
EVOLUCIÓN, SOCIEDAD Y CULTURA

ADRIÁN MEDINA LIBERTY

ABSTRACT. The role of symbolic human capacities is discussed in relation to biological and social factors. It is sustain that when biological determinants have been overemphasized, it causes social and cultural factors to be underestimated. Symbolic human capacities are discussed and it is concluded that cultural or symbolic factors should be taken into account in order to provide an integral view of human evolution.

KEY WORDS. Evolution, socialization, culture, symbolic capacities, human mind.

La sola enunciación del nombre de Darwin evoca, tanto en el mundo académico como en el espacio popular, la evolución como el portentoso proceso que permitió el ascenso del ser humano. La evolución, a su vez, conlleva un fuerte —y casi exclusivo— acento en la biología como el factor determinante de tal ascenso. Es incuestionable que la revolucionaria aportación del naturalista inglés modificó significativamente la imagen que teníamos del reino animal y, sobre todo, de nosotros mismos. La autoridad de Darwin ha sido tal que, durante décadas, la evolución fue vista a través del exclusivo prisma de la biología, aunque se solía admitir que otros factores, como los sociales y culturales, podrían haber cumplido también un papel importante; aún así, los análisis continuaron ciñéndose al perímetro de la biología, especialmente después de los sorprendentes descubrimientos proporcionados por la genética, que confirmaban *a posteriori* muchos de los supuestos darwinianos.

En este breve ensayo, justamente, pretendo ponderar más fehacientemente aquellos aspectos sociales y culturales que, específicamente, colaboraron para que durante el largo proceso de hominización emergiera la moderna mente humana. Mi discusión se centra en dos núcleos argumentativos: primero, discuto lo que generalmente se entiende por *relaciones*

Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México. /
amedina@servidor.unam.mx

Ludus Vitalis, vol. XVII, num. 32, 2009, pp. 327-337.

sociales e intento distinguirlas de las relaciones culturales. Esta distinción —que no separación— es vital para el segundo aspecto, que refiere a la génesis y desarrollo de la mente humana dentro de este esquema de relaciones.

LA DIMENSIÓN SOCIAL HUMANA

De manera implícita, cualquier teórico, sea de las ciencias naturales o de las disciplinas sociales, estaría de acuerdo con la aseveración de que la evolución humana y, más específicamente, el desarrollo de la mente moderna, fue el resultado de una compleja combinación de factores biológicos y socioculturales. Sin embargo, dicha aceptación tácita rara vez se ve seguida de una ponderación igualmente balanceada de tales factores. Por lo general, se elige sólo alguno de ellos y se le desglosa con el mayor detalle posible, con la consiguiente minimización del otro. De hecho, para algunos autores, lo social constituye un rasgo que puede ser asimilado a la naturaleza biológica. Para E. O. Wilson, el padre de la sociobiología, por ejemplo, lo social se ejemplifica cuando:

un grupo de individuos pertenece a la misma especie y se organiza de una manera cooperativa. El principal criterio para aplicar el término “sociedad” es la existencia de una comunicación recíproca de naturaleza cooperativa que se extiende más allá de la actividad sexual (Wilson 1974, p. 222).

De acuerdo con esta definición, el estudio de los insectos sin duda califica como comportamiento social y empata con los humanos en lo que respecta a los “fundamentos biológicos” de dicho comportamiento. Según Wilson, “la biología es la clave de la naturaleza humana y los científicos sociales no pueden ignorar sus principios, que se han ido extendiendo rápidamente” (ibid, p. 13). Efectivamente, Wilson ha encontrado en los insectos innumerables ejemplos del “trabajo colectivo”, de “cooperación” y de “organización social”, aunque todo su aparato teórico y empírico, no obstante el optimismo que deposita sobre la biología, resulta exiguo y endeble cuanto tratamos de entender algunos atributos humanos tales como los rituales, las tradiciones, el arte, el lenguaje, la intencionalidad y un largísimo etcétera. Me gustaría hacer una interrogante extrema pero, aun así, ilustrativa: ¿podríamos encontrar entre las hormigas evidencia para entender las nociones de *habitus* de Bourdieu o las nociones de conciencia práctica y discursiva de Giddens? Es claro que no; Wilson no desarrolló la sociobiología para explicar los conceptos de los sociólogos, también es evidente que aquellos fenómenos a los que atienden Bourdieu y Giddens, entre muchos otros, escapan por entero a las redes de la sociobiología. Resulta muy riesgoso y forzado intentar reducir el mundo humano a aquel propio de los animales en general o de los insectos en lo particular, por mucho

que se defiende la idea de que las comparaciones sociobiológicas refieren a las “bases” del comportamiento.

