

Influencia de la psicología genética en Luis Guillermo Vasco: sobre el planteamiento del *pensamiento telúrico del indio y las cosas-concepto**

Genetic Psychology's Influence in Luis Guillermo Vasco's work: on the approach of *pensamiento telúrico del indio and cosas-concepto*

RESUMEN

Entre los planteamientos de Vasco, uno de los más vibrantes, desafiantes y originales en el contexto de la antropología colombiana es el del *pensamiento telúrico del indio y las cosas-concepto*. Fruto de años de trabajo etnográfico y su permanente cotejo con la teoría marxista del conocimiento, Vasco arriba al entendimiento de que las sociedades indígenas colombianas, semejantes a aquellas llamadas por Marx y Engels como primitivas, presentan una estructura mental que no solo difiere en contenido o grado de la estructura mental de la sociedad burguesa, como lo plantea el idealismo levi-straussiano y seguidores. Por el contrario, Vasco insiste permanentemente en que aquellas sociedades indígenas presentan una organización mental cualitativamente diferente, donde uno de los rasgos más característicos es la indiferenciación del pensamiento de la materia. Tras la conceptualización de este planteamiento, el presente trabajo se remite a las bases epistemológicas que dieron sustento teórico-metodológico al etnógrafo colombiano, argumentando que fue gracias al estudio de la

JUAN SEBASTIÁN

ZAPATA-MUJICA

Candidato a doctor en
psicología – Universidade
de São Paulo

Laboratório de Epistemologia

Genética – Instituto

de psicologia

São Paulo, Brasil

✉ zapatamujica@usp.br

ORCID: 0000-0001-9751-7070

🔗 [Google Scholar](#)

* Este trabajo es posible gracias a la financiación de la beca CAPES/CNPq otorgada por el Instituto de psicología de la Universidad de São Paulo al autor.

Cómo citar este artículo:

Zapata-Mujica, J.S. (2025). Influencia de la psicología genética en Luis Guillermo Vasco: sobre el planteamiento del pensamiento telúrico del indio y las cosas-concepto. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 27(2), 101-134. <https://doi.org/10.17151/rasv.2025.27.2.6>



psicología genética, principalmente a Jean Piaget y Heinz Werner, que el antropólogo marxista llegó al mencionado planteamiento. Además, se señalan los hallazgos pioneros de Vasco en el contexto de la psicología genética internacional de la segunda mitad del siglo XX y se señala de manera crítica el soterramiento de esta perspectiva en su obra más tardía.

Palabras clave: cosas-concepto, historia, pensamiento indígena, pensamiento primitivo, pensamiento telúrico, psicogénesis

ABSTRACT

Among Vasco's propositions, one of the most vibrant, challenging, and original in the context of Colombian anthropology is that of the teluric thought of the Indian and concept-things. Resulting from years of ethnographic work and his constant engagement with the Marxist theory of knowledge, Vasco arrives at the understanding that Colombian indigenous societies, similar to those referred to by Marx and Engels as primitive, exhibit a mental structure that does not differ just in content or degree from the mental structure of bourgeois society, as claimed by Levi-Straussian idealism and its followers. On the contrary, Vasco persistently argues that these indigenous societies possess a qualitatively different mental organization, one of whose most distinctive traits is the indistinction between thought and matter. Building upon this conceptualization, the present work examines the epistemological foundations that provided theoretical and methodological support to the Colombian ethnographer, arguing that it was through the study of genetic psychology, particularly the works of Jean Piaget and Heinz Werner, that the Marxist anthropologist arrived at this proposition. Additionally, this paper highlights Vasco's pioneering findings within the context of international genetic psychology in the second half of the 20th century and critically reflects on the overshadowing of this perspective in his later works.

Keywords: concept-things, history, indigenous thought, psychogenesis, primitive thought, telluric thought.

“La mente humana se siente aturrida en presencia de su propia creación”
(Morgan, 1970a: 475-476, en: Vasco, 1994)

Introducción

Este artículo busca destacar la relevancia y actualidad teórica del planteamiento de Vasco enunciado en el título y, al mismo tiempo, reconstruir los cimientos epistemológicos sobre los que se erige, así como señalar las limitaciones de la versión vasquista de los mismos. Como lo señalan Tau y sus colegas (2024):

rendir homenaje a un autor no debe consistir simplemente en una celebración acrítica, sino sobre todo en reconocer la relevancia de sus preguntas, sus esfuerzos por responderlas y por identificar la relación de los supuestos propuestos con el campo disciplinario actual. (p.387, traducción personal)

La originalidad, independencia y robustez del pensamiento de Vasco, permiten hacer análisis que autores del *mainstream* desecharían automáticamente. En Vasco es posible hablar de evolución, ciencia, desarrollo u objetividad, sin miedo a que el mote malintencionado de “positivista” cierra la discusión sin haber comenzado. La relevancia de estos conceptos en Vasco, no obstante, no es absoluta y, como veremos, frecuentemente se disuelve de manera oportuna ante desequilibrios provenientes de la evidencia empírica. El dato objetivo, punta de lanza de la crítica al idealismo, es asimilado por Vasco en algunas ocasiones y en otras descartado por carecer de potencia política aparente.

Por su adscripción al maoísmo y la solución *solidaria* de su trabajo, el pensamiento de Vasco ya ha sido analizado en términos de apoyo a la organización indígena, como es el caso de las investigaciones de Caviedes (2007, 2013), quien plantea que el pensamiento de Vasco se vertió en un esfuerzo colectivo mayor, donde se aunaron “conocimientos populares”, siguiendo la terminología de Fals Borda (1992), y el conocimiento antropológico académico. La co-teorización de Vasco con el movimiento indígena, como contribución significativa a la antropología colombiana fue estudiado por Rappaport (2007), quien concluye que se trata de procesos de difícil replicación en donde convergen condiciones que desbordan la voluntad del investigador, e incluyen coyunturas específicas como la ocurrida durante los años setenta y ochenta en el movimiento indígena colombiano.

Un panorama de la formación política de Vasco, su entrenamiento antropológico, la relación con el movimiento indígena y las perspectivas de cara a los efectos y posibilidades que se abrieron con la constitución de 1991, son trabajados por Archila (2010) en una entrevista hecha al antropólogo. Otro tópico relevante trabajado por Archila, es la relación entre el movimiento estudiantil y Vasco. Quizás ese sea uno de los puntos que motivó a Cárdenas Ángel (2012) a hacer un documental sobre este etnógrafo marxista que, además, es acreedor de la Mención por Docencia Excepcional durante diez años consecutivos, de 1991 a 2001, en la Universidad Nacional de Colombia, donde transcurrió mayoritariamente su actividad docente institucional.

Nada se ha dicho, sin embargo, sobre los principios teóricos y epistemológicos que tomó Vasco de la psicología genética para hacer algunos de sus planteamientos más vibrantes y que, en su confrontación con el conocimiento popular, la lucha política y la antropología, terminaron por producir aportes teóricos de los que hoy goza la antropología colombiana en Vasco (1994, 2002c, 2003).

El interés específico de lo trabajado en este artículo se originó en los seminarios de tesis de posgrado en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia ofrecidos por el maestro Carlos Guillermo Páramo entre 2018 y 2019, en Bogotá. Con su característica generosidad, él señaló la profundidad del planteamiento de Vasco, sus semejanzas con la propuesta de Lévy-Bruhl, de quien después me obsequiaría una copia de *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* (1947) – esta vez en calidad de director de tesis – y los ubicó en un panorama rápidamente trazado donde también se ubicaban abordajes como el de Lévi-Strauss y los autores del giro ontológico¹. En mi trabajo de maestría (Zapata-Mujica, 2022, p. 185), dediqué el más largo pie de página a dar las primeras pinceladas al tema que aquí desarrollo. Por lo que podría considerar este artículo como una feliz “insurrección de pie de página”, como diría el maestro Páramo Bonilla.

A continuación, se presentarán algunos ejemplos etnográficos² tomados de la obra de Vasco para conceptualizar el planteamiento del *pensamiento telúrico del indio* y las cosas-concepto. Después, se expone brevemente la psicología genética y se señala cómo el caso de Vasco no es

¹ Una primera comparación entre *mentalidad primitiva*, *cosas-concepto* y *ontologías radicales* (Zapata-Mujica, 2021) la expuse durante las VII Jornadas Filosóficas “Filosofía para hoy: problemas y retos” organizadas por la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander por invitación y moderación de la profesora Alicia Chamorro.

² Sobre el método etnográfico de Vasco, ver Vasco (2007) y Pardo (2007).

el único donde este abordaje de la psicología opera subrepticia o discretamente como alimento epistemológico en la literatura y las ciencias sociales. Posteriormente, se retomará la perspectiva genética y las posibilidades que ofrece de cara a la comprensión del problema del cambio social, un tema capital en la obra de Vasco. Para concluir con una crítica, desde la psicología genética, a los planteamientos de Vasco: la comprensión que el autor hace del desarrollo del lenguaje y el pensamiento, por un lado, y la deriva de descartar la evidencia empírica cuando esta no conviene y presenta desequilibrios epistemológicos, por el otro.

CONCEPTUALIZACIÓN DEL PLANTEAMIENTO DEL PENSAMIENTO TELÚRICO DEL INDIO Y LAS COSAS-CONCEPTO

Pensamiento telúrico del indio

Como no podía ser de otra forma en un etnógrafo marxista, el estudio de la relación de los indígenas con la tierra es uno de los problemas centrales de la actividad de Vasco. Lo es, entre otras cosas, porque tiene consecuencias prácticas inmediatas: se trata de una relación particular que “marca con un sello especial la lucha indígena por la tierra” (Vasco, 2002b, p. 200) ya que “el indígena lucha por SU tierra, aquella que basa y fundamenta su comunidad, tanto en su pasado y presente como en su existencia futura.” (p.200), esto implica la consecuencia de que “el indígena no invade, *recupera sus tierras*” (p.200). Es decir, a través de la comprensión de cómo los indígenas piensan su relación con la tierra, se entiende por qué sería un error designar como invasión, usurpación o robo las tomas de tierra protagonizadas por los indígenas en las décadas de 1970 y 1980 en la Sierra Nevada de Santa Marta y el Cauca.

