

# El símbolo como artefacto mediador entre mente y cultura

ADRIÁN MEDINA LIBERTY\*

Coloquialmente, el empleo de términos como *mente* o *cultura* no conlleva dificultad alguna y, de hecho, se suelen usar numerosos sinónimos para ambos conceptos. La mente, por ejemplo, puede equipararse a pensamiento, inteligencia, conciencia o cognición, entre otros, mientras que cultura usualmente puede referir a una sociedad considerada en su totalidad o a estructuras sociales complejas, grupos o colectividades. Sin embargo, cuando ingresamos en el terreno de las definiciones académicas o disciplinares, los problemas se tornan vastos y complejos.

Dentro de la antropología, el término cultura está lejos de evocar un horizonte homogéneo, por el contrario, los diferentes enfoques, desde Morgan y Tylor hasta la antropología posmoderna, han hecho variar las definiciones de cultura de manera dramática y, con frecuencia, lo connotado aparece en terrenos francamente antagónicos e irreconciliables. Sin duda, la carencia de una caracterización consensual de cultura ha generado esfuerzos por reducir su campo semántico de manera que, en ocasiones, el sustantivo se torna adjetivo en un intento por singularizar su significado: Ruth Benedict, por ejemplo, defendía el concepto de "patrones culturales", Geertz, el de "templetes culturales", y D'Andrade y Strauss nos hablan de "modelos culturales", por mencionar sólo tres casos.

\* Facultad de Psicología, UNAM / Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

La psicología, por su parte, también ha luchado por establecer una comprensión generalizada acerca de la mente, sin embargo, este término se ha difuminado en numerosas escuelas y tradiciones que han convertido a la mente en un concepto vacío o con una utilidad doméstica; todo ello sin contar que muchos autores, de hecho, no congenian con la mente como objeto de estudio prefiriendo otros dominios temáticos como el de *inteligencia* (en Piaget), o el de *procesos cognoscitivos* (en el procesamiento humano de la información).

Así, cuando se aborda el tema de la mente y la cultura, uno de los primeros problemas que emerge concierne a las equívocas definiciones propias de las disciplinas que han proclamado a la una o a la otra como su objeto de estudio primordial. En este sentido, la tarea de analizar las vicisitudes de la mente y la cultura se presenta, desde su inicio, como una labor sumamente difícil ya que cualquier aserto conllevaría a una inmediata réplica: cuando se habla de mente y cultura, ¿de qué se habla?, ¿qué se está entendiendo por mente y por cultura? Sin discusión, sería una réplica legítima; del mismo modo sería igualmente incuestionable que iniciar un trabajo analítico, por este camino, abortaría cualquier esfuerzo indagatorio desde el principio. En este ensayo intentamos una ruta distinta: primero, analizamos el problema mente-cultura con relación a dos enfoques generales que hemos denominado *universalismo* y *relativismo cultural-diversidad mental*; como resultado de esta indagación, bosquejamos un marco de inteligibilidad que llamaremos *construccionismo simbólico* y que pretende sentar las bases para una articulación, específicamente entre la antropología simbólica, la psicología socio-cultural y otros enfoques sociales en lo tocante a la problemática mente-cultura. Consideramos que una forma de cumplir con este propósito interdisciplinario, estriba en el tratamiento del símbolo como un elemento articulador.

El empleo de la palabra “bosquejamos” no es fortuito ni pretende ser una justificación anticipada, ya que todo lo contenido en este escrito no constituye más que una propuesta de trabajo, un intento por ordenar promisoriamente la discusión de dos nociones que le son centrales a la antropología y a la psicología.

## La mente como fenómeno universal

Durante el siglo XIX, el surgimiento del capitalismo, aunado a las ideas evolucionistas de Darwin, condujo a una idea de progreso social que se popularizó rápidamente. Se hablaba de un desarrollo tecnológico lineal y de cambios sociales y culturales que iban de lo simple a lo complejo. La idea spenceriana<sup>1</sup> de una sociedad que progresaba sin cesar, no podía disociarse de un desarrollo en las propias mentalidades de sus miembros, ya que hubiera sido una grave contradicción proclamar progreso social y cultural ahí donde las mentalidades se encontraran estancadas o en franco retraso. Los inicios formales de la antropología, precisamente, se encuentran ligados a este evolucionismo social. Tylor, considerado por muchos como uno de los fundadores de la antropología, por ejemplo, tenía entre sus propósitos formular un esquema general de la evolución social que abarcara desde el “salvajismo” hasta la “civilización”, para después ubicar a las diferentes culturas en su estadio correspondiente.<sup>2</sup> Proponía analizar a las culturas en sus diferentes partes constitutivas (parentesco, religión y tecnología, entre otras), para tratar de llegar a una clasificación que pusiera en claro las fases progresivas del desarrollo. En el caso de Morgan, el otro fundador de la antropología, esta idea de desarrollo también estaba presente; él planteaba un esquema progresivo de evolución social por etapas o fases de desarrollo que comienzan con el salvajismo, transcurren por la barbarie y culminan con la civilización. De acuerdo con su idea, las sociedades “ascienden” en un orden de complejidad creciente y éste podría determinarse de manera lógica.<sup>3</sup>

Aunque no se discutió una relación causal entre cultura y mente, ambos dominios se relacionaron de manera que el avance de una sociedad era necesariamente correlativo con un avance en la mentalidad de sus miembros; de aquí se desprendió una idea de homoge-

<sup>1</sup> El impacto del concepto de evolución de Darwin fue tan profundo en las disciplinas sociales que algunos autores, como Spencer, consideraron que el orden de lo biológico no podía ni debía ser ignorado al tratar los fenómenos propios de la sociedad. Spencer (1876 -1967) fue el primero en incluir el término *superorgánico* —que significa que los fenómenos sociales no podían ser reducidos a la biología aunque la incluyeran— para caracterizar el objeto de estudio de la sociología; un concepto diferente e irreductible al anterior, es el de *supraorgánico* que implica que lo social está más allá o por encima de la biología (cf. M. Hawkins, *Social Darwinism on European and American Thought, 1860-943. Nature as Model and Nature as Threat*, 1997).

<sup>2</sup> E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 1967, p. 19.

