

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Recibido: 1 de junio de 2025. Aprobado: 13 de julio de 2025.

DOI: 10.17151/rasv.20245.27.2.8

¿Qué clase de teoría antropológica es el vasquismo? Ruptura con el canon clásico, luchas sociales en América Latina, historia y territorio.

What kind of anthropological theory is vasquism?

Breaking the classical canon, social struggles in Latin America, history and territory.

RESUMEN

Este ensayo parte de la siguiente hipótesis de trabajo: el vasquismo es un cuerpo de ideas teóricas y metodológicas que, en consonancia con ciertos “estilos” de teoría antropológica latinoamericana, busca una antropología que sintonice con las luchas populares. Por lo anterior, este no es un artículo de investigación, sino un ensayo de reflexión sobre la contribución del vasquismo a la teoría antropológica latinoamericana. Para entender la hipótesis según la cual el vasquismo hace parte de la teoría antropológica latinoamericana con un “estilo” propio, será necesario partir de las siguientes suposiciones: 1. El vasquismo existe como teoría y práctica entre ciertos profesionales de la antropología; 2. El vasquismo es un “estilo” de la antropología latinoamericana y; 3. El vasquismo supone una ruptura con los planteamientos de corrientes teóricas antropológicas dominantes (norteamericana, francesa e inglesa). Para analizar esta hipótesis de trabajo, el análisis aquí ofrecido expone: 1. tres bases conceptuales del vasquismo (historia, relación historia-territorio, recoger-los-conceptos-en-la-vida); 2. relación del vasquismo con las luchas sociales latinoamericanas y 3. textos antropológicos que reflejan la influencia del

MAURICIO CAVIEDES

Doctor en Historia Universidad Nacional de Colombia, Postdoctorado Depto. Antropología Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2015-2018), Professor Adjunto, FFCH – Depto. História. Universidade Federal da Bahia. Salvador da Bahia, Bahia, Brasil.

✉ mauricio.caviedes@ufba.br

ORCID: 0000-0001-6268-3837

🔗 [Google Scholar](#)

Cómo citar este artículo:

Caviedes, Mauricio. (2025). ¿Qué clase de teoría antropológica es el vasquismo? Ruptura con el canon clásico, luchas sociales en América Latina, historia y territorio. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 27(2), 155-182. <https://doi.org/10.17151/rasv.2025.27.2.8>



vasquismo. Este texto busca entender la contribución de la teoría antropológica latinoamericana a la historia de grupos subordinados por Estados Latino-Americanos, pero en lucha a partir de instrumentos civiles.

Palabras clave: Vasquismo, Antropología latinoamericana, Teoría antropológica, Historia.

ABSTRACT

This essay operates from the following working hypothesis: Vasquism is a body of theoretical and methodological ideas aligning with certain “styles” of Latin American anthropological theory, aiming for an anthropology that resonates with popular struggles. Consequently, this is not a research article. It is a reflective essay on Vasquism’s contribution to Latin American anthropological theory. To grasp the hypothesis that Vasquism is an integral part of Latin American anthropological theory with its own distinct “style,” it’s essential to begin with the following assumptions: 1. Vasquism exists as both theory and practice among some anthropologists, 2. Vasquism constitutes a “style” of Latin American anthropology, 3. Vasquism represents a departure from the tenets of dominant anthropological theoretical currents (North American, French, and English). To defend this working hypothesis, the analysis presented here will explore: 1. Three conceptual foundations of Vasquism (history, the history-territory relationship, and gathering-concepts-from-life), 2. Vasquism’s relationship with Latin American social struggles, 3. Anthropological texts that illustrate Vasquism’s influence. This text seeks to comprehend the contribution of Latin American anthropological theory to understanding the History of subordinated groups struggling against Latin American states, using civil instruments.

Keywords: Vasquism, Latin American anthropology, Anthropological Theory, History.

Introducción: estudiar el vasquismo porque hace parte de la creación de “estilos” antropológicos latinoamericanos

A partir del caso del vasquismo, este ensayo reflexiona sobre las condiciones que permiten el surgimiento de “estilos” antropológicos que, desde una interpretación propia de la historia, explican las luchas de grupos explotados en América Latina. Para este ejercicio, el ensayo se refiere al vasquismo como un conjunto de conceptos e instrumentos metodológicos para el análisis antropológico e histórico, desarrollados alrededor de las contribuciones del antropólogo Luis Guillermo Vasco. Como base para ese análisis, tomará el caso de un

conjunto de abstracciones que describen las relaciones entre sociedades indígenas y Estados Nacionales en América Latina, a partir de la visión indígena de la historia. Por tener origen en la práctica antropológica ligada al movimiento indígena colombiano, cabe analizar el caso del vasquismo como parte de las corrientes latinoamericanas de pensamiento antropológico. Pero el conjunto de ideas que aquí llamamos vasquismo tiene diversas fuentes de inspiración, algunas de ellas en América Latina y otras en tradiciones de otros lugares. Al utilizar el término vasquismo suponemos que describe un conjunto organizado de términos, que a su vez explican ideas sobre la relación histórica entre grupos explotados y en lucha frente a la explotación de las sociedades nacionales. También utilizamos el término vasquismo pues este ensayo supone que las ideas analizadas aquí definen el trabajo de un conjunto de profesionales de la antropología y no sólo aquel del antropólogo Colombiano Luis Guillermo Vasco.

Al someter un ensayo a un dossier titulado “Confesiones de amor y odio...”, es imposible utilizar el término vasquismo para reflexionar sobre cómo nacen nuevas teorías en antropología, sin sugerir un homenaje al antropólogo Luis Guillermo Vasco. Aunque este ensayo se proponga contribuir a dicho homenaje, supone que existen varios vasquistas además de Luis Guillermo Vasco, de la misma forma en que existen varios marxistas además de Karl Marx, o varios boasianos además de Franz Boas, independientemente del deseo de Franz Boas, de Karl Marx o de Luis Guillermo Vasco. Supone, además, que pueden existir vasquistas con importantes contribuciones en sus obras o vasquistas que no hacen ninguna. Y finalmente, supone también que, la mera referencia a las ideas de Luis Guillermo Vasco o a sus obras en un trabajo de investigación no demuestra que quien lo cita sea o no vasquista.

Este artículo no se propone discutir si el vasquismo es mejor que otras teorías, o quién es o no el o la mejor vasquista.

En cambio, nos interesa reflexionar y esbozar una respuesta a la siguiente pregunta: ¿Es el vasquismo un cuerpo conceptual de tradición latinoamericana cuya estructura analítica y metodológica ayuda a entender el carácter histórico de los movimientos sociales? Para ello, en vez de juzgar si un trabajo es bueno o malo, traeremos referencias a trabajos que utilizan los principios del tiempo en el territorio (o la historia en el territorio) y la dominación de una sociedad sobre otra a partir de conceptos tomados de la vida material para explicar la realidad.

Un segundo propósito de este ensayo es sugerir elementos que, en un contexto latinoamericano, permiten la construcción de un conjunto

organizado de métodos de análisis y conceptos, para entender cómo grupos explotados y en lucha se relacionan con las sociedades nacionales. Como argumentaremos en este ensayo, es secundario que el vasquismo adquiera mayor o menor popularidad que cualquier otra teoría. Si el vasquismo tuviese tan pocos integrantes que la enseñanza oficial de la antropología decidiera ignorarlo, eso sólo afirmarí su existencia, aunque fuese una corriente minoritaria y marginal. En otras palabras, para existir como teoría antropológica, el vasquismo no necesita muchos integrantes, ni necesita que sus integrantes sean célebres. Sólo necesita integrantes.

Para entender el nacimiento de una corriente teórica latinoamericana, es imprescindible entender cómo el contexto latinoamericano influye en ese conjunto de ideas y cómo, los practicantes de dicha corriente utilizan sus conceptos y métodos. Para ello, este artículo busca explicar la relación entre los conceptos del vasquismo y sus antecedentes conceptuales, metodológicos e históricos: los momentos históricos que dieron forma al actual modelo de organización indígena en Colombia y los experimentos históricos de articulación entre intelectuales y movimientos sociales. En relación con la historia de la organización política indígena en Colombia, enfatizaremos en la creación del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y AICO (Autoridades Indígenas de Colombia). En relación con el vínculo entre intelectuales y movimientos sociales nos referiremos a contribuciones a la popularización de la Investigación Acción Participativa, el movimiento solidario, las luchas guambianas por la tierra y el pensamiento histórico del pueblo embera-chami. Mostraremos como dicho contexto se manifiesta en elementos específicos de la obra de Luis Guillermo Vasco y, a continuación, mostraremos cómo otros autores y autoras replican formas de explicación y metodologías de análisis semejantes.

