

Kulturowe zróżnicowanie a „Teoria umysłu” (ToM)

Paweł Chyc
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
pchyc@amu.edu.pl

Streszczenie

Powstała na gruncie psychologii teza o nabywaniu „teorii umysłu” (ToM) zarówno w swojej klasycznej [Premack i Woodruff 1978] jak i modularnej wersji [Leslie i Thaiss 1992] zakłada, że reflektowanie nad stanami mentalnymi innych jest konieczne dla prawidłowego rozwoju kompetencji społecznych każdego człowieka. Jednak formułowanie problemu odczytywania intencji innych w postaci teoria-teorii (TT) może nastroczać szereg wątpliwości. Celem tekstu jest przedstawienie kilku uwag polemicznych wobec ujęć TT wspartych danymi z zakresu antropologii kulturowej oraz interdyscyplinarnych badań nad kulturą i poznaniem (*cognition and culture*). Przede wszystkim, należy zwrócić uwagę na kulturowe i historyczne uwarunkowania samej idei „umysłu”. Interesujące są dane etnograficzne odnośnie kultur, w których brak jest potocznej idei umysłu, gdzie wiedza nie jest lokowana w umyśle, jak również intencje i zachowania ludzi nie są interpretowane w kategoriach „stanów mentalnych”. Inne dane etnograficzne wskazują na kulturowo unormowane negowanie możliwości wnioskowania na temat stanów mentalnych innych (*opacity of other minds*). Wreszcie niektóre z eksperymentów ToM przeprowadzone w badaniach międzykulturowych ukazują interesujące uwarunkowania kulturowe.

1. Teoria o „teorii umysłu”

Niezależnie od zróżnicowania kulturowego, człowiek jest istotą społeczną. Oznacza to, że dla prawidłowego społecznego funkcjonowania konieczna jest umiejętność odczytywania intencji i rozumienia działań innych ludzi. Jednym z podejść mających wyjaśniać takie kompetencje społeczne stanowi ujęcie, które zbiorczo określić można modelem „teorii umysłu” (*Theory of Mind* — ToM). Morton [1980] opisuje tego typu ujęcia, jako teorie teorii (*theory-theory* — TT)¹. Podejście TT, mające swój początek w filozofii umysłu zakłada, że jednostki tylko wtedy są w stanie rozumieć

¹Ze względu na ograniczoną ilość miejsca nie poświęcam w tekście uwagi innym ujęciom tego zagadnienia. Szczególnie tzw. teorii symulacji powiązanej z odkryciem przez włoski zespół badaczy struktury neuronów lustrzanych.

zachowanie innych, kiedy mają zbudowaną na podstawie swoich doświadczeń potoczną teorię o istnieniu stanów mentalnych, które kierują zachowaniem innych [Sellars 1997]. Zarówno klasyczna jak i modularna wersja ToM przyjmują założenia TT.

Klasyczne założenia ToM zaproponowali w 1978 roku Premack i Woodruff, prymatolodzy badający szympansy. Zdefiniowali oni ToM, jako zdolność jednostek do przypisywania stanów mentalnych sobie i innym. Zdaniem tych badaczy, takie wnioskowanie jest teorią z dwóch powodów. Po pierwsze, stany mentalne nie mogą być bezpośrednio obserwowalne (ich istnienie jest dla obserwatora założeniem). Po drugie, całość tworzy spójny system na podstawie, którego obserwator może przewidywać zachowania innych [Premack i Woodruff 1978]. Reasumując klasyczne ujęcie ToM implikuje, że obserwator reflektuje nad istnieniem (zakłada istnienie) czegoś takiego jak stany mentalne. Klasyczna wersja uznaje, że ToM musi być uniwersalny dla wszystkich ludzi niezależnie od ich zróżnicowania kulturowego. Kwestią otwartą pozostaje czy posiadają go również inne naczelne.

