

Hacer cosas sin palabras. El “silencio comunicativo” en contextos interculturales

Making things without words. The ‘communicative silence’ within intercultural contexts

Jorge Valtierra-Zamudio¹

Fecha de recepción: 21 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 22 de julio de 2019

Resumen - En este artículo se pretende comprender el “silencio”, su fuerza ilocutiva, su efecto en la percepción del yo y en la construcción del discurso sobre el otro en contextos multi/interculturales, a partir de temas que se han desarrollado en la filosofía del lenguaje, como los actos de habla y las máximas de cooperación comunicativa, incluyendo aspectos propios de la interculturalidad. Inspirado en mi investigación doctoral de 2013, se presenta el registro de información etnográfica en comunidades tojolabales, así como un breve análisis conversacional y conceptual que se pretende aportar a la sociología del lenguaje, en especial del silencio comunicativo en contextos interculturales, para de esta forma discernir la fuerza comunicativa y sociocultural que el silencio comunicativo y otros factores de la cotidianidad implican. Se expondrá una serie de propuestas para comprender los procesos de comunicación intercultural, a partir del análisis del entorno intercultural, definido no sólo por diferencias lingüísticas, sino ideológicas y contextuales.



Palabras clave:

Silencio comunicativo, interculturalidad, fuerza ilocutiva, comunicación intercultural.

Abstract - This paper aims to understand “silence”, its illocutionary force, its effects on the perception of oneself, and on the construction of the discourse on the other in multi/intercultural contexts, from topics that have been elaborated in the philosophy of language, such as speech acts and conversational cooperative principles, including some interculturalism issues. From my doctoral research (2013), a record of ethnographic information in Tojolabal communities is presented, as well as a conversational and conceptual analysis intended to contribute to the sociology of language, mainly on communicative silence in intercultural contexts, as a way to discern the communicative and sociocultural force which the communicative silence and other factors of everyday life entail. A series of proposals to comprehend intercultural communication processes will be presented, based on the analysis of intercultural contexts, defined as such, not only by linguistic diversity, but also by ideology and context.



Keywords:

Communicative silence, interculturalism, illocutionary force, intercultural communication.

¹ Investigador de la Facultad de Derecho, Universidad La Salle, México, calle Benjamín Franklin núm. 45, col. Hipódromo Condesa, C.P. 06140, Ciudad de México, México. ORCID: 0000-0003-3681-7867. Correo electrónico: jorge.valtierra@lasalle.mx

Introducción

En las últimas décadas las Ciencias Sociales han contribuido a entender fenómenos interculturales a través de su análisis. Ron y Suzanne Scollon (1981 y 2001), quienes han estudiado de cerca los procesos comunicativos entre actores con diferentes rasgos étnicos, sociales y lingüísticos, han aportado a la comprensión de la interacción comunicativa en contextos interculturales al identificar en ella el papel de la gestualidad, las actitudes, la alteridad y, sobre todo, los estereotipos a partir de fenómenos como el silencio o la indirección, en el intercambio de significados, códigos culturales y códigos comunicativos.

En un escenario intercultural, los Scollon destacan que en los procesos comunicativos hay una forma de comunicación interétnica y otra del interdiscurso. En el primer caso, se trata de una dinámica comunicativa e interactiva entre agentes culturalmente diferenciados por la lengua, la cultura o el contexto (como el intercambio entre grupos indígenas y no indígenas) en que abiertamente hay una intención de reconocer la diferencia cultural, identitaria, ideológica y simbólica. En el segundo caso, el de la comunicación del interdiscurso, se alude al proceso en el que se intercambian significados y símbolos entre agentes que, aunque son cultural y lingüísticamente distintos, pertenecen a un mismo ámbito como el urbano o el de los negocios (Scollon & Scollon, 2001), pero aquí no sólo es la cultura, sino el discurso lo que otorga identidad a estos encuentros.

Al respecto, entre los casos más interesantes que han analizado estos investigadores y que son una colaboración vital en los estudios de la comunicación intercultural, es el de un grupo de anglófonos

(canadienses y estadounidenses) que interactúan con la etnia de los atabascos; la importancia obedece a que destacan los prejuicios y estereotipos que se generan en una interacción comunicativa. En este caso, los prejuicios son hacia los atabascos por sus silencios prolongados que los hace "taciturnos" y poco cooperativos, cuando en realidad se trata de una característica cultural que impide una comunicación más fluida como la que los angloparlantes acostumbran. Tomar en cuenta estas particularidades es importante a fin de comprender cuáles son los mecanismos necesarios para que se establezca una buena comunicación en este tipo de contextos, por lo que un elemento esencial para tal propósito es entender la etnicidad.