Cabe dejar en claro que un ensayo de reflexión como este puede dejar escapar elementos de la obra de Luis Guillermo Vasco, pues su propósito no es preguntarse si la obra de este autor existe. El objetivo aquí es entender si existe un conjunto de trabajos antropológicos estructurados a partir de ideas existentes en la antropología latinoamericana y organizadas o sintetizadas por Luis Guillermo Vasco, enfatizando en el papel histórico de las luchas sociales.

Cabe dejar en claro también que, el que un investigador o investigadora retome las bases centrales del pensamiento de Luis Guillermo Vasco no demuestra plena coincidencia entre tal investigador/a y lo dicho (o pensado) por Vasco. No importan los deseos de tal investigador/a o los del propio Luis Guillermo Vasco.

Y, por último, antes de entrar al análisis, cabe decir que los trabajos de autores y autoras que retomamos aquí no constituyen el “universo” del vasquismo (parafraseando el lenguaje de la estadística), ni la verdadera y única “escuela” vasquista. Puede ocurrir que lectores y lectoras piensen, mientras nos leen, en otros ejemplos de autores/as vasquistas. Y puede ocurrir que los y las autoras aquí citados en el futuro escojan otros marcos teóricos para sus trabajos, fuera de lo que aquí llamamos vasquismo. Si ocurre de esa forma, es porque este texto no es una revisión de la producción vasquista, sino un artículo de reflexión que se pregunta si podemos hablar del vasquismo como un estilo de las antropologías latinoamericanas.

Utilizaremos el término “estilo” porque existe una tradición académica que autoriza y define con relativa claridad lo que tal “estilo” constituye en la producción del pensamiento antropológico latinoamericano, aunque no exista una definición canónica de “teoría antropológica latinoamericana”. De esa forma, buscamos escapar a la pregunta “¿qué quiere decir este artículo con las expresiones ‘teoría antropológica’ o ‘teoría antropológica latinoamericana’?” pues responder a esa pregunta exigiría otro artículo sobre otro tema. Como buscamos mostrar a continuación, en América Latina se ha creado un cuerpo de abstracciones, métodos y conceptos de los que la/s antropología/s de otras regiones carecen y que resultan necesarios para la explicación de la realidad social. De esa forma buscamos responder a la pregunta planteada en el título de este artículo argumentando que un “estilo” latinoamericano de antropología es, si no una teoría, una base teórica de cierta/s antropología/s. Y que el vasquismo es una, entre otras, de tales bases teóricas.

Un marco teórico para entender mejor qué queremos decir con el término “vasquismo”

El término vasquismo ya suele ser utilizado de manera informal en círculos de la antropología colombiana, porque el propio profesor Luis Guillermo Vasco se ha permitido dictar cursos universitarios, realizar conferencias y publicar artículos sobre sus teorías y métodos (al respecto, ver Vasco 2007, Vasco 2002). Pero una vez Luis Guillermo Vasco se retiró de las aulas universitarias, acabaron los cursos de vasquismo oficiales. Por lo tanto, el término puede incluso ser utilizado en círculos informales de manera irónica, por ejemplo, para celebrar o menospreciar trabajos académicos que denuncian relaciones de explotación sobre los pueblos indígenas, o que resaltan las resistencias y luchas indígenas. El propio Luis Guillermo Vasco continúa, a pesar de sus ya casi dos décadas de retiro, siendo recordado por sus estudiantes y sus textos son frecuentemente

citados, especialmente (pero no solamente) en trabajos sobre pueblos indígenas de Colombia. Sin embargo, el término vasquismo rara vez aparece en la producción académica colombiana, pues la teoría que el profesor Luis Guillermo Vasco dice haber creado no tiene reconocimiento académico formal.

Es común, entre quienes tomaron clases de antropología en la Universidad Nacional de Colombia y otras universidades en las que Luis Guillermo Vasco actuó como profesor, escuchar alguna de las siguientes frases: “... por eso no estoy de acuerdo con Vasco...” o “en lo que no estoy de acuerdo con Vasco es en que...” o, “en lo único en lo que estoy de acuerdo con Vasco es en que...”

Todas esas frases sugieren como punto de partida un conjunto de ideas conocidas y expuestas por Luis Guillermo Vasco. También sugieren la necesidad de quien las expresa de establecer una distancia o una proximidad con un cuerpo aparentemente conocido de ideas articuladas, asociadas a Luis Guillermo Vasco. Una aceptación espontánea de las ideas de Vasco como un conjunto articulado, sin embargo, no demuestra que ellas constituyan un marco teórico. Para saber si existe un conjunto articulado de conceptos y métodos explicativos de la relación entre los pueblos indígenas y las sociedades nacionales (latinoamericanas), constituyente de una corriente teórica, necesitaríamos estar de acuerdo en qué es una corriente teórica. Argumentaremos a continuación que existe un conjunto articulado de conceptos y métodos analíticos sobre la relación entre sociedades latinoamericanas y pueblos indígenas constituyente, si no de una teoría, al menos, de un “estilo” antropológico latinoamericano.

La antropología latinoamericana y el vasquismo

Aunque no reconozcan de forma explícita la existencia de una teoría vasquista, en una reciente compilación de textos marcantes de la antropología latinoamericana, Restrepo y Sandoval (2024) afirman que:

En Colombia, Luis Guillermo Vasco es una de las figuras más visibles de una generación marcada por la teoría marxista (en su caso el maoísmo) y una convicción que (sic) el conocimiento no era un propósito en sí mismo, sino que hace parte de las herramientas para transformar el mundo. No importaba tanto interpretar el mundo, como transformarlo; y para hacerlo había que tomarse en serio lo que los indígenas piensan-hacen en sus mundos. Aquí teoría y práctica se encuentran estrechamente vinculadas, hacen parte del proceso mismo de transformación. (Restrepo y Sandoval 2024, p. 26)

Restrepo y Sandoval atribuyen a Luis Guillermo Vasco una ruptura con la suposición clásica que impone importancia secundaria a lo dicho por los pueblos indígenas, frente a la supuesta verdad en lo que la antropología dice sobre ellos:

[La teoría antropológica y su método] Se fundamenta en la idea de que los indígenas no comprenden su realidad y que solo los antropólogos tienen la capacidad vanguardista de explicarla. Estos supuestos de la etnografía y de la antropología son radicalmente cuestionados en el marco de unas relaciones más horizontales, orientadas por un plano ético-político compartido, en el cual los indígenas también hablan, no son simplemente preguntados, y lo que dicen es tomado en serio por el antropólogo (Restrepo y Sandoval 2024, p. 26).

La definición de Restrepo y Sandoval importa aquí, porque los autores introducen el tomarse en serio lo que (los indígenas) dicen como una innovación de Luis Guillermo Vasco en el contexto de lo que llaman las “antropologías latinoamericanas”. Aunque Restrepo y Sandoval evitan utilizar el término “teorías antropológicas latinoamericanas” y prefieren hablar de “antropologías latinoamericanas” (y del Caribe), su argumento central es que existen características observables que diferencian la tradición antropológica latinoamericana de la estadounidense, inglesa y francesa. Introducen la contribución metodológica de Luis Guillermo Vasco como parte de dicho pensamiento antropológico latinoamericano. Este pensamiento antropológico latinoamericano, nos dicen Restrepo y Sandoval, es por definición “periférico”, en oposición al pensamiento “metropolitano” (estadounidense, inglés y francés). Y aclaran que esta distinción, aunque semejante, no es calcada de la teoría económica de la dependencia (Restrepo y Sandoval 2024, 15-16). Mezclado con el término de “antropologías periféricas”, los autores dicen sentirse más cómodos con el término tomado de Roberto Cardoso de Oliveira de “estilos antropológicos” latinoamericanos y caribeños (Restrepo y Sandoval 2024, 15-16).

No podemos decir que existe el vasquismo sólo porque una compilación de textos ubica las contribuciones metodológicas de Luis Guillermo Vasco en el marco de las “antropologías latinoamericanas”. O porque tal compilación las defina como “estilos antropológicos latinoamericanos y caribeños”. Pero podemos pensar las articulaciones del vasquismo con el pensamiento antropológico latinoamericano.