El primer paso para solucionar un problema es comprenderlo, por lo que su estudio sobre *el pensamiento telúrico del indio* constituye un aporte no solo para la antropología colombiana, sino para el problema agrario del país, en cuya atesada urdimbre se trenzan tensos hilos indígenas.

Pero más allá de las consecuencias prácticas inmediatas, el planteamiento de Vasco tiene un abordaje específico que busca reconstruir la estructura última transitoria del fenómeno desde su génesis, comprender las condiciones que generan su reorganización y la tendencia hacia donde esta se dirige.

La forma acabada, pero transitoria y no absoluta e inmutable, en que se presenta el fenómeno, el pensamiento del indio, es definida por Vasco (2002b) así:

En esencia, este pensamiento se estructura alrededor de la idea de la existencia de una ligazón vital entre la tierra y el hombre; mejor aún, entre la tierra y la comunidad. (...) se presenta en ocasiones la idea de que en este caso la tierra misma está condenada a la desaparición por el trastocamiento del universo. (...) se considerar a la tierra como el origen -divino o no- del hombre (p.196).

Esto permite distinguir rasgos específicos del pensamiento indígena, por eso, él advierte la particular incrustación que hay del trabajo intelectual en el trabajo manual en sociedades como la embera o la iku:

la base del trabajo de los jaibanás es esa actividad que nosotros llamamos mental o de pensamiento. Un arhuaco, sin necesidad de ser necesariamente un mamo cuando se sienta frente a su telar para hacer el vestido, dice: “Me voy a sentar a pensar.” Uno se acerca a ver lo que está haciendo y está tejiendo una tela, pero está pensando. Uno no entiende esa evidencia porque tenemos esas dos cosas parceladas completamente en la realidad. (Vasco, 2004, p. 158)

Lo anterior lleva a Vasco a corroborar los planteamientos de Marx y Engels en *La ideología alemana*, de que en las “sociedades primitivas”, continuando con la terminología original, las ideas están “preñadas” de materia.

En contradicción con Mircea Eliade, Vasco (2002b) afirma:

El fondo del planteamiento de ellos [Mircea Eliade y seguidores] es que ser chamán es una enfermedad mental manejada por la cultura. Es un loco reconocido socialmente en lugar de ser un loco aislado socialmente, como ocurre en nuestra sociedad. Yo no comparto esa idea, nunca he conocido gente más aplomada, equilibrada y con los pies puestos en la tierra y comprensivos del mundo real, que los jaibanás o los mörøpik o los te’wala o los mamus. Son especiales por eso, pero no nacieron así, han llegado a esa situación a través de su proceso de formación y aprendizaje. (p.178)

Que el pensamiento indígena tenga un proceso de formación y se transmita mediante el aprendizaje es otra forma de decir que este tipo de conocimiento tiene una génesis susceptible de ser reconstruida.

La génesis de esta estructura del pensamiento, dice el autor “se remonta a épocas muy lejanas en las condiciones iniciales de desarrollo de la humanidad” (Vasco, 2002b, p. 196), y continúa:

¿A qué condiciones materiales de existencia debe el pensamiento telúrico no sólo el existir sino también sus características?

Es en las condiciones de vida de las llamadas comunidades primitivas donde podemos encontrar la respuesta a este interrogante. Es allí donde se origina y de donde se nutre esta concepción.

Esta estructura tiene su génesis bajo unas condiciones objetivas específicas:

Con el nivel bajo de desarrollo de estas sociedades, con el escaso avance de sus fuerzas productivas, sus miembros sólo pueden vivir como partes de una comunidad que es la *unidad* básica y primaria. Se trata de la llamada por Marx comunidad natural. (p.198)

Lo que interesa a Vasco, sin embargo, no es simplemente hacer una suerte de diagnóstico operatorio del pensamiento de los indígenas, situándolos en un estadio determinado, sino observar el proceso de sus transformaciones. Por eso, no es suficiente para él con señalar la esencia de esta estructura de pensamiento, ni con identificar las condiciones bajo las que surge. Vasco (2002) observa que el pensamiento telúrico muchas veces se registra en la etnografía “en su nivel ya decadente, deformado y centrado sobre el individuo indígena” (p.197). Continúa Vasco:

el avance del proceso de integración ejercido por la sociedad mayoritaria sobre las sociedades indígenas (...) ha producido modificaciones en el pensamiento telúrico al irlo reduciendo a la concepción de una relación de la tierra no con la comunidad sino con el individuo y llevando a que sus manifestaciones se presenten en forma cada vez más individual. (p.197)

El pensamiento telúrico del indio, entonces, no es conceptualizado como una esencia perenne relativa a un lugar. Su esencia, en todo caso, es procesual, se desarrolla bajo unas condiciones específicas y parece dirigirse de lo colectivo a lo individual, en un movimiento de diferenciación caracterizado por la integración colombiana.

En palabras de Vasco, el pensamiento del indio, la forma en que este concibe su relación con la tierra, es un proceso histórico producido por el trabajo de la comunidad. Pero a diferencia del moderno pensamiento marxista:

El proceso histórico (...) no es captado por los productores que lo reciben mediante las concretas formas de distribución de los medios de producción existentes en sus sociedades, sino que es visto por ellos como un proceso natural que invierte el orden histórico, real; el hombre, productor de la tierra, aparece para el pensamiento telúrico como lo contrario, como su producto. Y la fuerza social de la comunidad se transforma a sus ojos en algo divino, materializado en dioses, héroes culturales o en la naturaleza misma (p.200)

Mientras que para Vasco, a través del marxismo, es evidente que es el trabajo el que produce la relación específica entre el indígena y la tierra, para el indígena esta relación es asimilada mentalmente de manera opuesta:

La relación entre el hombre y la tierra no es vista entonces por el pensamiento telúrico como una relación producida y que se realiza a través del trabajo, sino como una relación originaria y, por ende, natural, vital. En su concepción de la manera de relacionarse con la tierra, la verdadera relación aparece invertida, tomando por realidad su apariencia. El indígena enfrenta tanto a la tierra como a la comunidad como a dos premisas naturales de su existencia. La segunda lo es en verdad, la primera solo en su apariencia. (p.200)

Siguiendo a Caviedes (2007, p.54), que define la antropología de Vasco como apócrifa en tanto colectiva, sin dueño, donde lo que se plasma es un conocimiento no individualizado sino confluyente, podemos distinguir las ideas sobre el *pensamiento telúrico* como propiamente de Vasco, y no como apócrifas. De ahí que el pensamiento del indio sea caracterizado como estructuralmente diferente a aquel que da origen a las ideas del antropólogo:

De esta forma, el indígena, viviendo en las condiciones anotadas, no logra captar que es su trabajo, efectuado en forma colectiva, y no la tierra el que verdaderamente fundamenta su existencia. La tierra no aparece en su conciencia como un simple medio de producción sino como “la raíz de su vida”, como si fuera su madre que lo origina y mantiene. (Vasco, 2002b, p. 200)

A pesar de ser fruto del largo proceso social, esta relación es asimilada por los indígenas de modo tal que es la tierra la que aparece con rasgos análogos a la acción humana, como una potencia que transforma activamente la materia y de la que se deriva el propio indígena. Entonces,

la tierra no es simplemente un medio de trabajo, la tierra es, en palabras de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, la *madre universal*:

De este modo, la tierra es concebida como un organismo (vivo por lo tanto) que se confunde al mismo tiempo con la fuente de vida y de todas las cosas y cuyo corazón es la Sierra Nevada. De ella dependen la vida toda y la existencia misma del universo. Los indígenas han sido designados para protegerla, impedir su violación por los extraños, y de ese modo salvaguardar la propia continuidad del mundo. Y para conseguirlo deben seguir viviendo en su territorio, delimitado por la Línea Negra, dado para ser utilizado de la manera tradicional, prohibido para los extraños y que no deben abandonar (p.201)

Identificar la particularidad del pensamiento indígena en relación con la tierra tiene un alto valor para un pensador revolucionario como Vasco. Esto permite conocer el núcleo de los móviles por los que los indígenas se han organizado para luchar en el pasado, por los que persisten en el presente y por los que estarían dispuestos a continuar en el futuro. Una vez desarrollados estos conocimientos, se vuelve una obviedad la futilidad de intentar movilizar a los indígenas por otro tipo de cuestiones que no resultan fundamentales en su visión de mundo. En consecuencia, la recuperación de tierras se vuelve un eje vertebral de la lucha tanto como de la reflexión antropológica.