<sup>3</sup> L. H. Morgan, *La sociedad primitiva*, 1993.

neidad mental, ya que una sociedad moderna o avanzada sólo podría estar constituida por miembros intelectualmente equivalentes. Dicho de otro modo, una sociedad moderna o civilizada no podría engendrar una sociedad primitiva y, con igual lógica, de una mente racional, moderna y lúcida, no podría surgir otra con atributos inferiores. A los miembros de una sociedad primitiva les corresponde una mente “prelógica” o irracional, lo mismo que a una sociedad avanzada le corresponde una mentalidad racional y desarrollada; el desarrollo, naturalmente, va de la primera a la segunda.<sup>4</sup>

Hablar de procesos y fenómenos tan globales como aquellos relativos al progreso social, fue confiriéndole al término cultura un carácter muy general, convirtiéndose en un mega concepto que pretendía describir el “todo” —artefactos, costumbres y creencias, manifestaciones artísticas, formas de vida, religión, vivienda, etcétera— que conformaban los miembros de un grupo, etnia o sociedad, mientras que mente fue el término que compendió las capacidades intelectuales de tales miembros.<sup>5</sup> Así como había un todo homogéneo llamado cultura, existía también un todo denominado mente y, de hecho, un geógrafo y etnógrafo alemán, Adolf Bastian, fue el primero en formular, en el siglo pasado, una doctrina que proclamaba la “unidad psíquica”.

La idea de una unidad mental, que en esencia indicaba que todos los seres humanos poseían una mente semejante, se divulgó en la antropología mediante el empleo de términos tales como “mente prelógica”, “pensamiento primitivo” o “mente racional”, entre otros.

La idea de una unidad —trátese en nuestro caso de la mente o de la cultura—, refleja en realidad una postura epistemológica más general, que supone que la dinámica del universo entero sigue un orden; los fenómenos humanos, al ser parte de ese universo ordenado, se desenvuelven igualmente de acuerdo con un orden que es menester descubrir y explicar.

Justamente el fundador de la antropología estructuralista, Claude Lévi-Strauss, desarrolló una postura que presupone un universo ordenado e incluyó a la mente como una parte de éste, con el correspon-

<sup>4</sup> L. Lévy-Bruhl, *How Native thinks*, 1968.

<sup>5</sup> A Tylor le debemos una de las primeras definiciones de cultura: “todo complejo que incluye el conocimiento, creencias, arte, moral, leyes y costumbres, así como cualquier otra habilidad o hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (E. B. Tylor, *op. cit.*, 1967, p. 34).

diente estatuto universal de aquélla. Para Lévi-Strauss, esto es un hecho tan evidente como lo es la “necesidad humana” de encontrar un orden en el universo.<sup>6</sup> Este autor es tan explícito como contundente: “sin que importen las diferencias culturales entre las distintas zonas de la humanidad, la mente humana es sólo una en todas las partes y posee las mismas capacidades. Pienso que esto es aceptado en cualquier lugar”.<sup>7</sup> Lévi-Strauss señala que las diversas instituciones culturales, como los mitos y el sistema de parentesco, son expresiones de estructuras binarias de carácter opuesto, comunes a todo el género humano y a partir de ellas la mente humana organiza la realidad. De la lingüística estructural, este autor adoptó la idea de que la mente humana contiene una estructura inconsciente que ordena el mundo a partir de pares opuestos.<sup>8</sup>

Esta idea de universalidad mental también fue —y lo sigue siendo en algunos enfoques— moneda corriente en la psicología desde sus inicios formales con Wundt.<sup>9</sup> Baste con señalarse que al interior de dos de las corrientes hegemónicas de este siglo, la psicología genética de Piaget y el procesamiento humano de la información, se sostiene como núcleo rector la búsqueda de invariantes o regularidades cuya validez no depende ni se ve afectada por factores sociales o culturales. De hecho, para el cognoscitismo angloamericano, que emplea como metáfora básica a la computadora, los principios que regulan el funcionamiento mental poseen un estatuto no sólo universal sino “natural”, Lachman R. y Lachman J., por ejemplo, señalan que:

El objeto de estudio de la psicología cognitiva puede ser definido, de manera amplia, como el análisis de ‘cómo trabaja la mente’. [...] los aspectos que parecen particularmente importantes para la mayoría de los psicólogos cognitivos incluyen a la memoria, la percepción, el aprendizaje, el pensamiento, el razonamiento, el lenguaje y la comprensión. El típico científico cognoscitivista, por

<sup>6</sup> “La mente humana, nos dice, es sólo una parte del universo, la necesidad probablemente existe porque hay un orden en el universo y el universo no es un caos” (1995, p. 13).

<sup>7</sup> Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, 1995, p. 19.

<sup>8</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1969 y *Las estructuras elementales del parentesco*, 1985.

<sup>9</sup> Aunque Wundt, considerado el padre de la psicología, trabajó intensamente en el desarrollo de una psicología de los pueblos, ideas que plasmó en diez gruesos volúmenes, fue su propuesta del estudio de la conciencia y del empleo del método introspectivo lo que se consideró su contribución definitiva para el establecimiento formal de la psicología.

tanto, es un científico motivado para comprender el *sistema natural* que conforman los procesos mentales superiores de los humanos.<sup>10</sup>

La cita anterior muestra con elocuencia el carácter invariante atribuido a los procesos mentales, concebidos como equivalentes a las leyes y los principios de la física o la química. De hecho, la metodología desplegada en este enfoque es la misma —o se pretende que lo sea— que se emplea en las ciencias naturales, esto es, el método experimental, y se busca que su empleo contenga todo el rigor y la precisión que lo caracteriza. De este modo, los estudios típicos del cognoscitivismo angloamericano se realizan en condiciones de laboratorio sumamente restringidas, manteniendo las “variables extrañas” bajo control y tratando de establecer una relación funcional que se enunciará como un “principio general” del pensamiento. En este esquema, el papel de la cultura es escaso, por no decir nulo, y sólo cumple un rol accesorio.

Piaget es un caso aparte y aunque llegó a polemizar con los enfoques empiristas y neopositivistas, su postura epistemológica —su interés primordial era la construcción del conocimiento y su preocupación subsidiaria era el desarrollo de la inteligencia— se vertebró con la biología como modelo organizador. Este mismo autor señala que “la inteligencia es un caso especial de la adaptación biológica”.<sup>11</sup> La cultura, por contraste, es marginada y se convierte en un factor poco importante en el desarrollo intelectual. Sin duda, incluyó un elemento activo y constructivista en el desarrollo —el conocimiento sólo emerge cuando un sujeto actúa sobre el objeto y abstrae, de forma reflexiva, nociones, esquemas y conocimientos varios, pero el papel de otras personas es irrelevante—. No sólo el medio social, sino incluso la experiencia de los sujetos es irrelevante para la secuencia del desarrollo que se cumple de manera constante:

En el campo de la inteligencia, hablamos de estadios cuando se satisfacen las condiciones siguientes: 1) que *la sucesión de las conductas sea constante*, independientemente de las aceleraciones o de los retardos que pueden modificar las edades cronológicas medias en función de *la experiencia adquirida* y del *medio social* (así como de las aptitudes individuales) [...].<sup>12</sup>

<sup>10</sup> R. Lachman, J. Lachman y E. Butterfield, *Cognitive Psychology and Information Processing*, 1983, p. 6. Cursivas del autor.