Estilos de antropología latinoamericana y el estilo vasquista

El término de “estilos antropológicos” se popularizó en la transcripción de una conferencia original de 1997, reimpressa en la compilación de Restrepo y Sandoval (Cardoso de Oliveira 2024). En la interpretación de los compiladores, el concepto “estilos antropológicos latinoamericanos” se mezcla con el de Krotz de “antropologías propias”. Interpretando a Krotz (Krotz 2024 [también compilado por Restrepo y Sandoval, pero original de 2007]) las antropologías estadounidense, inglesa y francesa son “metropolitanas” en tanto comparten un “canon” clásico, constitutivo de la disciplina. Pero, en la misma interpretación, las antropologías son propias y están en plural, porque reflejan posicionamientos que se desvían o, en algunos casos, contrarían al canon clásico. Lo desafían porque se posicionan políticamente al defender un cierto proyecto político de sociedad latinoamericana. Son antropologías “desde” y no “sobre” América Latina, pero también buscan construir cierta América Latina (Restrepo y Sandoval 2024: 17).

No todas buscan la misma América Latina y no todas lo hacen con la misma fuerza. La causa de ello es que dentro de América Latina ocurre algo parecido (pero no igual) a lo que ocurre en las teorías del sistema mundo con la acumulación de capital en “el centro del capitalismo” (o “las metrópolis”). Pero en vez de acumulación de capital, hay acumulación de prestigio del conocimiento. Semejante (aunque no igual, dicen RESTREPO & SANDOVAL [2024:19]) al sistema mundo, en el que hay una gran periferia del mundo no industrializado que acumula trabajo, mientras el centro del capitalismo (los países industrializados) acumula capital. Por ejemplo, la antropología brasileña es periférica desde Francia. Pero es más prestigiosa (o está mas al “centro”, o es más “metropolotiana”) que la colombiana. En Colombia, la bogotana es mas prestigiosa que la antioqueña y ésta lo es más que la caucana, etc. Cada una de estas últimas más a la “periferia” que la primera.

“Estilos antropológicos” o “acentos antropológicos” son formas de referirse a la diversidad de las antropologías latinoamericanas y, por ello, son múltiples antropologías y no una sola, como la francesa-inglesa-estadounidense, que puede tener variaciones, pero conserva un canon. Los “estilos” de antropologías latinoamericanas se reflejan en conceptos, metodologías, o temas (cabe añadir: referencias bibliográficas). Pero sus características centrales están en: 1. haber surgido después del canon “clásico anglo-francés”, 2. partir de un proyecto político propio y 3. tener sus propias jerarquías centro-periféricas (es decir, antropólogas-os de

las metrópolis latinoamericanas son mas famosas-os que las-os de las periferias).

La segunda de las tres características es más polémica, por la dificultad de definir el proyecto político latinoamericano. Al respecto, en un artículo de 1990, la antropóloga brasilera Alcida Ramos describía ya el “estilo” de la antropología brasileña (Ramos 1990) como un giro hacia fuera del canon clásico. En tal giro político, afirmaba Ramos, la antropología brasileña rompía con la distancia política clásica del canon anglo-francés hacia los pueblos indígenas, a quienes, según Ramos, buena parte de la sociedad y del gobierno brasileño percibía como su opuesto emblemático. Esa ruptura, nos decía Ramos, permitió a antropólogos-as brasileños-as percibir que la opresión sufrida por los pueblos indígenas caía también sobre las espaldas de otros ciudadanos de ese país, incluso los y las brasileñas dedicadas a la antropología (Ramos 1990). Si bien todas las opresiones sufridas por los indígenas y el restante de los brasileños no eran las mismas, ciertas opresiones eran comunes. Por ejemplo, las dictaduras no imponían la violencia y el autoritarismo sólo a los pueblos indígenas. Tales abusos afectaban también a antropólogos-as que denunciaban abusos contra los pueblos indígenas. Afectaban a aquellos-as que analizaban los abusos antidemocráticos. Afectaban a quienes se preguntaban si existían alternativas a la sociedad capitalista. Afectaban a quienes estudiaban la migración del campo a la ciudad.

La antropóloga colombiana Myriam Jimeno desarrolló una tesis semejante, la extendió a la antropología latinoamericana y la sintetizó con el término de “estilo de investigador-ciudadano”. Para entender, podemos sugerir que, en América Latina, quien hace etnografía no puede dejar de ver en su propia vida el reflejo de la opresión que observa en una comunidad indígena, campesina o afrocolombiana a la que observa académicamente (Jimeno 2000, también en la compilación de Restrepo y Sandoval 2024). Él o ella también está oprimido-a por ser ciudadano-a de un gobierno dictatorial o, al menos, antidemocrático y de una sociedad dividida en jerarquías ligadas a la clase social, la raza, la orientación sexual o la identidad de género.

“¿Por qué los franceses, ingleses y estadounidenses no hacían eso?”, cabe preguntar. La respuesta es que es posible que algunos lo hayan hecho. Tenemos algún conocimiento sobre la rebeldía de antropólogos-as en Estados Unidos contra la invasión en Vietnam (Price 2016). Tenemos algún conocimiento de denuncias de antropólogos franceses sobre la colonización francesa en Argelia (por ejemplo, Bourdieu 1962:57). Y tenemos algún conocimiento sobre la posición crítica de antropólogos franceses

a la violencia contra los pueblos indígenas en América Latina en forma de etnocidio (Jaulin 1970). Vale celebrar el pensamiento de antropólogos-as de y en Estados Unidos sobre el racismo, hoy más popular que cuando nació (Anderson 2019). Es necesario relativizar la caricaturezca oposición entre “antropología colonialista anglo-francesa” y la antropología “anti-dictatorial” latinoamericana. Colegas de países industrializados que se opusieron a abusos coloniales y otras formas de opresión merecen reivindicación. Aún así, no parece que esa crítica afectara la base teórica y metodológica de la enseñanza de la antropología en el “centro del capitalismo”. Pero sí transformó la enseñanza de las bases metodológicas de la disciplina en América Latina, porque eran esas/os profesionales, perseguidos y amenazados por las dictaduras los que, como funcionarios/as, profesores/as, autores/as o líderes políticos/as enseñaban y practicaban antropología.

El vasquismo como “estilo”

¿Basta lo anterior para crear una nueva teoría? ¿Podemos llamar vasquismo a esa nueva teoría?

No.

Será difícil demostrar que el vasquismo es una “teoría latinoamericana”, porque como hemos visto, hasta para los autores más optimistas, las corrientes teóricas nacidas en latinoamérica se clasifican como “estilos antropológicos” (tal vez ello explique por qué no pueden ser enseñados con la misma importancia que atribuimos a las teorías que dichos-as autores-as llaman del “canon clásico”). Pero podemos decir que el vasquismo muestra al menos dos de las características de un “estilo” antropológico latinoamericano, porque:

1. el vasquismo está basado en subvertir el canon clásico al hacer más que dar voz a las sociedades estudiadas.
2. orienta las preguntas de investigación por las expectativas del movimiento social, partiendo así de un proyecto político inscrito en la historia del movimiento indígena colombiano que, a su vez, se inscribe en el movimiento indígena latinoamericano.

Nuestro propósito es demostrar que esas dos características se encuentran en el vasquismo. Además, buscamos demostrar que vasquismo es más que la obra de Luis Guillermo Vasco. Por lo anterior, dedicaremos la sección siguiente de este artículo a intentar ilustrar la existencia de ambas características en un conjunto de obras que constituyen una corriente de

la antropología colombiana. Empezaremos con la segunda característica, es decir, que el vasquismo se inspira en las luchas populares históricamente (aunque no únicamente) latinoamericanas, que es más fácil de demostrar. Y una vez ilustrado ese punto, haremos otro tanto con el primero, es decir, que el vasquismo subvierte el canon clásico.

