

John B. Haviland

LAS MAXIMAS MINIMAS DE LA CONVERSACION  
NATURAL EN ZINACANTAN

John B. Haviland  
IIA y Australian National  
University.

A. Ha sido un principio básico de la antropología, sobre todo en los Altos de Chiapas, hacer énfasis en la necesidad de emplear las lenguas locales en las investigaciones de campo. En el caso de Zinacantán, los estudios antropológicos (véase Vogt 1973:11) han podido llevarse a cabo en gran parte con la ayuda de avances en el entendimiento de la estructura, y del genio del tzotzil hablado por los zinacantecos. Estos avances incluyen estudios léxicos, los que demuestran la riqueza conceptual del mundo tzotzil, o que extraen intuiciones etnográficas del análisis de la estructura semántica de campos léxicos (Considérense los diccionarios de Laughlin, 1975, que ofrecen una abundancia de detalles etnográficos e históricos). Además, se han logrado avances en el entendimiento de la gramática tzotzil, la que demuestra una complejidad sistemática en los recursos expresivos de los cuales los tzotziles disponen (Haviland 1981).

Pero el estudio lingüístico se acerca más a los fines de la investigación antropológica en general, cuando se trata no sólo de la estructura léxica o de la gramática de un idioma, sino cuando esclarece la naturaleza de la *conversación natural*. Para el investigador en el campo, el principio importante debe ser no sólo aprender una cantidad extensa de palabras y de paradigmas de la lengua nativa, sino más bien aprender todo un modo de platicar, en situaciones cotidianas. En nuestra propia sociedad, como en las que estudiamos antropológicamente, conversamos "chismeamos" para elaborar nuestro conocimiento de los eventos del día, y de los personajes de nuestra comunidad. Pasamos el tiempo en conversación, y, por consiguiente, formamos y mantenemos relaciones sociales, por medio de los recursos lingüísticos. Aprender el idioma de una comunidad, entonces, no sólo representa un medio para extraer "datos" (por el análisis de palabras o frases aisladas),

sino que es un medio para facilitar la comprensión de una vida social, siendo el lenguaje un elemento central en su formación.

B. Esta perspectiva se refuerza por otro principio, casi tautológico, de la sociolingüística. Según este principio, hay una relación íntima y directa entre la organización social de una comunidad y la organización del habla en la misma comunidad.

La organización del habla se construye de lo que llamaré las "relaciones del habla": ¿quién habla con quién?, ¿en qué contextos?, ¿utilizando cuáles variedades lingüísticas?, y ¿de qué se habla?, ¿sobre qué temas?, etcétera. Según principios frecuentemente enunciados por la sociolingüística, la organización del habla *refleja* la organización social en general. El primer término es dependiente, y el segundo independiente.

Pero es posible formular una hipótesis más consistente: que las relaciones sociales y "las relaciones del habla" son, de manera importante, *coexistentes* y *coextensivas*. Si "es la organización social la que crea las ocasiones para la comunicación entre personas" (Hughes 1972:309), es también por interacciones lingüísticas que la vida social *principalmente* se construye. Es decir, las personas pueden establecer, mantener, y hasta cambiar las relaciones sociales *principalmente hablando y platicando*, sean cuales fueren las condiciones materiales que determinan la forma eventual de estas relaciones.

Los constreñimientos inevitables —del poder y de la economía, del control de la producción y del acceso a los recursos— circunscriben y configuran la vida social, donde la gente habla, come, trabaja, bromea, y ama. Pero nuestro contacto con estas "precondiciones materiales", ordinariamente está mediado por las interacciones que tenemos, cara a cara, unos con otros. A este nivel, la "organización social" abstracta vuelve a ser la sociabilidad, y las "relaciones sociales de la producción" se realizan en nuestras vidas de trabajo junto con otros compañeros trabajadores, en interacciones interpersonales. Cuando hablamos, empleamos formas de lenguaje que han estado cambiando ellas mismas por la fuerza de la historia; nos enfrentamos en circunstancias influidas por, y con motivos que toman forma de, los hechos materiales. El habla, pues, responde a los mismos constreñimientos que gobiernan otros aspectos de la vida.

Pero repito: hablar juntos, unos a otros, es uno de los mecanismos primarios por los cuales podemos establecer, mantener y cambiar una relación social. En este sentido, dados los constre-

ñimientos primarios sobre una forma social, el lenguaje a la vez *refleja y constituye o contribuye* a la organización social.

En mis trabajos en Chiapas me he dedicado, formalmente e informalmente durante casi veinte años de investigación antropológica, al estudio de la conversación natural en Zinacantán. Por medio de la conversación, los zinacantecos mantienen el círculo cerrado de las vidas privadas de sus familias. Además, por medio de recursos lingüísticos y habilidades conversacionales (o, a veces, a pesar de la falta de ellos), los zinacantecos negocian las fronteras sociales con otras personas, sean éstas ladinas o indígenas. Me parece, también, que la conversación natural es la forma más común y más ordinaria de la interacción social. Por eso vale la pena, si nos interesan los procesos sociales, elucidar la estructura y las características de este miniproceso lingüístico.

Además, la conversación natural, como un campo de estudio etnográfico en Zinacantán, es especialmente apropiado y revelador. Como han notado muchos autores, "el habla" y "la lengua", lexicalizadas por medio de las raíces productivas *k'op* ("habla, palabra, asunto, disputa") y *lo'il* ("conversación, cuento, chisme, etcétera"), proveen a la vez la sustancia de la vida social en Zinacantán y, adicionalmente, las metáforas más comunes y gráficas de la sociabilidad en general. (Haviland 1977.) Es decir, los zinacantecos interaccionan en gran parte conversando o hablando; pero, al mismo tiempo, expresan muchos aspectos de la vida social en términos del habla. Los eventos alegres se caracterizan por *lekil lo'il* "buena conversación"; los cuates *lek sk'opon shaik* "hablan bien unos con otros." Un problema que se resuelve bien se resuelve *ta lekil k'op* "con buenas palabras." Sin embargo, los enemigos *mu sk'opon shaik* "no quieren hablarse". Una personalidad silente (*mu sna7 xk'oponvan* "no sabe conversar con otros") o sordo (*ch'abal xchikin, mu xa7i k'op* "no tiene oído, no entiende palabras") es una personalidad hostil o defectiva, socialmente. Entonces, *-k'opon* "hablar" o *-lo'ilaj* "conversar", representan el caso canónico de la interacción social. Continuaré con algunas notas sobre la estructura conversacional del tzotzil zinacanteco, con referencia especial a lo que sugiere esta estructura acerca de la sociedad zinacanteca.

C. El estudio de la conversación natural ha engendrado bastante interés, tanto en la filosofía como en la lingüística y la antropología, desde que el filósofo H. Paul Grice propuso, hace veinte años (pero parcialmente publicado en Grice 1975 y 1978), una serie de "máximas cooperativas": principios que, según Grice,

gobiernan toda conversación bien formada, en el contexto de una cooperación racional.

Estas máximas tienen una importancia especial para la lógica, en tanto que parecen representar una extensión de los principios clásicos de la deducción y de la inferencia. Es decir, las máximas permiten inferencias e interpretaciones —basadas en lo que está dicho en una parte de una conversación— inferencias e interpretaciones, no obstante, que no pueden derivarse solamente, o de manera directa, de los significados de las palabras o las frases mismas. Tal extensión de los procesos deductivos e interpretativos procede naturalmente del hecho de que las frases y expresiones del lenguaje no ocurren en aislamiento, sino que forman parte, no sólo de una secuencia de elementos lingüísticos, sino además, de un contexto social, de un complejo de interrelaciones humanas.

Empiezo con un ejemplo, algo trillado y común, pero no obstante, instructivo y muy complicado.

(1) A: Hace frío.

A': ¡Cierra la puerta!

La frase "Hace frío." definitivamente no significa, literalmente, ni implica, lógicamente, la frase "¡Cierra la puerta!" Las palabras constituyentes de las dos frases son totalmente distintas; además, las formas sintácticas de las dos frases son opuestas: la una tiene forma declarativa (en tal tiempo, en tal lugar, la temperatura está baja). La otra tiene forma imperativa, y no habla de la temperatura, sino de mi deseo de tener la puerta cerrada (¡y que tú lo hagas!). No parece haber, por lo tanto, ninguna relación lógica entre estas dos frases. Todos, sin embargo, reconocemos una interconexión situada entre las dos frases, la que se revela con un ejemplo más desarrollado:

Estoy sentado en un cuarto cómodo y caliente, cerca de la puerta. Afuera está lloviendo, y hay un viento feroz y frígido. Tú entras, dejando abierta la puerta. Te miro, con ceño, y te digo: "Hace frío."