<sup>11</sup> J. Piaget, *Biología y conocimiento*, 1969, p. 26.

<sup>12</sup> *Idem.*

El objeto de conocimiento no es social ni cultural, es un objeto físico y el propio sujeto es acultural, se trata de un sujeto epistemológico, solipsista o solitario, que interactúa con el medio con el único propósito de conocer o consolidar lo que ya se sabe.

De manera sintomática, podría señalarse que Piaget nunca analizó la construcción de una noción, digamos de número o de espacio, como el resultado de las interacciones del niño con otros niños o con otras personas; en su obra, que es vastísima, siempre encontraremos a un sujeto solitario y a un objeto físico. Esta omisión del elemento cultural en el portentoso edificio conceptual de Piaget, que incluye cientos de artículos y cerca de 70 libros, le permitió enunciar invariantes (verbigracia: la asimilación y la acomodación como “invariantes funcionales”, la “complejidad creciente” que caracteriza a cada etapa intelectual o la secuencia misma del desarrollo) que, presumiblemente, no deberían verse afectadas por la cultura. En la psicología genética de Piaget, las personas aparecen al final del desarrollo, no al principio ni son agentes estructurantes durante éste. La aportación de Piaget a la psicología del desarrollo es trascendente e insoslayable, ya que iluminó como nadie muchos de los procesos involucrados en la construcción del conocimiento, pero careció de una atención más seria y dedicada a la dimensión cultural,<sup>13</sup> de aquí que algunos autores, como Schweder (1984),<sup>14</sup> señalen que es menester “parar a Piaget sobre su cabeza”.

Al enunciarse una unidad mental cerrada, sujeta a su propia dinámica interna, se establece al mismo tiempo una escisión entre mente y cultura, ya que se está admitiendo —implícita o explícitamente— que la segunda no influye o determina a la primera; de no aceptarse esta tesis, se tendría que reconocer que la diversidad cultural genera una diversidad mental correspondiente; esto es, si se admite que la dinámica y la estructura de la mente o de la inteligencia —o, en su caso, de la cultura— son susceptibles de estudiarse *per se*, como un fenómeno

<sup>13</sup> Como contraparte, la parte cultural del desarrollo fue el motivo ingénito de Vygotsky y algunos autores han tratado de articular estas dos posturas; sin embargo, dichos esfuerzos no han sido conclusivos ni su aceptación ha sido generalizada (cf. J. A. Castorina *et al.*, *Piaget-Vygotsky. Contribuciones para replantear el debate*, 1996 y Lacasa, P., “Internalization and Acquisition of Concepts: Adolescent thinking from the point of view of Vygotsky and Piaget”, en A. Rosa y J. Wertsch (eds.), *Explorations in socio-historical studies. Historical and Theoretical discourse*, Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje, 1994.

<sup>14</sup> R. Schweder y R. LeVine (eds.), *Culture Theory, Essays on Mind, Self and Emotions*, 1984.

autocontenido, se está aceptando, como ocurre con el cognoscitivismo y la postura piagetiana, que la mente está libre de influencias de orden cultural —o bien, por otra parte, que la cultura se autosostiene sin intervención de agentes cognoscentes o pensantes.

La disociación entre mente y cultura dio lugar a numerosas antinomias —verbigracia: sujeto-estructura, subjetivo-público, individuo-sociedad— que, de algún modo, son extensiones o transformaciones del problemático binomio que ahora ocupa nuestra atención. Cuando el dominio mental queda disociado del dominio cultural, resulta factible el estudio de éstos de manera independiente y de acuerdo a una supuesta dinámica propia. De este modo, quedan justificados los esfuerzos por descubrir —tanto para la mente como para la cultura— principios o leyes invariantes. “Probablemente, sentencia Lévi-Strauss, no hay nada más en la aproximación estructuralista: es la búsqueda de invariantes o de los elementos invariantes que subyacen a las diferencias superficiales”.<sup>15</sup>

En tanto mente y cultura se mantengan como entidades autónomas, las escasas relaciones que se propongan entre ambas sólo alcanzarían el carácter de meras ‘interacciones’, es decir, relaciones de exterioridad donde la una no altera de manera esencial o importante a la otra por causa de esas mismas interacciones. El pronunciamiento de una mutua afectación entre mente y cultura no resuelve la antinomia que las separa, sino que tan sólo contribuye a la enunciación de algunos puntos de contacto o al establecimiento de relaciones mínimas. Justo en el polo opuesto, se sitúa la aproximación relativista que sostiene que la diversidad cultural conlleva a una correspondiente diversidad mental.

## El relativismo cultural y la diversidad mental

Para algunos autores, resultaba incómoda la idea de hacer conge-niar una mente única con la enorme —y creciente— diversidad cultural. Rivers, en la Gran Bretaña, fue uno de los primeros antropó-

<sup>15</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, op. cit., 1969, p. 8. Esta idea central, que el propio Lévi-Strauss expresa de forma sintetizada en esta cita, tan sólo reitera lo que él ha sostenido desde *El pensamiento salvaje* (1970), hasta *El camino de las máscaras* (1982), e incluso en sus análisis estéticos.

logos en plantear abiertamente la existencia de una diversidad cultural; sin embargo, fueron los franceses Lévy-Bruhl (en la antropología) y Durkheim (en la sociología), quienes lograron influir de una manera determinante en la concepción de lo social y lo cultural en las disciplinas sociales.

Lévy-Bruhl<sup>16</sup> guió su proyecto antropológico por dos propósitos seminales: primero, tratar de entender la denominada “mente primitiva” mediante factores sociales y culturales, en lugar de apelar a causas individuales o biológicas y, segundo, tratar de minar el pensamiento occidental en tanto modelo privilegiado y superior de la mente humana.<sup>17</sup> Para este autor, la mente era un fenómeno emergente que resultaba del vínculo del sistema nervioso y de las variadas *representaciones colectivas* (término que adopta de Durkheim) o los diferentes espacios de valores culturales; en este sentido, resulta impensable una homogeneidad mental. Para Lévy-Bruhl, resultaba imposible, en suma, elegir una sola forma de pensamiento, característica de una cultura, como una forma universal regida por leyes invariantes.