El vasquismo como estilo parte 1: inspiración en las luchas sociales latinoamericanas

Convencionalmente, la investigación social está definida por los intereses de una comunidad académica y no de una comunidad indígena, campesina, o política. Esa característica resulta evidente en la manera en que manuales para la elaboración de trabajos académicos describen las directrices para formularlos. Un ejemplo de ello son las directrices definidas por Eco en su archifamoso manual de tesis:

... las reglas para la elección del tema son cuatro:

- 1) Que el tema corresponda a los intereses del doctorando (que esté relacionado con el tipo de exámenes rendidos, sus lecturas, su mundo político, cultural o religioso)
- 2) Que las fuentes a que se recurra sean asequibles, es decir, al alcance físico del doctorando.
- 3) Que las fuentes a que se recurra sean manejables, es decir, al alcance cultural del doctorando.
- 4) Que el cuadro metodológico de la investigación esté al alcance de la experiencia del doctorando. (Eco 2000:25).

Otro ejemplo son los desafíos descritos por Guber en su manual de etnografía a la posición de quien hace etnografía:

El investigador puede predefinir un campo de estudio según sus intereses teóricos o su sentido común, 'la villa', 'la aldea', pero el sentido último del campo estará dado por la reflexividad de los nativos. Esta lógica se aplica incluso cuando el investigador pertenece al mismo grupo o sector que sus informantes, porque sus intereses como investigador difieren de los intereses prácticos de sus interlocutores (Guber 2011:47).

Eco y Guber son conscientes de presentarnos una caricatura, pero ambos nos ofrecen un ejemplo de lo que suele ser el camino de la investigación convencional: estudiar en el aula o en la biblioteca lo que la teoría ha dicho, definir lo que nadie ha dicho y delimitar nuestro tema a partir de nuestros intereses. Estos difieren de aquellos de la comunidad, incluso si sabemos que la comunidad nos conducirá, como dice Guber, a repensar nuestras teorías (reflexivamente).

Al respecto, Luis Guillermo Vasco explica:

En general, la etnografía trabaja sobre la base de hacer una preparación antes de ir a terreno: se revisa la bibliografía, se elabora un proyecto etc., etc. Luego se va al campo para recoger la información, y después se regresa para organizarla, analizarla y escribir (Vasco 2007:40).

La experiencia que Luis Guillermo Vasco describe junto al Comité de Historia en el resguardo de Guambía está basada en un supuesto totalmente contrario: los objetivos de la investigación son definidos por los intereses de la comunidad, incluso en contradicción con las recomendaciones de la investigación social. En palabras de Vasco, para la organización indígena en Guambía durante las luchas de recuperación en la década de 1980:

... quedó claro que la explotación y la dominación, la invasión de los terratenientes y el acorralamiento de la gente guambiana en el resguardo habían llevado ‘al olvido’ de las peculiaridades de la forma propia de vivir en autonomía... [los habitantes de Guambía] se dieron una explicación de lo que pasaba: habían perdido la historia ... o mejor, les había sido arrebatada; y se propusieron un camino para superar su situación: había que recuperarla.... Para hacerlo, la comunidad a través de sus autoridades, creó el Comité de Historia, con la tarea de recuperar la palabra y de sacar a la luz esa historia que había quedado sepultada... (Vasco 2002:430).

Pero la experiencia de Luis Guillermo Vasco junto al Comité de Historia de Guambía es resultado de una trayectoria de las Ciencias Sociales y humanas latinoamericanas que se remonta a mucho antes del trabajo de Vasco. Ella pasa por el liderazgo de Victor Daniel Bonilla, su conexión con la Rosca de Investigación Social, a su vez ligada a las rupturas traídas a la sociología por Orlando Fals-Borda, que estaba enredada en reflexiones

de otros intelectuales latinoamericanos. En palabras de Rappaport, en su análisis del trabajo de Fals-Borda, la investigación social comprometida con las luchas campesinas sobrepasa el genio de un puñado de académicos-as. Es producto de la articulación intelectual entre campesinos-as jugando el papel de intelectuales y académicos-as enredados-as en luchas políticas, entre los cuales Fals-Borda (o Victor Daniel Bonilla o Luis Guillermo Vasco), es uno de mucho-as:

The story of Fals Borda on the Colombian Caribbean coast can be read as a microcosm of broader intellectual developments in Latin America in the late 1960s and 1970s. In response to a hardening of the effects of capitalist development, United States foreign policy, and the success of the Cuban Revolution, many prominent Latin American thinkers inspired by Marxism developed methodologies that fused activism with empirical research and effectively detached the locus of research from its traditional academic home (Rappaport 2020:42).

Cabe preguntar si ese desarrollo latinoamericano de metodologías de investigación estaba enunciado inclusive antes de la década de 1960-70. Luis Guillermo Vasco sugería pistas para una respuesta, al defender el uso del término “nacionalidades minoritarias” en el contexto de los debates políticos y antropológicos sobre las luchas indígenas por la recuperación de tierras en las naciones latinoamericanas. Al suponer que las nacionalidades indígenas son comunidades que existen en lucha con un estado nacional (colombiano) en manos de una sola clase social dominante que las explota (Vasco 2002:254), las tesis de Vasco parecen mostrar cierta coincidencia con las de otros autores latinoamericanos.

La tesis de Vasco sobre la relación entre lo que llama “nacionalidad colombiana” y “nacionalidades indígenas” intersecta con las ideas de antropólogos latinoamericanos como Guillermo Bonfil-Batalla y el concepto de “control cultural” (Bonfil-Batalla 1991 [1989]). Aunque se trata de conceptos diferentes, comparten un principio: que existe una relación de sometimiento y explotación que separa a los pueblos indígenas de la sociedad nacional y, al mismo tiempo, los obliga integrarse de forma parcial (Bonfil-Batalla 1991 [1989]:171).

Pero más importante que eso, la tesis vasquista sobre la relación entre nacionalidades indígenas y nacionalidad colombiana, está impregnada de intuiciones ya presentes en la obra de José Carlos Mariátegui en 1928:

La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina (Mariátegui 2007: 42).

Para Mariátegui, la dominación heredada del sistema colonial español se reproduce en la explotación feudal que se mantiene en el Perú de Mariátegui (final del siglo XIX e inicio del XX) y en el intento de borrar las formas autónomas de organización social y económica indígenas. Perú no será peruano, nos decía Mariátegui, sin el bienestar acompañado de la autonomía económica de las masas indígenas y campesinas. Por ello, la lucha por una sociedad peruana es la lucha por garantizar un lugar al gobierno autónomo indígena dentro de la estructura del estado.

Con importantes diferencias, existe una semejanza entre el planteamiento de Vasco sobre Colombia y el de Mariátegui en Perú. Para Vasco, la lucha indígena es una lucha articulada a la de las clases explotadas por un estado que obedece al interés de una sola clase social. La clase social que controla dicho estado se arroga el derecho de subordinar a todos los sectores sociales. En el caso de los pueblos indígenas, dicha subordinación, al mismo tiempo que es una subordinación de clase, es una subordinación a la nacionalidad colombiana. Por ello, existe una articulación entre las luchas indígenas y las luchas de clases sociales dominadas dentro de ese sistema. Dicho sistema es, al mismo tiempo, un sistema de dominación de una clase social sobre otras y de una nacionalidad sobre otras (las indígenas). En palabras de Luis Guillermo Vasco:

En su aspiración por vivir en un estado multinacionalitario, en el cual se respeten sus derechos como pueblos diferentes, encontrarán el lenguaje común con el pueblo colombiano, cuyos derechos son conculcados también en este país, pero que aspira a lograrlos en un nuevo estado que pueda considerar suyo. Es solamente unidos como el pueblo colombiano y los pueblos indígenas lograrán crear una nueva sociedad como la que anhelan y por la cual luchan (Vasco 2002:259).

O, en las palabras de la organización indígena del resguardo de Guambía en la década de 1980: “Esto es de nosotros y para ustedes también” (en Vasco 2002:201)

El vasquismo, por lo tanto, no se limita a repetir lo que hizo Luis Guillermo Vasco. Es cierto que él enfatiza y sintetiza elementos específicos de esas corrientes y a ellas añade conceptos y métodos de invención

propia. Pero él es parte de una corriente que existía antes, tiene intersecciones con ideas de otros-as autores-as, es alimentada por intelectuales, activistas, indígenas y campesinos-as.

El vasquismo como estilo parte 2: inspiración en las luchas indígenas latinoamericanas

Encontrar ejemplos de la participación de Luis Guillermo Vasco en el movimiento indígena colombiano es fácil, pues su obra está llena de referencias a dicha participación (Vasco 2002, 2007). Pero ello no basta para demostrar que el vasquismo es un estilo latinoamericano, pues vale insistir en que el vasquismo es más que la obra de Luis Guillermo Vasco. Sobre ello, también habría que decir que no es suficiente trabajar para o con una organización indígena. El vasquismo comparte supuestos con pero no se limita a los principios de la Investigación Acción Participativa de Orlando Fals-Borda o al acto de apoyar organizaciones sociales, en este caso, indígenas.