En síntesis, *el pensamiento telúrico del indio* refiere a una estructura de pensamiento cualitativamente diferenciable de otras, como aquella que hace posible el pensamiento marxista. Además, el pensamiento telúrico es históricamente producido por la actividad humana, no es una esencia geolocalizada, como sería la *epistemología del sur* o *el conocimiento local*, que encuentran su raíz en un espacio específico de forma ahistórica. El pensamiento telúrico es producto de la convergencia humana a través de las generaciones en un modo de producción con niveles de desarrollo determinados, es susceptible de ser reconstruido y tiene su génesis en la constitución antropológica, es decir, es un nivel de organización de la vida que surge de la historia natural pero que no está contenido en ella, sino que representa una novedad específicamente humana. Esta estructura novedosa apareció primero en el tiempo que otras estructuras del conocimiento, por eso es denominada *primitiva*, y es el fundamento para la lucha indígena por la tierra. Además, tiene la particularidad de asimilar el producto de su acción como el origen de la misma, por lo que aparece

divinizada y/o sacralizada³. Esto no quiere decir que la concepción indígena de su relación con la tierra sea ilusoria, sino que se organiza con arreglo a otras funciones. Por último, el movimiento de reorganización de esta estructura tiende a la individualización conforme avanza su contradicción con la sociedad colombiana, por lo que identificamos una relación dialéctica entre individuo y sociedad, dando su lugar no solo a la acción del individuo sino al paso del tiempo, dejando atrás la versión sociologizante que reduce al individuo y su conocimiento a simples reflejos del orden social de manera estática

Cosas-concepto

En la misma línea argumentativa del pensamiento telúrico, Vasco dice que los indígenas piensan a través de cosas-concepto. A este planteamiento llegó:

reflexionando sobre lo que [Marx y Engels] llamaron las sociedades primitivas, aquéllas a las cuales se asemejan las sociedades indígenas en Colombia, reflexionando sobre su pensamiento, sobre el funcionamiento de sus procesos mentales, planteaban algo que para mí fue muy importante; decían que en tales sociedades no se había dado todavía una separación, una división social del trabajo, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, que no eran sociedades en donde unos fueran los encargados de pensar, (lo que en nuestra sociedad se supone que es nuestro trabajo, el de los intelectuales), y otros los encargados del trabajo material (Vasco, 2010, p. 5)

Durante su formación como antropólogo, cuenta él:

Mi profesor de etnografía me enseñó que el pensamiento abstracto es una característica del pensamiento occidental y que los indios solamente tienen pensamiento concreto⁴, un conocimiento de tipo experimental, en donde la abstracción está ausente. A partir de los años cuarenta, el famoso antropólogo Claude Lévi-Strauss encontró en sus investigaciones lo mismo que había encontrado Lévy-Bruhl, el

³ Este fenómeno es ampliamente trabajado por Dux (2012) cuando trata de *la lógica subjetivista de la acción*.

⁴ La investigación de Jaramillo Giarldo (2024, p. 40) expone con claridad cómo en la Escuela Normal Superior de Colombia, hasta mediados del siglo XX, la categoría *sociedad primitiva* era estudiada ampliamente desde un prisma que integraba las cuestiones levantadas por autores como Lévy-Burhl, Piaget o Werner. Este último, con la obra *Compendio de psicología evolutiva*, aparece entre la lista de libros que conformaban la biblioteca personal de Francisco Socarrás, director de la ENSC entre 1934 y 1944 (p.46). Lo anterior permite ver que los planteamientos de Vasco, más que excepcionales eran una tendencia intelectual en Colombia, como él mismo lo reconoce al referirse a lo enseñado por su profesor de etnografía. Esa tendencia, según Jaramillo Giraldo, se encuentra en estrecha relación con los avances de la psicología genética.

mismo fenómeno en sociedades que comprendían también a sociedades ubicadas en los continentes colonizados. (p.6)

Sin embargo, Lévi-Strauss buscaba refutar las ideas de Lévy-Bruhl. De ahí, su postulado de que existe una estructura mental universal:

Si, como creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados –como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como esta se expresa en el lenguaje–, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis. (Lévi-Strauss, 1987, p. 68)

Continúa Vasco hablando del estructuralista francés:

Lévi-Strauss escribió *El pensamiento salvaje*, donde resalta un primer elemento importante: que en el fondo, nuestro pensamiento es el mismo tipo de pensamiento que el de aquéllas sociedades, solo que en ellas está en estado salvaje, pero no logra captar exactamente en qué consiste ese estado salvaje y, cuando se encuentra con conceptos preñados de materia, lo que dice es que se trata de comparaciones, de analogías, de metonimias y otra serie de fenómenos del lenguaje, es decir, que el pensamiento indígena se caracteriza por comparar sus conocimientos acerca de la realidad con cosas de esa realidad. (Vasco Uribe, 2010, p.6)

Entonces, Vasco (2010) propone que, en el mundo indígena, los conceptos preñados de materia son *cosas-concepto*, no analogías, como creía su homólogo estructuralista:

Lévi-Strauss se topó con el fenómeno de unos conceptos impregnados de materia y la relación que estableció entre concepto y materia fue una relación de comparación. Por lo tanto, lo que cabía hacer con los mitos era interpretarlos (...) se olvidó de eso, de ahí que en el estructuralismo se encuentren algunos de los padres o ancestros originales del posmodernismo actual. (pp.6-7).

Contrario a la vía interpretativa del mito, que se funda en la idea de que bajo una estructura universal lo único que cambia es el contenido de las

ideas y no la organización en que estas se operacionalizan, Vasco plantea que el pensamiento indígena se realiza a través de objetos que existen en la vida material. Por lo que estos no son solamente cosas, ni abstracciones conceptuales desligadas del mundo sensible: son cosas-concepto.

Ejemplo clásico de Vasco al respecto es el sombrero guambiano, el caracol, el petroglifo espiralado que, todos, son cosas-concepto empleadas por los indígenas para pensar la historia. En reacia oposición al estructuralismo de Lévi-Strauss, Vasco afirma que este tipo de artefactos no son objetos metaforizados, sino que son “bases del pensamiento” indígena que “están en su cerebro”.

Cuenta Gerardo Reichel-Dolmatoff que un arhuaco le dijo una vez que se iba a sentar a pensar, y se sentó en su banco a tejer manta, que es el vestido de los arhuacos, hecho por el hombre en el telar. ¡Qué linda figura literaria, diría Lévi-Strauss, que comparación tan poética! (Vasco, 2010, p.10).

Con esa irónica imputación a Lévi-Strauss, Vasco no solo desmarca definitivamente su comprensión sobre el funcionamiento de los procesos mentales de la comprensión idealista y posmoderna de Lévi-Strauss, sino que, de taz-taz, queda más cerca de lo imaginado de Lévy-Bruhl.

En síntesis, las cosas-concepto son elementos materiales que expresan el pensamiento de los indígenas:

son cosas que al mismo tiempo que tales son abstracciones, pero es una forma de abstraer completamente diferente de la nuestra, hasta el punto que no la reconocemos, que no entendemos que esas cosas-conceptos son abstracciones, pero, a diferencia de las nuestras, no son solo abstracciones, son también cosas, elementos materiales (Vasco, 2010, p.12).

Así como el pensamiento telúrico en particular percibe la tierra como el origen de la vida de la comunidad y no como su producto, el pensamiento indígena en general encuentra su medio a través de objetos de la vida material: las ideas indígenas no son relaciones de pensamientos contruidos sobre otras relaciones de pensamientos, son pensamientos que se relacionan en la experiencia concreta.

Una vez conceptualizado el planteamiento de Vasco que, como él mismo lo expresó, gira en torno a la comprensión del funcionamiento de los procesos mentales indígenas (Vasco Uribe, 2010 p.5), se introducirá

la psicología genética con algunos de sus principios fundamentales y se mencionaran otros casos, antes de entrar al de Vasco, en que este abordaje teórico ha influenciado el trabajo intelectual de otros autores.

PSICOLOGÍA GENÉTICA: QUÉ ES Y ALGUNOS A LOS QUE HA INFLUENCIADO

Psicología genética

Como se ha mostrado antes (Zapata-Mujica, 2024), con la institucionalización del primer laboratorio de psicología experimental, en Leipzig, Wundt identificó que la estrategia genética era la adecuada para que la *Völkerpsychologie* se erigiera como uno de los ejes vertebrales de la ciencia psicológica, junto a la psicología individual. Dicha estrategia consistía en reconstruir el proceso de evolución de la psique, identificando sus regularidades, su proceso de organización y re-organización, así como la correlación y la recíproca influencia de las funciones surgidas del proceso evolutivo (Wundt, 1926).

Heredero y continuador del programa de la *Völkerpsychologie* de Leipzig, Werner (1965), estableció que la psicología genética debía encargarse de estudiar el proceso de desarrollo que va del organismo filogenéticamente surgido, el neonato del *homo sapiens-sapiens*, en el ser culturalmente competente de cada sociedad. Este proceso se conoció como *psicogénesis*.

Contemporáneo de Werner, Piaget se dedicó a reconstruir el proceso que va de ese organismo humano hasta el sujeto epistemológico del pensamiento lógico-matemático. En sus estudios, Piaget encontró que hay una serie de momentos decisivos en la psicogénesis que marcan niveles de organización cualitativamente diferenciables: cada nivel de organización se vuelve condición de posibilidad para el siguiente, lo que significa que conforme se desarrolla la psicogénesis, la estructura cognitiva anterior se vuelve una estructura primitiva relativa a aquella que de ella se desarrolló. Al mismo tiempo, cada vez que la estructura orgánica del conocimiento se reorganiza, el organismo percibe los estímulos de manera diferente, por lo que la asimilación que ocurre en el cerebro difiere de un estadio del desarrollo a otro. Este proceso de reorganización no es innato, es un proceso epigenético, es decir, es un proceso que solo ocurre en el intercambio entre el organismo y el medio y no como un preformateo biogenético.

La psicogénesis, pues, es el proceso constructivo que va del organismo biológico al ser humano culturalmente competente, a través de la acumulación de experiencias producidas en el intercambio entre el organismo y el medio. Cuando el intercambio genera un desequilibrio suficiente

en el organismo, este no es capaz de continuar asimilando las experiencias en la misma estructura y tiene que reorganizarse para volver a encontrar un estado de equilibrio, pero en un nuevo nivel de organización, donde los estímulos son asimilados de manera sustancialmente diferente. Esto es lo que Piaget (1969) denominó *homeorrésis*, que es el mecanismo mediante el cual el organismo se acomoda a las nuevas experiencias para volver a alcanzar la *homeostásis*, un nuevo estado de equilibrio en otro nivel orgánico.

