

Herencia dual: Un marco teórico para la antropología peruana

Dual inheritance: A theoretical framework for Peruvian anthropology

SERGIO MORALES INGA¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

sergio.morales@unmsm.edu.pe

Recibido: 26 de enero de 2023

Aceptado: 30 de abril de 2023

Resumen

A despecho de retóricas victoriosas, es sabido que la antropología está en crisis tras el embate del posmodernismo, los estudios culturales y el giro ontológico. Esta se ve en la parálisis que caracteriza la disciplina en Perú y América Latina, donde las grandes producciones académicas han cedido el paso a la repetitiva publicación de balances. Para algunos, esta crisis es síntoma de un problema mayor: la falta de marcos teóricos fiables –es decir, la ausencia de teoría. Aunque uno de los efectos secundarios de la crisis fue el quiebre de los clásicos ismos (particularismo, functionalismo, estructuralismo), en el espectro científico de la disciplina aún persisten teorías de nivel macro. Una de ellas ha surgido de una especialidad que muchos consideran extinta: la antropología evolucionista. Este artículo analiza la estructura conceptual de la *teoría de la herencia dual* de Robert Boyd y Peter Richerson, y, destacando su énfasis en la cultura y su aplicabilidad a problemas antropológicos, tiene por finalidad proponerla como un marco teórico para la antropología peruana.

Palabras clave: antropología; evolución cultural; teoría antropológica; teoría científica; teoría de la herencia dual.

Abstract

Despite some victorious rhetoric, it is known that anthropology is in crisis after the onslaught of postmodernism, cultural studies and the ontological turn. This is seen in the paralysis that characterizes the discipline in Perú and Latin America, where large academic productions have given way to the repetitive publication of synthesis. For some, this crisis is a symptom of a bigger problem: the lack of reliable theoretical frameworks –that is, the absence of theory. Although one of the secondary effects was the breakdown of the classic isms (particularism, functionalism, structuralism), macro-level theories still persist in the scientific spectrum of the discipline. One of them has grown out of a specialty that many believe is extinct: evolutionary anthropology. This paper explores the *dual inheritance theory* of Robert Boyd and Peter Richerson and, acknowledging its emphasis on culture and its applicability to anthropological problems, aims to propose it as a new theoretical framework for Peruvian anthropology.

Keywords: anthropology; cultural evolution; anthropological theory; scientific theory; dual inheritance theory.

¹ Antropólogo y egresado de la Maestría en Epistemología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha sido asistente de cátedra en los cursos de Conocimiento etnográfico (2015), Epistemología de la antropología (2016) y Taller de teoría II (2018) en la Escuela Académico Profesional de Antropología de la mencionada universidad. Ha publicado artículos en revistas de Perú, Argentina, Colombia, España y Reino Unido. Realiza divulgación científica sobre evolución humana para la organización Ciencia del Sur de Paraguay.

1. Introducción

¿Crisis en la teoría antropológica?; hasta los años 70, diversas obras de teoría antropológica exponían una amplia gama de propuestas, desde culturalistas, estructuralistas y funcionalistas, hasta simbólicas, cognitivas, ecológicas y evolucionistas (Harris, 1968). No obstante, poco tiempo después, la historia de la teoría antropológica cambió para siempre. A inicios de aquella década, Geertz (1973) introdujo un giro epistemológico al decir que la antropología debía ser “no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una interpretativa en busca de significados” (p. 5). Dicho enfoque resultó muy influyente en Norteamérica y América Latina pues, al poco tiempo, surgieron los estudios culturales, la antropología posmoderna y el giro ontológico. No obstante, pese a tal pluralidad, la disciplina entró en crisis por la falta de teorías rigurosas (Reynoso, 2008). Muchos libros de teoría antropológica culminaban a fines de los años 90, como si no hubiera más que ofrecer (Barnard, 2004; Erickson & Murphy, 2017; McGee & Warms, 2000). En palabras de Ellen (2010), el posmodernismo generó “un repudio de la gran teoría, una redefinición de la noción de teoría y una «retirada hacia» la etnografía” (p. 389).

Con respecto a América Latina, cabe señalar que corrientes como estructuralismo (Reynoso, 1990), interpretativismo (Reynoso, 1995), posmodernismo (Reynoso, 1996), estudios culturales (Reynoso, 2000) y perspectivismo (Morales, 2019; Reynoso, 2015) fueron cuestionadas mucho antes de aterrizar en nuestro continente. Ello también ocurrió con enfoques anteriores (Krotz, 1996). A inicios de los años 80, Krotz (1981) sostuvo que la antropología se hallaba en “fase preparadigmática” y, poco después, Reynoso (1992) decretó su muerte porque “[n]uestras teorías fueron indecidibles, *smorgasbords* de opiniones, pantallas proyectivas de lo que cada quien quería que se dijera, cuestiones de gusto” (p. 19). En ese tiempo, la enseñanza de teoría antropológica era muy limitada (Krotz, 1996). Hoy por hoy, las antropologías latinoamericanas se caracterizan por la falta de marcos teóricos rigurosos.

Teóricamente, nuestras antropologías exponen vidas semejantes con tres o cuatro paradigmas reinantes y crisis permanente (Degregori & Sandoval, 2007a; Gatti & De Souza, 2018). Estas antropologías “periféricas” (Cardoso, 2000), “del sur” (Krotz, 2011), “segundas” (Krotz, 2015) o “disidentes” (Restrepo, 2012, 2016), como usualmente se les llama, se encuentran en histórica desventaja. Tal situación también tiene que ver con que sus fines no son científicos, sino políticos o, digamos, meta-académicos (Márquez, 2021; Sandoval, 2021). Con mucha razón, Mesoudi (2020) afirmó que “muchas de la antropología sociocultural moderna se ha convertido en una forma de activismo político, más que en un esfuerzo científico” (p. 69).

Históricamente, la antropología siempre ha tenido problemas teóricos (Kluckhohn, 1939; Morales, 2020a; Morgenbesser, 1958). Lo que pasa en las metrópolis repercute luego en las periferias (Krotz, 2011). Por ello, nuestras teorías son “pocas, derivativas y rudimentarias” (Reynoso, 2008, p. 22), porque aún se alimentan de marcos interpretativos, posestructuralistas, posmodernos e incluso estructuralistas (Degregori & Sandoval, 2007a; Gatti & De Souza, 2018). Por todo ello, Reynoso (2011) afirmó que una secuela del posmodernismo fue “lobotomizar a algunos de nuestros mejores estudiantes graduados, paralizando su creatividad por miedo de

hacer alguna conexión estructural interesante, alguna relación entre prácticas culturales o una generalización comparativa” (p. 24).

El objetivo de la ciencia es formular teorías para explicar fenómenos y el marco teórico es lo que traduce aquellas teorías en estudios concretos. No obstante, nuestras investigaciones antropológicas carecen de marcos teóricos rigurosos, mientras las tesis los encierran en un solo capítulo. En lugar de construir un sistema conceptual sólido, reunimos varias citas de filósofos y sociólogos franceses en una especie de collage que aparenta consistencia lógica. Una de las consecuencias de la falta de teorías rigurosas se manifiesta en la baja producción académica que nos caracteriza: dado que nuestras investigaciones carecen de marcos teóricos fiables, no se publican en revistas científicas serias. Todo ello no hace más que complicar el escenario.

Ante dicha crisis, no solo debemos diagnosticar, sino también proponer. Concuerdo con Reynoso (2008) en que “los tiempos no están para seguir postergando la teoría” (p. 13). Dicho esto, el presente trabajo analiza la estructura conceptual de la *teoría de la herencia dual* (Boyd & Richerson, 1985) y la propone como un marco teórico para la antropología peruana. Tal sugerencia se apoya en sus dos rasgos fundamentales: su énfasis en la concepción antropológica de cultura y su aplicabilidad a problemas antropológicos –tales como economía, psicología, lenguaje, ritualidad, religión, política, ecología, sostenibilidad, etc. (Morales, 2022). La contribución del presente trabajo no es brindar los resultados de un estudio etnográfico, sino sugerir un marco teórico que contribuirá a realizar dicho estudio etnográfico.

2. La evolución cultural como campo científico

El término *evolución* deriva del latín *ēvolūtiō*, que significa *desenrollar*. Aunque fuera empleado por diversos pensadores del siglo XIX, Spencer (1858) fue quien lo introdujo en la comunidad científica, al definirlo como “un cambio de una homogeneidad incoherente indefinida hacia una heterogeneidad coherente definida” (Spencer, 1880, p. 329) y al postular que la forma de plantas y animales resulta de un proceso de desarrollo gradual. Desde aquí, Spencer (1897) planteó una relación de analogía al afirmar que las partes de una sociedad eran equivalentes a las de un organismo vivo. Aunque en ese tiempo el término *cultura* tuvo otro significado, Spencer (1897) estudió la diversidad cultural humana desde una mirada funcionalista que influenció la teoría antropológica posterior (Carneiro, 1981).

Si evolución implica desarrollo, *evolución biológica* refiere al cambio en las poblaciones de organismos (Futuyma & Kirkpatrick, 2017). Aunque el pensamiento evolucionista tiene una amplia historia, la teoría darwiniana demostró que la evolución biológica era un hecho. En la primera edición de su obra central, Darwin (1859) empleó el término “evolucionado” (*evolved*) en la última frase. Recién en la sexta edición el término se empleó como concepto científico, tras prestarlo de Spencer (1851). Tal como la obra spenceriana, Darwin (1871a, 1871b) tampoco mencionó la cultura, pero la refirió de forma indirecta, al concebir al ser humano como un “animal social” y estudiar tópicos como fabricación de herramientas, lenguaje, religiosidad o sociabilidad. Ello generó un debate sobre la presencia (Montagu, 1972; Richerson et al., 2021) o ausencia (Megarry, 1995; Trigger, 1967) de la cultura en la teoría darwiniana.