Tú, ¿qué vas a entender? ¿Qué intento comentar sobre la temperatura y nada más? No, es obvio que la situación, la frase que expreso, el tono de voz o el aspecto que presento y, quizás, una suposición general acerca de la comodidad y la preferencia de la gente para estar en un ambiente no muy frío (—que todo esto, en

el contexto conversacional, conspira para producir una interpretación más amplia: ¡que yo quiero que tú cierres la puerta!—) Mis palabras claramente no *significan* "¡Cierra la puerta!" pero comunican este mensaje. Además, es claro que "hace frío" no puede considerarse como obviamente un "imperativo indirecto", sin especificar un contexto más complejo.

Podemos decir que, en el contexto conversacional, mi expresión "Hace frío" *implica* la proposición de que deseo que tú cierres la puerta (En Inglés, se dice *conversationally implicates* —implica conversacionalmente— para distinguir esta situación de la de la implicación lógica, la que se denota en inglés por *implies*.) La importancia de la noción de "implicatura" se deriva en gran parte de su uso en una teoría formalizada del significado "pragmático", la que permite una simplificación de la *semántica* misma; la existencia de las "implicaturas" conversacionales rescata la noción de un "sentido" estrictamente semántico, basado en las formas o las palabras mismas de un enunciado, y deja a procesos pragmáticos (de interpretación en *contexto*) otros aspectos del significado total de un enunciado. En otras palabras, la noción de la implicatura conversacional nos ayuda a formalizar y a explicar el hecho bien conocido de que hay una diferencia, a veces muy grande, entre lo *dicho* y lo *significado*, cuando se trata de un enunciado contextualizado. Sin embargo, la idea de los procesos pragmáticos de la inferencia, nos permite mantener una teoría semántica bastante pura, sin la necesidad de postular, por ejemplo, ambigüedades infinitas o significados muy complejos y artificiales. Por ejemplo, mi enunciado "hace frío" sigue significando, semánticamente, que hace frío; pero, puede *implicar* (de alguna manera que tenemos que explicar) que yo quiero que cierres la puerta, y por tanto puede *funcionar* como imperativo indirecto.

Cabe mencionar que ya existe una literatura abundante sobre esta división formalizada entre el significado semántico y el pragmático (véase Gazdar 1979 o Levinson 1983, capítulo 3; pero para una teoría *semántica* que trata de explicar "implicaturas", véase Wierzbicka 1981). En términos analíticos, y como extensión de la lógica natural a una lógica "conversacional", la "implicatura" representa una idea importantísima. El concepto representa, además, un mecanismo muy potente para el desarrollo del entendimiento de la conversación natural como *procesos sociales*, como veremos a continuación.

El uso bastante impreciso de las máximas conversacionales, con ejemplos informales, no debe tomarse como síntoma de

una imprecisión correspondiente en las nociones fundamentales: Grice mismo (en sus conferencias originales) y otros autores han refinado y formalizado los conceptos de la "implicatura" convencional y conversacional, y se han sugerido pruebas diagnósticas para demostrar la presencia de una "implicatura" en ciertos contextos. (Véase por ejemplo, Sadock 1978.) Estos esfuerzos, espero, me den licencia para hablar aquí con un poco menos de precisión.

D. Las máximas cooperativas de Grice, a su turno, dan más sustancia a la noción de la "implicatura" conversacional; representan una hipótesis sobre las metas implícitas de la conversación natural, y pretenden derivarse de consideraciones universales. Según Grice, en toda conversación está implícito o se toma por supuesto un cierto grado de cooperación racional. Grice dice:

Los intercambios de nuestra habla normalmente no consisten de una secuencia de comentarios desconectados, y si fuera así no serían racionales. Son característicamente, por lo menos hasta cierto punto, esfuerzos cooperativos; y cada participante reconoce, en ellos, en cierto grado, un propósito común o un juego de propósitos o, por lo menos, una dirección que está aceptada mutuamente. Este propósito o dirección puede establecerse al principio (por ejemplo, si se propone una cuestión para discutirse), o puede evolucionarse en el transcurso del intercambio; puede ser bien definido, o bien puede ser tan indefinido que se deja a los participantes una latitud considerable (como en una conversación casual). Pero en cada etapa, *algunas* jugadas conversacionales se excluirían como conversacionalmente inapropiadas (1975:45).

Considero que todos sabemos que los intercambios verbales que llamamos "conversaciones" no son secuencias de enunciados no conectados. Supongo, además, que todos hemos tenido la experiencia, de vez en cuando, de perder la pista —la dirección— de una conversación. (Es decir, siempre postulamos que esta dirección sí existe aunque no la encontremos, situación que se da con frecuencia en culturas o sociedades extrañas o no conocidas; ocurre también en la nuestra, por ejemplo, cuando llegamos en medio de una conversación ya en proceso, y tenemos que buscar el propósito.) Pero si una conversación tiene una dirección, según Grice, los participantes deben observar lo que él llama el *principio cooperativo*:

## (2) Principio cooperativo

"Haz una contribución conversacional tal como esté requerida, en el momento de ocurrírsete, por el propósito o dirección aceptada del intercambio del habla en el cual estás metido."

En este ambiente de "cooperación conversacional" Grice enuncia cuatro categorías o familias de "máximas conversacionales" que conducen a conversaciones que obedecerían el principio cooperativo. Estas categorías son las de Cantidad, Calidad, Relación (o Pertinencia), y Manera (Grice dice que está siguiendo a —o tal vez haciendo una parodia de— Kant). Las máximas dicen, brevemente, que los participantes en una conversación deben hablar informativa, sincera, pertinente y claramente. De ordinario se asume, por ejemplo, que en una conversación, no se está diciendo mentiras, que no se trata de un engaño intencional, y que los participantes están tratando de hablar juntos del mismo tema, etcétera (Además, Grice menciona la existencia de otras máximas aceptadas en contextos más especializados — como por ejemplo, "sea cortés"— que pueden producir "implicaturas" conversacionales o no convencionales. En este contexto véase el trabajo extensivo de Penny Brown y Steve Levinson 1978, o Laver 1981.)

En el contexto de la conversación zinacanteca, voy a hablar principalmente de las máximas de Pertinencia y de Cantidad (aunque la máxima de Calidad —la que dice, en efecto, 'Di la verdad, o di la verdad, según la información que tengas'— es a veces problemática para los zinacantecos, como veremos).

La máxima de pertinencia puede formularse así:

## (3) Máxima de Pertinencia

"Di algo que sea pertinente o que venga a propósito al tema que está discutiéndose" (*Be relevant*).

Por el momento, dejamos como no problemática la definición de este tema, el tópico de una discusión o de una conversación. Grice mismo considera que los problemas de temas, y cambios de tema en el transcurso de una conversación, presentan dificultades muy graves. Pero el principio de la máxima de pertinencia está, con frecuencia, a la base de la inferencia conversacional, porque permite (y, en realidad, requiere) la construcción de una

interconexión entre el tema de la discusión (comoquiera que se establezca) y el "turno" conversacional. Se habla de una conversación como una secuencia de turno, cada uno de los cuales forma parte de una cadena de pertinencia; los turnos, desde luego, también constituyen otras estructuras definidas (véase Sacks, Schegloff y Jefferson 1975). Considérese el ejemplo (4), adaptado de Grice (1975):

- (4) A: Se me acabó la gasolina.  
B: Hay una gasolinera en la esquina.

La respuesta de B permite la inferencia: "y puedes conseguir gasolina allí". (Sería sumamente *no-cooperativo* mencionar la gasolinera si B supiera que la gasolinera estaba cerrada o que nunca tenía gasolina, etcétera) En este ejemplo, la conexión de pertinencia entre los dos turnos conversacionales es bastante obvia. (Mucho, no obstante, depende de la relación entre gasolineras y gasolina.)

Nótese que Grice *no* dice que todos los participantes de todo intercambio conversacional van a "obedecer" estas máximas como reglas (porque es obvio que no); su propósito es algo diferente y mucho más sutil. Grice sugiere que una conversación procederá, o los turnos conversacionales se interpretarán, *como si las máximas estuviesen en efecto*. Es decir, los participantes interpretarán los intercambios como contribuciones informativas, sinceras, pertinentes y claras, y si no lo son, de alguna manera obvia, las máximas mismas engendran interpretaciones, o motivan una búsqueda para interpretaciones o "implicaturas conversacionales". Déjenme aclarar este punto con un ejemplo, adoptado de Stephen Levinson (1983:102). Imagínese el intercambio siguiente:

- (5) A: ¿Dónde está Sergio?  
B: Hay un Volks azul enfrente de la casa de Pilar.

En este ejemplo, a pesar del hecho de que, aparentemente, la respuesta de B parece violar las máximas de pertinencia y de cantidad (ni es informativa en el contexto, ni contesta a la pregunta, véase (14) podemos invocar las máximas aparentemente violadas, para construir una interpretación coherente del intercambio. Buscamos, es decir, una conexión, y concluimos que B está sugiriendo (o comunicando) que, si Sergio tiene un Volks azul, tal vez esté visitando a Pilar. Las presiones estructurales de la conversación

(y no sólo las máximas o el principio cooperativo) nos empujan a buscar una interpretación del turno de B que es pertinente al de A, porque se trata de un par de forma: pregunta/respuesta. La pregunta *requiere* una respuesta, o por lo menos crea la expectativa de una respuesta, y si no hubiera una conexión de pertinencia, el turno de B debería interpretarse como un rechazo brusco y obvio a la pregunta de A.