Franz Boas fue un fuerte defensor del relativismo cultural, en su obra *The Mind of Primitive Man* condensa sus estudios relativos a la geografía, lingüística, etnografía, arqueología y antropología física; de todo ello, concluye que las diferencias entre las culturas no pueden determinarse tomando como base la ubicación geográfica o los factores raciales y que, existiendo una diversidad tan grande de estilos y manifestaciones culturales, no hay forma de establecer una fase o etapa específica de desarrollo para una sociedad. Él sostenía que la variación fenotípica dentro de una raza, hacía imposible hablar de razas inferiores y superiores. Cada cultura, por ende, es un producto único, resultado de condiciones singulares. A pesar de que Boas desarrolló su noción de “factores situacionales”, mediante la cual quería dar cuenta de aquellas variables ambientales y culturales que podrían determinar características específicas entre las razas, terminó por admitir que las razas eran equivalentes —argumento bien intencionado que trataba de minar el racismo inherente a las

<sup>16</sup> L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, 1968.

<sup>17</sup> Para Lévy-Bruhl, la diferencia principal entre el pensamiento primitivo y el moderno

concepciones que sostenían diferencias esenciales interraciales— y que, por tanto, las mentalidades de las distintas razas también eran equivalentes, esto es, no existían mentes primitivas o inferiores, ni mentes superiores. Boas, de hecho, simpatizaba con la idea de universalidad mental de Bastian y analizando su propia evidencia etnográfica señalaba que: “los fenómenos etnológicos encontrados en diversas regiones es una prueba de que la mente humana obedece a las mismas leyes en todos los lugares”.<sup>18</sup> A pesar de su relativismo cultural, este autor consideraba que la mente humana poseía una naturaleza universal —equivalente, por supuesto, entre las razas— y la cultura era una especie de “contenido” de ésta; aunque el contenido pudiera variar de cultura a cultura, el recipiente mental —llamémosle así— vendría siendo el mismo.<sup>19</sup>

Durkheim y Mauss, en su célebre obra, *La clasificación primitiva*, defendían la idea de una unidad mental señalando que la naturaleza de la mente había permanecido inalterable desde el pensamiento primitivo hasta la mentalidad moderna; sin embargo, no admitían que dicha naturaleza fuese el producto inexorable de la biología sino el resultado de la “comunalidad” de los procesos sociales humanos. Las características de la mente, dicho con brevedad, dependían de las características de los modelos culturales. A pesar de su énfasis sobre lo social y lo cultural —o, precisamente, por ello mismo—, la postura durkheimiana no allanó el camino entre las diferentes disciplinas sociales ni acercó la cultura a la mente; en realidad, sus ideas reafirmaron la fisura entre ambas, debido, primordialmente, a su fuerte inclinación antirreduccionista y antipsicológica. A lo largo de toda su trayectoria intelectual, Durkheim<sup>20</sup> enfatizó el carácter so-

radicaba en el misticismo prelógico del primero y el carácter racional del segundo.

<sup>18</sup> Franz Boas, “Limitations of Comparative Anthropological Method”, en P. Bohannon y M. Glazer (eds.), *High Points in Anthropology*, 1993, p. 75.

<sup>19</sup> La herencia intelectual de Boas se extendió vigorosamente en dos de sus alumnas más destacadas: Ruth Benedict y Margaret Mead; así como en Edward Sapir, quien desarrolló —junto con los esfuerzos de B. L. Whorf— la hipótesis llamada de Sapir-Whorf que presupone una íntima relación entre las categorías culturales y lenguaje. En este trabajo no se aborda esta temática ya que no se inscribe en la problemática que desarrollamos; más adelante, en el apartado principal, para el lector interesado en una visión contemporánea sobre esta polémica hipótesis, puede consultarse D.I. Slobin, “The Development from Child Speaker to Native Speaker”, en J. Stigler, R. Shweder y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology*, 1990; E. Ochs, “Indexicality and socialization”, en J. Stigler, R. Shweder y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology*, 1990 y R. Owens, *Lenguaje Development*, 1997.

<sup>20</sup> E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, 1982.

cial de la sociología —“un ‘hecho social’, decía, sólo puede ser explicado por otro ‘hecho social’ ”— mediante un claro deslinde de lo psicológico; de hecho, siguiendo por analogía el argumento de William James de que la psicología no podía ser reducida a la fisiología, Durkheim sostenía que la sociología (o el estudio de las representaciones colectivas) no podía ser reducida a la psicología o al estudio de lo individual.

De Lévy-Bruhl, de Boas y de Durkheim nos queda una moraleja metodológica: lo que es válido y concreto en una cultura puede ser incierto y difuso en otra. Con respecto a nuestro tema, la lección es que la mente y la cultura, aunque mantienen una relativa autonomía —de aquí el principio durkheimiano de no reducción—, no son independientes y la dinámica de una puede afectar el movimiento y la constitución de la otra. La mente, entonces, no interactúa con la cultura sino que se relaciona con ésta mediante empalmes o sobreposiciones, se afectan y se exigen mutuamente pero nunca llegan a perder su perfil propio.

Una postura radical del relativismo cultural —o ambiental, como preferirían llamarle—, lo encontramos en la psicología con tradición conductista. Dentro de esta corriente, los actores sociales no son entes concretos sino concebidos como “conducta”, la cual es fragmentada en unidades analíticas, las respuestas, que son observadas en términos físicos (latencia, duración y frecuencia, entre otras propiedades); la cultura o el medio social, por otro lado, queda traducido al “medio ambiente” que se fragmenta, analíticamente, a estímulos. La búsqueda y establecimiento de relaciones funcionales entre estímulos y respuestas son el objetivo central de este enfoque sistematizado por Skinner en 1938 y sostenido hasta la actualidad casi inalterable en su fundamentación filosófica en el positivismo lógico. En este enfoque, naturalmente, no hay lugar para la biología, la cognición o los factores culturales, de hecho, en términos funcionales, se considera a los animales como equivalentes a los humanos, sólo importa, en suma, el ambiente concreto que se relaciona con el comportamiento, de modo que cada cultura implica simplemente un arreglo específico de “contingencias ambientales”.<sup>21</sup>

Ni el universalismo ni el relativismo lograron estrechar a la mente con la cultura; el primero mantuvo una relación de exterioridad al

<sup>21</sup> B. F. Skinner, “The Phylogeny and Ontogeny of Behavior”, en *Science*, 1966.

sostener a estas instancias como dominios independientes; el segundo, con su énfasis en la diversidad y autoafirmación de lo cultural marginó —aunque sin negar— a la mente, y sólo se elaboraron planteamientos que querían establecer su mutua dependencia pero permanecieron más como una promesa que como análisis cumplido.