Al mismo tiempo, Wallace (1871, 1889) pareció referir a la cultura cuando indicó que las facultades matemática, musical o metafísica de la mente humana no fueron moldeadas por selección natural, sino generadas por su naturaleza “espiritual”. Para algunos, dichos trabajos destacaron el rol de la cultura en la evolución de la psicología humana (Gould, 1980). Por ese tiempo, en un ensayo sin culminar y anticipándose a otras teorías, Engels (1962) defendió la influencia de la cultura en la evolución humana al sostener que el trabajo (*labour*) creó al ser humano. Por aquellos años, tomando la cultura como objeto de estudio, la antropología buscó comprender el desarrollo de las civilizaciones. Como indica la teoría, el estudio evolucionista de la cultura está condicionado por cómo se la defina (Mesoudi, 2020).

En la que constituye su primera definición científica, Tylor (1871a) concibió la cultura como “ese todo complejo que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, derecho, costumbre y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (p. 1). Dos rasgos de tal definición –su carácter total y aprendido– resultaron influyentes en biología evolucionista (Eckhardt, 1979) y antropología (Welsch et al., 2020). De ese tiempo en adelante, la cultura se consideró el “objeto de estudio único y exclusivo de la antropología” (Lowie, 1917, p. 5), el “concepto clave de la antropología cultural” (Malinowski, 1935, p. 621) o el “concepto *sine qua non* del antropólogo” (Wolf, 1964, p. 53). Esto generó que hubiera tantas definiciones de cultura como antropólogos.

Pese a ello, la concepción tyloriana se impuso: Boas (1932) señaló que “la interdependencia de los fenómenos culturales debe ser uno de los objetos de la investigación antropológica” (p. 611); Malinowski (1935) sostuvo que “el tratamiento atomizante o aislante de los rasgos culturales es considerado estéril porque el significado de la cultura consiste en la relación entre sus elementos” (p. 625); y Schneider (1976) indicó que “la cultura coloca juntas las partes dispares del sistema social en un todo significativo” (p. 204). Recientemente, Peoples y Bailey (2012) afirmaron que el holismo antropológico muestra que “ningún aspecto único de una cultura humana puede entenderse a menos que se exploren sus relaciones con otros aspectos de la cultura” (p. 16). Como se aprecia, la concepción antropológica de cultura es la tyloriana.

Este punto de vista sugiere que la cultura incluye herramientas, armas, fuego, agricultura, domesticación de animales, metalurgia, escritura, máquina de vapor, lentes, aviones, computadoras, penicilina, energía nuclear, *rock and roll*, videojuegos, jeans de diseñador, religión, sistemas políticos, patrones de subsistencia, ciencia, deportes y organizaciones sociales. La cultura incluye todos los aspectos de la actividad humana, desde las bellas artes hasta el entretenimiento popular, desde el comportamiento cotidiano hasta el desarrollo de sofisticada tecnología. Contiene los planes, reglas, técnicas, diseños y políticas para vivir. Tylor estaba usando el término *cultura* como un fenómeno general para toda la humanidad que era diferente de nuestras características físicas o biológicas. El aspecto fundamental de la cultura reconocido por los antropólogos de hoy es que es distinta de nuestras características biológicas o genéticas humanas. (Scupin, 2016, p. 42)

Si evolución biológica refiere al cambio en las poblaciones de organismos biológicos, *evolución cultural* refiere al cambio en los rasgos culturales de las poblaciones humanas –si poseen

estructuras jerárquicas, dependen de la agricultura o presentan lenguaje escrito. La primera disciplina en estudiar la evolución cultural fue la antropología. A la obra de Spencer (1858, 1880, 1897) se suman las de Morgan (1877) y Tylor (1871a, 1871b) –de hecho, este último afirmó que la idea de evolución era “el gran principio al que todo erudito debe aferrarse con firmeza si pretende comprender el mundo en el que vive o la historia del pasado” (Tylor, 1896, p. 46). Usualmente, estas tres obras conforman los pilares del evolucionismo cultural clásico o *unilineal* (Carneiro, 2003; Harris, 1968; White, 1959a).

No obstante, aunque mencionaran la teoría darwiniana, aquellas propuestas fueron diferentes: su enfoque histórico explica por qué su objetivo no fue desarrollar leyes de evolución cultural, sino delinear sus etapas (Radcliffe-Brown, 1923). Por ello, tales obras son “más que un simple reflejo de la teoría biológica de la evolución” (Herskovits, 1948, p. 464). De hecho, ninguno de aquellos antropólogos tomó el concepto de evolución del darwinismo (White, 1959a). Para Murdock (1959), tales teorías no analizaron la evolución como un proceso de cambio histórico y multilinear (como en biología), sino como una tipología abstracta y unilineal. Así emergió la *evolución cultural* como campo de estudio científico (Carneiro, 2003).

A fines del siglo XIX e inicios del XX, el evolucionismo unilineal fue la postura de la mayoría de antropólogos. No obstante, para los años 20, diversas críticas generaron su rechazo –en palabras de White (1959a): “la mayoría de antropólogos culturales se volvieron contra esta teoría con hostilidad y vehemencia, con desdén y desprecio, y la rechazaron por completo o dejaron de lado como indigna de atención” (p. 106). Para algunos, dicha actitud se debió al impacto del boasianismo. Si bien es cierto que Boas (1896) criticó algunos aspectos clave del evolucionismo unilineal, es falso que la evolución humana fuera un tópico ignorado. De hecho, Boas (1908, 1909, 1911) estudió diversos tópicos de la evolución humana porque estuvo influenciado por el darwinismo (Lewis, 2001).

Los antropólogos posteriores tampoco rechazaron temáticas evolucionistas. Kroeber (1917) formuló su concepto de cultura como “superorgánico” en vínculo con la ciencia evolucionista y estudió la evolución humana (Kroeber, 1952, 1969). Lowie (1917, 1960, 1962) discutió múltiples aspectos de la evolución humana y analizó el impacto de las teorías evolucionistas en antropología (Lowie, 1946). Mead (1937) realizó estudios sobre cooperación y competencia, concibió la cultura como “un nuevo modo de proceso evolutivo” (Mead, 1958, p. 483) y sostuvo que “la evolución humana depende no solo de la reproducción biológica, sino también de las contribuciones culturales de los individuos” (Mead, 1958, p. 495).

Por su lado, Herskovits (1948) afirmó que el evolucionismo es “un principio que debe subyacer a cualquier aproximación realista del análisis de la dinámica cultural” (p. 477). Incluso desde otras perspectivas, Malinowski (1935) sostuvo que “la investigación evolucionista debería ser precedida por un análisis funcional de la cultura” (p. 624), pues dicho método “no anula ni niega de ninguna manera la validez de las búsquedas evolucionistas o históricas” (Malinowski, 1944, p. 42). Asimismo, Radcliffe-Brown (1952) citó teorías evolucionistas para concebir las sociedades humanas como sistemas adaptativos y hasta se consideró “alguien que durante toda su vida ha aceptado la hipótesis de la evolución social formulada por Spencer como un trabajo útil en el estudio de la sociedad humana” (Radcliffe-Brown, 1958, p. 189).

En ese tiempo, los trabajos arqueológicos de Childe (1936, 1951) dieron pie a dos teorías evolucionistas. Por un lado, White (1943) sostuvo que la evolución de la cultura depende del monto de energía requerido para su desarrollo y de los medios tecnológicos empleados, así como del producto satisfactor de necesidades. En este marco, la evolución de la cultura fue concebida como una consecuencia de la evolución tecnológica (Ley de White). A dichos trabajos se suman otros que analizan la influencia de teorías evolucionistas en antropología (White, 1945, 1947, 1959a), así como los mismos procesos de evolución cultural (White, 1959b). Esta propuesta se llamó *evolucionismo universal* porque se interesó por el origen de la cultura como rasgo humano universal y no en el desarrollo de las culturas particulares.

Por otro lado, Steward (1967, 1973, 1977) analizó el cambio cultural y postuló que “un objetivo legítimo y último es ver a través de las diferencias de las culturas hacia las similitudes” (Steward, 1949, pp. 2-3). Tales regularidades debían expresarse en forma de ley (como la Ley de White) cuyo objetivo sea develar las causas del cambio cultural. No obstante, a diferencia de la teoría previa, Steward (1956) defendió que “la cultura humana evolucionó a lo largo de varias líneas diferentes; por tanto, debemos pensar en la evolución cultural no como unilineal sino como multilineal” (pp. 73-74). Este *evolucionismo multilineal* se interesó en la diversidad de las culturas para hallar regularidades entre sus desarrollos (Steward, 1973, 1977). Ambas teorías son parte importante de la teoría antropológica clásica.

