

## 7. Cognición distribuida y cultura

En las páginas precedentes hemos mostrado cómo la interacción entre individuos (a diferencia de la estigmergia) es un rasgo propio de los seres vivos, aunque en diferentes modos y grados. Aunque se pueda hablar, según algunos botánicos, de comunicación y empatía entre plantas, lo que encontramos entre primates no humanos es claramente un paso más hacia la complejidad comunicativa y empática. Igualmente, hay una clara diferencia entre los primates llamados superiores, como chimpancés, gorilas y bonobos y los seres humanos. Entre los humanos, la comunicación puede realizarse en muchas formas diferentes y con una precisión que parece inexistente entre los chimpancés, por ejemplo. Igualmente, la empatía corresponde a una forma de lectura o «simulación» de los contenidos mentales de otros individuos. Y es algo tan arraigado en nosotros que incluso lo queremos aplicar a nuestra interacción con animales: «el gato me está queriendo decir que le abra, que quiere salir». Naturalmente, se trata de una visión antropocéntrica que no tiene por qué corresponder con la realidad. Pero, claro, es imposible meternos en la mente de un animal para averiguar qué desea, y por qué. A fin de cuentas, tampoco es posible saber con seguridad lo que piensa y desea otro ser humano, aunque podamos hacer una aproximación relativamente fiable y, en algunos casos, bastante satisfactoria.

La diferencia, «la pequeña diferencia que marcó una gran diferencia» entre primates y humanos es definida de la siguiente forma en Tomasello, Carpenter, Call, Behne, y Moll (2005, 690):

La adaptación para participar en actividades colaborativas que implican intencionalidad compartida –lo que, a lo largo de la evolución humana, exige una selección de habilidades muy potentes de lectura de intenciones, así como de la motivación para compartir estados psicológicos con otros<sup>xxv</sup>.

Los autores ponen estas nuevas capacidades en relación con la cultura (p. 675):

Los seres humanos son también los expertos mundiales en cultura. Los humanos no solo interactúan socialmente con sus conoespecíficos, como hacen muchas especies animales, sino que también participan con ellos en actividades colaborativas complejas, como fabricar una herramienta en colaboración, colaborar científicamente, etc. Estas actividades y prácticas colectivas están estructuradas frecuentemente por medio de artefactos simbólicos compartidos, como símbolos lingüísticos e instituciones sociales, facilitando su «transmisión» de una generación a otra en formas que las engarzan en complejidad a lo largo del tiempo histórico<sup>xxvi</sup>.

Un fundamento que permite y garantiza la extensión de las prácticas culturales es el aprendizaje. Igual que los primates y otros animales, los humanos también aprenden desde muy pronto, sobre todo por medio de la imitación, que más tarde se complementa con la enseñanza por los adultos. Este es un campo complejo en el que no vamos a entrar aquí, pero que representa el eje de la investigación de psicólogos evolutivos como Boyd, Richerson y Henrich (2011), quienes, entre otras cosas, proponen modelos de aprendizaje social y discuten en profundidad el carácter individual y social del aprendizaje y la cultura.

Es frecuente en autores como los que acabamos de mencionar la idea de cultura como la suma de conocimientos aprendidos y posteriormente transmitidos. Como vimos en el capítulo dedicado a la cultura, aquí preferimos una definición de cultura como *comunidad de prácticas*, en el sentido de Pierre Bourdieu (1971, 1980, 1982; cfr. también Mounier 2011). Veamos brevemente cómo se puede explicar desde esta perspectiva la relación entre lo individual y lo social, el aprendizaje de lo cultural y el elemento histórico que es inherente a todas estas perspectivas de la cultura.

## **7.1. Comunicación, interacción, colaboración e historia, elementos culturales y lingüísticos fundamentales**

Más arriba planteamos una visión de la cultura en términos de comunidad de prácticas. Esto es: los miembros de una cultura comparten formas de hacer, de llevar a cabo las actividades que su cultura considera más adecuadas y deseables y que, en consecuencia, están sancionadas socialmente. Esas prácticas, que llegan a incorporarse (*embodiment*) en el sistema cognitivo de los individuos, dejan un amplio margen a cada uno, que las aplica porque sabe que son

las más adecuadas y que los demás miembros de su cultura las reconocerán como propias. Igualmente, si lo desea, puede innovar o modificar, sabiendo el efecto que tal conducta puede producir en los demás. Las prácticas no están definidas al 100% y de forma inmutable, sino que son guías para la acción práctica y es de esperar que existan diferencias entre los miembros de una misma cultura y entre unos y otros momentos de su puesta en práctica. Pero, además, por la dinámica sociocultural misma, habrá diferencias a mayor escala, según los *campos* en que se muevan el individuo o el grupo. Y en algunos de estos campos pueden existir normas muy estrictas, que no solo garantizarán la pertenencia a un grupo especializado en determinado campo, sino que permitirán establecer categorías y jerarquías entre sus miembros.