Cabe aquí corregir lo dicho por Caviedes (en Caviedes 2002, 2007 y 2013) sobre la influencia de la obra de Luis Guillermo Vasco. Caviedes confunde el simple apoyo al movimiento indígena con las contribuciones de Vasco. Una de las confusiones importantes que Caviedes promueve en sus textos es justamente que basta la alianza con el movimiento indígena en general, y el caucano en particular, para reorientar políticamente la acción antropológica.

Caviedes (2002) afirma que la proximidad política al movimiento indígena en los ochentas causó una subversión al canon clásico entre estudiantes, acompañantes del CRIC y del Movimiento de Autoridades Indígenas en Marcha. El artículo de Caviedes diferencia dos grupos de intelectuales próximos al movimiento indígena. De un lado, nos describe a los “Solidarios”, es decir, los aliados del movimiento de Autoridades Indígenas en Marcha (liderado por el Cabildo de Guambía). Se les llamó de esa forma, según Caviedes (2002) porque se organizaban a partir del Comité de Solidaridad con los Pueblos Indígenas, liderado entre otros por el escritor y activista caleño Victor Daniel Bonilla. Caviedes explica que el Comité de Solidaridad no hacía parte del Cabildo de Guambía, sino que reunía a estudiantes, intelectuales y ciudadanos simpatizantes del movimiento indígena. Si el perfil del Comité de Solidaridad, como nos dice Caviedes, no era primordialmente intelectual, existían en él intelectuales y académicos, entre los cuales estaba el propio Luis Guillermo Vasco. Tales intelectuales incluirían figuras como Maria Teresa Findji (por décadas

socióloga y profesora de la Universidad del Valle) y Tulio Rojas (lingüista y profesor de la Universidad del Cauca también durante varias décadas).

El segundo grupo es denominado por Caviedes (2002) los “Colaboradores”, pues así se solía llamar al interior del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, a los aliados de esa organización que no eran oriundos de las comunidades indígenas del Cauca. Muchos de ellos eran profesionales. Otros eran activistas con una inclinación intelectual. A veces estaban formados en ingeniería, otras en humanidades, otras en derecho. Otras veces habían cursado programas universitarios sin finalizarlos. Algunos de ellos ocuparon posiciones como profesores de humanidades, como la profesora Miriam Amparo Espinosa en el departamento de antropología de la Universidad del Cauca.

Para argumentar que las diferencias entre solidarios y colaboradores no eran mas que superficiales, Caviedes (2002) inventa un personaje de ficción (¿será que es él mismo?). El personaje, incapaz de entender los debates entre unos y otros, termina por aceptar la tesis de los colaboradores, según la cual lo que importa es que los pueblos indígenas tengan tierra en la que cultivar y no que recuperen las tierras a las que tienen derecho histórico.

La ironía de la confusión está en que en otro texto (Caviedes 2018), nos explica que esa era la misma tesis de los intelectuales y antropólogos conservadores caucanos. El principal de ellos, Diego Castrillón Arboleda, afirmaba que los indígenas que ocupaban la región del Cauca en el momento de la invasión española fueron exterminados y sustituidos por sirvientes traídos de Perú. Castrillón Arboleda, quien fue gobernador del departamento del Cauca en la década de 1980, no negaba la necesidad de dar tierra a los pueblos indígenas, pero negaba que el derecho a la tierra emanase de la ocupación histórica prehispánica, nos dice Caviedes (2018).

Tal vez por esa misma confusión, Caviedes afirma en otro artículo (Caviedes 2007) que la única diferencia entre la propuesta teórico-metodológica de Vasco y la antropología clásica malinowskiana es la alianza con el movimiento popular. Pero es más que eso, pues después de todo, los Colaboradores también estaban del lado de una organización popular.

Vasco, en cambio, fue llamado a acompañar al Comité de Historia de Guambía por el propio Cabildo Guambiano para demostrar la tesis contraria a la que defendía Castrillón y que los “Colaboradores” terminaron aceptando tácitamente: que los Guambianos (hoy Misak, o Misag) y otros pueblos indígenas de la región son descendientes de yanaconas,

o indígenas traídos de Perú como fuerza de trabajo para la colonización española.

Junto a los resultados narrados por Vasco en su experiencia con el cabildo de Guambía podemos contar sus antecedentes, que como el propio Vasco nos dice, están en los trabajos de Victor Daniel Bonilla, en la forma de los primeros mapas parlantes (Bonilla 1982, 1983, Vasco 2002). Tanto Bonilla (1982, 1983) como Vasco (2002, 2007) explican que los mapas fueron ideados en las propias comunidades indígenas como instrumento de conocimiento en la lucha por las recuperaciones de tierras. Para Bonilla, los mapas, que iniciaron en su trabajo con el pueblo Nasa (en aquel momento mas frecuentemente llamado Páez), buscaban reconstruir la memoria colectiva indígena y la lucha por los territorios indígenas. Mientras Bonilla enfatiza en la función metodológica de los mapas, Vasco los percibe como manifestación del pensamiento indígena y de la lucha por la tierra. Nacidos en un contexto semejante, los mapas parlantes, las cartillas de historia guambiana y otros procesos de investigación conjunta entre cabildos indígenas y “Solidarios-as”, son formas de investigación orientadas por las necesidades políticas del movimiento indígena Caucano.

En el mismo contexto cabe incluir el primer Censo indígena del Cauca, orientado por Maria Teresa Findji en 1972 (Findji 1978). El censo, más que un simple ejercicio de descripción cuantitativa, fue una investigación realizada con académicos, estudiantes cercanos al movimiento solidario (pero también al CRIC) y líderes y comuneros indígenas. Su realización respondió a la búsqueda de instrumentos de demanda de derechos territoriales ante el Estado colombiano, pero también de derechos económicos y sociales. Si bien el método del censo era, por sus objetivos mismos, más convencional (construir datos cuantitativos sobre los pueblos indígenas), se inscribe en la misma corriente que el trabajo de Bonilla y Vasco. Tradición que buscó demostrar que los indígenas no estaban “campesinizándose” o “mestizándose”, ni habían abandonado la lucha histórica por sus tierras. En cambio, los pueblos indígenas existían y estaban en lucha por recuperar la tierra y el conocimiento de su relación histórica, política y económica con tal territorio.

Es probable que Victor Daniel Bonilla y Maria Teresa Findji se opongan a que sus trabajos sean llamados “vasquistas” en vez de llamar al trabajo de Vasco “findjista” o “bonillista”. La reconstrucción de sus contribuciones políticas y académicas merece capítulos y libros propios. Pero el trabajo de intelectuales ligados al Comité de Solidaridad con los Pueblos indígenas y en alguna medida al CRIC (Caviedes 2002) estuvo impulsado

por una ruptura con los métodos clásicos de las ciencias sociales. Si en el canon clásico los objetivos, métodos y conceptos buscan cubrir vacíos de conocimiento producidos por intelectuales, investigadores-as o académicos-as, aquí objetivos de investigación son impuestos por la necesidades de la lucha del movimiento social, en este caso, indígena.

Esa necesidad puede ser mostrar al gobierno que hay más indígenas en el departamento del Cauca o en toda Colombia de lo que el gobierno quiere admitir y, por tanto, debe haber una política de redistribución de tierra. También puede ser necesario demostrar que existen documentos históricos coloniales válidos ante la ley actual como evidencias del derecho de los pueblos indígenas a ocupar las tierras descritas en esos documentos. Lo importante es que tales luchas determinarían los conceptos de la investigación, sus métodos y sus objetivos y no lo que un puñado de académicos-as creen que hace falta saber. Y no son los o las académicos-as quienes dictan tales objetivos, métodos o conceptos, sino las organizaciones sociales indígenas.

Por ello, y por el reconocimiento a la autoría de la comunidad, es tan difícil que hoy esos trabajos sean realizados para escribir trabajos de grado universitarios, tesis de maestría, o tesis de doctorado. Aunque los (estudiantes) autores de esos documentos deseen sintonizarse con los objetivos políticos de organizaciones sociales, deben someterse a evaluaciones y redireccionamientos de comités de profesores-as que imponen demandas académicas imposibles de evadir. Algunos tal vez hayan logrado escaparse a los límites académicos, pero serán excepcionales.