En aquel tiempo, las ciencias biológicas consolidaron la *síntesis moderna* –un programa que integró darwinismo y genética poblacional (Huxley, 1944). Por su énfasis en explicaciones genéticas, la síntesis moderna implicó un retroceso para la cultura (Richerson et al., 2021). Solo uno de sus artífices rescató su valor. Basándose en estudios etnográficos, Dobzhansky (1967) postuló que “el medio más poderoso de adaptación del ser humano a sus entornos es el conocimiento aprendido y adquirido, la habilidad de elegir conscientemente y de crear nuevos ambientes, es decir: su cultura” (p. 354). Años después, Dobzhansky (1972) reiteró dicha tesis al afirmar que “la cultura es el método de adaptación más poderoso que ha surgido en la historia evolutiva del mundo viviente” (p. 422).

Celebrando el centenario de la obra darwiniana, la Anthropological Society of Washington publicó un compilado sobre su influencia en la antropología que reúne los trabajos de White (1959a), Kluckhohn (1959) y Murdock (1959). También en conmemoración, Tax (1960) editó tres obras sobre evolución. Una de ellas, dedicada a la evolución humana, reúne los trabajos de Kroeber (1960) sobre el impacto de la teoría darwiniana en antropología; y de Washburn y Howell (1960) sobre el peso de la cultura en la hominización. Las obras de Washburn (1978, 1982a, 1982b) también destacaron el impacto de prácticas culturales en la evolución humana. Incluso Geertz (1962, 1964) publicó ensayos sobre temas vinculados.

En los años 70, Sahlins y Service (1970) clasificaron los procesos evolutivos en “específico” y “general”; Meggers (1996) empleó la selección natural en su estudio sobre la Amazonía; y Montagu (1968, 1972) analizó la influencia de la cultura en la evolución humana. El materialismo cultural de Harris (1979) puede considerarse un método evolucionista por su referencia a conceptos darwinianos y también porque su objetivo fue “comprender la relación entre las partes de los sistemas socioculturales y la evolución de tales relaciones, partes y sistemas” (p. 47). Los trabajos

de Goldschmidt (1965, 1986) y Allard (1967, 1980) también discutieron la evolución humana. Posteriormente, Eckhardt (1979) sentenció que nuestra evolución es “resultado de una progresión gradual desde la biología hacia la sociedad y la cultura” (p. 10). Pese a tales reconocimientos, en las ciencias biológicas surgió otro revés.

Aunque Wilson (1975) admitió la importancia de la cultura para la evolución humana, no la trató como su causa, sino como su producto. Ello generó la creación de hipótesis biologicistas que parecían justificar inequidades sociales (Gould & Lewontin, 1979; Lewontin et al., 1984; Sahlins, 1976). Para Megarry (1995), tal disciplina, llamada *sociobiología*, fundó “una visión simplista de la sociedad humana que malinterpreta el papel de la cultura en la evolución humana” (p. 70). Pese a que manejó una concepción inadecuada (Mesoudi, 2020), surgió otra muy semejante. Por su “lógica adaptacionista” (Cosmides & Tooby, 1997), la psicología evolucionista postuló que la mente humana se componía de mecanismos que constituían adaptaciones moldeadas por selección natural (Barkow et al., 1992). No obstante, tal como la sociobiología, la psicología evolucionista fue criticada por elaborar hipótesis adaptacionistas que menoscipaban la influencia de la cultura (Morales, 2020b).

Para los años 80, había diversas teorías evolucionistas sobre la cultura (Blute, 1987). Una de ellas, la *teoría de la construcción de nicho*, sostuvo desde la biología dialéctica (Lewontin, 1983) que, en lugar de que la selección natural cause unidireccionalmente la evolución de los organismos, estos construyen sus propios entornos para hacerlos adaptables (Odling-Smee, 1988). Aplicada a la evolución humana, dicha teoría reconoce la importancia de la cultura, pues consolida “un motor particularmente poderoso para la construcción de nichos humanos” (Laland & O’Brien, 2011, p. 195). Esta y otras teorías posibilitaron la *síntesis extendida*, un nuevo programa que, mediante una concepción amplia de la herencia (Laland et al., 2015), reconoce la cultura como un segundo sistema de herencia, admitiéndola como un factor clave de la evolución humana (Pigliucci & Müller, 2010).

Con el tiempo, diversos estudios vieron la cultura como “un agente causal significativo involucrado en el mismo proceso evolutivo” (Megarry, 1995, p. 15). Ya en el nuevo siglo, Cartwright (2001) afirmó que “los principales logros humanos de los últimos 6000 años que nos distinguen del resto del reino animal son resultado de la evolución cultural más que de la evolución biológica” (p. 307). Asimismo, diversos estudios sugerían que la emergencia de civilizaciones complejas aceleró la propia evolución humana (Cochran & Harpending, 2009). Actualmente, libros introductorios de antropología definen la disciplina en lenguaje evolucionista (Nanda & Warms, 2018; Silva Santisteban, 2018; Welsch et al., 2020). Todo ello muestra lo incorrecto que sería afirmar que la antropología no estudia la evolución humana ni emplea marcos teóricos evolucionistas.

Hoy por hoy, la cultura no solo se vincula a ciencias como genética y genómica (Herrera et al., 2016), sino que además su importancia se expone en obras recientes de evolución humana, junto a conceptos como transmisión cultural o aprendizaje (Boyd & Silk, 2018; Newson & Richerson, 2021; Tomlinson, 2018; Van den Bergh, 2018). Se trata de un elemento clave porque constituye nuestro principal mecanismo adaptativo y nuestro segundo sistema de herencia, lo que nos distingue de otras especies. Su estudio darwiniano renovó la evolución cultural (Mesoudi, 2011;

Richerson & Christiansen, 2013; Tehrani et al., 2023), un campo que puede considerarse el mayor aporte de la antropología a la ciencia evolucionista (Laland et al., 2015).

Por nuestra parte, tales contribuciones se han reunido en la *antropología evolucionista*, una especialidad que combina los métodos y teorías de la biología darwiniana y la antropología para comprender los mecanismos genéticos y culturales que moldean la evolución de nuestra conducta (Henrich et al., 2004). Desde esta perspectiva, la evolución cultural darwiniana integra diversos tópicos de estudio, tales como economía, psicología, lenguaje, religión, política o tecnología. Es un área en robusto crecimiento gracias a una de sus teorías más representativas: la *teoría de la herencia dual*.

3. Herencia dual: una teoría antropológica para el siglo XXI

Aunque el darwinismo social generó desconfianza hacia la obra darwiniana, esta influenció muchas disciplinas. Una de las teorías evolucionistas culturales más completas es la *teoría de la herencia dual* (THD en adelante) de Boyd y Richerson (1985). Para tal propuesta, la conducta humana está determinada por dos sistemas de herencia: el genético, primero y común a todas las especies biológicas, y el cultural, segundo y específico de la especie humana. Mediante modelos matemáticos, Richerson y Boyd (1978) sostuvieron que, al moldear nuestra conducta, la cultura constituye el segundo sistema de herencia de la evolución humana (tesis central de la THD). Lejos de otros marcos como la sociobiología o la psicología evolucionista, la THD le otorga relevancia a la cultura al reconocerla como un sistema de herencia autónomo y capaz de interactuar con la herencia genética (Morales, 2022).

A fines de los 70, Richerson y Boyd (1978) indicaron que, para predecir el fenotipo de un organismo, basta conocer su genotipo y entorno; no obstante, para predecir el fenotipo de un organismo cultural (como el ser humano) debemos considerar no solo genotipo y entorno, sino además su “cultura-tipo”, es decir, “el mensaje cultural que el organismo heredó de otros individuos de la misma especie” (p. 128). A diferencia de otras propuestas, Richerson y Boyd (1978) postularon que “gran parte de la conducta humana es adquirida vía mecanismos culturales en lugar de estar determinada por la herencia genética” (p. 128). De hecho, las preguntas sobre el origen de la cultura o su interacción con la herencia genética ameritan una modificación de la teoría darwiniana clásica. Reconociendo la incorporación de la cultura, Richerson y Boyd (1978) sostuvieron que la capacidad humana para la cultura es un rasgo general que controla muchos rasgos específicos.

Para Richerson y Boyd (1978), la THD se compone de tres postulados básicos. 1) La selección natural² moldea el desarrollo de los sistemas de herencia genético y cultural. Es decir, la selección natural no solo explica cómo cambian los organismos biológicos, sino también las culturas (al aumentar la frecuencia de ciertos rasgos culturales que producen fenotipos mejor capacitados para transmitir la cultura-tipo a las próximas generaciones, la selección natural es un mecanismo de evolución cultural). 2) Dado que los mecanismos de herencia genética y herencia cultural son diferentes, la transmisión del genotipo y la cultura-tipo no ocurrirá de formas igualmente efectivas (poseen sus propios estándares). Finalmente, 3) al actuar sobre el genotipo, la selección natural aumenta la capacidad de desarrollar cultura. Esto nos vuelve una especie cuya evolución amerita

una teoría que integre los axiomas de la genética y la biología con nuestro rasgo más particular: la cultura. Aquí entra la antropología, pues para testear dicha hipótesis, Richerson y Boyd (1978) remitieron a evidencia etnográfica.

2 La selección natural –el artilugio “por el cual cada pequeña variación, si es útil, se conserva” (Darwin, 1859, p. 61)– es el principal mecanismo de evolución biológica. Se basa en los principios de variación, herencia y selección (Futuyma & Kirkpatrick, 2017), y constituye el único mecanismo adaptativo porque produce adaptaciones (rasgos biológicos que permiten al organismo adaptarse al entorno que habita).