En este mismo tono, el presente artículo se enfoca en discernir aquellos rasgos no verbales –como el silencio y la indirección– que intervienen en el proceso de comunicación intercultural, en especial la interétnica, a partir de uno de los tres mecanismos inspirados en las obras ya citadas de los Scollon; es decir, comprender la importancia e impacto de la etnicidad y la cultura en la comunicación.²

Así, desde este enfoque y tomando como base el fenómeno del silencio comunicativo, se pretende entender el silencio y su fuerza comunicativa, su efecto en la percepción del yo y la construcción discursiva sobre el otro en contextos interculturales. Para ello, de una investigación de tesis doctoral (Valtierra, 2013) acerca de comunicación intercultural en un contexto intercultural y sociorreligioso, se extrae un ejemplo ocurrido en 2010, en una comunidad étnica tojolabal en Chiapas, México, cuyo análisis ha sido de mucha utilidad para entender la comunicación interétnica propuesta por los Scollon en contextos mexicanos.³

¹ Los otros dos mecanismos propuestos por los Scollon a los que se hace alusión son: 1) desarrollar la capacidad y la habilidad para percibir y considerar puntos de vista alternativos, y 2) desarrollar habilidades para realizar investigación en contextos interculturales y multiculturales.

² Una base fundamental de este artículo se encuentra en la investigación doctoral del autor, realizada entre 2009 y 2013, acerca de los procesos de comunicación intercultural entre indígenas tojolabales y misioneros católicos. Uno de los ejemplos de la tesis de una conversación entre un misionero y un tojolabal fue sometido a análisis desde la perspectiva de la comunicación intercultural de los Scollon, además de un análisis conversacional desde las máximas de cooperación de Grice y máximas mínimas de Haviland, para definir cómo algunos elementos, entre ellos el silencio comunicativo, inciden en una serie de prejuicios y una ideología etnocéntrica que impide la comunicación en ámbitos interculturales.

En primera instancia, se explicará qué es el silencio comunicativo en relación con la interculturalidad para discernir el elemento a través del cual se aborda el caso y su contexto. Posteriormente se expondrá el ejemplo de un encuentro comunicativo entre un misionero católico mexicano y un tojolabal, en donde se presentan características de silencio e indirección, lo que genera estereotipos y luchas de poder a través de los turnos de habla y la dirección de la conversación. Para terminar, se explicará la importancia de la indirección y el silencio comunicativo como elementos de análisis en contextos interculturales o interétnicos, a fin de comprender aquellos aspectos que implican una barrera para que se establezca una comunicación intercultural que reduzca la asimetría social, cultural, incluso ideológica entre quienes interactúan. Asimismo, se planteará la trascendencia de estos temas y el análisis del medio para los estudios del lenguaje.

La comunicación intercultural y el silencio comunicativo

En contextos interculturales,⁴ donde existen diferencias sociales, ideológicas, culturales y lingüísticas entre los actores que se comunican, intervienen varios factores al establecer un proceso comunicativo. En la interacción, por ejemplo, entre misioneros y grupos indígenas la interculturalidad está presente no sólo por las diferencias lingüísticas y culturales, sino por los roles y relaciones de poder que existen en esos ámbitos y que, en la actualidad, se intenta interactuar de la forma más horizontal posible. Sin embargo, la dificultad surge cuando se consideran fenómenos comunicativos que por las

diferencias culturales implican una barrera en el trabajo pastoral.

Con frecuencia los misioneros consideran que el problema comunicativo se debe a su desconocimiento de la lengua de los grupos indígenas con los que se relacionan, además de que, desde su perspectiva, éstos carecen de los recursos intelectuales necesarios para entender lo que los misioneros pretenden expresar.

Esta actitud colonialista y/o etnocentrista, por sutil que sea, se mantiene hasta el día de hoy. La solución que encuentran muchos misioneros para comunicarse es aprender la lengua de los grupos con los que trabajan; sin embargo, es notorio que este problema de comunicación no se resuelve con el aprendizaje de la lengua en su acepción más descriptiva, como expresa de forma crítica Michael Agar (2002, p. 15): "enséñale a la gente gramática, dales un diccionario y ellos se comunicarán".