Sin embargo, el mismo proceso de inferencia opera en el ejemplo siguiente (esta vez, un ejemplo de Grice), donde no aparece la misma presión conversacional.

- (6) A: Parece que Lourdes no tiene novio ahora.  
B: Pasa mucho tiempo en El Ajusco.

Según Grice, en este ejemplo B implica *conversacionalmente* lo que se asume que él cree para "preservar la suposición de que se está obedeciendo la máxima de pertinencia" (: 51) (En este caso, según Grice, B puede implicar que Lourdes sí tiene un novio, en El Ajusco, aunque otras interpretaciones obviamente existen.)

Pero considérense, no obstante, los siguientes intercambios tzotziles:

- (7) A: *Mi chabat ta k'in?*  
(¿Vas a la fiesta?)  
B: *Tol vo'.*  
(Mucha agua va a llover mucho.)
- (8) A: *Mi chabat ta k'in?*  
(¿Vas a la fiesta?)  
B: *Jch'unoj ch'amunel.*  
(Estoy comprometido - me ha prestado.)

Vemos claramente la manera en que objetos como intercambios conversacionales pueden servir como fuentes etnográficas. Las palabras de B, en el ejemplo (7), evidentemente se ofrecen como respuesta a la pregunta de A, es decir, para satisfacer la máxima de pertinencia; la respuesta de B debe tener algo que ver con la intención de B de asistir, o no, a la fiesta. Entonces, puede inferirse que la posibilidad de lluvia significa que B no piensa ir a la fiesta. Depende esta inferencia, también, de lo que sabemos de las fiestas, y en Zinacantán un impedimento principal a una fiesta

alegre es el lodo producido por la lluvia. En este ejemplo, la cadena de pertinencias es bastante obvia.

La información etnográfica contribuye aún más a la inferencia conversacional que se deriva de la respuesta de B en ejemplo (8). Sin conocer los detalles del sistema ritual de Zinacantán, no se sabe si los compromisos que se expresan por la palabra *ch'amunel* impiden, o al contrario, requieren que uno asista a la fiesta. (En español, mencionar "compromisos" es un mecanismo para no aceptar una invitación, como citamos a continuación). Pero *ch'amunel* típicamente se refiere a servicios prestados a los *Jpas-Tabteletik*, los que pasan cargos religiosos en la jerarquía religiosa, cuyas responsabilidades forman el enfoque principal de las fiestas. Dados estos detalles, es obvio que la respuesta de B en (8) implica, en el contexto conversacional y cultural, que B sí va a ir a la fiesta.

Podemos concluir que los procesos de razonamiento que permiten las inferencias conversacionales siguen patrones que se derivan tanto del contexto sociocultural o etnográfico, como de la situación conversacional, o bien de los significados mismos de las palabras y expresiones que se emplean. La máxima de pertinencia de Grice sólo propone que, en ciertos contextos conversacionales, se pueda construir una cadena de proposiciones que conectan la expresión actual con el tema actual. Si la construcción de esta cadena de pertinencia requiere un conocimiento del mundo (cultural), entonces los procesos conversacionales constituyen una fuente inesperada de datos etnográficos.

Nótese que la máxima *no* dice que toda conversación, en cada una de sus partes, necesariamente va a mostrar una conexión estrecha de pertinencia. Las máximas, según Grice, pueden violarse de varias maneras, y él enumera como cuatro tipos de violación (1975:49):

1) un hablante puede violar una máxima no de manera obvia (pero tal vez intencionalmente), y en este caso es posible que su "contribución" (su turno, su enunciado) engañe (y, otra vez, puede ser que esto sea su intención).

2) él puede retirarse de la actividad cooperativa (rechazando el principio cooperativo); y lo puede hacer explícitamente, o automáticamente debido al contexto (por ejemplo, en un proceso judicial).

3) puede resultarles necesario violar una máxima para obedecer otra, cuando las dos están en conflicto (Por ejemplo, sería éste el caso de una contribución que es insuficientemente informativa, pero cuando ampliarla violaría la máxima de calidad). Si un peregrino me pregunta, "¿dónde está Chalma?", obviamente no le satisfaría mi respuesta, "En el Estado de México" (porque quiere llegar caminando, y está buscando una ruta). Pero tampoco puedo dar más detalles, si la verdad es que no sé con más exactitud, y decirle más violaría la máxima de calidad: "di la verdad, y no digas lo que no sabes".

4). Las máximas también pueden desobedecerse ostentosamente, flagrantemente (en inglés se dice que es posible *to flout* o despreciar a las máximas). En este caso, si el hablante dice algo que obviamente no satisface las máximas, pero cuando se supone que sí puede satisfacerlas, y no es que no quiere satisfacerlas, el interlocutor tiene que construir las "implicaturas" que reconciliarían su enunciado con el Principio Cooperativo. Así resultan "implicaturas" de las más interesantes. Grice las llama "implicaturas características", o "explotaciones" de las máximas (1975:19).

De estos cuatro tipos de violación posible, el último, de las violaciones flagrantes, ha recibido casi toda la atención de los analistas. (Se ha sugerido, por ejemplo, varios análisis de los tropos como la metáfora, la ironía, etcétera, en términos de explotaciones de las máximas, véase Levinson 1983:3,2,5, y Grice 1975:53.) Como veremos más adelante, las otras violaciones también merecen investigación, sobre todo en el contexto comparativo o etnográfico, cuando nos metemos en otras tradiciones conversacionales.

Por el momento damos un ejemplo de una 'explotación' de la máxima de pertinencia, por medio de su violación intencional. Considérese el uso estratégico de un *non sequitur* (lo que no procede de la discusión o el tema actual de una conversación) para efectuar un *cambio de tema* - por ejemplo, para evitar la discusión de un tópico desagradable, o delicado en otro sentido.

- (9) A: ¿Qué hiciste anoche?  
B: ¡Ay! ¡Hace frío!, ¿no?

Tales violaciones flagrantes de la máxima de pertinencia también pueden efectuar un cambio de tema después de un turno abiertamente inapropiado o descortés (cuando se emplea una palabra vulgar en un contexto formal, por ejemplo). Luego podemos concluir, que cuando se desobedece la máxima de pertinencia, esto puede constituir o una forma de no-cooperación, o una forma de cooperación (a un nivel superior) por medio de la no-cooperación. Esto, a su turno, permite inferencias acerca del deseo (o la falta de él) por parte de nuestro interlocutor, de hablar sobre un tema, y permite inferencias acerca de otro tipo de fracaso conversacional: la falta de atención, la preocupación con otras cosas, el mal entendimiento, etcétera.

a) Permítaseme aquí una pequeña desviación sobre lo dicho y lo no-dicho. Es importante recordar que el tema o el tópico de una conversación, puede derivarse de elementos externos a la situa-

ción lingüística. Transformando un poco un ejemplo de Erving Goffman (1976), imagínese que una amiga entra al cuarto donde estás, llevando puesto un sombrero atroz. Tú dices:

(10) No me gusta.

El tópico implícito de esta "conversación" (y de la frase que pronuncias), es desde luego, el sombrero, que, por su aspecto extraordinario, llama la atención. Nótese, no obstante, que el tópico introducido extralingüísticamente tiene, sin embargo, un carácter lingüístico. Si tu amiga lleva un par de lentes, en vez del sombrero --lentes rojas, digamos con joyas gigantes estilo de los cincuenta-- tú vas a decir:

(10') No me gustan.

La forma plural del verbo se deriva de la pluralidad gramatical del elemento léxico elidido, es decir 'lentes' o 'anteojos'. Pero este elemento nunca se pronunció verbalmente.

Además, como todos sabemos, la conversación natural puede incluir turnos explícitos, partes integradas del intercambio conversacional, las que no se expresan verbalmente. Un ejemplo, tal vez extremo, es el sistema no verbal de gestos, con significados referenciales. Los hablantes de Guugu Yimidhirr, por ejemplo, en el noreste de Queensland en Australia, gozan de algunos gestos de alta convencionalidad, a veces muy abstractos. Un ejemplo es el gesto que equivale a la palabra *guya*, una forma negativa que significa 'no hay, nada, no.' El gesto muestra la mano vacía. Este gesto a veces se da para contestar a un turno conversacional de forma verbal, como en los siguientes ejemplos:

(11) El gesto [*guya*] ("No hay") en Guugu Yimidhirr

- a) A: Wandhaalga (¿Adónde?)  
B: (gesto) (A ninguna parte)
- b) A: Ngayu dingga-dhirr. (Tengo hambre.)  
B: (gesto) (No hay qué comer.)
- c) A: (gesto para fumar) (Quiero tabaco.)  
B: (gesto) (No tengo.)