La conclusión más importante que puede ser deducida de los modelos es que, si surge un segundo código –como la cultura– y permite el logro de fenotipos genéticamente ventajosos que no podrían ser producidos solo por los genes, muchos rasgos resultantes podrían no ser del óptimo genético. Al contrario, cuando los fenotipos puedan lograrse solo por los genes, las conductas culturales solo se permitirán en tanto que resulten en el óptimo genético. Presumiblemente, los humanos son un ejemplo de la primera situación, pues la cultura, en un sentido importante pero limitado, ha escapado al control de la selección natural actuando sobre los genes. [...] La selección natural, actuando sobre los genes, podría favorecer activamente la evolución de sistemas de herencia proto-culturales cuando el mecanismo cultural, por alguna razón, permite fenotipos de aptitud genética ligeramente superior a la posible con los genes por sí solos. (Richerson & Boyd, 1978, p. 146)

En su obra central, Boyd y Richerson (1985) plantearon que la THD es “una teoría darwiniana sobre la evolución de organismos culturales” (p. 2) que explica la conducta humana desde la interacción de tres factores: genes, entorno y cultura. Mientras los genes componen la base material y el entorno es la matriz ecológica, la cultura es el agente que dinamiza y caracteriza tal interacción. La premisa de la THD indica que la cultura forma un segundo sistema de herencia, pues la evidencia etnográfica indica que los seres humanos adquirimos conductas de otros individuos vía aprendizaje. Desde este enfoque, el objetivo de la THD es “comprender cómo los rasgos estructurales de la transmisión cultural humana interactúan con las contingencias ambientales para crear las fuerzas de la evolución cultural” (Boyd & Richerson, 1985, p. 4). Esto es, dicha teoría explora cómo la conducta individual se transmite en los grupos humanos para crear las diferencias culturales.

Al admitir el peso de la cultura, la THD refiere a conceptos asociados como transmisión cultural, aprendizaje, normas, cooperación, selección cultural, coevolución gen-cultura o adaptación cultural (Morales, 2022). Apoyándose en la concepción tyloriana, Boyd y Richerson (1985) definieron la cultura como “la transmisión de una generación a la siguiente, mediante enseñanza e imitación, de conocimientos, valores y otros factores que influyen en la conducta” (p. 2). Recientemente, Henrich (2016) definió la cultura como aquel “gran cuerpo de prácticas, técnicas, heurísticas, herramientas, motivaciones, valores y creencias que todos adquirimos mientras crecemos, mayormente por aprendizaje de otras personas” (p. 3). A diferencia de los evolucionismos no darwinianos (unilineal, general, multilineal, etc.), la THD refiere a la selección natural darwiniana como el mecanismo que explica el cambio cultural (Boyd & Richerson, 1976, 1982, 1983; Richerson & Boyd, 1984).

El rescate de la cultura plantea un debate importante: mientras un sector de la antropología pretendió abandonarla (Abu-Lughod, 1996; Brightman, 1995), la THD destaca su importancia al

tratarla como un “segundo sistema de herencia por el cual la información que afecta la conducta es transmitida de un individuo a otro” (Richerson & Boyd, 1978, p. 128). Su carácter transmisible la hace dinámica. El concepto que engloba tal propiedad es la *transmisión cultural*. Según Richerson y Boyd (1984), “para comprender por qué los humanos se comportan de la forma en que lo hacen, primero debemos comprender cómo el sistema de transmisión cultural existente interactúa con las contingencias sociales y ambientales para crear un patrón de conducta” (p. 433). Refiriendo a los modelos matemáticos de Cavalli-Sforza y Feldman (1981), la THD busca comprender cómo la conducta individual se transmite hasta consolidarse en los grandes patrones conductuales que sustentan las diferencias poblacionales.

Si hablamos de transmisión cultural, hay otro concepto clave: *aprendizaje*. Para que un organismo biológico se adapte a su entorno, debe aprender individualmente un repertorio conductual. En seres humanos, tal dinámica es igual de importante, pero diferente, pues nosotros interiorizamos el repertorio conductual de la herencia cultural que funciona como un atajo (Boyd & Richerson, 1985). Así, para adaptarnos al entorno, los seres humanos no tenemos que aprender un repertorio individualmente y desde cero, sino un repertorio optimizado por otros individuos. Para Henrich (2016), el aprendizaje humano no solo es social (basado en la imitación), sino fundamentalmente *cultural*, pues los individuos imitan las conductas de otros miembros según criterios culturales de éxito, prestigio o afinidad étnica. Ello hace que la cultura no siempre sea adaptativa, sino también maladaptativa (Richerson & Boyd, 2005).

Con respecto al aprendizaje, la THD ha destacado la importancia de las *normas sociales*. Mediante diseños experimentales y técnicas etnográficas, diversos estudios exploran cómo las normas sociales culturalmente diversas moldean nuestra conducta (Ensminger & Henrich, 2014; Henrich et al., 2004). Desde tales estudios, la THD llega a una conclusión importante: nuestra evolución cultural nos ha convertido en una especie cooperativa. De hecho, la *cooperación* es el rasgo más importante de nuestra evolución porque nos permitió desarrollar la sociabilidad que nos caracteriza (Boyd & Richerson, 1982, 1985, 2006; Henrich et al., 2004; Richerson & Boyd, 1998). De forma similar, los rituales y religiones, ampliamente estudiados en antropología, han sido considerados por la THD como generadores de cooperación, cohesión y prosocialidad (Norenzayan, 2013; Norenzayan et al., 2016).

Otro rescate ejercido por la THD va hacia el concepto de *selección cultural*. Apoyándose en diversos estudios (Gerard et al., 1956), la THD concibe la evolución cultural como análoga a la evolución biológica –esto es, que los principios que explican la evolución biológica (variación, herencia y selección) también explican la evolución cultural. Ello sin ignorar sus diferencias (Boyd & Richerson, 1985; Richerson et al., 2021). No obstante, así como hay parentescos entre evolución biológica y cultural, también los hay entre selección natural y cultural. Tal como el ambiente selecciona rasgos para moldear adaptaciones, la cultura también, siendo una fuerza selectiva (Henrich, 2016). De aquí emerge la *selección de grupo cultural*, para la cual las fuerzas selectivas también operan a nivel grupal al afectar los rasgos culturales de las poblaciones humanas (Boyd & Richerson, 1982, 1985; Richerson et al., 2016).

El vínculo entre selección natural y cultural posibilitan un concepto fundamental: *coevolución gen-cultura*. Aunque el estudio de la interacción entre genética y cultura no es nuevo (Morales,

2022), la THD les brinda igual importancia para explicar la conducta humana (Boyd & Richerson, 1976, 1985; Richerson & Boyd, 1984). Para esta teoría, la idea de coevolución indica que la selección natural moldea la creación de la cultura, mientras esta moldea el efecto de la selección natural (Richerson & Boyd, 2005). Refiriéndose a la THD, Laland y Brown (2002) afirmaron que “solo hay un enfoque evolucionista para el estudio de la conducta humana que asume el reto de comprender simultáneamente la evolución genética y cultural, enfocándose directamente en su interacción” (p. 242). Hoy, la coevolución gen-cultura es reconocida en libros de evolución humana (Herrera et al., 2016; Tomlinson, 2018; Van den Bergh, 2018).

Admitir la coevolución no impide que la THD responda cuál elemento es más determinante. Mediante una “coevolución gen-cultura liderada culturalmente” (Richerson et al., 2016) o una “evolución genética culturalmente dirigida” (Henrich, 2016), la THD reconoce la primacía de la cultura. Aunque la selección natural sea el mecanismo que moldea adaptaciones, la cultura preestablece qué rasgos se aceptarán en los grupos humanos, antes de volverse adaptaciones. En el debate *nature vs. nurture*, la THD considera la cultura como “el primer director de la evolución genética de nuestra especie” (Henrich, 2016, p. 57) e identifica al ser humano como un “animal cultural” (Mesoudi, 2011; Henrich, 2016). Como se aprecia, la THD es una teoría doble de la evolución humana al explicar cómo nuestra especie moldea la evolución de las culturas y cómo las culturas moldean la evolución de nuestra especie (Morales, 2022).

4. Un marco teórico para la antropología peruana

Si las antropologías latinoamericanas están en crisis, es esperable que la antropología peruana (AP en adelante) también lo esté. En los años 80, Rodríguez Pastor (1985) afirmó que ella sufría una “crisis de avance teórico” (p. 7). Entrado el nuevo siglo, Degregori (2014) destacó la aparición de teorías sobre el actor, la cultura, la etnicidad y el género, y respaldó las críticas posmodernas hacia la objetividad de los supuestos positivismos. Sobre la construcción de marcos teóricos, Degregori et al. (2001) afirmaron que “lo usual fue hacer un uso ecléctico o híbrido de conceptos, premisas, métodos, etc., de cada una de estas escuelas teóricas” (p. 15). Aunque el informe de Degregori et al. (2001) fue esperanzador por afirmar que “las ofertas teóricas [...] se han diversificado” (p. 9), tal diversidad resultó más bien ficticia.

Pese a que el impacto de los estudios culturales y el perspectivismo empezaba a notarse en la AP, muchos consideraron que ella estuvo al margen de los enfoques posestructuralistas y posmodernos (Degregori & Sandoval, 2007b). Incluso yendo contra toda evidencia, Degregori (2008) afirmó que “en el Perú no ha habido antropología postmoderna” (p. 32). Por otro lado, el balance de Robles (2008) sobre la antropología hecha en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos también mostró cómo la disciplina perdió el rumbo teórico tras los años 80, pero concluyó que “[t]eóricamente, la investigación antropológica tiene un futuro asegurado” (p. 60). Aunque los balances de Degregori (2008) y Robles (2008) defendieron el porvenir de una sólida diversidad teórica, el tiempo reveló que ella fue ilusoria.