En el caso que se abordará en el siguiente apartado es muy clara la idea de aprender la lengua del grupo étnico (tojolab'al) con el que interactúan los misioneros para tener una buena comunicación.⁵ Si bien es cierto que para conocer esta lengua la gramática es útil, también es insuficiente para resolver problemas comunicativos; es decir, la gramática y los componentes morfosintácticos no contemplan el contexto sociocultural, como "las formas de organización, el entorno natural, el contexto y las características del encuentro social o los recursos materiales y lingüísticos con los que cada una de las partes interactuantes cuentan" (Valtierra, 2013, p. 214).

Si la gramática no soluciona el problema comunicativo intercultural, ¿qué sí lo hace? Habermas

⁴ Cuando Ron y Suzanne Scollon hablan de comunicación interétnica, aluden a una idea de interculturalidad. Este último término, desde la perspectiva de autores como Raúl Fornet-Betancourt, se trata de una forma de interacción dialógica en donde se presentan perspectivas y opiniones de diferentes actores sociales con rasgos culturales e identitarios distintos, de tal manera que contrastan esas perspectivas y opiniones continua y recíprocamente. Consiste en un modelo de interacción entre el sí mismo (*self*) y el otro, con la idea de romper con modelos etnocentristas y de relaciones de poder, "ver al otro como un objeto de conocimiento y no como un sujeto de pensamiento propio pensante" (Fornet-Betancourt, 2001, p. 37).

⁵ En específico los misioneros maristas de la Misión de Guadalupe (Comitán, Chiapas). Los tojolabales son un grupo étnico de filiación lingüística mayense que habita, principalmente, en el estado de Chiapas, en la zona sureste del país, abarcando los municipios de Las Margaritas, La Trinitaria, Maravilla Tenejapa, Independencia y Altamirano.

(2014) expone que la pragmática (lingüística) ha sido esencial para resolverlo, además de la teoría de los actos de habla, que se concentra en analizar las acciones lingüísticas;⁶ es decir, a través de los tres momentos coexistentes y correlativos de los actos de habla -locutivo, ilocutivo y perlocutivo- que son la base de la comunicación verbal.⁷ Cuando la fuerza del acto locutivo causa un efecto, quiere decir que ha cumplido con ciertas condiciones para lograr ese efecto deseado. A esto se le denomina fuerza ilocutiva (Habermas, 2014; Searle, 1969).⁸

En un acto de habla también hay reglas que se observan, como las formas de conducta y principios conversacionales que conforman las denominadas máximas cooperativas (Grice, 1975)⁹ o los principios de cortesía (Leech, 1983). Así, un acto de habla no se logra si el interlocutor no aplica estos principios y si no existe un proceso de inferencia, lo que puede ocurrir por no comprender aspectos o rasgos culturales, lingüísticos, sociales, contextuales, de cosmovisión, entre otros. Si no se establece de manera "adecuada" ni se formula una forma "correcta" de preguntar, pedir o afirmar, la fluidez de la conversación se perturba. A esto se agregan otros elementos comunicativos no verbales como la gestualidad, la proxémica, expresiones y movimientos del cuerpo, pausas en la conversación, *back channels* con su función de aquiescencia, titubeos y el silencio. Todos estos elementos tienen fuerza ilocutiva, pero sólo se

descifran o se infieren cuando existe un conocimiento del contexto, de la cosmovisión y de la cultura del que los emite (Valtierra, 2013).

El trabajo de los Scollon acerca de la comunicación intercultural, en especial de la comunicación interétnica y del interdiscurso, alude a estos aspectos ilocutivos no verbales. Sin embargo, el problema que prevalece en estos escenarios es que se analizan desde una óptica monocultural. Por ello, John Haviland busca romper con estas lógicas a partir de su experiencia con los tsotsiles de Zinacantán a través de las máximas mínimas, que difieren de aquellas dadas en contextos no indígenas, como en el caso de México entre quienes hablan español (Haviland, 1988). Sin embargo, estas máximas no resuelven del todo el problema de la interculturalidad o de la interacción en entornos interculturales.