Los hallazgos de Piaget, obtenidos mediante estudios con niños de Suiza y Francia, levantaron la pregunta de si las regularidades observadas en la psicogénesis de los niños europeos eran regularidades universales o relativas a culturas determinadas. Como lo señala Dasen (2022), uno de los psicólogos transculturales piagetianos con más trayectoria:

la teoría [de Piaget] ha mantenido su validez en cuanto a los aspectos cualitativos: la construcción del conocimiento parece seguir los mismos procesos de manera universal, al menos a nivel de competencia (incluyendo, con ciertas limitaciones, el nivel de operaciones formales). (p.795, traducción personal)

Sin embargo, hace la salvedad el psicólogo transcultural:

se encontró mucha más variación de la que Piaget parecía esperar en la edad de alcance de las subetapas o de la etapa final de las operaciones concretas, un hallazgo que muestra claramente que subestimó los factores sociales, culturales y ambientales. También hubo varios informes de lo que se denominan curvas de desarrollo asintóticas, es decir, casos en los que los niños mayores y/o adultos no parecen completar la etapa de operaciones concretas. (792, traducción personal).

En sus estudios sociológicos (1973), no obstante, Piaget toma muy en cuenta los estudios de Lévy-Bruhl y, aunque dice que las diferencias no son tan abismales como el antropólogo francés pensaba, pues el pensamiento de los indígenas no es pre-lógico⁵, este tiene una estructura que difiere de aquella que hace posible la lógica matemática.

⁵ En nombre de la justicia, hay que recordar el desarrollo que el propio Lévy-Bruhl hizo de sus planteamientos: "Lévy-Bruhl supuso en un comienzo (1912, 1929) que la "participación" incluía una confusión "pre-lógica" de especies, como cuando los bororos afirman ser periquitos, casos que Lévy-Bruhl interpretó como una indiferencia a la ley de la identidad (1926:28). Pero desde el punto de vista lógico, nada hay de contradictorio en la afirmación de que se es a la vez periquito y hombre: una contradicción lógica afirma que algo es a la vez A y no A, muy diferente de afirmar que algo resulte A y B, incluso aunque físicamente sea imposible que algo resulte A y B simultáneamente. (En su *Cuaderno de notas* (1975) Lévy-Bruhl reconoce esto, y concede que se equivocó al llamar contradicción lógica lo que debió describir como incompatibilidad física de membrecía de clase)" (Hallpike, 1986, p. 455)

La influencia de Lévy-Bruhl y los resultados de las investigaciones transculturales, llevaron a Piaget (1971) a explicitar de manera contundente la importancia del contexto cultural en los procesos de desarrollo cognitivo.

Al mismo tiempo, los estudios de Piaget y Lévy-Bruhl fueron muy influyentes en el desarrollo de la escuela soviética de la psicología genética, llamada allí como psicología histórico-cultural, cuyas cabezas más visibles fueron Vygotsky y Luria. Sin embargo, la censura de entonces borró sistemáticamente las alusiones que los psicólogos soviéticos hacían a Piaget y Lévy-Bruhl (van der Veer y Yasnitsky, 2011, p. 482). Por motivos expresamente políticos, el estudio hecho por Luria (1997) entre campesinos analfabetas en Asia central también fue censurado y solo vino a ver la luz en 1974, a pesar de haber sido realizado a comienzos de los años treinta (van der Veer, 2021).

El estudio de Luria (1997), tenía por objetivo:

Estudiar el impacto de la revolución socialista sobre una antigua cultura islámica de cultivadores de algodón y establecer, en la práctica, las líneas maestras de la psicología marxista. Los datos recogidos a partir de la investigación de diversos grupos de uzbekos y kirgueses proporcionan el soporte de una hipótesis original: las estructuras del proceso cognitivo varían de acuerdo con los diferentes modos de vida y las realidades concretas de los grupos sociales. (contraportada)

Junto a Piaget y Werner, la dupla Vygotsky-Luria son la tercera piedra angular de la psicología genética (Glick, 1983). En tanto orientada a reconstruir el proceso que va del organismo producto de la evolución filogenética hasta el ser humano culturalmente competente, la psicología genética es al mismo tiempo psicología del desarrollo. Porque la teoría del desarrollo parte de la constatación de que el camino que va del organismo surgido evolutivamente hasta su nivel de organización último transitorio sigue una lógica con regularidades específicas.

Al respecto, escribe Luria (1984):

Puede afirmarse que el principio que fundamenta la psicología soviética es el de la idea de *desarrollo*; según dicho principio, tanto la actividad mental como la percepción inteligente, la memoria intencional o la atención activa y la acción deliberada son el resultado de una larga evolución del comportamiento del niño (...) la psicología

debe ser esencialmente la ciencia que estudie la formación de los procesos mentales (p.11).

El desarrollo, es necesario señalarlo claramente, tiene un principio regulador: “Dondequiera que se produzca el desarrollo, se pasa de un estado de relativa falta de diferenciación a un estado de diferenciación, articulación y jerarquización crecientes.” (Werner y Kaplan, 1956, p. 866 traducción personal).

Werner y Kaplan (1956), ven este principio en los casos donde hay un estadio de falta relativa de diferenciación entre objeto y sujeto anterior a uno donde hay una polaridad clara entre objeto y sujeto, a saber:

- 1 El niño que acepta los sueños como externos a sí mismo (falta de diferenciación entre sueños y realidad), en la ruptura del límite del yo durante las intoxicaciones con mezcalina y sus estadios de despersonalización. “Todos estos denotan una condición “primitiva” de desarrollo comparada con la polaridad entre sujeto y objeto encontrado en el pensamiento reflexivo” (p.867, traducción personal)
- 2 Las experiencias derivadas de la falta de jerarquización y separación de funciones como la sinestesia o la imaginación eidética (capacidad de imaginar vívidamente situaciones u objetos, pero también de concebir el mundo a través de mitos, doctrinas o ideologías), sueños o alucinaciones. Todo esto se debe a una funcionalidad más indiferenciada que responde a fenómenos primordiales anteriores a funciones que diferencian y aíslan.
- 3 Modos de expresión que indican falta de diferenciación entre un concepto general abstracto, no temporal, y un contexto concreto, tangible y limitado en el tiempo son genéticamente anteriores a modos de expresión que evidencian conceptos abstractos de número, espacio, tiempo. “Conceptos en nuestra propia cultura, como “resma” (aplicada al papel), implican una forma de conceptualización más temprana que conceptos numéricos como 500 y-las-paginas-que-sean” (p.867, traducción personal)
- 4 Clasificaciones conceptuales formuladas en términos de adherencia a objetos concretos particulares usan modos cognitivos genéticamente tempranos que clasificaciones abstraídas de objetos específicos. Clasificaciones de colores como las que Boas estudió

son genéticamente anteriores a sistemas de colores conceptuales independientes.

Otros casos donde la perspectiva genética influyó, antes de entrar al caso de Vasco

Como lo ha demostrado Sierra (2018), Julio Cortázar cambió su literatura entre 1953 y 1954 gracias al estudio y operacionalización del concepto de *participación* trabajado por Lévy-Bruhl.

Tau y colegas (2024) analizan la obra de Lécuyer y cómo la epistemología de Piaget potenció su enfoque dialéctico y su crítica a la psicología de pequeñas teorías fragmentarias sin perspectiva integral.

Weiler (2008) ha mostrado cómo el trabajo de Lévy-Bruhl era pensado por Norbert Elias de una manera muy diferente a como fue recibido por el *mainstream* en las ciencias sociales y, al mismo tiempo, cómo la psicología genética fundamentó la concepción de Elias sobre el ser humano (Weiler, 2011).

A mediados del siglo XX, Lucien Goldmann propuso una *sociología genético-estructural*. Según Löwy (2016), la propuesta de Goldmann propone retomar el abordaje estructuralista del marxismo, pero diferenciándolo del estructuralismo francés clásico:

que es la concepción del estructuralismo no genético, no histórico, de Foucault, de Lévi-Strauss, de la lingüística, del psicoanálisis, de Lacan y del propio Althusser, en el campo del marxismo. Se trata de un conjunto de concepciones muy diferentes entre sí, pero que tienen en común la idea de que no existe, de que se tiene que eliminar, la idea de un sujeto en la historia, se tiene que estudiar el proceso histórico como producido por estructuras objetivas, no subjetivas (p. 31, traducción propia).

De ahí que Löwy (2016) considere que la diferencia entre *estructuralismo genético* y *materialismo histórico* sea semántica, pues se refería al método empleado por Marx y por marxistas como Lukács, solo que en el contexto francés, donde había que marcar una diferencia. Además, añade Löwy, Goldmann recibió clases de Piaget, lo que también contribuyó a la particular formulación conceptual.

Sin embargo, la socióloga y psicóloga Barbara Freitag (1985), considera que:

La convicción de L. Goldmann de que Marx y Piaget solamente se desencontraron por haber vivido en épocas diferentes, habiendo una total convergencia en la esencia de su pensamiento, ha dificultado antes que facilitado un verdadero encuentro entre las teorías de uno y de otro en el plano en que esa convergencia es real: la teoría de la formación de la consciencia. (p.10)

En la actualidad hay otro sociólogo que insiste en un *programa teórico de sociología genético-estructural*, se trata del alemán Georg Oesterdiekhoff (2023), quien ha integrado la perspectiva de Werner, Piaget y Luria-Vygotsky a la sociología de una manera mucho más vehemente que Goldmann.

Finalmente, la última teoría sobre la ontogénesis –el proceso que conduce del organismo biológico al ser cultural en el intercambio con el medio, a través de niveles secuenciales y cualitativamente diferenciables– formulada desde el Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva, es definido como una teoría neo-vygotskyana de la ontogenia, en palabras de su propio autor, el célebre Michael Tomasello (2019).