Para algunos autores, como Walter L. Wallace, la idea de fincar el dominio social en la biología no sólo no resulta irracional, sino que la considera necesaria. Para este sociólogo, la definición de lo social debe poseer un carácter genérico de manera que permita la inclusión de otras especies:

Propongo que, en todas las ciencias sociales, la definición de un fenómeno social sea general, como *conducta regular interorgánica*, esto es, cualquier conjunto de conductas no azarosas que dos organismos manifiestan simultánea y recíprocamente en el tiempo y en el espacio (Wallace 1997, p. 38).

Esta caracterización no se restringe a los humanos, pues el término ‘interorgánico’ alude, precisamente, a otros organismos y el propio Wallace admite que su definición hace posible atender a los rasgos sociales de otras especies:

Con relación al concepto de organismo, este es deliberadamente general y lo emplea para reconocer el hecho de que los fenómenos sociales no están limitados a los seres humanos sino que, en un grado u otro y en cierta forma u otra, éstos son característicos de todas las formas vivas (ibid, p. 39).

Tanto en Wilson como en Wallace, entre otros, lo que encontramos son los esfuerzos de teóricos que tratan de encuadrar lo social dentro de cánones heurísticos semejantes a los de las ciencias naturales, donde la búsqueda de regularidades o constancias constituyen su sello de identidad. Wallace, de hecho, no tiene empacho en denominar a su postura como “sociología científica”. La sociedad o las relaciones sociales, por tanto, quedan entendidas como un conjunto de principios invariantes —i.e., principios jerárquicos o el altruismo, en Wilson, o regularidades espacio-temporales, en Wallace— que presumiblemente transparentan la oculta lógica que subyace al comportamiento de dos o más organismos cuando interactúan entre sí.

El antropólogo social Tim Ingold tampoco considera que las bases biológicas puedan soslayarse, pero no concuerda con la pretensión de reducir la sociedad a una serie de principios regulares que, acaso, sean apropiados para entender a los insectos, pero que resultan francamente intratables cuando se los pretende emplear para aprehender los fenómenos sociales humanos. Particularmente, Ingold indica con relación a la sociobiología, que

sus principios no nos conducen a ninguna parte cuando se tratan de comprender aquellas cualidades —intencionalidad, conocimiento, memoria y lenguaje— que

son para nosotros características esenciales del ser social. En efecto, las explicaciones sociobiológicas son poderosas sólo en la medida en que estas cualidades son relegadas al estado secundario de epifenómenos, surgidos a partir de un programa conductual más fundamental (Ingold 1997, p. 241).

Este antropólogo adopta una postura menos extrema y más conciliadora entre la biología y lo social. Propone una línea continua que parte de la biología y se continúa hasta lo social; ni la primera queda sujeta a lo segundo ni éste se reduce a las regularidades de aquélla. Ingold sostiene que tanto las plantas como los animales y los humanos son parte constitutiva de la misma realidad natural, es decir, las relaciones sociales no son un campo cuya dinámica sea independiente de las bases biológicas; si bien no son reductibles a la biología, sí es menester reinsertarlas en el mundo natural. Las plantas, los animales, nuestro entorno y los seres humanos habitamos una misma realidad que se encuentra solidariamente constituida. Resulta artificial, por tanto, separar u oponer lo social a lo biológico, ya que ambos son parte de una misma unidad ontológica. Ingold reconoce que, a diferencia del mundo biológico, cuyo determinismo es independiente de la acción humana, el mundo humano es creado, no dado, y su constitución conlleva el despliegue de códigos simbólicos convencionales, pero éstos, reitera Ingold, “no emergieron en el vacío” (Ingold 1999, p. 200), sino en un contexto ecológico específico. Aunque este autor no desarrolla una teoría al respecto, su postura trata de disolver la dicotomía naturaleza-sociedad mediante la reconceptualización de ambas como partes mutuamente constitutivas.