Una alternativa a las máximas mínimas es la de localizar máximas interculturales. En un escenario como el de una comunidad indígena que se relaciona con mestizos de un medio urbano, un misionero católico puede ser ejemplo interesante al respecto.¹⁰ Una investigación de este tipo, es decir, en un medio conformado por tojolabales y misioneros católicos que interactúan y se comunican, hay elementos fundamentales para comprender mecanismos como el silencio, que además funge a manera de herramienta o vía de análisis para identificar aquellos aspectos contextuales y culturales que obstaculizan la

⁶ Dice Habermas respecto de lo que denomina pretensiones de validez, que son la verdad, la rectitud y la veracidad, que "una teoría de la comunicación elaborada en términos de pragmática formal [...] podrá utilizarse para una sociología de la acción si se logra mostrar de qué forma los actos comunicativos, es decir, los actos de habla, o las manifestaciones no verbales equivalentes, cumplen la función de coordinar la acción contribuyendo así a la estructuración de las interacciones" (Habermas, 2014, p. 323). Complementa diciendo que "la acción comunicativa depende de contextos situacionales que a su vez son fragmentos del mundo de la vida de los participantes en la interacción" (Habermas, 2014, pp. 323-324).

⁷ Los actos de habla se basan en el principio wittgensteiniano de los juegos de lenguaje, es decir, lo que el lenguaje está haciendo como apostar, admitir, prometer o agradecer (Austin, 1990). Lo anterior significa que si una persona dice algo (acto locutivo) de una forma determinada y con una intención, causa un efecto en otro individuo (fuerza perlocutiva).

⁸ Por poner un ejemplo de lo anterior, decir "perdón" conlleva una enunciación, un mensaje y un metamensaje que puede ser descifrado por el interlocutor, además de una reacción o respuesta de éste. Por lo tanto, aquí se observa un acto de habla y su fuerza ilocutiva.

⁹ Cuando se mencionan las máximas cooperativas de Grice, se refiere a máximas conversacionales que consisten en cumplir con "tu contribución conversacional tal como es requerida, en el escenario en el que ésta ocurre, por la propuesta aceptada o la dirección del intercambio de habla en el que estás involucrado" (Grice, 1975, p. 45). Estas máximas se dividen en cantidad, calidad, relación y manera.

¹⁰ La identificación de máximas conversacionales en contextos interculturales, como entre misioneros y tojolabales, va más allá de pensar en los actos de habla. De hecho, demanda un proceso de inmersión y de conocer/aprender códigos y dinámicas propios de la comunidad, así como su cosmovisión. El lingüista Charles Briggs logró resultados importantes después de siete años de estancia entre los habitantes del pueblo "mexicano" en Nuevo México, pues para comprender sus dinámicas socioculturales y sociolingüísticas debió vivir entre ellos, aprender más que la lengua o hacer preguntas para recibir respuestas (Briggs, 2003).

comunicación; es decir, que puede identificarse algo similar a la violación de alguna máxima comunicativa.

El silencio en entornos interculturales causa muchos efectos, como los prejuicios o estereotipos (Scollon & Scollon, 1981). La principal clasificación del silencio se relaciona con ramas como la acústica, pero también con lo sociocultural. Agyekum (2002) o Goffman (1967) conciben al silencio como una forma actitudinal de cortesía; esto es, permanecer callado para evitar o disminuir el riesgo de una "amenaza a la imagen pública" (*Face Threatening Acts* o FTA).

Lo interesante de lo anterior es que también se observa el silencio en escenarios donde se busca el poder; desde el momento en que no se dice algo para evitar un conflicto entra en juego el estatus entre los interlocutores. Esto es, si el sujeto que domina permanece callado, lo que se expresa es un poder sobre el otro por el hecho de ignorarlo. En el caso contrario, podría pensarse en el dominio que tiene el dominante de acaparar los turnos de habla o tener el poder de dar permiso al otro para hablar o, como infiere Gilmore (1985), también existe el escenario en el que si el silencio es ejercido por alguien de estatus inferior, puede tratarse de un desafío hacia el dominante.

Este rasgo también se vincula al poder a través de estrategias como contener o no compartir el conocimiento. Por eso, Watts asegura que "solemos por lo general negociar el poder en la interacción verbal. En puntos de desbalance en la interacción, el silencio llega a ser muy significativo" (Watts, 1997, p. 87). El silencio no sólo es acústico, sino también es comunicativo.¹¹

En los estudios del lenguaje, el silencio permite analizar y comprender el contexto, si es intercultural, como el caso que se aborda en este trabajo, o no.