Como se ha visto, el principio del desarrollo, sistematizado por Werner y Kaplan (1956), tiene una potencia sinigual a la hora de reconstruir procesos histórico-culturales desde la perspectiva de la *praxis* de los seres humanos empíricos. Sin embargo, como el lector ya debe haber sospechado, si este tipo de perspectivas encontraron rechazo frontal en el contexto soviético, ¿cómo no lo va a encontrar en el ambiente posmoderno en que se encuentra la ciencia social contemporánea? El tema no es tan sencillo como algunos quisieran, y excede los propósitos de este trabajo; sin embargo, quien esté interesado, puede remitirse al libro *On Primitive Society and Other Forbidden Topics* (Hallpike, 2011a) para situarse en una discusión abarcadora y distanciada emocionalmente, respondiendo críticas provenientes tanto desde la sociobiología y el darwinismo⁶ como desde el relativismo postestructuralista.

Volviendo al caso de Vasco (2003), vemos que él reconoce que el marxismo es un evolucionismo y además, encuentra el concepto de *desarrollo* como objetivo y pertinente, de cara a la crítica “post-desarrollista”:

Actualmente, una de las manifestaciones del relativismo posmodernista es la oposición, la negación y la crítica al concepto de desarrollo.

⁶ Recordemos que el evolucionismo de Piaget, por dar solo un ejemplo, es un evolucionismo no darwinista. Ver: Ramozzi-Chiarottino (2021) y Piaget (1969).

Así aparece en un libro de Arturo Escobar (1998), un posmodernista norteamericano, nacido en Colombia, que se autodefine como posestructuralista y en cuya obra se reconoce con facilidad un trasfondo claro que viene del marxismo. El trabajo de Escobar demuestra la aparición de un concepto de desarrollo que ha sido vehículo de la dominación mundial por parte de los Estados Unidos sobre los países del Tercer Mundo. Pero una cosa es el concepto de desarrollo acuñado por los científicos norteamericanos después de la Segunda Guerra Mundial, y otra cosa es que efectivamente la realidad se desarrolla. (2003, p.64)

Con este panorama en mente de qué es, *grosso modo*, la psicología genética y cómo ha influido en la literatura y las ciencias sociales, pasemos a ver el caso puntual que nos atañe.

GÉNESIS Y DESARROLLO: EL PROBLEMA DEL CAMBIO

El método genético, dice Piaget (2022, p. 260 traducción personal):

Es constituido por una íntima colaboración de métodos histórico-críticos y psicogenéticos y eso en virtud del siguiente principio, indudablemente común al estudio de todos los desarrollos orgánicos: que la naturaleza de una realidad viva es revelada no solo por sus estadios iniciales, ni por sus estadios finales, sino por el propio proceso de sus transformaciones.

El desarrollo orgánico al que se refiere Piaget tiene un doble significado. Por un lado, orgánico en tanto organización, es decir, el proceso en que el fenómeno se organiza. Por otra parte, no olvidemos que antes que nada Piaget fue biólogo orgánico porque es del organismo natural, de su base biológica filogenéticamente constituida, del que se desarrollan nuevos niveles de organización, como el nivel mental de la vida humana.

Cuando Vasco (2002b) remite a las lejanas condiciones del desarrollo de la humanidad, para explicar la particularidad del pensamiento indígena, se refiere a ese proceso de la constitución antropológica en que los homínidos reorganizaron su vida de forma tal que condujo a la aparición de la organización específicamente humana en una “comunidad primitiva” según la terminología marxista empleada por el propio Vasco, quien añade:

si tratamos de visualizar la duración de este proceso, ocurrido a lo largo de centenares de años, podemos comprender que este todo

social comprende no solo a los miembros que lo componen en un momento dado, sino también la sucesión de muchas generaciones cuya acción, en un efecto acumulativo, produce un espacio social arrancado de la naturaleza mediante el trabajo, realizado éste con la premisa de una ocupación del espacio natural (territorio) por la sociedad (Vasco, 2002b, p. 199)

La vida mental de los indígenas dice Vasco (2002b), encuentra su génesis en la evolución biológica:

La comunidad natural, resultado del proceso de hominización -proceso que deriva en la forma humana- y por tanto no producida, es premisa de existencia del hombre. Es como miembro de ella que ésta surge del proceso de origen del hombre, cuyo sujeto, a despecho de las diversas interpretaciones idealistas, no es el individuo sino un grupo organizado, cuya acción colectiva lo produce como grupo humano y a sus miembros como hombres. Y es esta misma comunidad la que constituye la premisa de la apropiación de la tierra por el productor individual. (p.199)

A pesar de originarse en la vida natural, estrictamente biológica, el pensamiento es arrancado de su base mediante la constitución de la actividad humana. Sin embargo, este proceso no es absoluto, pues siempre se mantiene una relación dialéctica entre el producto de la actividad humana y su base natural. Lo contrario, la pretensión de desligar lo material de lo espiritual, dice Vasco (1970), es un vicio idealista inaugurado por Saussure y “secundado por todo tipo de escuelas idealistas” (p.1).

Superar el idealismo es para Vasco, como para cualquier marxista, un problema de primer orden. Sobre todo, si lo que se busca es: “adelantar algunas teorías acerca del origen del pensamiento y del lenguaje en la historia de la humanidad, es decir, sobre el proceso en el cual los primates superiores se hicieron hombres.” (p.2). Para hacerlo, escribe: “nos hemos basado en las experiencias de más de 40 años del psicólogo francés Jean Piaget, que consideramos se han realizado aplicando la dialéctica materialista, pese a las reiteradas negaciones del autor en este sentido” (p.2). Si bien Piaget no era francés sino suizo, lo cierto es que ya para 1970, Vasco encontraba en la psicología genética una ruta para solucionar el problema del desarrollo histórico-cultural de la especie humana.

Este problema, el de cómo llegamos a ser lo que somos es, ni más ni menos, el clásico problema de la perspectiva genética (Roncancio Henao,

2024) y, al mismo tiempo, un importante núcleo de reflexión para la sociología (Elias, 1998).

Siguiendo la teoría del conocimiento de Mao, Vasco (1970) dice que la acumulación cuantitativa de experiencias sensoriales lleva a un cambio cualitativo en el cerebro, lo que da origen a los conceptos:

Es, repetimos, mediante la confrontación con la práctica de transformar activamente el mundo que los conceptos se van haciendo cada vez más correctos, van reflejando la realidad objetiva de una manera cada vez más acabada. Pese a ello, no podemos considerar que los conceptos alcanzan un nivel definitivamente acabado. Hacerlo así sería caer en la posición idealista de considerar el mundo como algo estático, sin cambios. Por el contrario, sabemos que el mundo, que los fenómenos y procesos están en constante cambio y desarrollo. Por esta razón, los conceptos no pueden ser considerados como acabados sino en forma relativa, es decir, con relación a un momento determinado del proceso de desarrollo de los fenómenos a los cuales se refieren. (p.3)

Cuando Vasco insiste en que a través de la actividad los conceptos se corrigen, que considerar que alcanzan niveles últimos acabados es de idealistas y que se trata de procesos de cambio y desarrollo, lo que estamos viendo es una antropología genética que parte de los problemas planteados por Morgan, Marx y Engels, y que utiliza la ruta piagetiana para solucionarlos.

Tanto es así, que Vasco (1970) se vale directamente del desarrollo de etapas genéticas para argumentar su planteamiento:

Hace notar Piaget que la aparición del lenguaje articulado o verbal no es un hecho aislado sino que es la continuación y la etapa más alta de un proceso que se ha iniciado, desde el nacimiento del niño, con la utilización por parte de éste de sonidos y reflejos instintivos y cuyo desarrollo es paralelo al desarrollo físico y mental del niño, desarrollos estos que están interconectados. (p.12)

En ese mismo artículo, en el apartado *Formas primitivas del lenguaje*, Vasco explora el desarrollo cerebral epigenético, es decir, el desarrollo que tiene lugar en el cerebro durante el intercambio entre el organismo y el medio, desde el pitecántropo y el sinántropo, hasta el cromañón, el concepto clave de este apartado es el de *desarrollo cerebral por acumulación*. El apartado comienza así: “Hace aproximadamente 1.700.000 de

años, los prehomínidos no tenían todavía un desarrollo cerebral que les permitiera el lenguaje, pero sí habían adquirido la capacidad de usar socialmente los gritos instintivos.” (p.5) Y concluye diciendo:

La aparición del lenguaje articulado posibilita que la comunicación se dé por fuera del proceso directo de producción y que se haga independiente de los objetos y de las acciones, tanto espacial como temporalmente. La cualidad generalizadora y de abstracción de la palabra permite la conformación del concepto en cuanto tal, le da su forma material, sin la cual aquél no podría existir. (p.7)

Como si se tratara del mismísimo Luria, padre de la neuropsicología y continuador del programa de Vygotsky, a quienes Vasco no cita y no hay evidencia de que conociera para la época en que publica el citado artículo, escribe el etnógrafo colombiano:

Mediante el lenguaje verbal, el niño puede transmitir los conceptos y asimilar otros. De esta manera se afina su conocimiento del mundo y entra en posesión de su herencia cultural. Su proceso de socialización se acelera de manera notable. Podríamos decir que el lenguaje verbal permite al niño alcanzar en pocos años el desarrollo que, sin el lenguaje articulado, alcanzó el hombre durante miles de años de su historia. (p.11)

El paralelo con Luria (2002) es evidente:

Cuando leemos o escribimos, en realidad no llevamos a cabo ninguna acción psicológica compleja, sino que solo reproducimos automáticamente técnicas que aprendimos en etapas anteriores del desarrollo. Si queremos averiguar cómo se desarrollan las habilidades culturales, debemos remontarnos a las primeras etapas de su historia y describir el camino que recorren en la mente del niño. (p.63, traducción personal).