Los gestos de este tipo demuestran el eslabón entre las formas verbales, del lenguaje humano, y los actos físicos, a veces muy convencionales, y --a veces-- extemporáneos, los que forman tanto partes de la conducta o de procesos sociales, como extensiones del sistema semiótico.

E. La estructura de una conversación, a veces a dos o tres niveles de complejidad, y muy sutil en su construcción, depende mucho de las inferencias conversacionales de pertinencia. A continuación presentaré un fragmento de una conversación (la que grabé y filmé en Zinacantán en 1982), entre los miembros de un grupo de agricultores zinacantecos (El símbolo '[' muestra traslapes, o puntos en la conversación cuando dos personas hablan al mismo tiempo).

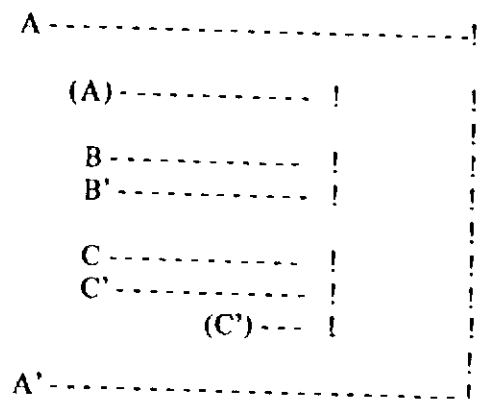
(12) Fragmento de una conversación zinacanteca

- 12.1 M: *ali... mi cha7abolaj li xameltzanbon...*  
Este... ¿no me haces favor de hacerme...
- 12.2 *ali k'u7ul la kajvaltik un*  
este es el vestido para Nuestro Señor
- 12.3 P: [ *jii*  
sí
- 12.4 M: *san antonyo*  
San Antonio
- 12.5 *komem li sp'isome*  
se me quedó la medida
- 12.6 *pero jna7oj*  
pero me acuerdo (de la medida)
- 12.7 ...
- 12.8 R: *K'usi*  
¿Qué?
- 12.9 M: *Ali... chkak'be li...*  
este... voy a dar a...

- 12.10 P: *chak'be sk'u7 ali . . .*  
él va a darle un vestido a . . .
- 12.11 M: *sk'u7 ali San Antonio taj toe*  
un vestido a San Antonio, allá
- 12.12 R: *Mmm*  
*¡aaa!*
- 12.13 P: *Isp'is talel un;*  
Lo midió (y trajo la medida)
- 12.14 *Pero mu jna7 mi stak' jalel un*  
pero no sé si se puede tejer.
- 12.15 *Batz'i bik'it*  
Es muy chiquito.

En primer lugar, podemos representar la estructura interna de esta secuencia con el diagrama siguiente:

Diagrama del fragmento (12):



El fragmento entero tiene la forma de un par (llamado por los analistas de la conversación natural 'adjacency pair' —es decir, un par de turnos del cual las partes son, típica— o lógicamente, adyacentes o contiguas): una pregunta (12.1 - 12.2), y lo que

se entiende, con la ayuda de la máxima de pertinencia, con la respuesta, el (12.14). Lo que interviene consiste en secuencias contrapuestas, las que representan aclaraciones sobre el propósito de la pregunta inicial, en el contexto del fragmento entero. En las conversaciones en español, secuencias contrapuestas del mismo tipo ocurren con frecuencia. Considérese el ejemplo (13):

- (13) A: ¿Cuánto vale una torta de Jamón? (P1)  
B: ¿Con aguacate o sin aguacate? (P2)  
A: Con aguacate. (R2)  
B: Ochenta pesos. (R1)

En (13), hay dos preguntas (P1 y P2), y dos respuestas (R1 y R2), y la secuencia interna (P2 - R2) aclara la secuencia externa (P1 - R1).

En el diálogo *tzotzil*, la pregunta en (12.1-12.2) no recibe una respuesta inmediata (véase la expresión neutral *jii* en (12.3), y por lo tanto, M añade información adicional en (12.4), al dar el nombre del Santo.

Es una característica de los "adjacency pairs" que la primera parte *demanda*, en el contexto conversacional, la segunda; o, más exactamente, la primera parte crea un contexto conversacional donde la segunda parte es *pertinente*, lógicamente esperada. Si dices a una amiga: "¿Quieres cenar conmigo hoy?" y recibes, como respuesta, nada más, silencio, por muy corto que sea, lo vas a entender como una respuesta negativa. Nótese que tenemos otro mecanismo formal, el que se derive de la estructura conversacional, y el que compite con los procesos de inferencia y las "implicaturas" conversacionales.

Según las máximas, el turno que sigue una pregunta, para cumplir con el principio cooperativo, debe de servir de alguna manera (en términos de pertinencia, cantidad, calidad y manera) como respuesta. Pero, según el análisis conversacional, la relación entre pregunta y respuesta es más exigente, más fuerte, y más estructural: la pregunta *condiciona* la pertinencia de una respuesta, y si no la recibe, sigue necesariamente algún tipo de "reparación" interaccional (o el contexto conversacional anula, de otra manera, la necesidad de una respuesta, por ejemplo, cancelando la pregunta: "¿Cuánto cuesta un helado?" "No tenemos").

En (12.5-12.6) M tiene una pequeña sub-conversación consigo mismo. Según la máxima de pertinencia, podemos dar glosas más amplias que las traducciones literales para estos dos turnos:



## Expansión de 12.5

"(no se puede hacer el vestido para el santo porque) se nos quedó la medida (del vestido)".

## Expansión de 12.6

"Pero (a pesar del hecho de que se nos olvidó la medida, no importa por qué) yo todavía me acuerdo (de la medida)".

Hay, aquí, otro par "adyacente", de formas: dilema y solución.

Otra secuencia contrapuesta ilustra claramente la necesidad, en una conversación, de una cadena lógica que conecta las expresiones explícitas con un tópico conocido. Un hombre, R, no entiende la referencia al *vestido de un santo*. Se refiere, pues, a la imagen de San Antonio que pertenece al hacendado donde los zinacantecos cultivan las milpas. R demanda una explicación, en la línea (12.8): ¿de qué estás hablando? Los otros participantes ofrecen una formulación más amplia del tema de la conversación: que M quisiera dar, como regalo a San Antonio, un traje zinacanteco. Nótese que M y P hablan simultáneamente en líneas (12.9) y (12.10); R señala su comprensión en (12.12).

El turno de P en (12.13 - 12.14) es interesante, porque en (12.13) parece explicar la referencia, hecha por M en (12.5), a la "medida." En el transcurso del mismo turno, P regresa al tópico original de la secuencia. Es decir, P contesta, indirectamente, a la pregunta de M en (12.1 - 12.2). Otra vez, es la máxima de pertinencia la que permite la conexión lógica, entre la pregunta original y la enunciada respuesta. El significado implicado de (12.14) es algo como lo siguiente:

## Expansión de 12.14 y 12.15

"(No puedo decir si se puede hacer el vestido o no, porque) no sé si (el vestido) puede tejerse (siendo) tan pequeña (la imagen del santo)."

Sólo siguiendo (es decir, construyendo) esta cadena lógica implícita, basada en la máxima de pertinencia y algunos procesos conversacionales, pueden los participantes mantener la interacción conversacional.

F. Pasamos, ahora, a otra máxima, la que Grice también propuso como universal, la máxima de cantidad. Esta máxima dice:

## (14) Máxima de cantidad

"No digas menos de lo que sabes, sino di todo lo pertinente acerca del tema de la discusión."

Este principio se relaciona con la admonición a un testigo en un proceso jurídico, que dice: "Diga la verdad, toda la verdad, y nada más que la verdad." En realidad, la máxima de Cantidad, según Grice (1975:45) tiene dos cláusulas:

- 1) Haz una contribución que sea suficientemente informativa para los requisitos de los propósitos actuales del intercambio.
- 2) No hagas una contribución que sea *más* informativa que la requerida.

En los contextos que Grice menciona, la segunda parte de la máxima puede parecer innecesaria (aunque Grice comenta que la información excesiva puede engañar o desviar a los oyentes). Pero, en otros contextos, por ejemplo en algunos intercambios públicos en Zinacantán, la segunda cláusula puede tener una importancia explícita, como veremos.

Considérese, entonces, otro ejemplo, adaptado de Grice (1975):

(16) A: ¿Dónde vive Juan?

B: Vive en el sureste del país.

El contexto es así: A, sale de viaje a provincia y está planeando su itinerario. B lo sabe, y sabe también que A quiere visitar a Juan. Según Grice, la máxima de cantidad implica que B no sabe decir con más exactitud dónde vive Juan. Es decir, si B sinceramente contesta a la pregunta de A, podemos inferir que B ha dado, por su respuesta, toda la información que tiene acerca del tema. Si hubiera sabido más, habría dicho, por ejemplo:

B': Vive en San Cristóbal de las Casas.