En otros enfoques sociales, como la psicología social estadounidense, si bien lo social no se encierra entre invarianzas biológicas, sí se lo entiende de manera simple como “la interacción de una persona con otras personas, o por la mera expectativa de tal interacción” (Rodrigues 1990, p. 15). En ocasiones, las definiciones son tautológicas o circulares, Freeman, Sears y Carlsmith, por ejemplo, señalan que: “la psicología es el estudio sistemático de la conducta social. Trata sobre la forma como las personas perciben y reaccionan entre sí y sobre la forma como se ven afectadas por las situaciones sociales” (1980, p. 4). De tales definiciones que, palabras más palabras menos, son compartidas por la tradición estadounidense, se sigue una metodología donde algunas personas son concebidas como “variables independientes” mientras que otras, aquellas cuyo comportamiento se pretende estudiar, son “variables dependientes”; la cualidad de lo social emergería de entre las “relaciones funcionales”, que se establecieran entre ambos grupos de personas. A pesar del empleo del término “social”, la psicología social ha tenido un fuerte acento individualista, ya que la fragmentación analítica en variables, por un lado, y la reiniciación de fenómenos en entidades (i.e., actitudes, percepción social, *locus* de control,

personalidad), por otro, ha impedido el surgimiento de un enfoque más global, al tiempo que los estudios empíricos han ido acumulando datos inconexos que fueron obtenidos, la mayoría de las veces, en situaciones controladas o semicontroladas. Definir lo social como “interacciones entre personas” o pretender definir mediante el empleo del mismo término que se pretende acotar (i.e., “la psicología social estudia la conducta social”), de cualquier manera, no ayuda gran cosa y, acaso, enturbia más la problemática.

Desde mi punto de vista, la psicología social europea, especialmente la liderada por Moscovici, sí ha desplegado esfuerzos interesantes por caracterizar lo social fundándose en nociones tales como “representación social”, término que no oculta su deuda con Durkheim. Moscovici publicó un estudio en 1961 intitulado *El psicoanálisis: su imagen y su público* (1961/1976), con el cual abrió una nueva línea temática en la psicología. El propósito de su investigación consistió en indagar qué tipo de conocimiento poseían los parisinos con relación al enfoque freudiano. La estrategia de Moscovici no sólo incluyó la realización de entrevistas y encuestas para conocer la imagen que las personas se habían formado del psicoanálisis, sino que también analizó los medios (i.e., periódicos, revistas, películas, etc.) tratando de capturar el flujo de información que circulaba en París e intentó descubrir los puntos donde la información de los medios y el conocimiento de las personas se cruzaban o sobrelapaban. Moscovici denominó a la imagen que resultaba de este entrecruzamiento como “representación social”, término que prefirió en lugar de la “representación colectiva” que postuló Durkheim, debido a que el segundo aparecía como más global y homogéneo, mientras que el primero indicaba con mayor precisión que, en una sociedad, podían coexistir numerosas representaciones. El procedimiento de indagar en los medios y no sólo “en la cabeza” de las personas se convirtió en algo habitual en todos los estudios de representación. En la *London School of Economics and Political Science*, numerosos estudiantes se graduaron empleando esta estrategia bajo la dirección de Robert Farr y otros tantos lo hicieron —y continúan haciéndolo, en ambas instituciones— en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, en Francia, bajo la tutela del propio Moscovici. Una conclusión emerge de todos estos estudios: las representaciones sociales se constituyen tanto en la mente como en la cultura, y pertenecen a ambos dominios. Aún se vislumbra lejano, desde esta perspectiva, el matrimonio entre el dominio cognoscitivo y el cultural, y aunque el propio Moscovici señala su simpatía por Vygotsky y Piaget, e indica que su postura no es incompatible con la tradición teórica de estos autores (Moscovici 1998); todavía resulta problemática la mutua inserción de los conceptos de estos tres teóricos.

Moscovici es un intelectual que se ha abocado a numerosas áreas de estudio, tales como el análisis de la ascendencia evolutiva del ser humano

y las relaciones entre sociedad y naturaleza (Moscovici 1975) o la elaboración de un complejo ensayo sobre “la historia humana de la naturaleza” (1977); su psicología social se ha centrado sobre la noción de representación social y ello ha implicado el sacrificio o el descuido de aquellos fenómenos culturales propios de la antropología. Por lo anterior, aun y cuando sus nociones estrechan la brecha entre la psicología y la sociología o, si se quiere, entre la cognición y lo social, sus postulados no hacen lo mismo con la antropología o con los estudios culturales en general.