Al año siguiente, Degregori y Sandoval (2009) publicaron un estudio sobre nuestra comunidad antropológica donde expusieron testimonios críticos hacia el posmodernismo y revelaron la pobre enseñanza de la teoría antropológica. No obstante, los autores no consideraron que los enfoques señalados fueran la causa de la crisis. Poco tiempo después, se publicó un

segundo compilatorio que, tal como el primero, enfatizó en la diversidad temática, no en la teoría (Degregori et al., 2014). En un artículo, Diez (2020) mostró los diversos problemas analizados por los libros de AP de las últimas 2 décadas, pero sin referir a los marcos teóricos. Sandoval (2020) tampoco incidió en la cuestión teórica, pero abogó por una antropología comprometida “cuyo punto de partida sean siempre las preocupaciones teóricas y los anclajes etnográficos, lejos de todo exotismo esencialista y romanticismo intúitil” (p. 23).

Recientemente, en la AP se ha establecido el perspectivismo, el cual presenta una gran cantidad de críticas que sus seguidores harían bien en contestar (Morales, 2019; Reynoso, 2015). Aunque los diversos balances sobre AP han mencionado la cuestión teórica, esta no ha sido discutida como debiera. Se discute bien su diversidad, pero no se analiza su calidad. Al respecto, cabe preguntarse si los antropólogos peruanos muestran inclinación por las modas académicas más débiles, lo cual explicaría por qué los enfoques más estrafalarios se imponen sobre las teorías más rigurosas. En su momento, hasta la antropología brasileña desarrolló teorías evolucionistas culturales (Ribeiro, 1968), pero hoy luce tomada por el perspectivismo y el giro ontológico (Morales, 2019; Reynoso, 2015). Aunque la evolución cultural sea un campo desarrollado en el mundo anglosajón, las teorías que la componen recogen evidencia empírica de diversas sociedades del Perú.

Por ejemplo, Spencer (1897) analizó la cultura Inca; Morgan (1877) discutió sus prácticas económicas y tecnológicas; mientras, citando la obra de cronistas y diplomáticos, Tylor (1871a, 1871b) analizó sus actividades, mitologías, deidades e idioma. Hasta el propio Darwin (1871a, 1871b) refirió brevemente al cultivo de plantas en civilizaciones peruanas. En la compilación de Steward (1946) hallamos los estudios de antropólogos peruanos, como Valcárcel (1946a, 1946b, 1946c) y Castro-Pozo (1946), mientras en Steward (1967) se hallan estudios sobre la agricultura en el norte del Perú (Miller, 1967) o el valle de Chancay (Faron, 1967). Diversas teorías evolucionistas culturales se formularon con data etnográfica de sociedades peruanas andinas (Steward, 1946), norperuanas (Steward, 1949, 1956, 1970), amazónicas (Carneiro, 1974; Meggers, 1996) o precolombinas (Service, 1975).

Aunque la antropología evolucionista y el evolucionismo cultural no han tenido arraigo en nuestra comunidad académica, hay casos destacables. Por ejemplo, la obra de Arguedas (1956, 1957, 1975) remitió a conceptos como área cultural, cambio cultural o evolución (Rivera, 2002), muy comunes en los marcos evolucionistas de la época (Steward, 1973, 1977). Desde aquí, puede decirse que el aporte de la obra arguediana, que algunos atribuyen a una especie de intuición mística (Degregori & Sandoval, 2007b; Pozo Buleje, 2007; Pozo-Buleje, 2013), resulta simplemente del uso de conceptos evolucionistas. Hablando de cambio cultural, un fenómeno estudiado por diversas teorías darwinianas (Laland et al., 2000), la THD tampoco es una corriente ajena: aunque la AP no conozca la THD, la THD conoce la AP.

Por ejemplo, Henrich (1997) realizó un estudio con cinco comunidades Matsiguenga y mostró que, con el objetivo de incorporarse al mercado global, tales comunidades modifican sus prácticas tradicionales por otras que aumenten sus ingresos. Asimismo, en uno de sus trabajos más citados, Henrich (2000) estudió el impacto de la cultura en la conducta económica en individuos Matsiguenga y mostró que la cultura moldea la toma de decisiones económicas, al reconfigurar las nociones de lo justo e injusto. En un estudio complementario, Henrich et al. (2001) consideraron

data de las etnias Matsiguenga, Tsimané (Bolivia), Quichua (Ecuador), Achuar (Ecuador), Ache (Paraguay), entre otras. Los resultados de ambas investigaciones muestran que los individuos toman decisiones según sus valores culturales sobre el castigo, la reciprocidad y la cooperación (Henrich et al., 2004). Estos son solo algunos ejemplos.

Hay dos razones fundamentales por las que la THD sería un buen marco teórico para la AP: su énfasis en la cultura y su aplicabilidad a problemas antropológicos. Primero, la THD es una de las pocas teorías darwinianas que destaca la influencia de la cultura según la concepción tyloriana (Morales, 2022). Por la formación de sus fundadores y la evidencia etnográfica y experimental que la respalda, la THD es la única teoría evolucionista que incorpora la cultura de forma legítima y analiza su impacto en la evolución humana (Henrich, 2016; Morales, 2022; Richerson & Boyd, 2005). Por ello, Henrich (2016) afirmó que “la clave para comprender cómo evolucionaron los humanos y por qué somos tan diferentes de otros animales es reconocer que somos una especie cultural” (p. 3).

Segundo, la THD muestra una gran aplicabilidad a problemas típicos de la antropología. Un breve recuento muestra que aquella se aplica en campos como cambio cultural (Boyd & Richerson, 1985), lenguaje (Everett, 2012), psicología (Henrich, 2020; Laland, 2017; Tomasello, 1999), historia (Turchin, 2003, 2007, 2016, 2023; Turchin & Nefedov, 2009), economía (Henrich, 2000; Henrich et al., 2001, 2004), ciencia y tecnología (Boyd et al., 2013), comportamiento organizacional (Richerson et al., 2006), política y políticas públicas (Van den Bergh, 2018), ritualidad y religión (Norenzayan, 2013; Norenzayan et al., 2016), sociabilidad y cooperación (Boyd & Richerson, 2006; Ensminger & Henrich, 2014), sostenibilidad (Van den Bergh, 2018), neurociencia (Muthukrishna et al., 2018), genética (Uchiyama et al., 2021), conducta animal (Henrich & Tennie, 2017), entre otros (Morales, 2022).

Considerando que la antropología ha estado de espaldas al método científico (Reynoso, 2008), la THD también nos brinda una nueva epistemología. Lejanos lucen aquellos tiempos donde todos afirmaban que la antropología era una ciencia en busca de leyes de la acción humana. Hoy, el grueso de la academia se contenta con lugares comunes y citas salpicadas de autores populares que fingían ser un marco teórico (Reynoso, 2008, 2011). En cambio, la THD se ha formulado según principios epistemológicos y metodológicos, y obedeciendo las normas de comunicación científica. Su aprendizaje puede introducir una *cultura del paper* que desplace a esa *cultura del ensayo* que llevamos históricamente impregnada. Hacer que los estudiantes de antropología lean, discutan y elaboren artículos científicos hará más por la disciplina que seguir leyendo ensayos publicados quien sabe dónde, mientras las universidades peruanas siguen en los puestos 800-1000 de los rankings globales.

Debe saberse que, de todas las teorías darwinianas, la THD es la menos criticada. En su trabajo sobre evolución de la sociedad humana, Megarry (1995) sostuvo que “establecer conexiones entre sociedad y evolución no implica en ningún sentido una capitulación ante formas biologicistas de reduccionismo o una negación de la importancia de la cultura” (p. 7). El reconocimiento explícito de la cultura genera que los enunciados de la THD estén en las antípodas de aquellos reduccionismos que pretendían explicar nuestra conducta desde la biología o la genética (Morales, 2022). Incluso si estas instancias fueran citadas para problemas concretos, quedan subordinadas

al poder de la cultura (Richerson & Boyd, 2005). Aunque la THD no sea nueva, pues surgió casi al mismo tiempo que el interpretativismo geertziano, su empleo en la AP resulta novedoso y esperanzador.

5. Conclusiones

Ante la crisis de las antropologías latinoamericanas, este trabajo propone que la AP adopte la THD como marco teórico. Como es claro, este objetivo contradice la tendencia actual pues, en lugar de criticar las antropologías hegemónicas (Narotzky, 2006; Restrepo, 2006), busca aproximarse a la comunidad científica internacional. Hace mucho que este ya no es un mundo donde debamos anhelar una antropología *sin calco ni copia*, un *one hit wonder* ensayístico o un concepto pegajoso que lo explica todo, sino un mundo globalizado donde las comunidades científicas toman lo que hay para hacer lo mejor que pueden. La THD es un ejemplo de ello: empezó en los años 70 como un conjunto de hipótesis y hoy es reconocida como una de las teorías más potentes sobre la evolución de la conducta humana (Morales, 2022).

La idea de una antropología propiamente peruana es una pérdida de tiempo. Los científicos evolucionistas (varios de ellos antropólogos) no hablan de una biología norteamericana o inglesa. Las únicas comunidades reconocibles en tales ámbitos están conformadas por escuelas concretas (escuela de California o escuela de Oxford) y sus ejes organizadores son teorías científicas, no banderas ideológicas. Al entablar grandes discusiones con disciplinas como sociobiología, psicología evolucionista, memética o genética conductual (Morales, 2022), la THD también nos puede enseñar cuál es la función de la crítica en el avance del conocimiento. Aspirar a una AP unitaria podría ser contraproducente, pues la ciencia avanza mejor entre escuelas que se critican entre sí, no que entre colegas que se citan entre sí.