Grice propone este ejemplo como un "clash" o conflicto entre dos máximas: la de cantidad, de acuerdo con la cual la respuesta de B es inadecuada, y la de calidad (la que veremos a continuación) que dice que no puedes decir más que lo que sabes.

Otro ejemplo, tal vez más claro, es el siguiente:

- (17) A: Juan se mojó el otro día. ¿Qué le pasó?  
 B: Se enfermó.  
 B': Se murió.

Si tú sabes que Juan se murió después de mojarse el otro día, sería una violación de la máxima de cantidad decir nada más que se enfermó.

La sociolingüista Elinor Ochs (Keenan 1976) ha propuesto que la máxima de cantidad no se aplica a la conversación malagásí, de los campesinos de la isla de Madagascar. En la comunidad donde trabajaba Ochs, la información se considera, según ella, como recurso escaso. Los campesinos malagásís profesan una ideología de la responsabilidad colectiva para toda acción. Por lo tanto, los campesinos malagásís evitan toda acción que llamaría la atención a una habilidad individual. Por consiguiente, la conversación malagásí es indirecta, evasiva, y guardada. Según Ochs, muy a menudo parece que los campesinos malagásís intencionalmente no proveen pertinencia ni cantidad.

Hay mecanismos sintácticos, análogos a la pasivización en español, para reducir la preeminencia de actores u otros elementos de una frase (como instrumentos, lugares, etcétera). Un ejemplo ilustrativo (véase Keenan y Ochs 1979) es el siguiente: una vez, un hombre, conocido en el pueblo como el hermano de uno de los habitantes del pueblecito, llegó para visitar a su hermano. Para informar al hermano, en vez de emplear (18a), (18b), o (18c), se utilizó una frase cuya traducción es, más o menos, equivalente a (18d).

(18) Indirección en Malagásí:

- a) Tu hermano te vino a buscar.  
 b) Alguien te vino a buscar.  
 c) Alguien vino a buscar.  
 d) Hay búsqueda.

Ochs concluye que las máximas cooperativas no pueden aplicarse universalmente. Según ella, no se presentan, por lo menos, en la conversación malagásí.

De la misma manera, aparentemente, las normas de la etiqueta conversacional en el tzotzil zinacanteco parecen violar la máxima de cantidad.

Es notable, parentéticamente, que los zinacantecos también parecen violar, en muchos casos, otra máxima de Grice, la de calidad.

- (19) Máxima de calidad  
 "Di la verdad (no digas mentiras, y no digas lo que no sabes)."

Es decir, los zinacantecos sí dicen mentiras premeditadas, para evitar una brecha en la privacidad y la confidencialidad doméstica.

- (20) A: *Mi ip to li Chepe?*  
 (Todavía está enfermo José?)  
 B: *Lek xa, chanav xa jutuk.*  
 (Ya está bien; camina un poco.)

A un hijo de mi compadre se le quebró la pierna, y su incapacidad prolongada engendraba especulaciones, chismes, y rumores constantes: de que se le había cortado la pierna, de que había intentado matarse a balazos porque su esposa nueva había huido, etcétera. Y, aunque todavía estaba confinado en casa, nos dieron a todos los miembros de la casa instrucciones detalladas sobre la mentira exacta que promulgaríamos, como en el caso de la conversación citada en (20).

En general, el principio cooperativo *no* requiere que los interlocutores nunca digan mentiras. La mentira flagrante es un ejemplo de la explotación, o *flouting*, de la máxima de calidad. Aquí tenemos la base de la ironía ("¡Qué día tan bonito!" cuando pasa una tormenta...) Pero hasta una mentira no tan obvia puede provocar especulaciones y procesos inferenciales; es decir, puede producir "implicaturas", y en un contexto, como el de Zinacantán, cuando muchas veces se esperan mentiras y no la verdad, existe toda una tradición o una técnica interpretativa para extraer un grano de la verdad de las piedras mentirosas que se tiran por todos lados. Hay como una escala móvil. Considérese el diálogo siguiente entre el antropólogo (A) y un zinacanteco (B), revendedor de flores:

- (21) A: *Mi ich'am lanichime?*  
 (¿Te compraron las flores?)  
 B: *Tey jutuk* (Un poco.)  
 B': *Mu xch'am* (No las querían.)

Si B contesta: *tey jutuk* "un poco" A, sabe que sí vendió todas. Si B me dice *mu xch'am* "no las querían", yo sé que salió con una buena ganancia, aunque tal vez no vendiera todas. Pero nunca me va a contestar en términos totalmente positivos.

Pero, a propósito de la máxima de cantidad, las fórmulas de la cortesía de la conversación ordinaria, hacen patente una tensión entre el público y el privado. Los intercambios parecen quedar lamentablemente inadecuados, o evasivos. Cuando dos personas se encuentran en el camino:

- (22) A: *Bu chabat?* (¿A dónde vas?)  
 B: *Muk'bu chibat* (No voy a ninguna parte.)

Si el interlocutor persiste:

- (23) A: *Bu la7ay?* (¿De dónde vienes?)  
 B: *Li7ay ta vulaal* (De una visita.)  
 A: *Much'u tzna?* (¿A la casa de quién?)  
 B: *Tey ta ak'ol* (Allá arriba.)

O, si un zinacanteco es muy inquisitivo:

- (24) A: *K'usi chapas?* (¿Qué haces?)  
 B: *Mu k'usi jpas, yech no7ox.*  
 (No hago nada, así no más estoy.)

Y, para el último ejemplo, todavía más ridículo, cuando un zinacanteco llega a visitar a otro, con un mandato:

- (25) A: *K'usi chaval?* (¿Qué dices?)  
 B: *Mu k'usi xkal* (No digo nada.)

Estos ejemplos no son aislados, sino que ilustran la forma evasiva muy general de toda interacción conversacional en Zinacantán. Como en la sociedad malagásí descrita por Ochs, parece que se resiste la aplicación de las máximas de Grice. Parece ser que los zinacantecos intencionalmente retienen o esconden toda información acerca de sus asuntos y sus movimientos.

¿Podemos concluir que las máximas conversacionales representan mecanismos limitados de la inferencia conversacional limitados, a ciertas culturas y sociedades?

Yo prefiero adoptar otra perspectiva, basada en un análisis más detallado de los procesos *sociales* que llamamos "conversaciones". Una consideración de la máxima de cantidad revelará varias áreas de confusión potencial. En primer lugar, igual como con la máxima de pertinencia, lo que constituye "todo lo perti-

nente" acerca de un tema puede variar considerablemente: en relación a la situación, al contexto etnográfico, y, también, en relación al ambiente cultural.

A veces, por ejemplo, el contexto "de la cultura" o el contexto "de habla" (en los términos de Malinowski) pueden eliminar la ambigüedad, o precisar el significado deseado, de un turno conversacional, el que pudiera ser aparentemente insuficiente desde el punto de vista de la máxima cantidad. Cuando los hijos de un amigo zinacanteco llegan a nuestra casa (la casa del suegro de este amigo), alguien siempre pregunta:

- (26) A: *Bu t atot e?* (¿Dónde está tu papá?)

A menudo, recibe la respuesta:

- B: *Te.* (Allá [ sin gesto ])

El significado de *te*, 'en tal lugar', parece ser en este contexto demasiado elíptico, no informativo. Pero en el contexto etnográfico —el hombre mencionado es un pasado presidente municipal, el que a menudo queda sitiado en su casa, donde llegan cantidades de suplicantes, esposos abandonados, etcétera— *te*, que es la partícula neutral locativa en tzotzil, sí significa, con exactitud, que él está en su propia casa. Para él, la casa es el lugar *no-marcado*. El contexto del habla situada provee los detalles del significado.

A veces nos falta la información etnográfica que proveería una expansión aceptable de un turno conversacional que, sin esta información, es evidentemente inadecuado o demasiado limitado. Considérese el diálogo siguiente, relacionado con un ejemplo, ya citado como violación de la máxima de cantidad:

- (27) A: *Mi li7 li jkumpare?* (¿Está mi compadre?)  
 B: *Batem ta vula7al* (Se fue a una visita.)

Podemos imaginarnos, entre otros, dos contextos desarrollados para este intercambio: Imagínese primero el caso actual del cual anoté el ejemplo. Mi compadre se había implicado en una disputa. El hijo de un miembro de su grupo agrícola (grupo que trabajaba milpas cercanas), se había fugado con una muchacha. Mi compadre consintió ayudar a su compañero a negociar con el padre de la muchacha. La respuesta de B, en ejemplo (27), a una persona A que sabía este contexto (por ejemplo, a otro miembro del mismo grupo de agricultores), significaría:

"se fue a una visita (y puedes inferir que es una visita formal, ocasionada por el asunto en el cual está implicado, es decir el asunto de esa muchacha); (entonces, fue a hablar con el papá de la muchacha, para lograr una solución)."