## El significado como terreno común

En la psicología y en otras disciplinas sociales existe un problema que ha permitido estrechar perímetros que antes eran ajenos: el estudio del significado. Hagamos la lista breve: en la arqueología, Hodder, Shanks y Tilley; en la antropología Turner y Geertz; en la psicología Vygotsky, Harré y Bruner.<sup>22</sup> ¿Qué tienen en común estos autores? Precisamente, el estudio —toda proporción guardada— del mundo simbólico del ser humano. Entre estos autores y a pesar de sus grandes o pequeñas diferencias, existen algunos supuestos generales que son compartidos por todos ellos.

Tanto Victor Turner, en Zambia, como Clifford Geertz en Indonesia, lograron reunir una amplia base de datos etnográficos cuyo análisis les llevó a destacar la dimensión simbólica —entendida como sistemas de significación— como núcleo rector de la antropología. Turner, en su obra *La selva de los símbolos*, indica la importancia analítica que poseen los símbolos para comprender los valores y normas de una sociedad, en este caso la ndembu, y describe cómo los sistemas de significación, expresados mediante rituales, permiten conocer las características de la estructura social y las tensiones y conflictos que eventualmente surgen dentro de ella. “Cada tipo de ritual, nos dice, puede ser considerado como una configuración de símbolos, una especie de pentagrama en el que los símbolos serían las notas”.<sup>23</sup> Esto es coherente con la visión de Geertz, para quien la lógica de las formas culturales debe buscarse en las experiencias de los individuos, cuando “guiados por símbolos perciben, sienten, ra-

<sup>22</sup> Por razones de espacio no tratamos la sociología interpretativa o hermenéutica de Schutz y de sus discípulos Berger y Luckman que atienden, también, a la dimensión simbólica de la vida cotidiana, pero cabe señalar que se trata de una aproximación afín a la tradición que aquí se discute.

<sup>23</sup> Victor Turner, *La selva de los símbolos*, 1980, p. 53.

zonan, juzgan y obran".<sup>24</sup> En ambos autores, el orden vital se constituye por las redes de significación que requieren más de una interpretación que de una explicación. Turner advierte que en esta dinámica interpretativa es menester distinguir entre los significados propios del mundo indígena, el empleo que se hace de ellos y las relaciones que guardan los diferentes símbolos entre sí:

Al hablar sobre el significado de un símbolo hemos de distinguir con cuidado entre, como mínimo, tres niveles o campos de sentido. Me propongo llamarlos: 1) el nivel de la interpretación indígena (o más brevemente, el sentido exegético); 2) el sentido operacional, y 3) el sentido posicional.<sup>25</sup>

Geertz, al referirse a sus estudios en Java, Bali y Marruecos, también se pronunció prudentemente con relación a los peligros de la interpretación:

uno de mis propósitos ha sido el determinar cómo la gente que vive ahí se define a sí misma como persona, qué es o qué cabe en la idea que tienen de ser un yo (*self*) al estilo javanés, balinés o marroquí. Y en este caso, he tratado de llegar a lo más íntimo de las nociones, no imaginándome como uno de ellos: un campesino de arroz, un sheikh tribal, etc., sino buscando y analizando las formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— en términos de los cuales, en cada lugar, la gente realmente se representa a sí misma, frente a sí y frente a sus semejantes.<sup>26</sup>

Tanto Turner como Geertz concuerdan en que el texto o el drama pueden ser empleados como metáforas para situar y organizar los significados culturales.

Hacer etnografía —dice Geertz— es como tratar de leer un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.<sup>27</sup>

Coincidiendo con un enfoque interpretativo, Hodder entiende a la arqueología como la interpretación del material cultural:

<sup>24</sup> C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1991, p. 334.

<sup>25</sup> Victor Turner, *op. cit.*, 1980, p. 56.

<sup>26</sup> C. Geertz, *Local Knowledge*, 1983, p. 58.

<sup>27</sup> C. Geertz, *La Interpretación...*, *op. cit.*, 1991, p. 24.

La realidad cultural es un surtido cambiante de perspectivas diversas, de formas que, consideradas como un todo, no hay una sola versión “verdadera” de los hechos. El analista debe identificar estas versiones superpuestas, y muchas veces incoherentes, y comprender sus interrelaciones.<sup>28</sup>

Para este arqueólogo británico, el trabajo de la arqueología consiste en la comprensión del pasado cultural mediante la adecuada interpretación de sus restos materiales, un arqueólogo es un intérprete y “un intérprete es un traductor, un interlocutor, un guía mediador.”<sup>29</sup>

Turner, Geertz y Hodder señalan que una disciplina interpretativa no busca establecer leyes o principios invariantes mediante los recursos metodológicos típicos de las ciencias naturales; antes que explicar —en el sentido de un procedimiento nomológico-deductivo— se pretende interpretar, comprender o hacer sentido del material bajo estudio.

[...] Las prácticas sociales —indica Hodder—, incluida la arqueología, están relacionadas con la creación de significados, con hacer sentido de las cosas. La práctica interpretativa que constituye a la arqueología es un procesos continuo: no hay una fase final o definitiva del recuento del pasado. Las interpretaciones de lo social tienen menos que ver con explicaciones causales (consideraciones del tipo “ésta es la forma como ocurrió” y “sucedió de ese modo por esta causa”) que con la *comprensión* o con *hacer sentido* de las cosas.<sup>30</sup>

Estudiar la cultura como un texto, indica por su parte Geertz, conlleva el propósito de conectar la acción con su sentido más que el comportamiento con sus determinantes.<sup>31</sup> En su trabajo *From ritual to theatre*, Turner, que ve con simpatía muchos de los planteamientos de Geertz y comparte con él esta metáfora, advierte, sin embargo, que es importante considerar el contexto de la ejecución (*context performance*) para evitar elaborar textos abstractos o sistemas cognoscitivos marginados del entorno concreto.

Justamente, este mundo simbólico es lo que separa al humano de los animales y le permite superar un determinismo puramente

<sup>28</sup> I. Hodder, *Interpreting Archaeology*, 1997, p. 169.