No dejemos que los balances nos hagan caer en error, pues mientras otros antropólogos disertan sobre la evolución de nuestra especie en revistas de prestigio, nosotros seguimos debatiendo si nuestra comunidad es periférica, subalterna o decolonial en revistas que apenas figuran en Latindex. El problema no es que la AP importe marcos teóricos, sino que tome los peores. Nuestro interés en conceptos como cultura, cambio, desarrollo, diversidad, conflicto o cooperación es compatible con el andamiaje de la THD. Incluso para transformar nuestra realidad necesitamos buenas teorías. Por ello, este trabajo exhorta a los antropólogos peruanos a respaldar nuestros objetivos con propuestas científicas que conocen nuestra realidad mucho mejor de lo que, al parecer, la conocemos nosotros mismos.

Referencias

- Abu-Lughod, L. (1996). Writing against culture. En R. Fox (Comp.), *Recapturing anthropology* (pp. 135-152). School of American Research Press.
- Alland, A. (1967). *Evolution and human behavior*. Natural History Press.
- Alland, A. (1980). *To be human: An introduction to anthropology*. Wiley.

- Arguedas, J. (1956). Puquio, una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional*, 25, 184-232.
- Arguedas, J. (1957). Evolución de las comunidades indígenas. *Revista del Museo Nacional*, 26, 78-151.
- Arguedas, J. (1975). Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes. En J. Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana* (pp. 28-33). Siglo XXI.
- Barkow, J., Cosmides, L., & Tooby, J. (1992). *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. Oxford University Press.
- Barnard, A. (2004). *History and theory in anthropology*. Cambridge University Press.
- Blute, M. (1987). Biologists on sociocultural evolution: A critical analysis. *Sociological Theory*, 5, 185-183.
- Boas, F. (1896). The limitations of the comparative method of anthropology. *Science*, 4(103), 901908.
- Boas, F. (1909). *The relation of Darwin to anthropology*. <https://diglib.amphilsoc.org/islandora/object/relation-darwin-anthropology#page/1/mode/1up>
- Boas, F. (1911). *The mind of primitive man*. Macmillan Company.
- Boas, F. (1932). The aims of anthropological research. *Science*, 76(1983), 605-613.
- Boyd, R., Richerson, P., & Henrich, J. (2013). The cultural evolution of technology: Facts and theories. En P. Richerson & M. Christiansen (Eds), *Cultural evolution* (pp. 119-142). MIT Press.
- Boyd, R., & Richerson, P. (1976). A simple dual inheritance model of the conflict between social and biological evolution. *Zygon*, 11(3), 254-262.
- Boyd, R., & Richerson, P. (1982). Cultural transmission and the evolution of cooperative behavior. *Human Ecology*, 10(3), 325-351.
- Boyd, R., & Richerson, P. (1983). The cultural transmission of acquired variation: Effects on genetic fitness. *Journal of Theoretical Biology*, 100(4), 567-596.
- Boyd, R., & Richerson, P. (1985). *Culture and the evolutionary process*. University of Chicago Press.
- Boyd, R., & Richerson, P. (2006). Solving the puzzle of human cooperation. En S. Levinson & P. Jaission (Eds.), *Evolution and culture* (pp. 105-132). MIT Press.
- Boyd, R., & Silk, J. (2018). *How humans evolved*. Norton & Company.
- Brightman, R. (1995). Forget culture: Replacement, transcendence, relexification. *Cultural Anthropology*, 10(4), 509-546.
- Cardoso, R. (2000). *O trabalho do antropólogo*. São Paulo Editora UNESP.
- Carneiro, R. (1974). Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the Peruvian montaña. En N. Alger (Ed.), *Many answers: A reader in cultural anthropology* (pp. 122-136). West Publishing.
- Carneiro, R. (1981). Herbert Spencer as an anthropologist. *The Journal of Libertarian Studies*, 5(2), 153-210.
- Carneiro, R. (2003). *Evolutionism in cultural anthropology: A critical history*. Westview Press.
- Cartwright, J. (2001). *Evolution and human behavior: Darwinian perspectives on human nature*. Bradford Book.

- Castro-Pozo, H. (1946). Social and economico-political evolution of the communities of Central Peru. En J. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians*, Volume 2 (pp. 483-499). Smithsonian Institution.
- Cavalli-Sforza, L., & Feldman, M. (1981). *Cultural transmission and evolution: A quantitative approach*. Princeton University Press.
- Childe, V. (1936). *Man makes himself*. Watts & Co.
- Childe, V. (1951). *Social evolution*. Watts & Co.
- Cochran, G., & Harpending, H. (2009). *The 10,000 year explosion: How civilization accelerated human evolution*. Basic Books.
- Cosmides, L., & Tooby, J. (1997). *Evolutionary psychology: A primer*. <https://www.cep.ucsb.edu/primer.html>
- Darwin, C. (1859). *On the origins of the species by means of natural selection*. John Murray.
- Darwin, C. (1871a). *The descent of man and selection in relation to sex. Vol. I*. John Murray.
- Darwin, C. (1871b). *The descent of man and selection in relation to sex. Vol. II*. John Murray.
- Degregori, C. (2008). ¿Cómo despertar a la bella durmiente? Por una antropología para comprender un país escindido. En A. Diez (ed.), *La antropología ante el Perú de hoy: Balances regionales y antropologías latinoamericanas* (pp. 15-36). CISEPA.
- Degregori, C. (Ed.). (2014). *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C., Ávila, J., & Sandoval, P. (2001). *Enseñanza de antropología en el Perú*. Consorcio de Investigación Económica y Social; Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C., Sendón, P., & Sandoval, P. (Eds.). (2014). *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana II*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C., & Sandoval, P. (Comps.). (2007a). *Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C., & Sandoval, P. (2007b). Dilemas y tendencias en la antropología peruana: Del paradigma indigenista al paradigma intercultural. En C. Degregori & P. Sandoval (Comps.), *Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina* (pp. 1972). Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C., & Sandoval, P. (2009). *Antropología y antropólogos en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Diez, A. (2020). Antropología peruana en el siglo XXI: Nuevas interpretaciones para antiguas y nuevas realidades. *Gazeta de Antropología*, 36(2), artículo 02.
- Dobzhansky, T. (1967). *Evolution, genetics, and man*. Wiley.
- Dobzhansky, T. (1972). On the evolutionary uniqueness of man. En T. Dobzhansky, M. Hecht & W. Steere (eds.), *Evolutionary biology*, Vol. 6 (pp. 415-430). Appleton-Century-Crofts.
- Eckhardt, R. (1979). *The study of human evolution*. McGraw-Hill.
- Ellen, R. (2010). Theories in anthropology and 'anthropological theory'. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16(2), 387-404.
- Engels, F. (1962). The part played by labour in the transition from ape to man. En K. Marx & F. Engels, *Selected works: Volume II* (pp. 80-92). Foreign Languages Publishing House.

- Ensminger, J., & Henrich, J. (Eds.). (2014). *Experimenting with social norms: Fairness and punishment in cross-cultural perspective*. Russell Sage Foundation.
- Erickson, P., & Murphy, L. (2017). *A history of anthropological theory*. Toronto:
- Everett, D. (2012). *Language: The cultural tool*. Pantheon Books.
- Faron, L. (1967). A history of agricultural production and local organization in the Chancay Valley, Peru. En, Steward, J. (Ed.), *Contemporary change in traditional societies. Volume 3: Mexican and Peruvian communities* (pp. 227-294). University of Illinois Press.
- Futuyma, D., & Kirkpatrick, M. (2017). *Evolution*. Sinauer Associates.
- Gatti, P., & De Souza, L. (Eds.). (2018). *Diálogos con la antropología latinoamericana*. Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Geertz, C. (1962). The growth of culture and the evolution of mind. En J. Scher (Ed.), *Theories of mind* (pp. 713-740). Free Press of Glencoe.
- Geertz, C. (1964). The transition to humanity. En S. Tax (Ed.), *Horizons of anthropology* (pp. 3748). Aldine Publishing Company.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- Gerard, R., Kluckhohn, C., & Rapoport, A. (1956). Biological and cultural evolution: Some analogies and explorations. *Behavioral Science*, 1(1), 6-34.
- Goldschmidt, W. (1965). Theory and strategy in the study of cultural adaptability. *American Anthropologist*, 67(2), 402-408.
- Goldschmidt, W. (1986). *The Sebei: A study in adaptation*. Holt, Rinehart and Winston.
- Gould, S. J. (1980). Natural selection and the human brain: Darwin vs. Wallace. En S. J. Gould, *The panda's thumb: More reflections in natural history* (pp. 47-58). Norton & Company.
- Gould, S. J., & Lewontin, R. (1979). The spandrels of San Marco and the panglossian paradigm: A critique of the adaptationist programme. *Proceedings of the Royal Society B*, 205(1161), 581-598.
- Harris, M. (1968). *The rise of anthropological theory*. Thomas Y. Crowell.
- Harris, M. (1979). *Cultural materialism*. Random House Inc.
- Henrich, J. (1997). Market incorporation, agricultural change, and sustainability among the Machiguenga Indians of the Peruvian Amazon. *Human Ecology*, 25(2), 319-351.
- Henrich, J. (2000). Does culture matter in economic behavior? Ultimatum game bargaining among the Machiguenga of the Peruvian Amazon. *American Economic Review*, 90(4), 973-979.
- Henrich, J. (2016). *The secret of our success: How culture is driving human evolution, domesticating our species, and making us smarter*. Princeton University Press.
- Henrich, J. (2020). *The WEIRDest people in the world*. Farrar, Straus & Giroux.
- Henrich, J., Boyd, R., Bowles, S., Camerer, C., Fehr, E., & Gintis, H. (Eds.). (2004). *Foundations of human sociality*. Oxford University Press.
- Henrich, J., Boyd, R., Bowles, S., Camerer, C., Fehr, E., Gintis, H., & McElreath, R. (2001). In search of Homo economicus: Behavioral experiments in 15 small-scale societies. *American Economic Review*, 91(2), 73-78.