### 7.1.1. Los campos

Pero ¿qué es un campo? Pensemos en la división del trabajo social; algo hemos visto al respecto en páginas anteriores, y más adelante consideraremos la «división del trabajo lingüístico» de Putnam, filósofo norteamericano. Aquí compartimos la perspectiva de Bourdieu, para quien el campo no es solo una actividad social, sino que tiene que estar organizada y, sobre todo, «existe campo a partir del momento en que los individuos que actúan en el mismo ámbito de actividad entran en competición unos con otros para adquirir una posición dominante en el campo» (Mounier 2011, 56)<sup>xxvii</sup>.

En algunas culturas, aparte de las occidentales, existen a veces campos de actividad lingüística con clara organización: en África Occidental, el *griot*, poeta-músico ambulante, puede ser de mejor o peor categoría, igual que sucede en Samoa con los «oradores»: el discurso ritual (*lāuga*), de inmensa importancia en la cultura samoana, lo pronuncia el «jefe orador» o *tulāfale*. Utiliza una lengua con claras diferencias respecto al samoano hablado corriente, tanto en fonética como, sobre todo, en vocabulario: *fale* es ‘casa’ en la lengua corriente, pero si se habla de un jefe de la máxima categoría, es obligatoriamente *māota*. Hay también formas especiales de hablar formalmente, que no son las mismas del discurso común. Para poder hacer un discurso formal (*lāuga*, por ejemplo, para recibir a un visitante, o en un funeral), es preciso ser *tulefāle*, lo que implica un arduo aprendizaje de la lengua ritual. Unos lo hacen mejor que otros, de modo que existe una jerarquía entre ellos (Holmes 1969). Duranti (1983) analiza sociolingüísticamente los discursos (*lāuga*) para descubrir las bases que regulan su variación: finalidad del evento, temporalidad de la alocu-

ción, identidad social de los participantes, peso otorgado al discurso para entender su presentación. Todo ello encaja perfectamente en lo que hemos visto sobre las prácticas y los campos según Bourdieu.

Según han comentado algunos estudiosos de lenguas polisintéticas, sobre todo de Norteamérica, los miembros del grupo están jerarquizados en virtud del número de «palabras» complejas que son capaces de recordar para la conversación corriente. Más adelante veremos algo sobre estas interesantes lenguas, baste con señalar que esas palabras, que, en realidad, desde nuestro punto de vista, son más frases que palabras, no se construyen cada vez como haría un lingüista, comenzando por una raíz o una base verbal y añadiendo prefijos y sufijos hasta expresar la idea completa. El funcionamiento es mucho más simple, aunque exige buena memoria. Si el hablante conoce un número muy elevado de estas palabras ya formadas, puede actuar cambiando prefijos o sufijos, quitando algo, añadiendo algo. Quien es capaz de recordar muchas de estas palabras-frases, es considerando mejor hablante, aunque todos sean capaces de expresar los mismos contenidos en una forma u otra. Esto se entiende mejor a partir del proceso de aprendizaje de la lengua por los niños, que enseguida aprenden a producir cadenas morfológicamente complejas como unidades (cfr. Theakston y Lieven 2017).

Claro que podemos encontrar analogías más cercanas a nosotros. Por ejemplo, un grupo en el que es habitual recitar cuentos en público. Habrá probablemente mejores y peores contadores, y si preguntamos a los miembros del grupo, sabrán señalar al mejor narrador.

Todos estos son algunos de los infinitos campos posibles, desde el discurso ritual samoano al conocimiento de la lengua en sí (mejor-peor hablante), al relato popular. Se puede hablar, como ha hecho Bourdieu en alguna de sus obras, de *campo literario* (1991). Pero cada cultura establece sus propios campos, igual que cada cultura tiene sus propios tipos o clases de texto y discurso, hecho estudiado con frecuencia por antropólogos y sociolingüistas.