La coincidencia no es gratuita. Veamos una explicación sobre cómo Vygotsky llegó a los planteamientos que Luria desarrolló:

Vygotsky se propuso superar la escisión entre sociedad y mente construyendo un relato unificado del cambio cultural y psicológico. Al introducirse en la psicología en vísperas de la Revolución Rusa, se vio profundamente influido por la teoría materialista histórica de la sociedad de Marx y Engel y su significado potencial para la ciencia psicológica. Según Marx, el hombre no tiene una naturaleza humana

fija, sino que se hace continuamente a sí mismo y a su conciencia a través de su actividad productiva. En el proceso del trabajo humano, el hombre transforma la naturaleza física con el uso de herramientas, y en el proceso del uso de herramientas transforma su propia naturaleza. La naturaleza dialéctica y recíproca de estos procesos de cambio quedó plasmada en la afirmación de Engels de que la anatomía de la mano humana es tanto un producto del trabajo como el instrumento del trabajo. A medida que se desarrolla la tecnología, la interacción humana con el medio ambiente se hace menos directa; está mediada de forma cada vez más compleja por el sistema de herramientas que idean las sociedades humanas (Scribner y Cole, 1981, p. 8 traducción personal).

Vasco (1970), que al parecer no conocía a Vygotsky, pero sí a Marx y Engels, también señaló la importancia del uso de herramientas y de la anatomía de la mano en ese proceso que, según él va de la anatomía del cuerpo al cerebro y de allí se revierte en forma de acción:

Al entrar en contacto con el mundo que lo rodea a través de sus sentidos, el hombre recibe un conjunto de estímulos que provienen del objeto. Estos son transmitidos al cerebro por el sistema nervioso y al llegar a aquel producen impresiones. Estas constituyen una estructuración en determinada forma de los componentes químicos de las células nerviosas. La repetición de la experiencia produce en el cerebro la formación de otras estructuras similares. La acumulación de ellas crea la base para el salto. Al alcanzar cierta cantidad, todas estas estructuras específicas y del mismo tipo se agrupan en una estructura mayor y cualitativamente diferente de ellas. Esta nueva estructura es la base física, en el cerebro, para el concepto y está estrechamente relacionada con él. (p.3)

Volviendo al contrapunteo con la psicología histórico-cultural:

El cambio de herramientas altera la estructura de la actividad laboral: labrar la tierra con azadón y con tractor exigen pautas de comportamiento diferentes. Del mismo modo, según Vygotsky, el cambio de los sistemas de símbolos reestructura la actividad mental. Según Vygotsky, los procesos psicológicos básicos (abstracción, generalización, inferencia) son universales y comunes a toda la humanidad, pero su organización funcional (funciones psicológicas superiores, en la terminología de Vygotsky) variará en función de la naturaleza del sistema de símbolos disponible en las distintas épocas históricas

y sociedades y de las actividades en las que se utilicen esos sistemas de símbolos (Scribner y Cole, 1981, pp. 8–9 traducción personal).

Esto quiere decir, como ya lo advierte el planteamiento de Vasco sobre el *pensamiento telúrico* y las cosas-concepto, que en las sociedades indígenas por él estudiadas, sí hay una historicidad de la estructura mental. Pero esta no encuentra sus raíces en un lugar, ni aparece como una forma de ser absoluta, léase: *ontología radical*, imposible de ser explicada. Se trata, muy por el contrario, de una forma de organización de la vida humana históricamente producida y empíricamente reconstruible: con génesis y desarrollo objetivos.

El hecho de que existan otro tipo de estructuras mentales, históricamente situables y con una génesis específica, dice Vasco (2010, p. 5), constituye:

una idea difícil de comprender para nosotros, porque nos criaron bebiendo en los conceptos abstractos, en conceptos que son mentales, ideales, que existen sólo en el cerebro, concepción que ha llegado a desarrollos tan extremos como el posmodernismo, que plantea que ésa es la única realidad que existe: la que se piensa, los conceptos.

Un último dato revelador nos ofrece el artículo de Vasco (1970): además de citar las obras de Piaget *La formación del símbolo en el niño, imitación, juego y sueño, imagen y representación* editado en 1961, los *Seis estudios de psicología*, edición de 1966 y el *Manual de psicología del niño*, edición de 1955, el autor también refiere tres obras de Wallon, profesor de psicología genética en el Collège de France y cierra la bibliografía con la referencia: “VERNER, Heinz. *Psicología comparada del desarrollo mental*. Paidós, Buenos Aires, 1965.” Se trata, por supuesto, de Heinz Werner, profesor de psicología genética en Hamburgo, de donde tuvo que salir debido a los nazis, migrando a Estados Unidos, donde también impartió aulas de psicología genética en la Universidad de Clark, formando la llamada *Segunda escuela de Clark* (Valsiner, 2005, p. 1). Él es el psicólogo citado anteriormente en la definición de los principios de la teoría del desarrollo. A pesar de no citarlos textualmente, como sí ocurre con Piaget, Vasco referencia a Wallon y Werner en su trabajo.

¿Por qué, a pesar de haber sido fuertemente influenciado por su abordaje sobre el problema del pensamiento indígena, Vasco dejó de referenciar a los autores de la psicología genética en obras posteriores?,

¿por qué renunció a la terminología del desarrollo, a pesar de no haber renunciado plenamente a su abordaje?

A MODO DE CONCLUSIÓN: CRÍTICA A VASCO

Siguiendo a Vasco y a la psicología genética, el problema del pensamiento indígena no es el de la ontología radical, ahistórica y esencial. Es el de la ontogénesis procesual, objetiva, histórica y empíricamente reconstruible.

Luria (1984) considera que “uno de los mayores logros de la psicología científica moderna es la tendencia a estudiar la *génesis* de los procesos mentales y a analizar su *formación* y *evolución*” (p.11). Esto es dicente de cara al planteamiento de Vasco, cuya obra se encuentra atravesada por el esfuerzo de comprender la génesis y el desarrollo de los procesos mentales de los indígenas.

Su trabajo *Relaciones entre pensamiento y lenguaje*, escrito en 1969 y publicado por primera vez un año más tarde, es todavía más llamativo en la medida en que llega, en términos generales, a las mismas conclusiones que Piaget, cuando vincula psicogénesis e historia (Piaget y García, 1982), o que Luria (1996), cuando vincula desarrollo histórico y procesos cognitivos. Solo que ambas investigaciones, la de Piaget y García, tanto como la de Luria, son posteriores al trabajo de Vasco. El único trabajo que ya había realizado una vinculación entre historia y desarrollo de las estructuras cognitivas de manera acabada era el de Werner (1965), que Vasco referencia como “Verner”. El énfasis aquí es en el *vínculo* entre la psicogénesis (objeto principal de la psicología genética) y el desarrollo histórico-cultural, vínculo que Vasco exploró de forma profunda adelantándose a algunos de los clásicos de la psicología genética, que solo vendrían a encarar el problema del vínculo tiempo después de que Vasco lo hiciera.

La preocupación por entender el cambio de la estructura mental en el tiempo y vincularlo como parte constitutiva del desarrollo histórico llevó a Vasco a abordar la psicología genética con una perspectiva histórica previamente construida en el estudio de Marx y Engels. La psicología genética llevada al plano de la historia condujo a Vasco a las mismas conclusiones de Werner (1965), Piaget y García (1982) y Luria (1996). Fue esta perspectiva histórica de la psicogénesis la que permitió al marxista colombiano, aunado a la experiencia etnográfica de muchos años, llegar a los planteamientos que hemos trabajado en este artículo.

Al enunciado de Engels (1886) de que:

así como la historia evolutiva del feto humano en el claustro materno no es más que la repetición abreviada de la historia evolutiva del organismo de nuestros antepasados animales a lo largo de millones de años, arrancando desde el gusano, así también la evolución espiritual del niño humano es simplemente una repetición, aunque en miniatura, de la evolución intelectual de aquellos mismos antepasados, por lo menos de los más recientes. (p.151)

Vasco introduce la modificación de poner en primer plano la importancia del sustrato biológico del cerebro humano como condición de posibilidad de la que se desprenden funciones orgánicas nuevas conquistadas a través de la praxis humana. No se trata más de una burda recapitulación de la filogénesis por la ontogénesis. Se trata de un proceso constructivo que parte de un sustrato natural, y que se transforma estructuralmente introduciendo novedades orgánicas de acuerdo con el principio regulador del desarrollo. Eso sí, Vasco se mantiene precavido, junto a Engels, en no creer que desarrollo es sinónimo de algo mejor.

Veamos lo que dice al respecto el compañero de Marx:

No debemos, sin embargo, lisonjearnos demasiado de nuestras victorias humanas sobre la naturaleza. Esta se venga de nosotros por cada una de las derrotas que le inferimos. Es cierto que todas ellas se traducen principalmente en los resultados previstos y calculados, pero acarrear, además, otros imprevistos, con los que no contábamos y que, no pocas veces, contrarrestan los primeros. Quienes desmontaron los bosques de Mesopotamia, Grecia, el Asia Menor y otras regiones para obtener tierras roturables no soñaban con que, al hacerlo, echaban las bases para el estado de desolación en que actualmente se hallan dichos países, ya que, al talar los bosques, acababan con los centros de condensación y almacenamiento de la humedad. Los italianos de los Alpes que destruyeron en la vertiente meridional los bosques de pinos tan bien cuidados en la vertiente septentrional no sospechaban que, con ello, mataban de raíz la industria lechera en sus valles, y aún menos podían sospechar que, al proceder así, privaban a sus arroyos de montaña de agua durante la mayor parte del año, para que en la época de lluvias se precipitasen sobre la llanura convertidos en turbulentos ríos. (Engels, 1886, p.151).