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>31</sup> C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, *op. cit.*, 1991, p. 82.

biológico. De acuerdo con Geertz, la cultura es una de las condiciones de la evolución humana y no un mero resultado de ésta. Para orientarse en su entorno, el humano echa mano de innumerables fuentes simbólicas de significación debido a que las fuentes no simbólicas, como aquellas determinadas genética y biológicamente, no le son suficientes. Por ello, Geertz declara que la cultura subsana las carencias de la biología, por lo que no existiría naturaleza humana al margen de la cultura.

De todo lo anterior, podemos extraer una serie de principios que podrían permitirnos iniciar una articulación con la psicología, específicamente con una psicología de corte sociocultural:<sup>32</sup>

- 1) No puede haber un símbolo sin cosa, referente, objeto designado o, para el caso, otro símbolo. El símbolo siempre evoca algo más, nunca a sí mismo o dejaría de ser símbolo. El rol evocativo del símbolo lo establece el intérprete.
- 2) El significado de un símbolo no es una propiedad intrínseca ni es un producto de la naturaleza, sino que emerge como resultado de un acto interpretativo. La naturaleza no genera significado alguno, las sociedades sí. El significado, por tanto, no se descubre sino que se *construye* culturalmente.
- 3) El significado de los símbolos no se explica mediante un modelo hipotético-deductivo ni se cuadrícula en leyes o principios invariantes, sino que se lo *interpreta*.
- 4) Las prácticas culturales de un grupo, comunidad o sociedad —y esto incluye a las propias disciplinas científicas—, se conforman de acuerdo con el significado que éstas tienen para los actores de esas prácticas.
- 5) Una cultura, por tanto, puede ser comprendida mediante una interpretación de los símbolos que la constituyen.
- 6) Ni las interpretaciones ni el significado de los símbolos puede ser “final” o “definitivo” ya que, en virtud de su carácter histórico y cultural, poseen una naturaleza dinámica.
- 7) Cualquier actividad, evento u objeto cultural, es polisémico o multivocal, ya que siempre son factibles interpretaciones diversas. En este sentido, no es posible —ni deseable— la unilateralidad o la imposición de una versión exclusiva; una interpretación es el resultado de la lectura que los propios investigadores hacen de su objeto de estudio, de la metodología desplegada, de los

<sup>32</sup> A partir de las ideas seminales de Vygotsky se ha desarrollado en la actualidad un enfoque que se ha denominado psicología “sociohistórica”, “sociocultural” o simplemente “cultural”, cf. M. Cole, *Cultural Psychology. A Once and Future Discipline*, 1996; J. Wertsch, P. del Río y A. Álvarez (eds.), *Sociocultural Studies of Mind*, 1995; L. Martin, K. Nelson y E. Tobach (eds.), *Sociocultural Psychology*, 1995.

marcos teóricos e, incluso, de la forma como se distribuye el poder en una sociedad o cultura en un momento determinado.

Los supuestos anteriores, aunque expresados a un nivel general, permiten articular un orden de inteligibilidad en relación al problema mente-cultura y que, en lo que sigue, tratamos de hilvanar con la psicología. Denominaremos a este nuevo marco comprensivo *construccionismo simbólico*,<sup>33</sup> en virtud del carácter histórico-cultural de los símbolos y del papel activo —no natural, no invariante— del intérprete en la generación, comprensión y transformación de éstos.

Una propuesta interpretativa hacia la cultura es, como acabamos de ver, asunto conocido en la antropología y en la arqueología, empero, en la psicología es reciente aunque sus bases fueron cimentadas por Vygotsky en las primeras décadas del siglo xx.<sup>34</sup> En varias ocasiones he comentado las ideas semióticas de Vygotsky<sup>35</sup> por lo que no abundaré más aquí; sin embargo, me interesa rescatar una idea vertebral que resulta coherente con el marco interpretativo ya descrito: el que corresponde a una constitución simbólica de la mente.

El pensar y el hablar se realizan por los signos. Los símbolos son el *tertium quid* esencial de la actividad comunicativa e intelectual y lo son, también, de la cultura. Vygotsky reconocía, siguiendo a Marx y Engels, la existencia de instrumentos físicos que median nuestra actividad en el entorno, pero se interrogaba sobre los utensilios del pensamiento que, naturalmente, no podían ser físicos. La solución a su interrogante constituye una de sus aportaciones más fértiles y lúcidas: los instrumentos esenciales del pensamiento y el lenguaje son los signos. Un signo o símbolo es cualquier cosa o entidad que representa a otra cosa diferente de sí misma. “La analogía básica entre signo y herramienta, señala Vygotsky, descansa en la función mediadora que caracteriza a ambas”.<sup>36</sup> Las herramientas físicas, entonces, se interponen entre nuestras acciones y la naturaleza, mediando nuestra conducta sobre el medio y los objetos. Los símbolos, por su parte, son instrumentos esencialmente psicológicos que median y regulan

<sup>33</sup> El desarrollo de este marco de inteligibilidad es el motivo principal de un trabajo que aún está en curso.

<sup>34</sup> L. Vygotsky, *Mind in Society*, 1978 y “Pensamiento y lenguaje”, en *Obras escogidas*, 1996.

<sup>35</sup> Adrián Medina Liberty, “La construcción simbólica de la mente humana”, en *Iztapalapa*, 1994, pp. 9-20 y “La naturaleza narrativa de la mente y de la pedagogía”, en *Educación*, 1999, pp. 50-62.

<sup>36</sup> L. Vygotsky, *op. cit.*, 1978, p. 89

nuestra propia actividad intelectual. Los símbolos, por decirlo de otro modo, son los utensilios primordiales de la mente. En tanto utensilios, los símbolos se desempeñan como mediadores con nuestra realidad. Nuestro pensamiento está encarnado por signos, pero no se incorpora a un espacio vacío, a un pensamiento vano que los estaba aguardando, sino que el propio pensamiento es una elaboración de los símbolos. No hay pensamiento ni lenguaje sin ellos o fuera de ellos.