### 7.1.2. La cultura, comunidad de prácticas

Lo antedicho nos muestra cómo una visión de la cultura en estos términos puede alejar el fantasma de la cultura como unidad inquebrantable e invariable, extendida de igual forma sobre el 100% de los individuos, que tanto contribuyó a que los lingüistas, y bastantes antropólogos, rechazaran radicalmente el uso del término. Vemos, además, que las formas de actividad, de práctica, cuyo

conjunto constituye la cultura, están corporeizadas, incorporadas cognitivamente entre los miembros del grupo, que actúan con ellas de forma inconsciente, aunque se pueden realizar elecciones conscientes (como sucede con la lengua). Al mismo tiempo, esas prácticas comunes tienen una clara manifestación externalizada y cualquier miembro de una cultura puede percibir la acción realizada por otro y, al hacerlo, entender sus motivaciones e intenciones, pues ambos se encuentran en una misma situación y el conocimiento consciente e inconsciente de la práctica incluye la atención activa a la situación concreta, de modo que la acción se modifica de acuerdo con esta.

No olvidemos que parece misterioso, como ya hemos visto en páginas anteriores, que distintos seres humanos (y chimpancés, por ejemplo) sean capaces de acceder a la mente de otros, mediante su capacidad para elaborar una teoría de la mente; como dice Mounier (2011, 39-40), parece milagrosa la coincidencia de las acciones individuales que se encuentran, si no siempre, al menos con gran frecuencia, significativamente adaptadas de manera precisa a la situación, no solo las de interacción, es decir, también cuando el individuo, por sí solo, va a realizar una acción. Esta coincidirá con la de otro individuo actuando también en soledad.

## *Habitus*

Las propuestas de Bourdieu buscan solucionar este problema. El sociólogo francés propone como concepto fundamental para todo esto el *habitus* (igual en singular y plural, siempre en cursiva). Dejaremos la palabra a Bourdieu (1980, 88-89) y señalaremos con brevedad la implicación de cada uno de sus razonamientos.

Los condicionamientos asociados a una clase específica de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones durables y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser adaptadas objetivamente a unos objetivos sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesario para alcanzarlos, objetivamente «regladas» y «regulares» sin ser en absoluto producto de la obediencia a reglas, y orquestadas colectivamente sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta<sup>xxviii</sup>.

Vemos que los *habitus* se producen o crean sobre la base de las condiciones de la existencia: no se trata, por tanto, ni de algo innato ni de algo creado con total libertad por los individuos. De ahí que Bourdieu (1980, 16) señale también que el estudio del mundo social, incluyendo, por tanto, *habitus*, campos, etc., debe proceder del estudio a fondo de la realidad empírica, «históricamente situada y fechada». El *habitus* es, como vemos, consecuencia de las necesidades individuales y de grupo cuando es preciso realizar alguna acción externalizable. Además, el *habitus* está estructurado, podemos imaginar que, al menos, en cuanto a la sucesión e interacción de actos parciales necesarios para llevar a cabo la práctica. Al mismo tiempo, es estructurante, proporciona estructura a las prácticas concretas, de acuerdo con las condiciones reinantes.

Esto puede parecer confuso y reiterativo, pero la realidad es simple: no solo disponemos de un «juego de herramientas» complejo y genérico (el *habitus*) para realizar una cierta acción, sino que ese mismo juego de herramientas establece la adaptación necesaria a cada aplicación concreta. Existe una similitud con los prototipos de tipos de texto/discurso: no solo nos indican cómo construir un texto con una función determinada, sino que, además, nos permiten adaptar ese texto a un contexto concreto (Adam 1992; Bernárdez 1995, cap. XI; Artigas, Bellès y Grau 2003; Togeby 2010; Bernárdez 2023a; León y van Dijk 2023). En realidad, la inmensa mayoría de los trabajos actuales sobre teoría de la actividad y lingüística textual entran en este tema desde hace muchos años (cfr. Bernárdez 1982).

Un rasgo más de los *habitus*, como vimos en la cita de más arriba, es que no son sistemas de reglas. Son lo que desde otros puntos de vista teóricos denominamos *estrategias* (Bernárdez 1995, cap. X) o «guías para la acción».

Finalmente, hemos de señalar que el *habitus* está conformado históricamente: es parte de la historia de la cultura y de la cultura en sí, pues todas las culturas son históricas. Mounier (2011, 39, 91) llama al *habitus* «historia incorporada». Ya que se trata de guías para acción extendidas por el grupo entero, con variaciones, e incorporadas cognitivamente en cada miembro de él, la historia ha de estar necesariamente presente: como en la *cognición sinérgica* (Bernárdez 2007b), que atesora las formas de cognición interpersonal (o colectiva), el objetivo fundamental es reducir el esfuerzo cognitivo de los individuos a la hora de llevar a cabo una actividad, sobre todo si es compleja. Los demás miembros del grupo/de la cultura participan de este modo en el proceso; pero es imprescindible no olvidar que generaciones anteriores están aportando también su conocimiento adquirido como cualquier otro *habitus* en tiempos pasados. Veamos un ejemplo, adaptado de Bernárdez (2016a).