- Henrich, J., & Tennie, C. (2017). Cultural evolution in chimpanzees and humans. En M. Muller, R. Wrangham & D. Pilbeam (Eds.), *Chimpanzees and human evolution* (pp. 645-702). Belknap Press of Harvard University.
- Herrera, R., Garcia-Bertrand, R., & Salzano, F. (2016). *Genomes, evolution, and culture*. Wiley.
- Herskovits, M. (1948). *Man and his works: The science of cultural anthropology*. Alfred A. Knopf.
- Huxley, J. (1944). *Evolution: The modern synthesis*. Allen & Unwin.
- Kluckhohn, C. (1939). The place of theory in anthropological studies. *Philosophy of Science*, 6(3), 328-344.
- Kluckhohn, C. (1959). The role of evolutionary thought in anthropology. En B. Meggers (Ed.), *Evolution and anthropology* (pp. 144-157). Theo. Gaus' Sons.
- Kroeber, A. (1917). The superorganic. *American Anthropologist*, 19(2), 163-213.
- Kroeber, A. (1952). *The nature of culture*. University of Chicago Press.
- Kroeber, A. (1960). Evolution, history, and culture. En S. Tax (Ed.), *Evolution after Darwin. Volume II: The evolution of man* (pp. 1-16). University of Chicago Press.
- Kroeber, A. (1969). *Configurations of culture growth*. University of California Press.
- Krotz, E. (1981). ¿Ciencia normal o revolución científica? Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural. *Relaciones*, 2(5), 63-97.
- Krotz, E. (1996). La generación de teoría antropológica en América Latina. *Maguaré*, 11-12, 25-39.
- Krotz, E. (2011). La enseñanza de la antropología “propia” en los programas de estudio en el Sur. *Alteridades*, 21(41), 9-19.
- Krotz, E. (2015). Las antropologías segundas en América Latina: Interpelaciones y recuperaciones. *Cuadernos de Antropología Social*, 42, 5-17.
- Laland, K., Odling-Smee, J., & Feldman, M. (2000). Niche construction, biological evolution, and cultural change. *Behavioral and Brain Sciences*, 23(1), 131-146.
- Laland, K., Uller, T., Feldman, M., Sterelny, K., Müller, G., Moczek, A., Jablonka, E., & Odling-Smee, J. (2015). The extended evolutionary synthesis: Its structure, assumptions and predictions. *Proceedings of the Royal Society B*, 282(1813), 20151019.
- Laland, K. (2017). *Darwin's unfinished symphony: How culture made the human mind*. Princeton University Press.
- Laland, K., & Brown, G. (2002). *Sense and nonsense: Evolutionary perspectives on human nature*. Oxford University Press.
- Laland, K., & O'Brien, M. (2011). Cultural niche construction: An introduction. *Biological Theory*, 6, 191-202.
- Lewis, H. (2001). Boas, Darwin, science, and anthropology. *Current Anthropology*, 42(3), 381-406.
- Lewontin, R. (1983). The organism as the subject and object of evolution. En R. Levins & R. Lewontin, *The dialectical biologist* (pp. 85-106). Harvard University Press.
- Lewontin, R., Rose, S., & Kamin, L. (1984). *Not in our genes*. Pantheon Books.
- Lowie, R. (1917). *Culture & ethnology*. Douglas C. McMurtrie.
- Lowie, R. (1946). Evolution in cultural anthropology: A reply to Leslie White. *American Anthropologist*, 48(2), 223-233.

- Lowie, R. (1960). Evolution and diffusion in the field of language. En C. du Bois (Ed.), *Lowie's selected papers in anthropology* (pp. 177-186). University of California Press.
- Lowie, R. (1962). *The origin of the state*. Russell & Russell.
- Malinowski, B. (1935). Culture. En E. Seligman & A. Johnson (Eds.), *Encyclopaedia of the social sciences, Volume IV* (pp. 621-646). Macmillan Company.
- Malinowski, B. (1944). *A scientific theory of culture*. University of North Carolina Press.
- Márquez, (2021). Lecciones del sur para una etnografía desde el sur. *Plural*, 1(7), 19-28.
- McGee, R., & Warms, R. (2000). *Anthropological theory*. Mayfield Publishing Company.
- Mead, M. (1937). *Cooperation and competition among primitive peoples*. McGraw-Hill.
- Mead, M. (1958). Cultural determinants of behavior. En A. Roe & G. Simpson (Eds.), *Behavior and evolution* (pp. 480-503). Yale University Press.
- Megarry, T. (1995). *Society in prehistory: The origins of human culture*. Macmillan Press.
- Meggers, B. (1996). *Amazonia: Man and culture in a counterfeit paradise*. Smithsonian Institution Press.
- Mesoudi, A. (2011). *Cultural evolution*. University of Chicago Press.
- Mesoudi, A. (2020). The study of culture and evolution across disciplines. En L. Workman, W. Reader & J. Barkow (Eds.), *The Cambridge handbook of evolutionary perspectives on human behavior* (pp. 61-73). Cambridge University Press.
- Miller, S. (1967). Hacienda to plantation in Northern Peru: The processes of proletarianization of a tenant farmer society. En J. Steward (Ed.), *Contemporary change in traditional societies*. Volume 3 (pp. 133-225). University of Illinois Press.
- Montagu, A. (Ed.). (1968). *Culture: Man's adaptive dimension*. Oxford University Press.
- Montagu, A. (Ed.). (1972). *Culture and the evolution of man*. Oxford University Press.
- Morales, S. (2019). El perspectivismo amerindio, la noción de marco teórico y la antropología como ciencia. *Revista Peruana de Antropología*, 4(5), 172-187.
- Morales, S. (2020a). El problema de la inducción y la formulación de teorías científicas en antropología. *Revista Peruana de Antropología*, 5(7), 128-142.
- Morales, S. (2020b). ¿Por qué la psicología evolucionista es tan criticada? <https://cienciasdelsur.com/2020/11/24/por-que-la-psicologia-evolucionista-es-tan-criticada/>
- Morales, S. (2022). *Una especie cultural: Una tesis sobre la influencia de la cultura en la evolución humana según la teoría de la herencia dual de Robert Boyd y Peter Richerson* [Tesis de Licenciatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Morgan, L.H. (1877). *Ancient society*. Charles H. Kerr & Company.
- Morgenbesser, S. (1958). Role and status of anthropological theories. *Science*, 128(3319), 285-288.
- Murdock, G. (1959). Evolution in social organization. En B. Meggers (Ed.), *Evolution and anthropology* (pp. 126-143). Anthropological Society of Washington.
- Muthukrishna, M., Doebeli, M., Chudek, M., & Henrich, J. (2018). The cultural brain hypothesis: How culture drives brain expansion, sociality, and life history. *PLoS Computational Biology*, 14(11), e1006504.
- Nanda, S., & Warms, R. (2018). *Culture counts: A concise introduction to cultural anthropology*. Cengage Learning.

- Narotzky, S. (2006). Antropologías mundiales: ¿Podemos pensar fuera de los discursos hegemónicos? *Journal of the World Anthropology Network*, 2, 167-174.
- Newson, L., & Richerson, P. (2021). *A story of us: A new look at human evolution*. Oxford University Press.
- Norenzayan, A. (2013). *Big gods: How religion transformed cooperation and conflict*. Princeton University Press.
- Norenzayan, A., Shariff, A., Gervais, W., Willard, A., McNamara, R., Slingerland, E., & Henrich, J. (2016). The cultural evolution of prosocial religions. *Behavioral and Brain Sciences*, 39, e1.
- Odling-Smee, F. (1988). Niche-constructing phenotypes. En H. Plotkin (Ed.), *The role of behavior in evolution* (pp. 73-132). MIT Press.
- Peoples, J., & Bailey, G. (2012). *Humanity: An introduction to cultural anthropology*. Cengage Learning.
- Pigliucci, M., & Müller, G. (2010). *Evolution: The extended synthesis*. MIT Press.
- Pozo Buleje, E. (2007). José María Arguedas o la antropología como intuición. *Anthropía*, 5, 23-33.
- Pozo-Buleje, E. (2013). Arguedas o la antropología como intuición. En C. Esparza, M. Giusti, G. Núñez, C. Pinilla, G. Portocarrero, C. Rivera, E. Rizo-Patrón & C. Sagástegui (Eds.), *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales, Tomo III* (pp. 57-78). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Radcliffe-Brown, A. (1923). The methods of ethnology and social anthropology. *South African Journal of Science*, 20(1), 124-147.
- Radcliffe-Brown, A. (1952). *Structure and function in primitive society*. Free Press.
- Radcliffe-Brown, A. (1958). *Method in social anthropology*. University of Chicago Press.
- Restrepo, E. (2006). Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología. *Universitas humanística*, 62, 43-70.
- Restrepo, E. (2012). Antropologías disidentes. *Cuadernos de Antropología Social*, 35, 55-69.
- Restrepo, E. (2016). Antropologías disidentes y sentido común antropológico. *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, número especial, 51-57.
- Reynoso, C. (1990). Seis nuevas razones lógicas para desconfiar de Lévi Strauss. *Revista de Antropología*, 10(6), 3 17.
- Reynoso, C. (1992). Antropología: Perspectivas para después de su muerte. *Publicar*, 1(1), 15-30.
- Reynoso, C. (1995). El lado oscuro de la descripción densa. *Revista de Antropología*, 10(16), 17-43.
- Reynoso, C. (Comp.). (1996). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa.
- Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Gedisa.
- Reynoso, C. (2008). *Corrientes teóricas en antropología: Perspectivas desde el siglo XXI*. Sb Editorial.
- Reynoso, C. (2011). A propósito de la muerte de la antropología: Reporte de una autopsia demorada. *Publicar*, 9(10), 11-46.
- Reynoso, C. (2015). *Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro - Philippe Descola - Bruno Latour*. Sb Editorial.