Dalsze empiryczne prace nad ToM rozwijane przede wszystkim na gruncie badań nad autyzmem pozwoliły postawić tezę, że ToM jest nie tylko teorią wymagającą jawnej wiedzy obserwatora, ale posiada również niezależny od procesów świadomych komponent w postaci mechanizmu poznawczego określanego w literaturze mianem „mechanizmu teorii umysłu” (*Theory of Mind Mechanism* — TOMM) [Leslie i Thaiss 1992]². W świetle modularnych teorii umysłu [Fodor 1983; Hirschfeld i Gelman 1994] TOMM jest uaktywniany (niezależnie od procesów świadomych) przez określone bodźce środowiskowe i determinuje powstawanie podstawowej wiedzy (*core knowledge*) na temat intencjonalności innych dla ewolucyjnie wyspecjalizowanego modułu potocznej psychologii (*folk psychology*) [Leslie *et al.* 2004]. Termin „potoczna psychologia” może być mylący ze względu na różne konteksty jego użycia w toku historycznego rozwoju psychologii [Grzegorek 2011; Stich i Nichols 2003]. Należy doprecyzować, że w modularnych teoriach umysłu moduł potocznej psychologii to wyspecjalizowany w obrabianiu specyficznej wiedzy obszar, w którego skład wchodzi TOMM oraz inne mechanizmy poznawcze min. te wyspecjalizowane w wykrywaniu: skoordynowanego ruchu, twarzy, spojrzenia [por. Atran 2013, s. 72–81].

Podsumowując modularne ujęcie ToM nie tylko zakłada istnienie uniwersalnego mechanizmu poznawczego TOMM, ale przyjmuje również, że brak jego prawidłowego funkcjonowania jest silnie skorelowany z upośledzeniem kompetencji społecznych człowieka (jak w przypadku spektrum autyzmu i aspergera). Należy zaznaczyć, że teza o istnieniu czy też funkcjonowaniu mechanizmu TOMM jest poza obszarem dyskusji w niniejszym tekście. Przedmiotem polemiki jest charakterystyczne dla podejść TT założenie o konieczności nabywania przez ludzi teorii o „teorii umysłu”, nad którą mogą oni reflektować w celu przewidywania zachowań innych. Założenie to obecne jest również z modularnej wersji ToM [Scholl i Leslie 1999].

2. Brak idei umysłu

W psychologii rozwojowej istnieje dość powszechne przekonanie, że pewna strategiczna wiedza o świecie (*core knowledge*), lub łagodniej rzecz ujmując, tendencje do pewnego myślenia o świecie są ludziom wrodzone [Bruner 1990; Carey 1985; Spelke *et al.* 1995]. O ile sama teza nie jest bezpodstawną pojawiają się wątpliwości, co do tego, które treści miałyby stanowić taką wiedzę podstawową a które opcjonalną (zależną od uwarunkowań kulturowych). Czy idea umysłu, czyli sąd o tym, że istnieje coś takiego jak umysł i stany mentalne, może być częścią takiej wrodzonej wiedzy strate-

²Ze względu na ograniczoną ilość miejsca pomijam szczegółowy opis opartej na pracach Lesliego rozbudowanej teorii umysłu znanej w literaturze pod pojęciem „systemu czytania umysłu” (*mindreading system*).

gicznej [por. Fodor 1987]? Wielu antropologów i historyków podkreśla, że koncepcja umysłu, tak jak rozumiemy ją w ramach nauk poznawczych zrodziła się w określonych historycznych i kulturowych uwarunkowaniach nauki zachodniej. Także potoczne rozumienie umysłu, jako źródła intencjonalności jest kulturowo i historycznie uwarunkowane [MacDonald 1995; Żukiel *et al.* 2011]. Również językoznawcy przedstawiają szereg argumentów za niewspółmiernością pojęć tłumaczonych w różnych językach jako odpowiednik terminu „umysł” [Brzezicka 2009; Wierzbicka 1989].