Se trata de una frase (en inglés, originalmente) que, aunque en un par de variantes no muy diferentes, dice lo siguiente: *Ese cirujano es un carnicero*. El estudio que podemos considerar estándar en lingüística cognitiva desde teoría de la metáfora conceptual y espacios mentales, Grady, Oakley y Coulson (1999), analiza esta expresión que, al parecer, plantea algunos problemas: por ejemplo, que los dos profesionales a los que se hace referencia (cirujano y carnicero) gozan de prestigio, de modo que no es lógico que se califique negativamente de carnicero al cirujano que no hace bien su trabajo. El estudio se realiza partiendo de que la interpretación y el proceso que conduce a ella son independientes de hablantes, contextos, etcétera. Es un fenómeno que tiene lugar solamente en los sistemas cognitivos (las mentes) de los individuos. Es este el procedimiento habitual en este tipo de estudios, realizados sobre cerebros independientes.

Sin embargo, un vistazo a la historia nos muestra enseguida que la buena consideración de carniceros y cirujanos es en realidad un fenómeno modernísimo. Tradicionalmente, los cirujanos, que hasta avanzado el siglo XIX operaban sin anestesia, trabajaban con gran profusión de sangre y miembros y vísceras cortados con poca limpieza. Así operaba también el carnicero, y las carnicerías tradicionalmente estaban llenas de manchas de sangre y trozos de animales tirados al suelo o a la basura. Además, los médicos eran denominados «mata-sanos», una tradición que lleva hasta la antigua Roma y mucho más allá, y que sigue aún parcialmente viva. Por otra parte, el carnicero era en Roma el *carنيفex*, el que trabajaba con la carne, se entendía con frecuencia en términos de «verdugo», como en italiano actual, que ha tenido que elegir otra palabra *macellaio*, «el del mercado» para referirse al que sacrifica, despieza y vende animales muertos. La expresión que nos ocupa está incluida en algunos diccionarios, como formas de uso coloquial: un *macellaio* es un *chirurgo incapace* (un cirujano incapaz), según el *Dizionario Garzanti*. Si nos quedamos en la supuesta actividad cognitiva individual e interna de un hablante, nunca podremos integrar el conocimiento compartido sincrónica e históricamente: cada hablante tendrá que realizar por su cuenta los procesos que se exponen detenidamente en el artículo de Grady, Oakley y Coulson. Pero, como acertadamente señala Steen (2007, 11) no podemos limitarnos a imaginar procesos cognitivos, que es el método de trabajo habitual en la lingüística cognitiva *mainstream*, sino que deberemos prestar atención a lo observado por los hablantes mismos.

De modo que la interpretación que un individuo real, en una situación real, ante otros individuos reales, puede hacer de la expresión que consideramos

utiliza (1) un *habitus* lingüístico, que podemos definir como «cuando se quiere señalar que un cirujano es un mal profesional, en el registro coloquial de la lengua, podemos utilizar expresiones transmitidas históricamente y que han llegado hasta nosotros, como A...B...» (2) Su conocimiento de que los demás participantes comparten ese conocimiento en una forma muy similar y son capaces de llegar a una interpretación prácticamente idéntica sin especial esfuerzo cognitivo.

### 7.1.3. Conclusión

Hemos visto en esta sección que la cultura es un conjunto de prácticas, guiadas por unos mecanismos de carácter colectivo que admiten cierto nivel de variación y que pueden definirse y describirse en términos de *habitus*. Estos son «guías de uso estructuradas» para la realización de esas prácticas, actúan en soledad, pero, las más de las veces, en interacción con otros miembros del grupo y la cultura, e incluyen un componente histórico de la activación de los *habitus* en tiempos pasados. Todo ello forma parte del conocimiento, consciente o inconsciente, de los individuos, que pueden matizar la realización de esas prácticas en función de las situaciones concretas. Los *habitus*, con carácter social, cultural y colectivo, están incorporados cognitivamente (corporeizados, *embedded*) en todos y cada uno de los miembros del grupo (que reúnan las condiciones mínimas para llevar a cabo esas prácticas). De modo que, al mismo tiempo un *habitus* es social e individual; y puede considerarse que comprende el conocimiento práctico de los miembros de una cultura; es decir, el conocimiento destinado a realizar actividades socialmente reconocidas.