La idea de que la mente humana se cifra con signos, sedujo por igual a Peirce, Bajtín y Vygotsky quienes, de manera independiente pero extraordinariamente convergente, forjaron un marco semiótico para el estudio del pensamiento. Para Bajtín la realidad de los fenómenos de la conciencia es la realidad de los signos sociales. La conciencia, por individual o subjetiva que se la conciba, se constituye por la internalización de dichos signos y éstos:

sólo pueden surgir en *territorio interindividual*, territorio que no es "natural" en el sentido directo de la palabra: el signo tampoco puede surgir entre *dos homo sapiens*. Es necesario que ambos individuos estén *socialmente organizados*, que representen un colectivo: sólo entonces puede surgir entre ellos un medio sígnico (semiótico).<sup>37</sup>

Más adelante, Bajtín sentencia que: "Si privamos a la conciencia de su contenido sígnico ideológico, en la conciencia nada quedará".<sup>38</sup> Esta idea confluye sorprendentemente con las propias de Peirce.<sup>39</sup> De acuerdo con este semiólogo norteamericano:

No hay elemento alguno, cualquiera que sea de la conciencia del hombre, al que no le corresponda algo en la palabra; y la razón es obvia. Es que la palabra o signo que utiliza el hombre es el hombre mismo. Pues lo que prueba que un hombre es un signo es el hecho de que todo pensamiento es un signo.<sup>40</sup>

En suma, tanto para Vygotsky como para Bajtín y Peirce la materialidad de la mente son los símbolos. Su realidad es la realidad

<sup>37</sup> M. Bajtín, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, 1992, p. 35.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>39</sup> Los vínculos entre Peirce y Vygotsky se tratan de manera más detallada en A. Medina Liberty, *La dimensión sociocultural...*, 1997.

<sup>40</sup> C. S. Pierce, *El hombre, un signo*, 1988, p. 121.

del signo. Sin signos no hay mente y sin mente no hay ser humano, sólo nos quedarían las capacidades biológicamente heredadas que, por sí solas, no son capaces de generar a un humano, acaso a un protohumano.

Uno de los primeros autores en revivir las ideas semióticas de Vygotsky —sin dejar de abreviar en Bajtín y Peirce— y destacar el papel primordial del estudio del orden de significación cultural, fue Jerome Bruner. En 1990, este autor señaló que la psicología cognoscitiva se encontraba ante una nueva revolución: el estudio del significado. De acuerdo con esta reorientación de la psicología —en franca oposición al cognoscitivismo angloamericano—, ya no interesa tanto estudiar la mente como una estructura formada y desarrollada intrínsecamente, al margen de la cultura, sino en relación íntima con ella. Esta renovada revolución cognoscitiva<sup>41</sup> muestra, según las propias palabras de Bruner:

una aproximación más interpretativa relativa a la “elaboración de significados”, se trata de un enfoque que ha proliferado durante los últimos años en la antropología, en la lingüística, la filosofía, la teoría literaria, la psicología y, prácticamente, en casi cualquier lugar hacia el que uno dirija su mirada en estos días.<sup>42</sup>

La idea de Bruner congenia, como puede apreciarse en esta cita, por entero con los principios que habíamos enunciado antes y, más específicamente, concuerda con la postura de Geertz respecto al papel de la biología y de los recursos culturales en el desarrollo del pensamiento. Bruner, por ejemplo, señala que:

Si adoptamos este punto de vista, según el cual la actividad mental humana depende para su total expresión de estar vinculada con un conjunto de *recursos culturales* —una especie de artefactos prostéticos, por decirlo de alguna manera—, entonces podríamos estar bien apercibidos si al estudiar la actividad mental consideramos los instrumentos empleados en esa actividad.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> La primera revolución cognitiva en los años sesenta, surgida en oposición al conductismo skinneriano, fue originada por George Miller y el propio Bruner; curiosamente y como muchos autores han señalado (Gardner, 1985; Harré y Gillett, 1994; Cole, 1996), la segunda revolución en el campo de la cognición, esta vez en los años ochenta y noventa, también tuvo como iniciador e impulsor a Bruner.

<sup>42</sup> J. Bruner, *Acts of Meaning*, 1990, p. 2.

<sup>43</sup> J. Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, 1986, p. 15.

Estos recursos culturales no surgen por generación espontánea ni son el resultado de un proceso mental, si este fuese el caso, la mente de cada individuo tendría sus propios núcleos de significación y la comunicación sería imposible. Bruner aclara que:

Los significados son creados y negociados dentro de una comunidad. [...] Los sistemas simbólicos que los individuos emplean en la elaboración de significados son sistemas que ya estaban previamente establecidos, estaban “ahí” desde antes, profundamente imbricados con la cultura y el lenguaje.<sup>44</sup>

Por su parte, Geertz señala, justamente, que el pensamiento posee una “naturaleza pública”, “lo esencial —nos dice— es la existencia de un sistema público de símbolos de alguna clase”.<sup>45</sup> En este sentido, la mente humana no es un proceso psicofisiológico o intracerebral —o, no lo es exclusivamente—, sino una capacidad derivada del entorno simbólico, de la cultura. Por tanto,

... es imposible —reafirma Geertz— definir de manera suficientemente específica los procesos neuronales predominantes desde el punto de vista de parámetros intrínsecos, el cerebro humano depende por entero de recursos culturales para operar; y estos recursos son, en consecuencia, no agregados a la actividad mental, sino elementos constitutivos de ésta.<sup>46</sup>

Bruner argumenta, coincidiendo nuevamente con Geertz, que:

La cultura y la búsqueda de significados dentro de la cultura son las causas propias de la acción humana. El sustrato biológico, la llamada naturaleza humana universal, no es la causa de la acción sino, cuando mucho, una *limitante* o una *condición* para ésta.<sup>47</sup>

Si el carácter de los símbolos es convencional y éstos son los utensilios primordiales del pensamiento, la génesis y desarrollo de la mente es, por consiguiente, también de naturaleza cultural. La mente no es una cosa, una estructura nerviosa o una entidad física; el pensar es una *acción*, una *actividad* o un *acto simbólico* y se realiza

<sup>44</sup> J. Bruner, *Acts of Meaning*, 1990, *op. cit.*, p. 11.

<sup>45</sup> C. Geertz, *La interpretación...*, *op. cit.*, 1991, p. 78.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 21.

mediante el empleo de signos; el signo permite la realización del pensamiento y sin éste no hay pensamiento alguno.

La mente no sólo se expresa en los símbolos sino que se realiza en ellos. Aquí, justamente, encontramos el concepto-puente, el símbolo, que podría acercar a la psicología y a la antropología simbólica y, para el caso, a otras disciplinas sociales. La mente y la cultura pueden ser tratadas como sistemas simbólicos. Volviendo a Geertz, este autor concibe la cultura como un conjunto de redes de significación en la que se encuentra inserto el ser humano y, por consecuencia, la antropología debe entenderse como una ciencia interpretativa que trata de comprender los variados significados culturales. En sus propias palabras, la cultura:

...denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y actitudes hacia la vida.<sup>48</sup>

Digámoslo de este modo: cuando los símbolos se emplean para la reflexión, de manera "personal", nos referimos a ellos como mente —presunto territorio de la psicología—, cuando los utilizamos para la comunicación, en "público", los identificamos como cultura —el coto ingénito de la antropología— pero, en esencia, no son entidades diferentes, los símbolos son los mismos y aunque pueden ser empleados con diferentes propósitos y en momentos diferentes, su significado es relativamente constante y permite ambas actividades, la mental y la cultural. Si cada miembro de una sociedad le otorgara a los símbolos significados exclusivamente propios o subjetivos, no sólo la comunicación sería imposible sino que las personas serían entes autistas o con rasgos esquizofrénicos.