Jednak szczególnie ciekawe są dane pochodzące z etnograficznych badań terenowych prowadzonych pośród kulturowo odmiennych od nas społeczeństw. W kulturze euro-amerykańskiej potoczne wyobrażenie umysłu definiuje go, jako siedlisko myśli, uczuć i woli oraz lokalizuje w mózgu [D’Andrade 1985; por. Wellman 1990]. Istnieje jednak duża liczba przykładów etnograficznych społeczeństw, którym taka potoczna idea umysłu wydaje się obca. Na przykład, według ontologii wielu społeczeństw indiańskich obszaru Amazonii wiedza, uczucia i wola są lokalizowane przede wszystkim w ciele [Seeger 1981]. Kiedy Indianie Cashinauha interpretują wiedzę innych ludzi lub swoją nie lokują wiedzy w umyśle, lecz twierdzą, że to „ręce” wiedzą jak coś wykonać [Kensinger 1995; McCallum 1996]. Agresywne zachowanie lub inne przejawy emocji są tłumaczone, jako wynikające ze specyfiki ciała danej osoby lub ingerencji innych bytów w ciało tejże osoby [Taylor 1996; Vilaça 2005]. W kosmologiach amazońskich cielesność w ogóle jest rozumiana znacznie szerzej niż w naszej kulturze zachodniej [Conklin 1996; Rival 2005]. Obejmuje ona nie tylko materialne czy biologiczne aspekty osoby, ale również określone przez jej ciało umiejętności. Reasumując ciało jest rozumiane, jako strój, który pozwala uzyskać określone możliwości (porównanie do kombinezonu nurka, który umożliwia nurkowanie dość dobrze obrazuje istotę cielesności w kosmologiach Amazonii) [Gow 2007; Vilaça 2007].

Idea lokowania emocji i uczuć w ciele oraz związku cielesności z zachowaniem odnotowywana jest również w etnografiach innych obszarów kulturowych na świecie [Fortes i Goody 1987; Howell 1981, 1984; Lutz 1985; Rosaldo 1980; Straus 1977]. Ponadto, jeśli wziąć po uwagę tezę powszechną w antropologii kulturowej, że ludzie żyją w światach, które sobie wyobrażają, wówczas analizując teorie o przyczynach intencjonalności i zachowania innych należy brać pod uwagę ich lokalną kosmologię. Poza pozytywistycznym naukowym obrazem świata ludzkie społeczności na całym świecie zakładają istnienie siły witalnej najczęściej w postaci duszy a także innych bytów niematerialnych (najczęściej określanym terminem „duchy”), które mogą wpływać na zachowanie i intencje człowieka poprzez ingerencje w jego ciało. Taka potoczna psychologia zamiast teorii umysłu, jako przyczyny sprawstwa, posiada teorie siły witalnej, która nie opisuje intencji i zachowań ludzi w kategoriach ich stanów mentalnych. Wpływ zewnętrznych czynników (takich jak duchy) na zachowania ludzi i ich intencje jest bogato udokumentowany w pracach etnograficznych dotyczących kultur z całego świata.

3. Niedostępność umysłów innych

Nawet, jeśli w wyniku długotrwałego kontaktu z kulturą zachodnią i przechodzenia przez edukację formalną przedstawiciele kulturowo odmiennych społeczeństw nabywają naszą potoczną ideę umysłu nie oznacza to, że posługują się nią w procesie interpretowania intencjonalności i zachowań innych ludzi. Zjawisko to, określane w literaturze antropologicznej, jako niedostępność umysłów innych (*opacity of other minds* — OOM)³ dotychczas najlepiej zostało udokumentowane na obszarze Papui

³We wcześniejszych pracach antropologicznych na temat tego zjawiska spotkać się można z terminem *privacy of mind* [por. Lillard 1998].

Nowej Gwinei (PNG) [Robbins i Rumsey 2008]⁴. OOM odnosi się do deklaracji i postaw polegających na negowaniu możliwości dowiedzenia się, co inni mogą myśleć lub czuć. Normą kulturową w takich społecznościach jest nie wypowiadanie się publicznie jak również w osobistych rozmowach na temat intencji innych ludzi, a pogwałcenie tych norm wiąże się z wysokim ryzykiem ostracyzmu społecznego. W dalszej konsekwencji motywacje, uczucia i wola jednostek nie jest brana pod uwagę przy ocenie ich zachowania [por. Lillard 1998; Robbins i Rumsey 2008, s. 13].

Badacze zwracają uwagę na kulturową zmienność w obrębie samego OOM. Na PNG spotkać możemy społeczności, które zupełnie negują możliwość odczytania myśli i intencji innych po takie, które uważają, że zadanie to jest bardzo trudne [Robbins i Rumsey 2008, s. 409]. W konsekwencji myśli i intencje innych w niewielkim lub żadnym stopniu stają się przedmiotem zainteresowania. W tym kontekście interesujące są badania porównawcze między językiem czewong (ludności o tej samej nazwie zamieszkującej Malezję) a językiem angielskim pod kątem obecności słów wyrażających stany mentalne. Przy około 2000 słów w j. angielskim odnoszących się jedynie do stanów emocjonalnych w j. czewong Howell odnotowała tylko 5 odnoszących się do stanów mentalnych w ogóle (bez żadnego słowa, które można by tłumaczyć, jako „myśleć” — *think*) [Howell 1981]. Należy dodać, że badania podkreślają nie tylko werbalny charakter świadectw OOM, ale również jej przejawy w codziennych praktykach jak na przykład powszechne pośród nawracanych na chrześcijaństwo społeczeństw PNG dylematy związane z uczestnictwem w spowiedzi [Robbins 2008; Rumsey 2008; Schiefelin 2008].