- Ribeiro, D. (1968). *The civilizational process*. Smithsonian Institution Press.
- Richerson, P., Baldini, R., Bell, A., Demps, K., Frost, K., Hillis, V., Mathew, S., Newton, E., Naar, N., Newson, L., Ross, C., Smaldino, P., Waring, T., & Zeffreman, M. (2016). Cultural group selection plays an essential role in explaining human cooperation: A sketch of the evidence. *Behavioral and Brain Sciences*, 39, 1-68.
- Richerson, P., Collins, D., & Genet, R. (2006). Why managers need an evolutionary theory of organizations. *Strategic Organization*, 4(2), 201-211.
- Richerson, P., Gavrilets, S., & De Waal, F. (2021). Modern theories of human evolution foreshadowed by Darwin's Descent of Man. *Science*, 372(6544), eaba3776.
- Richerson, P., & Boyd, R. (1978). A dual inheritance model of the human evolutionary process I: Basic postulates and simple model. *Journal of Social and Biological Structures*, 1(2), 127154.
- Richerson, P., & Boyd, R. (1984). Natural selection and culture. *BioScience*, 34(7), 430-434.
- Richerson, P., & Boyd, R. (1998). The evolution of human ultra-sociality. En I. Eibl-Eibesfeldt & F. Salter (Eds.), *Indoctrinability, warfare and ideology* (pp. 71-95). Berghahn Books.
- Richerson, P., & Boyd, R. (2005). *Not by genes alone: How culture transformed human evolution*. University of Chicago Press.
- Richerson, P., & Christiansen, M. (Eds.). (2013). *Cultural evolution*. MIT Press.
- Rivera, J. (2002). Una antropología del mestizaje: El concepto de cambio cultural en la obra etnológica de José María Arguedas y en la crítica al paradigma indigenista. *Anthropologica*, 20(20), 77-102.
- Robles, R. (2008). Balance del desarrollo de la antropología en la región Lima desde la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En A. Diez (Ed.), *La antropología ante el Perú de hoy: Balances regionales y antropologías latinoamericanas* (pp. 39-65). Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas.
- Rodríguez Pastor, H. (Comp.). (1985). *La antropología en el Perú*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Sahlins, M. (1976). *The use and abuse of biology*. University of Michigan Press.
- Sahlins, M., & Service, E. (Eds.). (1970). *Evolution and culture*. University of Michigan Press.
- Sandoval, P. (Ed.). (2020). *Antropologías hechas en Perú*. Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Sandoval, P. (2021). Sobre las Antropologías desde el sur y otras cuestiones urgentes. *Plural*, 1(7), 41-52.
- Schneider, D. (1976). Notes toward a theory of culture. En K. Basso & H. Selby (Eds.), *Meaning in anthropology* (pp. 197-220). University of New Mexico Press.
- Scupin, R. (2016). *Cultural anthropology*. Pearson Education.
- Service, E. (1975). *Origins of the state and civilization: The process of cultural evolution*. Norton & Company.
- Silva Santisteban, F. (2018). *Antropología*. Universidad de Lima.
- Spencer, H. (1851). *Social statics*. John Chapman.

- Spencer, H. (1858). The development hypothesis. En H. Spencer, *Essays: Scientific, political, and speculative* (pp. 389-395). Longman & Roberts.
- Spencer, H. (1880). *First principles*. Williams & Norgate.
- Spencer, H. (1897). *The principles of sociology*, Vol. 1. Appleton & Company.
- Steward, J. (Ed.). (1946). *Handbook of South American Indians*, Volume 2 The Andean civilizations. Smithsonian Institution.
- Steward, J. (1949). Cultural causality and law: A trial formulation of the development of early civilizations. *American Anthropologist*, 51(1), 1-27.
- Steward, J. (1956). Cultural evolution. *Scientific American*, 194(5), 69-83.
- Steward, J. (Ed.). (1967). *Contemporary change in traditional societies. Volume 3: Mexican and Peruvian communities*. University of Illinois Press.
- Steward, J. (1970). Cultural evolution in South America. En W. Goldschmidt & H. Hoijer (Eds.), *The social anthropology of Latin America* (pp. 199-223). Regents of the University of California.
- Steward, J. (1973). *Theory of culture change: The methodology of multilinear evolution*. University of Illinois Press.
- Steward, J. (1977). *Evolution and ecology: Essays on social transformation*. University of Illinois Press.
- Tax, S. (Ed.). (1960). *Evolution after Darwin*. Volume II: The evolution of man. University of Chicago Press.
- Tehrani, J., Kendal, J., & Kendal, R. (Eds.). (2023). *The Oxford handbook of cultural evolution*. <https://academic.oup.com/edited-volume/45648>
- Tomasello, M. (1999). *The cultural origins of human cognition*. Harvard University Press.
- Tomlison, G. (2018). *Culture and the course of human evolution*. University of Chicago Press.
- Trigger, B. (1967). Engels on the part played by labour in the transition from ape to man: An anticipation of contemporary anthropological theory. *Canadian Review of Sociology*, 4(3), 165-176.
- Turchin, P. (2003). *Historical dynamics: Why states rise and fall*. Princeton University Press.
- Turchin, P. (2007). *War and peace and war: The rise and fall of empires*. Penguin Group.
- Turchin, P. (2016). *Ultrasociety: How 10,000 years of war made humans the greatest cooperators on Earth*. Beresta Books.
- Turchin, P. (2023). *End times: Elites, counter-elites, and the path of political disintegration*. Penguin Press.
- Turchin, P., & Nefedov, S. (2009). *Secular cycles*. Princeton University Press.
- Tylor, E. (1871a). *Primitive society*. Vol. 1. John Murray.
- Tylor, E. (1871b). *Primitive society*. Vol. 2. John Murray.
- Tylor, E. (1896). *Anthropology*. Appleton and Company.
- Uchiyama, R., Spicer, R., & Muthukrishna, M. (2022). The cultural evolution of genetic heritability. *Behavioral and Brain Sciences*, 45, e15.
- Valcárcel, L. (1946a). Cuzco archeology. En J. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians*, Volume 2 (pp. 177-182). Smithsonian Institution.

- Valcárcel, L. (1946b). The Andean calendar. En J. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians*, Volume 2 (pp. 471-476). Smithsonian Institution.
- Valcárcel, L. (1946c). Indian markets and fairs in Peru. En J. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians*, Volume 2 (pp. 477-482). Smithsonian Institution.
- Van den Bergh, J. (2018). *Human evolution beyond biology and culture*. Cambridge University Press.
- Wallace, A. R. (1871). The limits of natural selection as applied to man. En A. R. Wallace, *Contributions to the theory of natural selection* (pp. 332-372). Macmillan.
- Wallace, A. R. (1889). *Darwinism*. Macmillan.
- Washburn, S. (1978). The evolution of man. *Scientific American*, 239(3), 194-206.
- Washburn, S. (1982a). Fifty years of studies on human evolution. *Bulletin of the Atomic Scientists*, 38(5), 37-43.
- Washburn, S. (1982b). Human evolution. *Perspectives in Biology and Medicine*, 25(4), 583-602.
- Washburn, S., & Howell, C. (1960). Human evolution and culture. En S. Tax (Ed.), *Evolution after Darwin. Volume II: The evolution of man* (pp. 33-56). University of Chicago Press.
- Welsch, R., Vivanco, L., & Fuentes, A. (2020). *Anthropology*. Oxford University Press.
- White, L. (1943). Energy and the evolution of culture. *American Anthropologist*, 45(3), 335-356.
- White, L. (1945). "Diffusion vs. evolution": An anti-evolutionist fallacy. *American Anthropologist*, 47(3), 339-356.
- White, L. (1947). Evolutionism in cultural anthropology: A rejoinder. *American Anthropologist*, 49(3), 400-413.
- White, L. (1959a). The concept of evolution in cultural anthropology. En B. Meggers (Ed.), *Evolution and anthropology* (pp. 106-125). Theo. Gaus' Sons.
- White, L. (1959b). *The evolution of culture*. McGraw-Hill.
- Wilson, E.O. (1975). *Sociobiology: The new synthesis*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Wolf, E. (1964). *Anthropology*. Norton & Company.