ciencia popular —o folclor, saber, o sabiduría popular— se entiende el conocimiento empírico, práctico, de sentido común, que ha sido posesión cultural e ideológica ancestral de las gentes de las

bases sociales, aquel que les ha permitido crear, trabajar, e interpretar predominantemente con los recursos directos que la naturaleza ofrece al hombre. (Fals Borda, 1987, p. 106)

En esa medida, la supervivencia de estas memorias, configuradas en el silencio y en los márgenes del conocimiento anclado en lo ancestral, se hace presente en la sabiduría popular. Ella convoca a la resistencia y a la subversión frente a la hegemonía de las interpretaciones objetivas y absolutas, e invita a la construcción de referentes epistémicos imprescindibles para el proceso emancipatorio. Este es, sin duda, un gran reto, pues, como advierte Cristóbal Gnecco (2000), “de hecho los saberes históricos disidentes contemporáneos deben su existencia, en buena parte, a la insubordinación, al enfrentamiento a la visión histórica dominante, a la movilización creativa e imaginativa de las diferencias” (p. 190). Por ello, resulta perfectamente factible asumir la reinterpretación del sentido de la historia como un proyecto emancipatorio, constituyente de las epistemes que nutren el pensamiento libertario en construcción.

Para concluir, al traer a colación las discusiones con el discurso científico occidental, no lo hemos hecho con la intención de invalidarlo ni de superponer otros discursos —llámense pensamiento ancestral indígena, anarquismo epistémico o ciencia popular— como únicas opciones. Nuestro interés ha sido demostrar que la tradición occidental no es superior ni exclusiva en la construcción del conocimiento científico. El camino recorrido nos ha mostrado otras rutas de acceso al mundo del saber: rutas no convencionales, pero igualmente válidas, que nos provocan e invitan a explorar.

Referencias

- Bakunin, M. (1973). *Estatismo y anarquía*. Anarres.
- Bakunin, M. (1979). *La instrucción integral*. Industria Gráfica Pasaje.
- Cappelletti, Á. y Rama, C. (1990). *El anarquismo en América Latina*. Biblioteca Ayacucho.
- Chomsky, N. (1994). *Conversaciones libertarias*. Nossa y Jara.
- Chomsky, N. (2007). *Escritos libertarios: esperanza en el porvenir*. Capital Intelectual.
- Clavijo-Ramírez, A. (1993). Insumisión y no violencia libertaria. *Biófilos: Prensa de pensamiento libertario en Colombia*, (3), 16.
- Clavijo-Ramírez, A. (2014). *José María Vargas Vila: anarquía, insumisión, herejía*. Periferia.
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). (2017). *Documento de fundamentación jurídica del SEIP*. Autor.
- Corvalán, M. (1999). *El pensamiento indígena en Europa*. Planeta.
- Fals Borda, O. (1961). *Campesino de los Andes: estudio sociológico de Saucío* (Monografías Sociológicas, 7). Universidad Nacional de Colombia.
- Fals Borda, O. (1980). *Historia doble de la costa* (5 v.). Carlos Valencia Editores.
- Fals Borda, O. (1985). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla —por la praxis—*. Tercer Mundo.
- Fals Borda, O. (1987). *Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos*. Carlos Valencia Editores.
- Fals Borda, O. (1991). *Acción y conocimiento: cómo romper el monopolio con investigación-acción participativa*. CINEP.
- Fals Borda, O. (1998). Experiencias teórico-prácticas. En V. Moncayo, *Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 303-365). CLACSO y Siglo XXI.
- Fals Borda, O. (2008). *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana: investigación-acción participativa*. El Perro y la Rana.
- Feyerabend, P. (1982). *La ciencia en una sociedad libre*. Siglo XXI.
- Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método*. Tecnos.
- Feyerabend, P. (1987). *Farewell to Reason*. Verso.
- Feyerabend, P. (1997). *Discusiones sobre ciencia y sociedad*. Universidad de Caldas.
- Fontenis, G. (2018 [1953]). *Manifiesto comunista libertario*. Desde Abajo.
- Gnecco, C. (2000). Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social. En C. Gnecco y M. Escovar (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia* (pp. 167-196). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Gómez-Muller, A. (2014). *La anarquía, una modernidad política alternativa*. En A. Gómez-Muller (comp.), *Anarquismo: lo político y la antipolítica* (pp. 17-48). Desde Abajo.
- Kropotkin, P. (1977). *Palabras de un rebelde*. Pastanga.
- Martín-Luengo, J. (1993). *La escuela de la anarquía*. Madre Tierra.
- Makaran, G. y Brancalone, C. (2024). *Alebrijes anárquicos: anarquismo, praxis anticolonial y autonomía en América Latina*. UFFS Editoras Universitarias.
- Malato, C. (1978). *Filosofía del anarquismo*. Júcar.
- Pereira, I. (2014). Renovar la teorización de lo político a partir del anarquismo. En A. Gómez-Muller (coord.), *Anarquismo: lo político y la antipolítica* (pp. 73-94). Desde Abajo.
- Proudhon, P. (1970). *¿Qué es la propiedad?* Proyección.
- Read, H. (1959). *Anarquía y orden*. Americalee.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2020). Comunalidades anarquistas: una aproximación testimonial. En J. Ruiz (coord.), *Repensar el anarquismo en América Latina: historias, epistemes, luchas y otras formas de organización* (pp. 201-220). 115 Legión.
- Taibo, C. (2013). *Repensar la anarquía: acción directa, autogestión, autonomía*. Solidaridad obrera. https://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/libros
- Taibo, C. (2018). *Anarquistas de ultramar: anarquismo, indigenismo, descolonización*. Libros de la Catarata.