En otro caso, con un interlocutor A que *no* está enterado de los acontecimientos, B da una respuesta que significa algo muy diferente, algo mucho menos informativo pero, por lo tanto, bastante final, como lo siguiente:

(No se encuentra aquí, porque) se ha ido a una visita (formal), y, por consiguiente, no debes preguntar más sobre el asunto).

Es decir, en el contexto de Zinacantán, *vula7al* significa no sólo la traducción literal 'visita', sino denota (como circumlocución) una clase de eventos, formales, cerrados, y privados, que duran un tiempo indefinido. En la sociedad zinacanteca, atomista y reservada, toda familia mantiene una cerca cerrada, tanto física como social, alrededor de su casa y de sus asuntos (véase Haviland y Haviland, 1982, 1983). La respuesta indefinida de B en (27), que omite decir a quién se fue a visitar, o con qué propósito, señala implícitamente, que el interlocutor no debe meterse más en el asunto. Nótese que en ambos contextos, B interpreta el turno de A (*¿mi li7 li jkumpare?*) como que implica algo como lo siguiente:

(A quiere saber) si está aquí X (porque A quiere hablar con X, y entonces si X no está, A quiere saber dónde X se encuentra).

Lo que B ofrece como respuesta se entiende como una respuesta completa y final. A debe entender, por lo tanto, que el hecho de que B no ofrece más detalles señala que el intercambio debe terminarse a este punto.

El Principio Cooperativo de Grice no especifica las metas o los fines del ambiente cooperativo. Las máximas se formulan en términos del contenido informativo de un enunciado (y por eso Grice habla de "contribuciones"); pero es posible que una interacción verbal tenga otro propósito que *no* es el intercambio de la información. Puede tratarse de un intercambio de "meta-información" como en el último ejemplo, donde permite o invita inferencias sobre la disponibilidad de la información, o los límites y las fronteras del acceso a la información. Así también, en las

interacciones vacías en el camino, mi interlocutor puede preguntarme algo (esperando como respuesta una mentira o una semi-verdad) no para sacar información, sino para advertirme que me está observando, o que se está fijando en mis movimientos.

El caso de (27) se parece al siguiente ejemplo, el que me sugirió Alonso Leal:

- (28) A: ¿Por qué tienes que ir?  
B: Tengo un compromiso.

La respuesta claramente es inadecuada, desde el punto de vista de la información. En ese sentido, "tener un compromiso" y "tener que irse" son casi sinónimos; la respuesta añade muy poca información. Como en el caso de la máxima de pertinencia, sin embargo, una violación aparente (y flagrante) de la máxima de cantidad puede ser, en sí, significativa. Por no especificar qué compromiso, o para qué, B permite (o bien invita) la inferencia conversacional de que B *no* quiere decir más que tiene que irse, y punto final: el tema no debe proseguirse más.

La máxima de cantidad, junto con los mecanismos de la inferencia conversacional, pueden conspirar para invertir el efecto de una respuesta no comunicativa. Los protagonistas conversacionales típicamente utilizan las máximas y la inferencia para anticipar o adivinar hasta la información que sus interlocutores *no* quieren compartir. Considérese el ejemplo siguiente, el que me sugirió Glenn Gardner:

- (29) A: ¿Con quién estabas hablando?  
B: Con una amistad.

Quiero hacer patentes unas características contextuales que son, tal vez, bastante obvias. El español incorpora la categoría obligatoria de sexo, entre los sustantivos. En el singular, cada amigo es amigo o amiga, y no hay término neutral como en el inglés, *friend*. (En inglés, *girlfriend* o *boyfriend* son categorías marcadas, en el sentido formal de Jakobson.) Si, por constreñimientos sociales (que tal vez en la sociedad mexicana no son totalmente desconocidos), un muchacho no quiere admitir que haya estado hablando con una amiga, puede emplear el eufemismo *amistad*, que queda silente sobre el sexo de la persona en cuestión. No obstante, esta estrategia puede fallar, porque los interlocutores pueden adivinar que, por no decir "amigo" o "amiga", quiere evitar la palabra más

normal, la que lleva la necesidad concomitante de especificar el sexo; y, por consiguiente, pueden inferir que se trata de una *amiga*. (Sin embargo, B no ha declarado, de manera explícita, si fue amigo o amiga. Entonces, puede resultar que, a pesar de todo el razonamiento inferencial, fue un amigo. B siempre puede buscar refugio en sus palabras literales.)

Estas consideraciones nos sugieren una reformulación de la máxima de cantidad, la que toma en cuenta varios mecanismos de la inferencia conversacional. Podemos reformular la máxima en los términos siguientes:

### (39) Máxima de cantidad, versión II

"Di algo que permite la inferencia de todo lo que sabes, o de todo lo que es pertinente, a propósito de la conversación."

Un ejemplo como (26) cae dentro de este precepto, porque la respuesta *te, en el contexto*, sugiere (o permite la inferencia de que) el hombre está en su casa. Además, esta reformulación calificada como violación (y luego "explotación") todo intercambio que obviamente no permite una inferencia informativa (como en el caso de (28) "tener un compromiso"). La reformulación tiene otra ventaja: hace patente la naturaleza *relacional* de los intercambios conversacionales, y los procesos inferenciales que producen la información contenida en un intercambio conversacional dependiente de lo que sabe el hablante y *también* de lo que sabe su interlocutor (como en el caso de las dos interpretaciones del turno de B en (27)).

Hay que recordar que Grice propuso las máximas como "máximas cooperativas" - es decir, según Grice, presuponen una cooperación, o el ambiente de una interacción racional, dedicada a fines comunicativos-. A la vez, las máximas contribuyen o garantizan este ambiente cooperativo. La "cooperación", en este sentido, se refiere a una situación *social*, donde los interlocutores comparten metas consistentes, y donde, en el caso ordinario, ellos cooperan de buena fe, por ejemplo, intercambiar información, tomar una decisión, arriar un asunto, etcétera.

Pero reconocemos que muchas "conversaciones" no satisfacen esta presuposición de cooperación. Es decir, hay intercambios de *forma* conversacional, donde los interlocutores están en complicitencia o en los que son adversarios. Un ejemplo bien estudiado es la forma de interrogación que caracteriza los procesos judiciales, o las entrevistas entre policía y sospechoso. En estas ocasiones, se

presume que los protagonistas no quieren cooperar, que van a esconder intencionalmente los hechos y la información, o que van a contestar de manera que no sean informativos, aunque digan una verdad literal. Un abogado de buen éxito, experto en la interacción, debe tener una habilidad especial para formular preguntas que atrapen a un testigo hostil, que le lleven a contradicciones, o que extraigan revelaciones involuntarias. Las máximas, en estas circunstancias, no trabajan y no se aplican, o por lo menos requieren calificaciones.

Las violaciones aparentes de las máximas de Grice, entonces, pueden señalar algo acerca de la forma de la cooperación (o la falta de ella) en un contexto cultural. Aquí llegamos al nexo entre la conversación natural y la vida social de una comunidad. En este sentido, la forma no comunicativa y evasiva de los intercambios corteses y convencionales del tzotzil zinacanteco confirma los resultados de otros estudios que hemos hecho, sobre el aislamiento social, y sobre el sentimiento de privacidad, y de competencia interpersonal, en los parajes de Zinacantán (Haviland y Haviland 1982, 1983). Los individuos zinacantecos adoptan posiciones opuestas, análogas a las de policía y sospechoso, o bien, ellos actúan como si todo interlocutor que no es miembro de la casa fuera espía potencial. (Es notable, como me ha mencionado Lourdes León, que, en comparación con la norma mexicana, esta actitud se refleja directamente en la forma física de abrir una casa indígena, cuando llegan visitas: de las puertas de cuatro hojas, se abren nada más las dos (o a veces una sola) hoja de arriba, dejando una entrada muy parcial y claramente limitada.)

En estas circunstancias, queremos (y debemos) preservar el concepto de la inferencia conversacional, y no debemos rechazar las máximas cooperativas prematuramente. (Gracias precisamente a estas máximas "cooperativas," reconocemos la naturaleza de la "cooperación" en la sociedad zinacanteca: es una cooperación restringida, sospechosa, e individual. La que falla en Zinacantán no es la máxima de cantidad, sino la cooperación interpersonal.

Una área que demuestra la conexión entre las máximas cooperativas y metas *no* cooperativas es el comportamiento cortés, estudiado en detalle por Brown y Levinson (1978), quienes dicen:

Las máximas de Grice nos representan un juego básico de suposiciones fundamentales a cada intercambio del habla. Pero esto no implica que los enunciados en general, ni necesariamente con frecuencia, deben cumplir con estas condiciones, como se supone en muchas críticas de

Grice. Al contrario, la mayoría de las conversaciones naturales no procede de esa manera brusca. . . La cortesía. . . es una fuente importante de las desviaciones de la eficiencia racional, y se comunica precisamente por medio de estas desviaciones. Pero hasta en estas desviaciones, las máximas quedan en efecto a un nivel más profundo. Sólo porque se asume que están en operación, los oyentes tienen que hacer el trabajo inferencial que establece el mensaje fundamental y el punto (cortés o no) en donde empieza la desviación —es decir, para buscar la “implicatura”, una inferencia generada precisamente por esta suposición. De otra manera las estrategias corteses. . . se escucharían como “mumbo-jumbo”- sonidos sin sentido (: 100).