Se trata, simplemente, de la constatación teórico-empírica de la lógica del cambio de la organización de la vida humana a través del tiempo,

no de su ingenua celebración. De ahí que Vasco (2002d) considere, incluso, que el proceso de individualización del *pensamiento telúrico del indio* sea un proceso etnocida con rasgos decadentes para el caso embera:

El choque con la sociedad nacional colombiana, con los misioneros principalmente, los cuales consideran las actividades del *jaibaná* como relacionadas con el diablo y por tanto causas de eterna condenación, las presiones de diversa índole que constriñen el ejercicio de la tradición, los fenómenos amplios ligados a la aculturación son todos motivos que han afectado la figura y práctica del *jaibaná*, tratando de destruirla, sin conseguirlo, pero introduciendo factores de decadencia. (p.49)

Queda entonces por responder el porqué del abandono de la terminología, mas no del abordaje conceptual, de la psicología genética por parte de Vasco.

El abandono de la perspectiva genética en la psicología transcultural ha sido identificado como síntoma general a partir de 1975 (Oesterdiekhoff, 2017). Se trata de factores que incluyen razones políticas por un lado y bloqueos epistemológicos por otro.

Sobre las razones políticas, como lo señala Hallpike (2011b), está la opinión de que todas las culturas son iguales y asumir la diferencia partiendo de las condiciones biológicas universales iniciales ha sido designado unívocamente como una actitud colonialista. Así, por ejemplo Edmund Leach sostiene que el interés de la antropología evolucionista en la sociedad primitiva se fundamenta en la autoimagen del antropólogo cargada de valoraciones negativas hacia el otro (Hallpike, 2011b, p. 4):

Ya que todas las culturas humanas son inherentemente diferentes pero iguales, toda la idea de la evolución social debió haber sido malconcebida, y todo lo que ha pasado en el curso de la historia es que las culturas simplemente han ido incrementando su diferencia, como resultado de la variación de elecciones de estilos de vida y accidentes históricos. (El profesor Ingold recuerda que como estudiante de Cambridge tenía totalmente prohibido por su tutor leer a Sahlins y Service. (p.4, traducción personal))

Como hemos visto para el caso de Vasco; sin embargo, la valoración negativa no es del otro, a pesar de partir de las condiciones empíricas del pensamiento telúrico del indio: la historia natural, sino de la sociedad burguesa, a la que pertenece el antropólogo.

Al final, dicen Tooby y Cosmides (1992, p. 43 traducción personal):

La corriente principal de la antropología sociocultural ha llegado a la situación que se parece a algún pesadillezco cuento corto que Borges alguna vez debió escribir, donde los científicos están condenados por sus suposiciones no examinadas al estudio de la naturaleza de los espejos únicamente catalogando e investigando todo lo que los espejos pueden reflejar. Es el proceso sin fin que nunca progresa, que nunca llega a conclusión alguna, que genera debates infinitos entre aquellos que vieron distintas imágenes en el reflejo, y cuya producción perdurable es la descripción voluminosa de fenómenos particulares

Por otro lado, como lo ha estudiado Roncancio Henao (2024), la pérdida de la perspectiva genética se debe a axiomas epistemológicos sin fundamento empírico, que parten de la creencia de que el sujeto es una constante en la historia, por lo que no necesita ser explicado ni incluido como variable del cambio en el tiempo. Se trata, justamente, del idealismo que Goldmann buscaba superar con su sociología genético-estructural (Löwy, 2016). Esta creencia idealista que concibe al ser humano como esencia absoluta, y no como proceso, tiene dos variantes: i) la del universalismo de la mente humana y ii) la del relativismo cultural. La primera, opina que:

Los universales son innatos y es preciso buscarlos en la dotación biológica y genética (su supuesto metodológico implícito sería más táctico que explicativo: quizá no sabemos lo que es el hombre, pero estrictamente tampoco lo necesitamos porque no se nos va a mover del portaobjetos del microscopio) (Río y Álvarez, 2006, pp. 167-168)

La segunda, opina que “los universales no existen, las funciones esenciales de la mente humana remiten a un relativismo cultural (ni sabemos lo que es el hombre ni podemos saberlo)” (p.168)

Como se espera haber demostrado, Vasco no es un determinista biológico ni un relativista. La suya es una apuesta por reconstruir la psicogénesis en la historia. Sin embargo, como aturdido por su propia creación, por sus hallazgos teórico-empíricos, Vasco recula parcialmente: no en su planteamiento conceptual pues, en última instancia, la consecuencia de lo que Vasco propone no es nada diferente a decir que las sociedades indígenas piensan de manera cualitativamente diferente a la sociedad moderna:

En las sociedades indígenas, realidad material y formas de pensamiento están indisolublemente unidas, no es posible separarlas. No se trata de que los objetos materiales estén relacionados o asociados a ciertos conceptos y valores -como puede ocurrir con las artesanías-, sino que unos y otros integran una unidad inseparable. Tales formas de pensamiento hacen parte de lo material. Podría decirse que las ideas no se han desprendido aún de la materia, de ahí que en el pensamiento indígena los conceptos mismos se expresen directamente a través de elementos materiales, sean ellos naturales o hechos por el hombre. (Vasco, 2002a, p. 408)

Se trata, más bien, de una suerte de camuflaje, o apocrifización para seguir con el concepto de Caviedes (2007), en medio de reivindicaciones políticas.

Así, cuando vemos en el documental de Cárdenas Ángel (2012) a un estudiante increpar a Vasco sobre la aparente credulidad ingenua en el mito guambiano, el etnógrafo responde que la verdad nunca le ha interesado y que, si los planteamientos ayudan a la lucha indígena, aun siendo anticientíficos, él los asumirá como pertinentes y suficientes.

Es decir, a sabiendas de que algunos de los planteamientos apócrifos que lo involucran no son verdad ni científicamente objetivos, él toma la posición política de asumirlos por encima de sus propios hallazgos. Su actitud no-científica se repite, por ejemplo, en Vasco (2015), donde sentencia “No pretendo y nunca he pretendido moverme en el campo de la ciencia” (p.39). A pesar de no adscribir al idealismo ahistórico que opina que el individuo no cambia en la historia, Vasco elude este problema en medio de reivindicaciones políticas, alineándose parcialmente con la corriente dominante de la antropología.

Finalmente, Vasco se interesa por los estudios piagetianos de la psicogénesis temprana, hasta el desarrollo del lenguaje hablado, donde hay una separación definitiva de los esquemas de la acción y el lenguaje. El etnógrafo considera que con la aparición del habla, el sujeto ha conquistado el pensamiento conceptual, pues “el lenguaje es el instrumento más importante de la comunicación humana” (Vasco, 1970, p. 10). Esta idea la toma del libro *El marxismo y los problemas de la lingüística*, de Stalin.

Lo que tanto Vasco como Stalin ignoran es que el lenguaje también se desarrolla, como lo demostraron los experimentos realizados por Luria (1996) en Asia central. Uno de los grandes descubrimientos de la escuela soviética de psicología genética es que los comportamientos semejantes

no reflejan, necesariamente, un mismo mecanismo psicológico (Luria, 1979, p. 46). Hay, por el contrario, sistemas subyacentes diferentes. De ahí que Vygotsky establezca que el habla se desarrolla, presentando niveles cualitativos de organización claramente diferenciables.

Luria (1996) encontró dos etapas genéticas en el lenguaje verbal. La primera presenta una estructura activo-visual, donde el lenguaje necesita de un referente concreto y material para realizarse. Esta estructura es típica de las sociedades por él llamadas primitivas y sus características son exactamente las que distinguen el pensamiento a través de cosas-concepto.

La segunda etapa, que tiene su génesis en la activo-visual, es la estructura teórico-conceptual, donde el lenguaje se operacionaliza de manera independiente de la materia. Según Luria, esta estructura es típica de las sociedades donde ha habido un proceso de institucionalización científico-moderna.

La diferencia en el lenguaje entre una estructura activo-visual y una teórico-conceptual es que para la primera los conceptos se establecen necesariamente en relación con referentes experimentados directamente a través de la actividad sensorial. La segunda estructura usa el lenguaje para codificar esquemas conceptuales (Luria et al., 2021, p. 52). Esto quiere decir que hay una estructura cognitiva donde el lenguaje tiene un uso transductivo y cuando se desarrolla, pasa a ser usado en un nuevo nivel orgánico para operaciones inductivas y deductivas. En ambas estructuras hay operacionalización, pero en la primera los conceptos necesitan de cosas materiales para realizarse.

En conclusión, siguiendo a Luria, hay diferentes estructuras de pensamiento cuyo desarrollo es susceptible de ser reconstruido desde su génesis. El problema, por tanto, no es simplemente político, como a veces pareciera querer Vasco. Lo que él observó entre los Emberas como proceso decadente, Luria lo observó como un avance de la revolución socialista en las antiguas sociedades musulmanas agrarias.

Resuenan, finalmente, las palabras de Hobsbawm en el documental de Wilks (2021, traducción personal): “el capitalismo liberal y el comunismo pertenecen a la misma familia histórico-intelectual. Ambos fueron hijos de la ilustración y hablaron la misma lengua” y de otra familia histórico-intelectual anterior en su desarrollo, agregaríamos desde una perspectiva psicogenética e histórica, son formas de pensar como la telúrica del indio, que se vale grandemente de cosas-concepto para realizarse.