Por las mismas razones es tan difícil reproducir con exactitud la experiencia de Vasco en Guambía. Y también por ello, el vasquismo sería imposible si lo limitásemos a hacer exactamente lo hecho por Luis Guillermo Vasco en el Comité de Historia de Guambía. Sería necesario, incluso, eliminar del vasquismo el trabajo realizado por el propio Luis Guillermo Vasco entre los indígenas embera-chamí de Risaralda, que no se subordinó a la organización indígena (Vasco 2007:25). Pero también sería manipulador disfrazar de “colaborativo”/ “coautoría”/ “solidaridad”/ o “vasquismo” cualquier trabajo con pueblos indígenas u organizaciones sociales (campesinas, comunitarias, populares) para proteger la legitimidad política del trabajo académico. Si bastara que los textos que resultan de una investigación digan ser comprometidos y anticolonialistas, hoy casi cualquier investigación lo sería (Caviedes y Suarez-Guava 2018).

Pero si existe un método, conceptos y experiencia de trabajo ligados a un proyecto político consciente de relaciones de dominación,

que busque sintonizar con movimientos sociales en proceso de transformarlas, entonces podemos sugerir que exista un “sabor” a vasquismo. Aunque el sabor a veces esté un poquito embolatado.

El vasquismo como estilo parte 3: subversión del canon clásico.

Analizaremos aquí el principio de “recoger los conceptos en la vida” (Vasco 2007:37), para demostrar que el vasquismo rompe con el canon clásico, que es una condición establecida por Cardoso de Oliveira, Krotz, Sandoval y Restrepo para el “estilo” latinoamericano de antropología. Llamaremos aquí recoger-los-conceptos-en-la-vida al ejercicio de explicar la realidad a partir del pensamiento popular (indígena o campesino) y la relación de este con la vida material, en vez de tratar de embutir el pensamiento popular en abstracciones teóricas generales prefabricadas (Vasco 2007:40). Esa definición es una simplificación de lo explicado por Vasco. En las propias palabras del autor:

En el trabajo empezaron a surgir conceptos básicos del pensamiento guambiano que eran cosas, como por ejemplo el concepto de caracol, que permite plantear que para los guambianos la historia es un caracol que camina, caracol que los antepasados, los antiguos, dibujaron o «leyeron» en las piedras, en el sombrero tradicional, en la manera como el frijol se enreda en la vara del maíz y en muchos otros elementos de la naturaleza o de la cultura guambiana... Todos estos elementos concretos con los cuales los guambianos piensan la realidad y la explican, la comprenden y la transforman, son elementos presentes en su medio y en su vida cotidiana; por ello, a diferencia de lo que ocurre con los nuestros, los conceptos guambianos no están en los libros, ni en las cabezas de la gente, que se los ha metido en ella a partir de los libros, sino que están en la vida cotidiana (Vasco 2007:19, 20).

Un primer ejemplo de ruptura vasquista con el canon clásico es el abandono de los conceptos de “etnohistoria” y “mito”, para adoptar los de recuperación, historia y territorio en la experiencia del Comité de Historia de Guambía (Vasco 2002). Un segundo ejemplo es el abandono de los conceptos de religiones andinas, cosmovisiones andinas, epistemologías andinas u ontologías andinas por el de guacas, en el estudio de la vida indígena y campesina del sur de los Andes colombianos, según narrada por Luis Alberto Suárez-Guava (2022). El tercero es el abandono del concepto de “resistencia” por la experiencia de humanizar lo feroz, narrada por Marco Tobón sobre las luchas de la Gente de Centro en la región de Caquetá-Putumayo (2016).

Una de las contribuciones de Luis Guillermo Vasco a la comprensión de la visión histórica de los pueblos indígenas de la región andina está en su análisis de la relación de dicha visión con las luchas por la tierra. Tal visión ha sido interpretada en ocasiones como un vínculo indispensable entre la identidad indígena, el acceso a derechos y la presencia física en una tierra específica. Esta interpretación está presente, por ejemplo, en las diferencias discursivas entre organizaciones indígenas tradicionales (como el CRIC) y activistas indígenas juveniles, comunidades indígenas en situación de desplazamiento forzado o en contextos urbanos. Como afirma Granados (2016: 117, 118), las luchas indígenas también cambian con el tiempo y no se limitan a la lucha por la tierra.

La contribución conceptual del Comité de historia de Guambía va más allá de suponer que para ser indígena hay que trabajar la tierra. Es cierto que una de las diferencias que Vasco atribuyó a las luchas campesinas y las luchas indígenas por la tierra está en que los pueblos indígenas lucharon por tierras específicas ocupadas por ellos históricamente. Nada de ello niega el derecho de comunidades o individuos que migraron a la ciudad por la usurpación de sus tierras de declararse indígenas y formar cabildos y organizaciones indígenas, juveniles o urbanas. Los esfuerzos del Comité de Historia y del cabildo guambiano, acompañados por Vasco, buscaban reconstruir la ocupación guambiana de las tierras recuperadas de las haciendas Santiago y Las Mercedes, del municipio de Silvia (Cauca), en la década de 1980 (Vasco 2002:430).

Según nos dice Vasco, la oposición local de historiadores-as y élites caucanas a las recuperaciones se basaba en la tesis de la migración en el periodo colonial de la fuerza de trabajo desde el actual Perú al actual soroccidente colombiano. Para esas élites, los actuales Misak de Guambía no serían del Cauca, sino descendientes de indígenas traídos por los españoles como fuerza de trabajo y los habitantes prehispánicos de esa región serían pueblos extintos. Por lo tanto, aunque los indígenas guambianos (hoy Misak o Misag) tuviesen derecho a la tierra, no necesariamente tenían derecho a las tierras ocupadas por terratenientes (Vasco 2002:431). En vez de suponer que “indio sin tierra no es indio”, estaba en juego el derecho de recuperar contra el despojo injusto y la titulación de tierras otorgada a supuestos propietarios que habrían usurpado tierras indígenas protegidas por ley. La tesis de los indígenas importados por los españoles no sólo negaba a los indígenas su derecho a la relación histórica con la tierra. También justificaba la ocupación y titulación de tierras arrebatadas ilegalmente. Incluso, legitimaba la supuesta derrota de los españoles a los indígenas locales, fuesen pijaos o de cualquier otro grupo.

En otras palabras, se trata de una disputa por el conocimiento del pasado. Vasco nos dice que el Comité de Historia de Guambía y la comunidad buscaron evidencias de ese pasado en hallazgos arqueológicos, en documentos escritos y en la historia oral de los mayores de la comunidad. Y, aunque encontrarán un poco en cada una de esas fuentes, la búsqueda de esa historia acudió a recorridos territoriales acompañados de danzas, música y rastros de la vida doméstica de antiguos pobladores de la región. La excavación arqueológica y los archivos sólo ganaron sentido al ser entendidos a partir del lugar de la cocina como base del pensamiento en el hogar (Vasco 2002:432). Pero la relación con el pasado se hizo material en el proceso de caminar por el territorio (Vasco 2002:435).

En esta experiencia, Vasco presenta el ejercicio de Caminar en el territorio como un instrumento de la comunidad para encontrar su propio pasado. El autor participó, por lo que él mismo cuenta. Pero caminar, según su descripción, es parte de un proceso comunitario de percibir en el territorio el movimiento del tiempo, la relación entre presente y pasado como parte del movimiento del agua, el sol y los nombres de los lugares. Como el tiempo está en el espacio y la historia se recupera para pensar cómo estar nuevamente en el territorio recuperado, esa historia es un devenir, es una recuperación, es un retorno. Pero al mismo tiempo es una búsqueda del pasado que, en el recorrido, está “adelante”. El pasado que va adelante, que es historia recuperada para el futuro está en el territorio, en la distribución de las flautas en la música, en el trabajo agrícola comunitario y, en general, en la vida material (Vasco 2002:440).

Las definiciones de historia, territorio, memoria y recuperación desarrollados por el Cabildo Guambiano nacieron con apoyo del movimiento solidario, que incluía al antropólogo Luis Guillermo Vasco como parte del Comité de Historia. Imponerlos a la historia de todas las luchas indígenas tergiversaría las condiciones de su construcción.