El interaccionismo simbólico de Mead, por otra parte, aunque no propone nociones que específicamente aludan al dominio sociológico en un sentido tradicional, sí son pertinentes tanto al ámbito social como al cultural. A diferencia de los autores antes mencionados, el interaccionismo simbólico resaltó una propiedad del comportamiento social humano, que es peculiarmente asociado a los estudios culturales: el significado.

El tema del significado o, más precisamente, de la acción entendida como significativa, constituye el núcleo de esta aproximación. Herbert Blumer, por ejemplo, quien siguió y desarrolló las ideas de Mead, señala que una relación humana se constituye por un proceso dual de designación e interpretación donde los participantes tienen que guiar sus respectivas acciones por medio de la formación y empleo de significados (Blumer 1986)

La acción conjunta de la que hablaban Mead y Blumer se refiere, justamente, a la “interacción simbólica”, es decir, los seres humanos se relacionan entre sí con base en el significado de sus acciones y no de una forma fortuita o meramente física. El propio Blumer aclara que

el término “interacción simbólica” se refiere, por supuesto, al carácter peculiar y distinto que poseen las interacciones entre los seres humanos. Esta peculiaridad consiste en el hecho de que los seres humanos interpretan o “definen” mutuamente sus acciones en lugar de simplemente reaccionar a ellas (ibid., p. 79).

El interaccionismo simbólico trajo lo social al campo del significado, de manera que el comportamiento social humano es simplemente impensable sin esta propiedad; con ello, al mismo tiempo, distanció a los humanos de otras especies, ya que las “interacciones” entre otros animales, incluidos los primates, son de carácter físico o biológico, mientras que los seres humanos se relacionan con base en los mundos de significado que se han creado en torno a sí mismos.

El ser humano nombra, dice Charon, recuerda, clasifica, percibe, piensa, discute, soluciona problemas, trasciende el espacio y el tiempo, se trasciende a sí mismo, crea abstracciones, genera nuevas ideas y se maneja a sí mismo, por medio del empleo de símbolos (Charon 2001, p. 69).

De acuerdo con este enfoque, los animales pueden ser animales sociales. Mead se refirió con frecuencia a ellos, pero con un sentido y un carácter

cualitativamente diferente del mundo social humano; el primero es natural, físico y altamente influido por variables biológicas; el segundo es convencional, significativo y fuertemente organizado por propiedades culturales.

Este atributo de significación que impregna lo social se lo encuentra tanto en la mínima expresión social de una diada hasta la familia, un grupo o una comunidad y es también, justamente, el que me va a permitir hilvanar la discusión con la dimensión simbólica del ser humano y, más específicamente, con la cultura y la mente humana.

EL ESPACIO SIMBÓLICO Y LA MENTE HUMANA

En el apartado anterior, traté de evidenciar que la noción de lo social no es suficiente para pensar con integridad el ascenso del ser humano y que, por lo general, excluye una propiedad vertebral para entender tanto la cultura como la mente humanas: el dominio simbólico.

Podríamos apelar a la ingenuidad y plantearnos una interrogante sencilla pero crucial: ¿qué nos distingue significativamente de otros animales? O mejor aún, ¿qué es lo que nos hace propiamente humanos?

Este mundo [el mundo humano] no constituye una excepción a los principios biológicos que determinan la vida de todos los otros organismos. Sin embargo, en el mundo humano podemos encontrar una característica distintiva de la vida. El ciclo humano no sólo ha sido enriquecido sino también se ha transformado cualitativamente. El hombre ha encontrado un nuevo método de adaptarse al ambiente. Entre el sistema receptor y el sistema efector, que puede encontrarse en todas las especies, existe un tercer eslabón que podríamos describir como *sistema simbólico*. Esta nueva adquisición transforma la vida humana en su totalidad. Comparados con otros animales, el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino que vive, por decirlo de algún modo, en una nueva *dimensión* de la realidad (Cassirer 1944, p. 24; énfasis en el original).

El dominio cultural, si concordamos con Cassirer, es el dominio de lo convencional; el dominio de la atribución convencional de significados a los objetos, a las personas y al entorno en general. El mundo humano no es físico —aunque evidentemente habitemos en un espacio material y concreto— sino simbólico, ya que nuestra percepción del entorno se encuentra inevitablemente mediada por las “redes de significado” que nosotros mismos hemos tejido. Si bien la cultura es el espacio de lo convencional, éste expresado en una dirección argumentativa contraria, no existe al margen de un grupo, comunidad o sociedad; esto implica una dialéctica: cada nuevo ser humano nace en un mundo cultural que le preexiste y que le impone ciertos modos —convencionales— de ver la realidad; este individuo, empero, en la medida en se va “enculturando”,

comienza a fungir como un agente activo que no sólo se apropia de los modos convencionales de su entorno cultural, sino que también los va a reproducir, difundir y, de modo importante, a modificar. En efecto, si los humanos fuesen concebidos simplemente como receptores pasivos de su cultura —para lo cual se podría apelar a procesos tales como “internalización” o “socialización”— en lugar de seres activos y transformadores, las culturas nunca cambiarían y permanecerían como espacios fijos.