4. Międzykulturowe badania nad ToM

Międzykulturowe empiryczne badania nad ToM wciąż pozostają nieliczne. Wszystkie tego typu badania stosują standardową dla ToM procedurę testów fałszywych przekonań (*false belief*) i przeprowadzane są z udziałem dzieci (grupa młodszą od 2,5 roku do 4 lat, oraz grupa starsza 4,5 – 8 lat). Na potrzeby niniejszego tekstu międzykulturowe badania nad ToM dzielę na dwa rodzaje: typ A, dotyczy badań nad dziećmi emigranckimi lub pochodzącymi z krajów odmiennych kulturowo (Japonia, Chiny), ale podzielających szereg wspólnych z Zachodem strategicznych cech kulturowych, jak: industrialność i rozwarstwienie społeczne, piśmienność, edukacja formalna członków rodziny [Flavell *et al.* 1983; Gardner *et al.* 1988]. Typ B dotyczy znacznie mniejszej ilości badań z udziałem dzieci pochodzących ze skrajnie odmiennych kulturowo społeczeństw egalitarnych: żyjących w niewielkich grupach lokalnych, charakteryzujących się niepiśmienną kulturą, których rodzina zazwyczaj nie przechodzi przez edukację formalną [Avis i Harris 1991; Vinden 1996; Wassmann *et al.* 2013].

Zarówno badania typu A jak i B zasadniczo potwierdzają, że starsze dzieci (od 5 roku wzwyż) zdają test fałszywych przekonań [Callaghan *et al.* 2005]. Taki wynik eksperymentów może być argumentem wspierającym tezę modularnej wersji ToM, która zakłada działanie wrodzonego mechanizmu TOMM funkcjonującego bez udziału świadomości. Niemniej badania typu B ukazują istotne zastrzeżenia względem modeli TT. O ile dzieci zdają test fałszywych przekonań, badacze zwracają uwagę, że na poziomie werbalnym nie opisują one zachowań innych w kategoriach stanów mentalnych. W językach, którymi mówią dzieci uczestniczące w badaniach ToM typu B w ogóle brak jest tak kluczowych terminów mentalnych jak termin „myśleć”. Vinden opisuje, że w przypadku języka Junin Quechua wyrażenie, „co on pomyśli?” przetłumaczyć należy, jako „co on powie?”. Zatem najbliższym odpowiednikiem słowa „myśleć” jest słowo „mówić”. Chociaż zakładamy intuicyjnie, że za słowami kryją się myśli w przypadku

⁴Etnograficzne wzmianki na temat OOM spotkać można również poza obszarem PNG: kenijscy Gussi, meksykańscy Zapotekowie, mieszkańcy wysp Samoa.

Junin Qechua założenie o tym, że istnieje coś takiego jak myśli i umysł nigdy nie jest werbalizowane [Vinden 1996]. W skrócie, badania typu B sugerują, że zaliczenie testu fałszywych przekonań nie musi implikować, że dzieci świadomie reflektują nad stanami mentalnymi innych w rozumieniu, że przypisują innym posiadanie umysłu. Niektórzy badacze stawiają nawet tezę, że kulturowo uwarunkowane negowanie dostępności do stanów mentalnych innych może wpływać na podwyższony wiek zaliczania testu fałszywych przekonań [Wassmann *et al.* 2013].