Pero esta visión del pasado es una ruptura con la idea de las sociedades indígenas como desligadas de la historia, amarradas al mito como instrumento explicativo, o por una percepción del tiempo como cíclico.

Suárez-Guava (2022) asocia esa percepción de la relación del tiempo y el espacio a la vida y el pensamiento indígena y campesino andino, atribuyéndole el nombre de “guaca”, igual que lo hacen dichos indígenas y campesinos. En ello, Suárez-Guava se diferencia de Luis Guillermo Vasco, que separa la percepción de territorio en Guambía de aquella del movimiento campesino por formas diferentes de entender la historia en proyectos diferentes de lucha. No obstante, cabe explicar

que Suarez-Guava se refiere a ciertos pueblos indígenas y comunidades campesinas (andinas) y no a todos.

Las guacas descritas por el autor son al mismo tiempo historia, tiempo y lugares del mundo andino, desde el Tolima al Nariño colombiano, y por ello están en transformación constante. Las guacas, como el tiempo que Vasco descubrió en Guambía, se mueven por el territorio, son avalanchas o “valanchas” que adquieren forma en arrumes, se acumulan y desbordan cambiando el territorio por el que atraviesan y cambiando su historia. Se manifiestan en las tragedias, en las fiestas, ocupan espacios, marcando en el territorio eventos históricos que hacen que las comunidades campesinas entiendan que son armeritas, indígenas cumbales y que han sido o intentaron ser colonizadas (Suárez-Guava 2022:85-87).

La guaca es también la tierra, que, según Suarez-Guava, reclama a sus indios y articula luchas que, en el pasado, parecían ser campesinas y resultaron ser indígenas, como percibieron los solidarios que trabajaron, ya no en Guambía-Cauca, sino en Cumbal-Nariño (Suárez-Guava 2022:195). El autor, que no se dice “Solidario”, explica que, las luchas en Cumbal por la recuperación de las tierras indígenas pasa, sí, por la recuperación de documentos históricos. Pero la construcción de la conciencia histórica es el resultado de una relación con la tierra. Dicha relación tiene forma de documentos, de recuperación de parcelas, de “vaho” o “humor” que la tierra insufla a quienes se encuentran en ella y que realizan la voluntad de los “indios de antigua”. Los habitantes de los andes colombianos reciben esa voluntad en la forma de trabajo (agrícola), en algunos casos. Otras veces lo reciben en forma de fenómenos naturales: avalanchas de volcanes, por ejemplo. Otras veces lo reciben en forma de fortuna o tragedia. Y existen muchas formas más que incluyen lluvias, comida, vestidos y varias otras cosas. Pero de todo eso, lo importante es que la voluntad de la tierra en forma de guaca liga las vidas cotidianas de las personas con el pasado. Por ejemplo, liga la vida de los indígenas de Cumbal a sus resguardos. También liga la vida de los sobrevivientes por el recuerdo de la avalancha provocada por el volcán Nevado del Ruiz en Armero (Suárez-Guava 2022).

De una forma menos explícita, la tesis de la relación histórica entre territorio y pensamiento andino en forma de guaca comparte la idea vasquista de tiempo, territorio e historia como causa y vínculo entre pasado y presente. Esta percepción del tiempo campesino-indígena, surgida de la etnografía en comunidades en toda la región andina escapa a la percepción convencional entre mito e historia. Por ello, el concepto de Suarez-Guava es el propio tema de su estudio: la guaca es el tiempo, la tragedia, la historia, el territorio y la fortuna.

La relación entre vida material y conceptos está presente también en el baile ritual como instrumento de resistencia al conflicto armado entre la Gente de Centro. Tobón (siguiendo a Echeverri [1997]) define como Gente de Centro al complejo cultural de pueblos originarios del medio río Caquetá, cuya historia quedó marcada por el holocausto ligado a la explotación cauchera entre finales del siglo XIX e inicios del XX. La Gente de Centro incluye, por lo tanto a Muinanes, Andokes, Nonuyas y Muinas. Muchos de ellos están organizados en el Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA).

Estos pueblos que comparten una identidad histórica, perciben el conflicto armado colombiano como el producto de una cierta relación con la selva, afirma Tobón (2016). Para la Gente de Centro, la humanidad está en una relación con la selva por medio de la agricultura en la chagra, la vida en familia, la caza, el baile y la palabra (que es hablar, comunicarse, dar y recibir conocimiento, o construir acuerdos). En las relaciones de la humanidad con la selva, el universo y otros humanos, existe una percepción de abundancia, de intercambio y de generosidad (Tobón 2016).

Los actores armados legales e ilegales, por lo tanto, son “gente de monte” (2016:106), distante de la condición humana de la Gente de Centro, porque su relación con la selva es una relación fundada en la hostilidad, la rabia, el odio y la ansiedad. Tal dinámica ubica a los ejércitos legales e ilegales envueltos en el conflicto armado en un lugar externo a la humanidad, cargan dolencias físicas, espirituales o emocionales. El lugar histórico y político de los actores armados en el pensamiento de la Gente de Centro es, diría Tobón (2016:109), “fuera” de la chagra, la generosidad, la abundancia, la humanidad y el baile.

Baile, agricultura en la chagra, caza, pesca, abundancia, intercambio y generosidad hacen parte unos de los otros. No existe baile sin trabajo material, pues no existe baile sin yuca, sin pescado, sin maní, sin hoja de coca y yarumo para preparar mambe y sin tabaco para hacer ambil, mambear y compartir la palabra. El baile une todo, lo articula, ligando también a la humanidad en una relación de abundancia y generosidad, afirma Tobón, a través de las palabras de hombres y mujeres indígenas Muinanes, Andokes, Nonuyas y Muinas con quienes mambeó, bailó y piló hoja de coca (Tobón 2016:113).

Pero, en el pensamiento de la Gente de Centro, igual que en su vida material, lo humano no es puramente biológico, como para nosotros, que nos percibimos como una cierta especie animal. Lo no humano puede ser humanizado y los humanos pueden deshumanizarse, nos dice Tobón. Y

por ello, la Gente de Centro se distancia del conflicto a partir del baile (Tobón 2016:112).

El baile exige trabajo en la chagra, exige horas de aprendizaje, largas conversaciones nocturnas en el mambeadero, preparación de la comida, del mambe y del ambil. La práctica del baile genera alianzas políticas entre la gente de Centro. Ya Pineda había planteado una idea semejante, al sugerir que la pervivencia de los pueblos que Tobón llama Gente de Centro fue el resultado de alianzas construidas durante las caucherías para resistir al exterminio (Pineda 2000, Pineda 1993). Pero la hipótesis de Tobón va más allá de la de Pineda, pues Tobón sugiere que el baile es más que un instrumento político o un proceso de construcción de etnicidad.

El baile, ligado al trabajo y a la palabra por medio de la yuca, la coca, el ambil y otras sustancias, es un proceso de humanización. Por eso, el baile puede humanizar y, de esa forma, alejar tanto a los individuos como al grupo del conflicto armado (Tobón 2016:123).

El baile de la Gente de Centro, nos dice Tobón (2016), es el instrumento de construcción de paz de la Gente de Centro y, en consecuencia, su forma de superar el conflicto. Una forma que, como nos la presenta Tobón, sobrevive en la región del Amazonas colombiano, mientras en el escenario político nacional los intentos por construir la paz naufragaban en disputas presupuestales y contiendas electorales.

Vasco sugiere que su trabajo en Guambía permite entender que el pensamiento indígena es concreto y, por lo tanto, los términos para explicar el mundo también necesitan ser concretos. Y sugiere que la comprensión de la vida indígena exigía la adopción de tales términos, en vez de inventar abstracciones para encajar en ellas las ideas indígenas. Por ello, sería necesario, según Luis Guillermo Vasco, abandonar los conceptos “librescos” y recoger los conceptos en la vida. Recogerlos, quiere decir aprenderlos a partir de la participación en la vida material porque, por ser concretos, la experimentación es la única forma de abrazar su comprensión (Vasco 2007). Por ello, sólo es posible conocer el territorio caminando por él.

En el caso de Tobón, sólo bailando se entiende la forma a través de la cual el baile humaniza, sólo mambeando se entiende la palabra, sólo cultivando y cosechando en la chagra se entiende la abundancia.

¿Qué podemos concluir de esta síntesis?