La cultura, en suma, es el complejo espacio de significación —esto es, la atribución de significados a las construcciones, a los objetos, a las personas y a sus actos— que un grupo o sociedad ha constituido en torno suyo (Geertz 1973/2000). La cultura, el espacio de lo simbólico, manifiesta una forma singular mediante la cual los humanos generamos, intercambiamos y transformamos información. Se trata de una forma propia de los humanos y que apenas rasguñan trabajosamente algunos primates (Medina Liberty 2002).

Un signo es aquello que representa a otra cosa mediante una atribución convencional o arbitraria. No hay pertenencia inherente ni bases analógicas, su vínculo es arbitrario. Si es arbitrario o convencional, su naturaleza, por ende, es cultural o colectiva. La naturaleza no genera símbolos ni éstos aparecen por generación espontánea; son por entero una creación del ser humano, somos animales simbólicos, como Cassirer sostenía. Numerosos estudios muestran cómo, desde el nacimiento, el ser humano se convierte en un dedicado exégeta del mundo simbólico que le rodea (véase a Deacon 1997 y Hobson 2002, para una discusión). De hecho, el medio privilegiado que un bebé precozmente posee para comunicar sus necesidades es el empleo de gestos —es decir, conductas con significado— lo cual ocurre aun antes de la aparición del lenguaje articulado. Trevarthen y Logotheti se expresan del modo siguiente, con relación al desarrollo del niño durante su primer año de vida:

El niño se orienta, expresa, gesticula y mueve en armonía con su afectivo compañero [la madre, el hermano, el padre]. Capta el contacto visual y puede imitar el movimiento de los ojos y de boca. Esto es la intersubjetividad primaria o el conocimiento básico persona-persona. El desarrollo del cerebro del niño [se beneficia] de las emociones generadas en esa comunicación, cuya existencia prueba que el niño tiene en su mente una organización dual de “yo/otro”, dispuesta para el contacto por los sentimientos expresados por su compañero real (Trevarthen y Logotheti 1989, 166-67).

En efecto, desde la más temprana infancia, los humanos nos orientamos hacia nuestros semejantes como un rasgo distintivo y significativo de nuestro medio. Desde este punto de vista, la evolución nos muestra una creciente dependencia —afectiva, cognitiva y conductual— *entre* los humanos, es decir, entre las capacidades que nos permitieron llegar a ser lo

que somos se encuentra una fuerte tendencia a la sociabilidad. Sin embargo, como mencioné antes, un gran número de animales, especialmente los primates, manifiestan esta tendencia casi con igual intensidad, pero la diferencia estriba en que no somos únicamente animales sociales sino, sobre todo, *animales simbólicos*. Las sorprendentemente precoces expresiones de comunicación en los bebés humanos sin duda evidencia un rasgo propio; nuestra capacidad de comunicarnos mediante sistemas simbólicos cada vez más complejos; primero, los gestos y sonidos cada vez más diferenciados; luego, el dibujo, el habla articulada y el lenguaje escrito y, finalmente, un vastísimo espectro de manifestaciones semióticas de toda índole: las matemáticas, la pintura, la música, la literatura, la danza y arte en general, para cerrar una lista que pareciera casi infinita.

En otro lugar (Medina Liberty, en prensa) me referí a Michael Tomasello, quien llama nuestra atención al singular hecho de que seis millones de años nos separan de los grandes simios, y esto representa un periodo de tiempo relativamente corto, desde un punto de vista evolutivo (Tomasello 2000), especialmente cuando consideramos que los chimpancés y los humanos compartimos más del 98 por ciento de nuestro material genético. Esta circunstancia plantea un enigma temporal: para un lapso tan breve, resulta sumamente difícil —por no decir imposible— entender cómo pudieron evolucionar biológicamente nuestras capacidades cognitivas, una a una, necesarias para constituir al humano moderno. La creación y desarrollo de formas complejas de comunicación, el manejo fino de instrumentos, el rápido desarrollo del lenguaje, los procesos intelectuales superiores, las complejas formaciones sociales y culturales no pudieron ocurrir como un proceso biológico o evolutivo normal. La civilización humana ocupa apenas unos cuantos miles de años. Esto nos plantea un enigma que sólo puede resolverse si ponderamos un modo evolutivo propio de nuestra especie: la transmisión cultural.