Según Brown y Levinson los fenómenos de la cortesía verbal explotan sistemáticamente a las máximas, o sea, las violan sistemáticamente para invocarlas a un nivel más profundo. De una manera semejante, los zinacantecos intentan engañar a sus vecinos, lo cual produce un proceso interpretativo para penetrar el engaño, lo cual produce, a su turno, un doble engaño, luego un triple engaño, etcétera.

La relación entre las máximas cooperativas y la cooperación misma se puede reforzar con algunos contrastes ejemplares. Considérense dos situaciones semejantes (y reales) que se contrastan desde el punto de vista de la cooperación:

(31) (Hablando al chofer de un autobús en San Francisco; gracias a Glenn Gardner)

A: *How do I get to Market Street?*  
(¿Cómo puedo llegar a Market Street?)

B: *Come on, I'll take you there.*  
(¡Vámonos!, te llevaré.)

En este ejemplo, el chofer claramente interpreta la pregunta de A como algo más que una demanda para información. Y desde luego, la pregunta fue dirigida al chofer, porque se supone que él, como chofer, pudiera ofrecer no sólo información sino también consejos o ayuda. Por lo menos, pues, la pregunta de A incluye las implicaciones conversacionales en:

(Quiero saber) cómo puedo llegar a Market Street (porque quiero ir a Market Street) (y estoy dirigiéndote a ti la pregunta, porque creo que me puedes ayudar en esta conexión).

El chofer reconoce las implicaciones de la pregunta, y su respuesta representa un atajo lógico. El decide cooperar con el deseo de A y no sólo con sus palabras (su pregunta literal). Su respuesta puede considerarse como el resultado de la cadena de implicaciones representada en:

(Yo sé como llegar a Market Street) (y yo manejo el autobús que pasa por Market Street.) (Entonces, si quieres ir,) ¡Vámonos, te llevaré! (a Market Street).

Dado el contexto social del encuentro, se ve que los interlocutores cooperan, tanto en el intercambio social, como con referencia a los fines de la organización social, por muy miniatura que fuera. (Es notable que, para algunos interlocutores mexicanos, el brinco lógico del turno del chofer parece un poco brusco y, quizá, peligroso: parece representar una invitación inapropiada o intrusiva.)

En cambio, en una noche lluviosa en Chicago, yo fui espectador de la conversación en (32), entre un conductor de autobús, que estaba parado en la puerta de su vehículo, y una estudiante, apresurada, cargada de libros. Era un sitio donde se estacionaban una docena de autobuses, cada uno con una letra que designaba la ruta que siguió.

(32) (Una noche lluviosa en Chicago en 1978)

A: *Which bus do I take to International House?*  
(¿Cuál autobús debo tomar para ir a I.H.?)

B: *The "A" bus.*  
(El autobús "A")

A: *Thanks.*  
(Gracias.)

El dato escondido es que el chofer que contestó fue, precisamente, ¡El que conducía el autobús "A"! En realidad estaba parado en ese momento en la puerta del autobús "A". Es bastante obvio, que el chofer, en este caso, *no* estaba cooperando, y lo sabemos gracias a la máxima de cantidad. Por no decir, por ejemplo,

"Este es el autobús que tomas" o  
"Yo te puedo llevar. . ."

él implica que había dicho *todo* lo pertinente, como respuesta a la pregunta inocente de la estudiante. Interpretando esa pregunta, otra vez, no sólo como solicitud de información, sino también como solicitud de consejo y ayuda, el no proveer la información crucial (de que éste fuese el autobús "A") violaba la máxima porque permitía la inferencia (falsa) de que "El autobús 'A' es otro."

En las circunstancias, una explicación de la falta de cooperación (tanto conversacional como interpersonal) es fácil de encontrar. Como dije, era una noche fría y lluviosa, con la nieve parcialmente descongelada en todas partes, y con las calles peligrosas —tiempo bastante común, como lo saben los que conocen Chicago—. Había cantidad de estudiantes, que exigían los servicios de choferes acosados y hostiles. La actitud entonces, del chofer —de que el estudiante, y todos sus compañeros, se vayan al diablo, o peor— se expresó por medio de un turno conversacional refractario, un acto minúsculo de rebelión, o de hostilidad latente: contra la situación, contra la lluvia, o bien contra estudiantes imbéciles en general.

Otro ejemplo, de un contexto más cercano, se debe a Octavio Gómez. En el pueblo de Tepoztlán, cerca de la ciudad de México, haya una cierta tensión entre los tepoztlecos y los "extranjeros", sean gringos o chilangos (gente del Distrito Federal), los que han alquilado casas, en años recientes, en el pueblo. Las relaciones entre los dos grupos han sido sospechosas y cerradas. Un grupo de gente de la ciudad llegó a una casa donde el dueño tenía vivienda para rentar. El señor no estaba, pero la señora estaba un poco renuente: no quería darles los datos de la casa que se rentaba. Cuando se le preguntó cuál era su número de teléfono, para llamarle al señor después, la señora desconfiada contestó:

"No estoy muy segura, pero creo que empieza con 8."

Ya llegamos a la moraleja etnográfica de esta excursión por la ruta de la estructura conversacional. Porque la forma de la interacción zinacanteca, tanto conversacional como de otro tipo, revela algo parecido a esta hostilidad "latente" del chofer de Chicago o de la ama de casa tepoztleca. Los zinacantecos perciben estar en competencia unos con otros. Como lo he descrito en otros trabajos, lo que parecen querer los zinacantecos es un espejo de "única vía": quieren ser invisibles, pero omnipresentes, guardando los secretos de la vida privada, pero metiéndose, sin vergüenza, en las vidas de otros. En este contexto, toda conversación, y todo peda-

cito de información que se divulgue, es peligroso, o representa una brecha en la barrera de confidencialidad. La interacción social en general, y, sobre todo, el caso canónico de la interacción social —lo que es la conversación— es peligrosa. Las características, ya sociales, que la conversación demuestra como proceso social, confirman, y, a la vez, son confirmadas por, las observaciones etnográficas independientes: sobre la vida social en la comunidad, sobre el aislamiento social, y sobre todo el sentimiento de la privacidad.

G. Nótese que hay contextos donde sistemas parcialmente incompatibles de la inferencia conversacional se entrecrocán. Los estudiosos de John Gumperz (véase, por ejemplo, Gumperz 1977), sobre los fracasos comunicativos que se deben a diferentes sistemas pragmáticos, demuestran el mismo fenómeno.

En la ciudad de México, por ejemplo, he participado en interacciones *insatisfactorias* en este sentido. La confusión, en todo caso la mía, se deriva muy probablemente, tanto de una falta de conocimiento por mi parte de los procesos inferenciales en la conversación mexicana, como de mi ignorancia general de los hechos "etnográficos" de esta sociedad. En dos ocasiones, pregunté a una autoridad (una el jefe de una caseta de cobro en la autopista, la otra un vigilante de la Universidad Nacional Autónoma de México):

(51) A: ¿Dónde se encuentra un teléfono público?

y recibí la respuesta:

B: No hay (pausa corta).  
¿A dónde quiere hablar?

En ambos casos, me pasmé, me puse mudo, por una confusión interpretativa. Efectivamente, en ambos casos, la autoridad me estaba invitando a utilizar *su* teléfono (y mis amigos mexicanos me dicen que en este sentido su respuesta era muy cortés). Pero yo me confundí, por la contradicción aparente (por lo menos en mi propia mente) entre esa invitación implícita (contenida en la pregunta "¿A dónde quiere hablar?"), y la denegación y la despedida conversacional que entendí por las palabras "No hay." (En otra ocasión, recibí la respuesta muy corta "¡No hay!", la que interpreté, correctamente, como despedida efectiva.) En

estos dos casos, también me fui —más bien, huf adivinando sólo después que había tenido la posibilidad de que me prestara el teléfono esa autoridad. Mi conocimiento interpretativo me falló.

Otra posibilidad es que había una confusión etnográfica. Como muchas veces los teléfonos públicos del Distrito Federal no sirven, tal vez las autoridades pensaban que era, para mí, inútil buscar uno. O quizá, en busca de un teléfono para hacer una llamada particular y personal, estaba yo renuente a considerar la posibilidad de utilizar un teléfono "particular" en circunstancias demasiado públicas —es decir, en frente de los oídos abiertos de otra persona, cosa que pasa todo el tiempo en las calles de la capital—. Por ejemplo, me pareció demasiado brusco e intrusivo la pregunta "¿A dónde quiere hablar?" y no me dieron ganas de contestarla. (Alonso Leal me sugirió que una estrategia adecuada, la que hubiera mantenido el espíritu no-cooperativo de la interacción, sería contestar a esa última pregunta diciendo:

(34) A: Tengo que hacer una llamada (local).