## Consideraciones finales

Sin duda, la mente y la cultura son temas elusivos y complejos y ello explica que, tanto en la psicología como en la antropología, se hayan propuesto numerosos enfoques y modelos para intentar aprehen-

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 88.

derlos y comprenderlos; no obstante, el acuerdo aún está lejos. Algunos autores como D'Andrade (1995),<sup>49</sup> han tratado de impulsar una "antropología cognitiva" pero ignorando casi por entero tanto al enfoque sociocultural de la psicología —Vygotsky, Bruner, Harré— como el campo de la antropología simbólica, centrándose casi exclusivamente en el cognoscitismo anglosajón. Aunque estos esfuerzos son encomiables, su orientación monotemática hace más evidente el divorcio entre antropología y psicología y, por ende, entre mente y cultura.

En la actualidad aún existe un espectro muy amplio de propuestas teóricas sobre cómo entender la mente y la cultura. A primera vista, esta situación es sana y deseable ya que hace patente la coexistencia pacífica de enfoques encontrados; sin embargo, también manifiesta las contradicciones e inconmensurabilidades entre éstos. Sería conveniente, por tanto, tratar de pensar en modelos o metáforas fundamentales que permitan confluencias y entrecruzamientos productivos.

No existe una separación nítida, física o definitiva entre mente y cultura, acaso la biología estableció, con la piel, un perímetro convencional, el adentro y el afuera, lo subjetivo y lo objetivo; en realidad, la subjetividad es una de las formas de la cultura y la cultura es la expresión material de la mente. El símbolo es una entidad que media tanto la actividad mental como la cultural y consideramos que su tratamiento, principalmente en la antropología y la psicología, establecería un campo comunal que podría disolver las molestas dicotomías entre dos dominios que, como tratamos de evidenciar, conforman un solo espacio.

<sup>49</sup> R. D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, 1995.

## Bibliografía

- Bajtín, M., *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992. (Publicado originalmente en 1930 bajo el nombre Voloshinov; con propósitos de unificación, me refiero a este autor con el nombre único de Bajtín)
- Boas, F., *The Mind of Primitive Man*, New York, The Free Press, 1965.
- , "Limitations of Comparative Anthropological Method", en P. Bohannan y M. Glazer (eds.), *High Points in Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 1993, p. 75
- Bruner, J., *Actual Minds*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.
- , *Acts of Meaning*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.
- Castorina, J. A., E. Ferreiro, Col. de M. Oliveira y D. Lerner, *Piaget-Vygotsky. Contribuciones para replantear el debate*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Cole, M., *Cultural Psychology. A Once and Future Discipline*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1996.
- D'Andrade, R., *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1995.
- Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method*, New York, The Free Press, 1982.
- Durkheim, E. y M. Mauss, *Primitive Classification*, Londres, Cohen y West, 1963.
- Gardner, H., *The Mind's New Science. A history of the Cognitive Revolution*, New York, Basic Books, 1985.
- Geertz, C., *Local Knowledge*, New York, Basic Books, 1983.
- , *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- Harré, R. y Gillett, G., *The Discursive Mind*, London, Sage, 1994.
- Hawkins, M., *Social Darwinism on European and American Thought, 1860-1943. Nature as Model and Nature as Threat*, New York, Cambridge University Press, 1997.
- Hodder, I., *Interpretación en arqueología*, Barcelona, Crítica, 1988.
- , *Interpreting Archaeology*, London, Routledge, 1997.

- Lacasa P., "Internalization and Acquisition of Concepts: Adolescent thinking from the point of view of Vygotsky and Piaget", en A. Rosa y J. Wertsch (eds.), *Explorations in socio-historical studies. Historical and Theoretical discourse*, Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje, 1994.
- Lachman, R., J. Lachman y E. Butterfield, *Cognitive Psychology and Information Processing*, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1983.
- Leach, E., *Cultura y comunicación*, México, Siglo XXI, 1993.
- Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1969.
- , *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1970.
- , *The Way of the Masks*, Washington, University of Washington Press, 1982.
- , *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Origen/Planeta, 1985.
- , *Myth and Meaning*, New York, Schocken Books, 1995.
- , *Look, Listen, Read*, New York, Basic Books, 1997
- Lévy-Bruhl, L., *How Native Thinks*, London, Allen y Unwin, 1968.
- Martin, L., Nelson, K. y Tobach, E. (eds.), *Sociocultural Psychology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1995.
- Medina Liberty, A., "La construcción simbólica de la mente humana", en *Iztapalapa*, 35, UAM-Iztapalapa, 1994, pp. 9-20.
- , *La dimensión sociocultural de la enseñanza. La herencia de Vygotsky*, México, ILCE, 1997.
- , "La naturaleza narrativa de la mente y de la pedagogía", en *Educación*, 9, 1999, pp. 50-62.
- Morgan, L. H., *La sociedad primitiva*, México, Conaculta, 1993.
- Ochs, E., "Indexicality and socialization", en J. Stigler, R. Shweder y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1990.
- Owens, Jr., R., *Language Development*, Boston, Allyn and Bacon, 1997.
- Peirce, C. S., *El hombre, un signo*, Barcelona, Crítica, 1988.
- Piaget, J., *Biología y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1969.

- Shanks, M. y Tilley, C., *Re-Constructing Archaeology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1987.
- Shweder, R. y Levine, R. (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotions*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1984.
- Skinner, B. F., "The Phylogeny and Ontogeny of Behavior", en *Science*, vol. 153, 5, pp. 1205-1213, 1966.
- Slobin, D. I., "The Development from Child Speaker to Native Speaker", en J. Stigler, R. Shweder y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1990.
- Spencer, H., *The Principles of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- Turner, V., *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980.
- Tylor, E. B., *Primitive Culture*, New York, Gordon Press, 1967.
- Vygotsky, L., *Mind in Society*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
- , "Pensamiento y lenguaje", en *Obras escogidas*, vol. II, Madrid, Aprendizaje Visor, 1996.
- Wertsch, J. del Río, P. y Álvarez, A. (eds.), *Sociocultural Studies of Mind*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1995.