Esta es, justamente, la idea central: el ser humano no puede ser comprendido ni definido exclusivamente por sus capacidades biológicas; nuestras facultades semióticas o culturales cumplieron —y continúan cumpliendo— un papel vertebral en la evolución del ser humano. La cultura es la totalidad acumulada de esas formas de transmisión simbólica y, por tanto, no es simplemente un ornamento de la existencia humana sino la condición esencial de ella; *no hay tal cosa como naturaleza humana* —dice Geertz— *independiente de la cultura* (op. cit., p. 49). Al ser la cultura un conjunto de formas simbólicas constituidas convencionalmente, resulta insostenible la idea del ser humano como un ser que reacciona con base en propiedades genéticas y universales.

CONSIDERACIONES FINALES

Este breve ensayo sobre la evolución, la sociedad y la cultura, y la mente humana, suscitada por el bicentenario de Charles Darwin, no es más que un pálido intento por resaltar la importancia del naturalista inglés mediante la discusión de aquellos aspectos *no* ponderados por aquél. ¿Qué mejor homenaje que ponderar los puntos no contemplados por Darwin en sus principales obras? Destacar el papel desempeñado por las capacidades simbólicas humanas en el proceso de su ascenso evolutivo no es un intento por disminuir las ideas darwinianas sino, por lo contrario, resaltarlas con el trasfondo del desarrollo de las capacidades simbólicas humanas. Las ciencias biológicas han iluminado, desde el siglo XIX, el ascenso del ser humano desde un horizonte biológico y genético; ahora le toca, quizá tardíamente, a las disciplinas sociales —la antropología, la sociología y la psicología— hacer su aportación. La génesis y desarrollo de las funciones semióticas humanas constituyen una temática vasta e inexplorada en gran medida.

Primero fue el turno de la filosofía el tratar de responder la interrogante de ¿qué es el ser humano? Con Darwin, la respuesta fue relaborada atinadamente desde los perímetros de la biología; en la actualidad, con el fortalecimiento de la antropología simbólica, la sociología comprensiva y la psicología cultural, la respuesta podría ser nuevamente relaborada dentro de confines fascinantes y promisorios.

REFERENCIAS

- Blumer, Herbert. (1986), *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press.
- Cassirer, E. (1944), *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Charon, J. M. (2001), *Symbolic Interactionism. An Introduction, an Interpretation, an Integration*. Nueva Jersey: Prentice Hall.
- Deacon, T. W. (1997), *The Symbolic Species. the Coevolution of Language and the Brain*. Nueva York: Norton.
- Freeman, J. L., Sears, D. y Carlsmith, J. M. (1980), *Social Psychology*. Englewood Cliffs, N. J.: PrenticeHall.
- Geertz, C. (1973/2000), *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books (la edición 2000 incluye un nuevo prefacio).
- Hobson, P. (2000), *The Cradle of Thought*. Londres: McMillan.
- Ingold, T. (1997), "Life beyond the edge of nature? Or, the mirage of society", in J. D. Greenwood (ed.), *The Mark of the Social. Discovery or Invention?* Boston: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 231-252.
- Medina Liberty, A. (2002), "El manejo de instrumentos entre los primates: ¿conducta social o rasgo cultural?" *Ludus Vitalis X* (18): 53-75.
- (en prensa), "El papel de la cultura en la evolución de la mente humana", *Endoxa*.
- Moscovici, S. (1961/1976), *La psychanalyse: Son image et son public*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1975), *Sociedad contra natura*. México: Siglo XXI.
- (1977), *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. Paris: Flammarion.
- (1998), "Social consciousness and its history", *Culture & Psychology* 4 (3): 411-429
- Rodrigues, A. (1990), *Psicología social*. México: Trillas.
- Trevarthen, C. y Logotheti, K. (1989), "Child in society, and society in children: The nature of basic trust", in S. Howell y R. Willis (eds.), *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.
- Wilson, E. O. (1974), *On Human Nature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.