Lo que preservaría mi privacidad y que señalaría mi interés en utilizar el teléfono.

Mi intuición sugiere que en inglés (o, por lo menos, en el inglés australiano), la respuesta correspondiente tendría la forma más explícita de una invitación, o que la negación "No hay" sería, por lo menos, atemperada, como en (35):

(35) A: *Is there a public' phone around here?*  
(¿Hay un teléfono público por aquí?)

B: *Well, there's no public phone.*  
(Bueno, no hay teléfono público.)  
*But you can use mine for a local call*  
(pero puedes hacer una llamada local en el mfo.)

La respuesta de B en (35), empieza con la partícula pragmática *Well* "bueno", la que muchas veces señala que el turno que sigue va a ser un *dispreferred second* —es decir, un segundo turno (en una secuencia de dos turnos conversacionalmente ligados, como, por ejemplo, pregunta/respuesta)— y, en este caso, anticipa una contestación que no provee la información deseada (la locación de un teléfono público). De manera semejante, la palabra *but* 'pero' inicia un turno, en este sentido pragmático (refiriéndose

precisamente a los *finés* de la interacción), que repara o compensa la falta de información en el turno anterior. No puedo desarrollar este análisis en las partículas pragmáticas aquí (pero véase Brown y Levinson 1980, y Godard 1977 para otro ejemplo de un entorchoque comunicativo). Cabe señalar que este tipo de confrontación entre sistemas pragmáticos opuestos o diferentes parece ser muy común en las relaciones entre indígenas y ladinos, no sólo en los Altos de Chiapas, sino también en otras partes de la República Mexicana o Latinoamérica en general.

H. Terminaré con una metáfora sugestiva de la *estructura* de la conversación en Zinacantán. Sin desarrollar esta descripción, basta observar que toda conversación, sea en inglés, en castellano, o sea en tzotzil, tiene una estructura normal con tres partes:

(36) Estructura de una conversación.

- 1) la apertura, o introducción, que contiene, típicamente, un saludo; según Schegloff (1972), contiene una microestructura más compleja, con una llamada, una respuesta, una secuencia identificatoria, etcétera.
- 2) el cuerpo de la conversación —lo que dicen los interlocutores sobre algún tema.
- 3) la clausura, o despedida; a veces, la clausura está señalada por una "preclausura", que presagia el fin de la interacción: por ejemplo, "Bueno, debes tener mucho que hacer.." o "Bueno, entonces, este . . . ¿cómo quedamos?" En tzotzil se emplea, como preclausura, la forma *teyuk* "que sea así" —palabra que significa que el asunto principal de la conversación se ha arreglado, y que la interacción puede terminarse—. La clausura misma contiene las fórmulas de despedida: adiós, *goodbye*, hasta luego . . .

En tzotzil, la despedida tiene una cierta finalidad, y es muy literal:

(55) Despedida tzotzil (y saludo corto)

A: *Chibat* (Me voy.)  
B: *Batan*. (Vete.)



(Hay otras despedidas, con otras perspectivas (véase Laver 1981), apropiadas a contextos más restringidos, las que no desarrollaré en este estudio).

La metáfora aparece, cuando se trata no de conversaciones amplias, sino de interacciones muy breves, de conversaciones reducidas, de saludos sin sustancia. Cuando dos personas se encuentran velozmente en la calle, por ejemplo, se dan saludos. La forma de estos saludos, en general, se deriva de la estructura de conversaciones completas. Por ejemplo, en inglés, y también en Guugu Yimidhirr, la lengua australiana que mencioné, un saludo mínimo toma la forma de una introducción:

(56) Saludos cortos en Inglés y Guugu Yimidhirr

I: *Hello! Hi! Howdy!* (¡Hola! ¿Qué tal?)

GY: *Wanhdharra* (¿Cómo estás?)

En tzotzil, estos intercambios breves y reducidos parecen derivarse no de la introducción, sino de la clausura o de la despedida de una conversación plena. Cuando dos zinacantecos se cruzan en el camino, dicen: "Chibat." – "Batan.": "Me voy." – "Vete." (Nótese que en español un saludo breve, aunque parece también la clausura de una conversación, tiene una forma abierta: es una promesa o una invitación, la que se presupone *otra* interacción futura: "Hasta luego." O es un *saludo*, en el sentido literal: "Que le vaya bien" o "Adiós". (véase el inglés *goodbye*, literalmente *God be with you*.) Además, parece que la forma de un saludo varía mucho en distintos países hispanohablantes, con formas como "Hola", "¿Qué tal?", etcétera, ocurriendo muy a menudo.)

Si los hábitos y las costumbres conversacionales tienen, como he sugerido, una relación lógica y estructural con otros aspectos de la vida social, me parece sugestivo como, en Zinacantán, un *saludo* representa, metafóricamente, una "despedida": no la apertura, sino más bien la clausura de una interacción social. En el mismo espíritu, me parece, son las máximas *mínimas* semi-cooperativas de la conversación zinacanteca.

#### REFERENCIAS

BENN, S.I. y G. Gauss. (eds.)

1983 *Public and Private in Social Life*. Croom Helm, London.

BROWN, P. y S. Levinson

1978 "Universals in Language usage: Politeness Phenomena", E. Goody (ed.),

COLE, Peter (ed.)

1978 *Syntax and Semantics vol. 9: Pragmatics*, Academic Press, New York.

COULMAS, Florian (ed.)

1981 *Conversational Routine; Explorations in Standardized Communication Situations*. Mouton, The Hague.

FISHMAN, Joshua A. (ed.)

1972 *Advances in the Sociology of Knowledge*, vol. II, Mouton, The Hague.

GAZDAR, Gerald

1979 *Pragmatics: Implicature, Presupposition and Logical Form*, Academic Press, New York.

GODARD, Danielle

1977 "Same Setting, Different Norms: Phone Call Beginnings in France and the US", *Language in Society*, 6:209-219.

GOFFMAN, E.

1976 "Replies and Responses", *Language in Society*, 5:257-313.

GOODY, E. (ed.)

1978 *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction*, Camb. Univ. Press, Cambridge.

GRICE, H. Paul

1975 "Logic and Conversation", en Cole y Morgan, 1975, :41-58.

1978 "Further Notes on Logic and Conversation", en Cole, P. (ed.), 1978:113-128.

GUMPERZ, J.J. y D. Hymes, (eds.)

1972 *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Holt, Rinehart y Winston.

GUMPERZ, John J.

1977 "Sociocultural Knowledge in Conversational Inference", en M. Saville-Troike.

- HAVILAND, John B.  
 1977 *Gossip, Reputation and Knowledge in Zinacantan*, Univ. Chicago Press, Chicago.
- 1981 *Sk'op Sotz'leb. El Tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, UNAM, México, D.F.
- HAVILAND, John B. y Leslie K. Haviland  
 1982 "Behind the Fence: the Social Bases of Privacy in a Mexican Village", *Estudios de Cultura Maya*, XIV : 323-352.
- 1983 "Privacy in a Mexican Indian village", en Benn y Gauss (eds.) :341-362.
- HUGHES, Everett C.  
 1972 "The Linguistic Division of Labor in Industrial and Urban Societies", en Fishman, 1972: 309.
- KEENAN, E. O.  
 1976 "The Universality of Conversational Postulates", en *Language in Society*, 5:67-80.
- KEENAN, E. O. y E. Ochs.  
 1979 "Becoming a Competent Speaker of Malagasy", en Shopen (ed.) :113-160.
- LAUGHLIN, Robert M.  
 1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- s.f. *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantan*, Smithsonian Institution, Washington, DC, en prensa.
- LAVIER, John  
 1981 "Linguistic routines and politeness in greeting and parting", en Coulmas, 1981: 289-301.
- LEVINSON, Stephen C.  
 1983 *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SACKS, H., Schegloff, E. y G. Jefferson  
 1975 "A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation", en Schenkein, : 7-55.

- SADOCK, Jerrold M.  
 1978 "On Testing for Conversational Implicature", en P. Cole, (ed.) 1978: 281-298.
- SAVILLE-TROIKE, M.  
 1977 *Linguistics and Anthropology*, Washington, Georgetown Univ. Press.
- SCHEGLOFF, Emmanuel  
 1972 "Sequencing in Conversational Openings" en Gumperz y Hymes, :346-380.
- SCHENKEIN, Jim  
 1975 *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, Academic Press, New York.
- SHOPEN, Timothy (ed.)  
 1979 *Languages and their Speakers*, Winthrop, Cambridge, Mass.
- VOGT, Evon Z.  
 1973 *Zinacantan*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- WIERZBICKA, Anna  
 1981 *Lingua Mentatis*, Academic Press, New York.