5. Podsumowanie

Podejścia TT do teorii umysłu zakładają, że niezależnie od zróżnicowania kulturowego ludzie operują potoczną teorią umysłu w celu przewidywania zachowań i intencji innych. Dane etnograficzne na temat potocznej psychologii zebrane w różnych rejonach świata przeczą takim założeniom. O ile przypisywanie ludziom pewnych stanów wewnętrznych wydaje się być uniwersalną skłonnością, o tyle nie są one powszechnie rozumiane, jako stany mentalne [Vinden 1996]. Bardzo często miejsce umysłu zajmuje koncepcja duszy lub innej siły witalnej, ale nawet wówczas jej sens i znaczenie nie pokrywa się z zachodnią ideą umysłu [Wierzbicka 1989]. Nawet, jeśli mamy do czynienia z kulturami, których przedstawiciele w wyniku edukacji formalnej nabywają wiedzę o zachodniej idei umysłu, wiedza ta nie służy do przewidywania zachowań innych. Bardzo często w takich kulturach stany mentalne i emocjonalne innych uznawane są za niedostępne a przez to nie wymagają komentarza lub uwagi [Robbins i Rumsey 2008]. Dane etnograficzne świadczą na niekorzyść ujęć wymagających założenia o istnieniu teorii umysłu, nad którą obserwator musiałby świadomie reflektować w celu przewidywania zachowań innych.

Z drugiej strony międzykulturowe eksperymenty nad zdolnością dzieci do wykrywania fałszywych przekonań zdają się świadczyć na korzyść założeń o mechanizmie czytania umysłu działającym bez udziału świadomości [Callaghan *et al.* 2005]. Niektórzy badacze stawiają tezę, że przedział wiekowy, w którym dzieci zdają test fałszywych przekonań może być uzależniony od tego, jaka wiedza na temat idei umysłu jest przyswajana przez dziecko w procesie socjalizacji. Testy FP w młodszym wieku będą zdawać dzieci z zachodniego kręgu kulturowego, którego języki zawierają liczne terminy odnoszące się do stanów mentalnych oraz w którym istnieje powszechne przekonanie o wpływie stanów mentalnych na zachowanie ludzi [Wassmann *et al.* 2013]. Reasumując na obecnym etapie badania międzykulturowe sugerują, że o ile mechanizm czytania umysłu jest uniwersalną zdolnością poznawczą o tyle jego aktywacja nie musi prowadzić do wymagającego refleksji wnioskowania o stanach mentalnych innych (teorii o teorii). Różne kultury w różny sposób rozumieją przyczyny intencjonalności oraz tworzą różnego typu potoczne teorie na ten temat. Potoczna teoria zakładająca, że umysł jest przyczyną intencjonalności innych jest tylko jedną z możliwych wariacji kulturowych [por. Astuti 1980].

Bibliografia

- Astuti, R. [1980]. Some after dinner thoughts on theory of mind. *Anthropology of This Century*.
- Atran, S. [2013]. *Ewolucyjny krajobraz religii*. Nomos, Kraków.
- Avis, J., Harris, P. L. [1991]. Belief-Desire Reasoning among Baka Children: Evidence for a Universal Conception of Mind. *Child Development*, 62(3):460–467.
- Bruner, J. S. [1990]. *Acts of meaning*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

- Brzezicka, B. [2009]. Czy mówimy o tym samym? Analiza porównawcza pojęcia „umysł” w wybranych językach europejskich. *Rocznik Kognitywistyczny*, 17–25.
- Callaghan, T., Rochat, P., Lillard, A., Claux, M. L., Odden, H., Itakura, S., Singh, S. [2005]. Synchrony in the Onset of Mental-State Reasoning Evidence From Five Cultures. *Psychological Science*, 16(5):378–384.
- Carey, S. [1985]. *Conceptual change in childhood*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- Conklin, B. A. [1996]. Reflections on Amazonian Anthropologies of the Body. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(3):373–375.
- D’Andrade, R. G. [1985]. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge University Press.
- Flavell, J. H., Zhang, X.-D., Zou, H., Dong, Q., Qi, S. [1983]. A comparison between the development of the appearance-reality distinction in the People’s Republic of China and the United States. *Cognitive Psychology*, 15(4):459–466.
- Fodor, J. A. [1983]. *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*. MIT Press.
- Fodor, J. A. [1987]. *Psychosemantics: the problem of meaning in the philosophy of mind*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- Fortes, M., Goody, J. [1987]. *Religion, morality, and the person: essays on Tallensi religion*. Cambridge University Press, New York.
- Gardner, D., Harris, P. L., Ohmoto, M., Hamazaki, T. [1988]. Japanese Children’s Understanding of the Distinction Between Real and Apparent Emotion. *International Journal of Behavioral Development*, 11(2):203–218.
- Gow, P. [2007]. Clothing as acculturation in Peruvian Amazonia. *Body Arts and Modernity*, 53–71.
- Grzegorek, T. [2011]. Czym jeszcze jest psychologia potoczna? *Studia Psychologiczne*, 49(1).
- Hirschfeld, L. A., Gelman, S. A. [1994]. *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge University Press.
- Howell, S. [1981]. Rules not words. *Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self*, 133–143.
- Howell, S. [1984]. *Society and cosmos: Chewong of peninsular Malaysia*. Oxford University Press, New York.
- Kensinger, K. M. [1995]. *How real people ought to live: the Cashinahua of eastern Peru*. Waveland Press, Prospect Heights.
- Leslie, A. M., Friedman, O., German, T. P. [2004]. Core mechanisms in „theory of mind”. *Trends in Cognitive Sciences*, 8(12):528–533.
- Leslie, A. M., Thaiss, L. [1992]. Domain specificity in conceptual development: Neuropsychological evidence from autism. *Cognition*, 43(3):225–251.
- Lillard, A. [1998]. Ethnopsychologies: Cultural variations in theories of mind. *Psychological Bulletin*, 123(1):3–32.