Referencias

- Archila, M. (2010). Entrevista realizada por Mauricio Archila a Luis Guillermo Vasco. Página web de Luis Guillermo Vasco. www.luguiva.net
- Cárdenas Ángel, C. (Director). (2012). *Coherencia Contradicción*. Encuentros y Desencuentros con Luis Guillermo Vasco. [Video recording]. ICANH. <https://www.youtube.com/watch?v=cpjZQbPlxJw>
- Caviedes Pinilla, M. (2007). Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 33-59. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1102>
- Caviedes Pinilla, M. (2013). Metodologías que nos avergüenzan: la propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología. *Universitas Humanística*, (75), 37-61.
- Dasen, P. R. (2022). Culture and Cognitive Development. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 53(7-8), 789-816. <https://doi.org/10.1177/00220221221092409>
- Dux, G. (2012). *Teoría histórico-genética de la cultura. La lógica procesual en el cambio cultural*. Aurora.
- Elias, N. (1998). Hacia una teoría de los procesos sociales, en Norbert Elias,. En *La civilización de los padres y otros ensayos* (pp. 139-198). Norma.
- Engels, F. (1886). *Dialéctica de la naturaleza*. La caja de herramientas. Biblioteca virtual UJCE.
- Fals Borda, O. (1992). La ciencia y el pueblo: Nuevas reflexiones. En M. C. Salazar (Ed.), *La investigación-Acción-Participativa*. Inicios y desarrollos (pp. 65-84). Cooperativa editorial del magisterio.
- Freitag, B. (1985). *Piaget: Encontros e Desencontros*. Tempo Brasileiro.
- Glick, J. A. (1983). Piaget, Vygotsky, and Werner. En *Toward a Holistic Developmental Psychology* (Kaplan, Bernard y Wapner, Seymour, pp. 35-52). Lawrence Erlbaum Associates.
- Hallpike, C. R. (1986). *Los fundamentos del pensamiento primitivo*. Fondo de Cultura Económica.
- Hallpike, C. R. (2011a). *On primitive society and other forbidden topics*. AuthorHouse UK.
- Hallpike, C. R. (2011b). Political correctness and the death of cultural anthropology. En *On primitive society and other forbidden topics*. AuthorHouse UK.
- Jaramillo Giraldo, J. M. (2024). La visión de la mente infantil en las instituciones de formación de maestros entre los años treinta y cincuenta del siglo xx en Colombia. En J. Aldaña (Ed.). *Los problemas del desarrollo en las ciencias sociales. La perspectiva procesual de Norbert Elias* (pp. 12-53). Editorial Javeriana.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Mito, sociedad y humanidades. Paidós.
- Lévy-Bruhl, L. (1947). *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*. Editorial Lautaro.
- Löwy, M. (2016). Goldmann e o estruturalismo genético. *Serviço Social y Sociedade*, 125, 24-40. <https://doi.org/10.1590/0101-6628.054>
- Luria, A. R. (1979). Vigotskii. En *A construção da Mente* (pp. 43-63). ÍCONE EDITORA.
- Luria, A. R. (1984). *Lenguaje y comportamiento* (III). Editorial Fundamentos.
- Luria, A. R. (1997). *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos* (I). Akal.

- Luria, A. R. (2002). Experimental Psychology and Child Development. *Journal of Russian and East European Psychology*, 40(1), 54–70.
- Luria, A. R., Vygotsky, L., y Leontiev, A. (2021). Diferenças Culturais do Pensamento. En *Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem* (7a ed., pp. 39–58). Icone Editora.
- Oesterdiekhoff, G. (2017). What went wrong in cross-cultural psychology over the past 40 years? The developmental approach in opposition to two main ideologies of our time, cultural relativism and universalism of mind. *Human Evolution*, 32(1–2), 95–138.
- Oesterdiekhoff, G. (2023). El programa de la teoría genético-estructural como teoría fundamental de la historia, las ciencias sociales y las humanidades. *Macrohistoria*, 1(5), 75–98. <https://doi.org/10.62120/mch.v1i5.51>
- Pardo, M. (2007). El construir andando de Vasco. *Tabula Rasa. Revista de humanidades*, 6, 15–19.
- Piaget, J. (1969). *Biología y conocimiento*. Siglo XXI.
- Piaget, J. (1971). A evolução intelectual entre a adolescência e a maturidade. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, 1(1), 83–95.
- Piaget, J. (1973). *Estudos sociológicos*. Companhia editora forense.
- Piaget, J. (2022). OBJETO E MÉTODOS DA EPISTEMOLOGIA GENÉTICA. *Revista Educação em Análise Londrina*, 7(2), 249–296.
- Piaget, J., y García, R. (1982). *Psicogénesis e historia de la ciencia*. Siglo XXI.
- Ramozzi-Chiarottino, Z. (2021). Jean Piaget's Genetic Epistemology as a Theory of Knowledge Based on Epigenesis. *ATHENS JOURNAL OF HUMANITIES & ARTS*, 8(3), 209–230. <https://doi.org/10.30958/ajha.8-3-2>
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197–229.
- Río, P. del, y Álvarez, A. (2006). Ensalmos rezos y silogismos: La cambiante arquitectura de los sistemas de conciencia. En *La mente sociocultural: Aproximaciones teóricas y aplicadas* (pp. 165–191). Fundación Infancia y Aprendizaje.
- Roncancio Henao, L. T. (2024). Acerca de la pérdida de la perspectiva genética en la psicología. En J. Aldaña (Ed.). *Los problemas del desarrollo en las ciencias sociales. La perspectiva procesual de Norbert Elias* (pp. 192–217). Editorial Javeriana.
- Scribner, S., y Cole, M. (1981). *The psychology of literacy*. Harvard Univ. Pr.
- Sierra G., D. (2018). La relación animismo-poesía en Julio Cortázar: Una mirada desde la sociología del conocimiento. *Revista A Contrahilo*, 1, 74–89.
- Tau, R., Aymoz, C., Gentaz, É., y Ratcliff, M. (2024). The Piagetian roots in Roger Lécuyer's thinking. *Enfance*, 4(4), 387–386.
- Tomasello, M. (2019). *Becoming human: A theory of ontogeny*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tooby, J., y Cosmides, L. (1992). The psychological foundations of culture. En J. H. Barkow, L. Cosmides, y J. Tooby, *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture* (pp. 19–136). Oxford University Press.
- Valsiner, J. (2005). General introduction. Developmental science in the making: The role of Heinz Werner. En J. Valsiner (Ed.), *Heinz Werner and Developmental Science* (pp. 1–17). Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York. <https://doi.org/10.1007/b108487>

- Van Der Veer, R. (2021). Vygotsky, Luria, and Cross-Cultural Research in the Soviet Union. En D. McCallum (Ed.), *The Palgrave Handbook of the History of Human Sciences* (pp. 1-22). Springer Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-15-4106-3_82-1
- Van Der Veer, R., y Yasnitsky, A. (2011). Vygotsky in English: What Still Needs to Be Done. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 45(4), 475-493. <https://doi.org/10.1007/s12124-011-9172-9>
- Vasco, L. G. (1970). Relaciones entre pensamiento y lenguaje. *Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín*, 1-17.
- Vasco, L. G. (1994). *Lewis Henry Morgan. Confesiones de amor y odio*. Editorial Universidad Nacional Colección Latinoamericana.
- Vasco, L. G. (2002a). El concepto de producción cultural indígena. En *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. (pp. 402-410). Instituto Colombiano de Antropología ICANH.
- Vasco, L. G. (2002b). El pensamiento telúrico del indio. En *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. (pp. 196-205). Instituto Colombiano de Antropología ICANH.
- Vasco, L. G. (2002c). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. ICANH.
- Vasco, L. G. (2002d). Jaibaná embera y chamanismo. En *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. (pp. 41-51). Instituto Colombiano de Antropología ICANH.
- Vasco, L. G. (2003). *Notas de viaje. Acerca de Marx y la antropología*. Fondo de Publicaciones de la Universidad del Magdalena.
- Vasco, L. G. (2004). Materia, energía y conciencia entre los Embera. En *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia* (pp. 151-179). <https://doi.org/0188-7017>
- Vasco, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa. Revista de humanidades*, 6, 19-52.
- Vasco, L. G. (2010). Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria. *I Seminario Taller "Pensamiento Propio, Universidad y Región". Maestría en Etnoliteratura/Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño, Pasto*, 1-14.
- Vasco, L. G. (2015). Pensamiento indígena y representación. *Página web de Luis Guillermo Vasco*. <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=97>
- Weiler, V. (2008). Lucien Lévy-Bruhl visto por Norbert Elias. *Revista mexicana de sociología*, 70(4), 791-822.
- Weiler, V. (2011). El problema del desarrollo en la psicología hasta 1940 en relación con el pensamiento de Norbert Elias. En V. Weiler (Ed.), *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano* (pp. 97-134). Aurora Ediciones.
- Werner, H. (1965). *Psicología comparada del desarrollo mental* (1926a ed.). Editorial Paidós.
- Werner, H., y Kaplan, B. (1956). The Developmental Approach to Cognition: Its Relevance to the Psychological Interpretation of Anthropological and Ethnolinguistic Data. *Wiley on behalf of the American Anthropological Association*, 58(5), 866-880.
- Wilks, A. (Director). (2021). *Eric Hobsbawm: The Consolations of History* [Documentary]. London Review of Books. https://www.youtube.com/watch?v=wVQ4dfC34TI&t=939s&ab_channel=LondonReviewofBooks%28LRB%29

- Wundt, W. (1926). *Elementos de psicología de los pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*. Daniel Jorro.
- Zapata-Mujica, J. S. (2021, noviembre 12). *Mentalidad primitiva, cosas concepto y ontologías radicales: Antropología cognitiva en el caso kogi* [Video recording]. Universidad Industrial de Santander. https://www.youtube.com/watch?v=q0s0ROwqdbQ&ab_channel=JUSEZAM
- Zapata-Mujica, J. S. (2022). *Cacicazgos desvanecientes. Organización y cambio social entre los iku de la zona oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Sororoca Livros.
- Zapata-Mujica, J. S. (2024). Desarrollo de la Völkerpsychologie como superación de la zona de tensión universalismo/particularismo. *Revista de Psicología*, 20(40), 24–59. <https://doi.org/10.46553/RPSI.20.40.2024.p24-59>