Ni Tobón ni Suárez-Guava, ni ningún otro autor o autora en la antropología colombiana se ha declarado vasquista, al menos por escrito. Pero el argumento de este artículo es que el vasquismo es una corriente de pensamiento antropológico y utilizamos el término “estilo” de antropología latinoamericano, para sintonizarnos con las definiciones teóricas de Jimeno (2024), Restrepo y Sandoval (2024). Eso último no es nada vasquista, porque es utilizar un concepto abstracto para encajar en categorías académicamente aceptables para una revista académica.

Pero nuestro argumento no es que este artículo es vasquista, sino que el vasquismo existe. Para argumentar, hemos retomado lo que ciertos autores han definido como estilos latinoamericanos de antropología, es decir: 1. la subversión frente al canon clásico y 2. la sintonía con un proyecto político latinoamericano. Luego hemos presentado el contexto en el cual se producen trabajos de diferentes autores, incluyendo a Luis Guillermo Vasco, que reúnen esas características y que se produjeron en un contexto político, académico e histórico articulado.

A partir de lo anterior afirmamos lo siguiente:

1. Podemos decir que es natural que exista una cierta resistencia en los círculos académicos a admitir que el vasquismo es una teoría antropológica, si no está avalada por la producción literaria académica. Sabemos, por ello, que los esfuerzos por explicar, describir y argumentar que el vasquismo existe pueden ser vistos con sospecha por los-as mismos-as autores-as latinoamericanos-as, especialmente, quienes no son vasquistas. Al respecto, tal vez sea arrogante de parte de Luis Guillermo Vasco, o cualquier profesor/a colombiano/a (o guatemalteco/a, o venezolano/a, o paraguayo/a) decirse creador/a de una nueva gran teoría. Pero el que esa arrogancia nos incomode no demuestra que esa teoría sea débil, falsa, o inexistente. Además, se trata de dos asuntos diferentes: una cosa es que la teoría vasquista sea buena o mala y otra cosa diferente es que el vasquismo no exista.
2. Aunque no podamos demostrar que el vasquismo es una teoría, al menos podemos demostrar que el vasquismo es un estilo antropológico latinoamericano, pues cumple con las condiciones que para ello definen los autores que se arrogan el derecho a decidir qué constituye tal estilo. A saber: 1. el vasquismo rompe con el canon

- clásico y 2. el vasquismo se sintoniza con uno o varios proyectos de lucha política nacido de la historia latinoamericana.
3. Podemos decir que el vasquismo cumple la primera característica de un estilo antropológico gracias a los ejemplos de distanciamiento del canon clásico del concepto de mito en la obra del propio Luis Guillermo Vasco y en la de Luis Alberto Suárez-Guava, quienes sustituyen tales conceptos por los de historia y guaca.
 4. Podemos demostrar que el vasquismo cumple la primera característica de un estilo antropológico por medio del ejemplo de distanciamiento de los conceptos de metáfora, epistemología o alteridad de Marco Tobón, quien sustituye tales conceptos por el de “humanizar lo feroz”.
 5. La construcción de las tesis de Vasco, Suarez-Guava y Tobón desde el punto de vista de clases, o pueblos en luchas territoriales, políticas e históricas, demuestra que el vasquismo cumple la segunda característica de un estilo antropológico latinoamericano.
 6. La recolección de conceptos en la vida de sectores en luchas populares para sustituir abstracciones antropológicas académicas, demuestra que los trabajos de Suarez-Guava (2022) y Tobón (2016) se alinean con la obra de Luis Guillermo Vasco.

Ahora bien, las anteriores conclusiones no deben llevar a suponer que que Suarez-Guava y Tobón son los únicos vasquistas. Hemos dicho también a lo largo de este capítulo que el trabajo de Luis Guillermo Vasco se inspira en los trabajos de otros solidarios y en tradiciones anteriores, como la IAP de Orlando Fals-Borda.

Además, a sabiendas de la existencia de innumerables vasquistas que se reconocen como tales y otros tantos que no se reconocen así, no está demás recordar, Amigo Lector o Amiga Lectora, que el propósito de este artículo no fue el de hacer una revisión de toda la producción vasquista, sino sólo el de demostrar que el vasquismo reúne las características que se atribuyen a un “estilo antropológico latinoamericano”.

Referencias

- Anderson, M. (2019). *From Boas to Black Power. Racism, Liberalism, and American Anthropology*. Stanford University Press.
- Bonfil-Batalla, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 5(12), 165-204. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31641209> Consultado por última vez: 29 de mayo de 2025.
- Bonilla, V. D. (1982) [1972]. *Historia política de los paeces*. Ediciones Colombia Nuestra.
- Bonilla, V. D. (1983). Experiencias de investigación educación en comunidades paeces. *Revista Boletín de Antropología*, 5.
- Bourdieu, P. (1962). *The Algerians*. Beacon Press.
- Cardoso de Oliveira, R. (2024). Antropologías periféricas versus antropologías centrales. En Restrepo, E. y Sandoval, P. (Eds.). *Nuestras antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe* (1.ª ed.). (pp. 45-64). Asociación Latinoamericana de Antropología. <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/nuestras-antropologias-elaboraciones-y-problematicas-desde-america-latina-y-el-caribe/> Consultado por última vez: 29 de mayo de 2025.
- Caviedes, M. (2002). Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, 237-260. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1263>
- Caviedes, M. (2007). Aplicando teorías caducas: el estructural funcionalismo y su influencia en la antropología hecha en Colombia. *Maguaré*, (21). <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/10392>
- Caviedes, M. (2013). Metodologías que nos avergüenzan: la propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología. *Universitas Humanística*, 75(75). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/5960>
- Eco, U. (2000). *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*. Editorial Gedisa Mexicana.
- Echeverri, J.A. (1997). *The people of the center of the world. A study in culture, history and orality in the Colombian Amazon* [Tesis de doctorado].
- Findji, M. T. (1978). *Elementos para el estudio de los resguardos indígenas del Cauca. Censo indígena del Cauca, 1972*. DANE.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo Veintiuno Editores.
- Jaulin, R. (1970). *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Tiempo Contemporáneo.
- Jimeno, M. (2024) [2000]. La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En Restrepo, E. y Sandoval, P. (Eds.). *Nuestras antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe*. (1.ª ed.). (pp. 291-316) Asociación Latinoamericana de Antropología. <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/nuestras-antropologias-elaboraciones-y-problematicas-desde-america-latina-y-el-caribe/>

- Krotz, E. (2024) [2007]. Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos. En E. Restrepo y P. Sandoval (Eds.). *Nuestras antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe* (1ª ed.) (pp. 65-80). Asociación Latinoamericana de Antropología <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/nuestras-antropologias-elaboraciones-y-problematicas-desde-america-latina-y-el-caribe/>
- Mariátegui, J.C. (2007). *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Pineda, R. (2000). *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Planeta.
- Pineda, R. (1993). Etnocidio, proyectos de resistencia y cambio socio-cultural en el bajo Caquetá Putumayo. En F. Correa (ed.) *Encrucijadas de Colombia Amerindia* (pp. 183-202).
- Price, D. (2016). *Cold war anthropology. The CIA, the Pentagon and the growth of dual use anthropology*. Duke University Press.
- Ramos, A. R. (1990). Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, 5(4), 452-472. <http://www.jstor.org/stable/656188>
- Rappaport, J. (2020). *Cowards Don't Make History: Orlando Fals Borda and the Origins of Participatory Action Research*. Duke University Press.
- Restrepo, E. y Sandoval, P. (2024). Políticas y teorías de las antropologías latinoamericanas y caribeñas. En Restrepo, E. y Sandoval, P. (Coords.). *Nuestras antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y El Caribe* (1ª ed.) (pp. 15-43). Asociación Latinoamericana de Antropología. <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/nuestras-antropologias-elaboraciones-y-problematicas-desde-america-latina-y-el-caribe/>
- Suárez-Guava, L. A. (2022). *Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos (Una antropología a ras del suelo)* [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Colombia]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/81092>
- Suárez-Guava, L. A. y Caviedes, M. (2018). Etnografía en el sur global. *Universitas Humanística*, (86). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/24553>
- Tobón, M. A. (2016). *Humanizar o Feroz. Uma antropologia do conflito armado na Amazônia colombiana* [Tesis de Doctorado, Universidade Estadual de Campinas] <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2016.979148>
- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vasco, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa*, (6), 19-52. <https://doi.org/10.25058/20112742.285>