- Lutz, C. [1985]. Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. W: G. M. White, J. Kirkpatrick (red.), *Person, self, and experience: Exploring Pacific ethnopsychologies*, 35–79. University of California Press, Berkeley, CA, US.
- MacDonald, P. S. [1995]. *History of the Concept of Mind*. Ashgate Publishing.
- McCallum, C. [1996]. The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(3):347–372.
- Morton, A. [1980]. *Frames of Mind: Constraints on the Common-Sense Conception of the Mental*. Clarendon Press.
- Premack, D., Woodruff, G. [1978]. Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences*, 1(4).
- Rival, L. [2005]. Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia? *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 3(2).
- Robbins, J. [2008]. On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention, and Linguistic Exchange in a Papua New Guinea Community. *Anthropological Quarterly*, 81(2):421–429.
- Robbins, J., Rumsey, A. [2008]. Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds. *Anthropological Quarterly*, 81(2):407–420.
- Rosaldo, M. Z. [1980]. *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rumsey, A. [2008]. Confession, Anger and Cross-Cultural Articulation in Papua New Guinea. *Anthropological Quarterly*, 81(2):455–472.
- Schieffelin, B. B. [2008]. Speaking Only Your Own Mind: Reflections on Talk, Gossip and Intentionality in Bosavi (PNG). *Anthropological Quarterly*, 81(2):431–441.
- Scholl, B. J., Leslie, A. M. [1999]. Modularity, Development and “Theory of Mind”. *Mind & Language*, 14(1):131–153.
- Seeger, A. [1981]. *Nature and society in central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Sellars, W. [1997]. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard University Press.
- Spelke, E. S., Phillips, A., Woodward, A. L. [1995]. Infants’ knowledge of object motion and human action. W: D. Sperber, D. Premack, A. J. Premack (red.), *Causal cognition: A multidisciplinary debate*, 44–78. Clarendon Press/Oxford University Press, New York, US.
- Stich, S., Nichols, S. [2003]. Folk psychology. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, 235–255.
- Straus, A. S. [1977]. Northern Cheyenne Ethnopsychology. *Ethos*, 5(3):326–357.
- Taylor, A. C. [1996]. The Soul’s Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2):201.

- Vilaça, A. [2005]. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3):445–464.
- Vilaça, A. [2007]. Cultural change as body metamorphosis. *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, 169–193.
- Vinden, P. G. [1996]. Junin Quechua Children’s Understanding of Mind. *Child Development*, 67(4):1707–1716.
- Wassmann, J., Tráuble, B., Funke, J. [2013]. *Theory of mind in the Pacific: reasoning across cultures*. Winter.
- Wellman, H. M. [1990]. *The Child’s Theory of Mind*. MIT Press.
- Wierzbicka, A. [1989]. Soul and Mind: Linguistic Evidence for Ethnopsychology and Cultural History. *American Anthropologist*, 91(1):41–58.
- Żukiel, R., Nowak, S., Jankowski, R., Chlebek, S. [2011]. Umiejscowienie duszy — od klasycznych poglądów do mózgowych sieci neuronalnych wysokiej hierarchii. *Neuroskop*, 13:9–16.