Es muy reveladora la clasificación de Muriel Saville-Troike acerca de cómo se determina el silencio comunicativo:

- 1) Institucionalmente (lugares, rituales, pertenencia a un grupo social, jerarquía, tabúes)
- 2) Grupalmente (normativo o punitivo, simbólico y situacional)
- 3) Individualmente o negociado (interactivo, social, contextual, lingüístico y psicológico)
- 4) No interactivo (contemplación e inactividad) (Saville-Troike, 1985).

En suma, por el hecho de presentarse en un contexto y escenario comunicativo intercultural, como el de esta investigación, el silencio es fundamental para comprender la comunicación interétnica. La cultura a la que pertenecen los misioneros que, en términos generales, es a la que pertenece cualquier mexicano mestizo promedio, frente al contexto cultural de los tojolabales con los que interactúan el silencio es un acto marcado; pero para los tojolabales no lo es, pues les resulta algo común.¹²

A continuación, se expondrá un fragmento de una conversación entre unos tojolabales y un misionero católico, en la que el autor de este artículo también participó indirectamente. En este ejemplo se observan silencios constantes, por lo que se toman en cuenta el contexto como la cocina y la hora de la comida, el género de las personas que ahí se encontraban y la presencia de un antropólogo y un misionero como sujetos exógenos que integran un escenario en el que los actores de diferentes culturas intentan establecer una forma de comunicación intercultural.

¹¹ Por silencio comunicativo debe entenderse, según Sobkowiak, el que se produce "de forma deliberada para propósitos comunicativos en lo que es percibido por ambas partes como una situación comunicativa" (Sobkowiak, 1997, p. 44).

¹² La aplicación de la teoría de la marcación en contextos como el estudiado en esta investigación hablaría, por un lado, del silencio como un acto marcado, pero también de una marcación invertida (*markedness inversion*) del lado de los tojolabales, como lo advirtieron los Scollon con los atabascos o Keith Basso (1972) con los navajos, para quien no sólo se emitían juicios hacia los navajos por su silencio, sino que ellos también pensaban en el hablar continuo de los anglófonos como una descortesía. Mientras que para los no indígenas el silencio tiene la función de cambiar de tema en la conversación o retomarlo (Watts, 1997), para muchas culturas indígenas el silencio implica respeto, cortesía, determinación del estatus para diferenciar al hablante del interlocutor o viceversa; incluso, el ritmo conversacional.

Candelaria. Un caso de silencio comunicativo y relaciones de poder

En la comunidad de Candelaria Bienes Comunes, perteneciente a la cabecera de Gabriel Leyva Velázquez, en el municipio de Las Margaritas, Chiapas, existe un alto índice de pobreza y poco contacto con otras localidades, con la ciudad y, por lo tanto, con mestizos. Las mujeres y los niños escasamente hablan español, la mayoría es católica y sólo tres habitantes hasta 2010 estaban en proceso de conversión por parte de

los Testigos de Jehová. (Notas de campo, 7 noviembre de 2010).¹³

El lugar en el que se sostuvo la conversación que se registró y analizó en mi tesis doctoral fue en la cocina de Manuel, quien nos dio hospedaje durante nuestra estancia de una semana en el sitio.¹⁴ El 7 de noviembre de 2010, antes de entablar la charla, el misionero que llamaremos JP y yo fuimos invitados a entrar a la cocina para comer. El aviso lo dio en español la hija de don Manuel.¹⁵

1) (JP)	/Saaaaan (buenos días) hermana Lupiita! Hermana Maaarta, hermano Manueeel.
2) Yo	San, jultikta...jakeltikta (¡Buenos días! Ya llegamos, ya llegamos)
3) Manuel (M)	/Lek hermano. Kulananika (¡Siéntense!)
	[6 segundos de silencio]
4) JP	Cuando te pre... cuando te pregunto hermano, hermana "jastaya" ¹⁶ (¿cómo estás?), tú dices wex ka...
5) Lupita (L)	Ti wa x'ek' (aquí, bien) hermano
6) JP	/Ti wi xeka...
7) L	/Ti wa x'ek'a
8) JP	/Ti we xek'a
9) L	/Ti wa x'ek'a, hermano
	[4 segundos, mientras JP anotaba en su libreta]
10) JP	Tz'katal, hermana (Gracias, hermana)
11) L	/Lek, hermano. (Bueno, hermano)
12) JP	[Dirigiéndose a mí] Eso lo quiero aprender George, Ti wixeka, porque lo dicen mucho los hermanos. Es una respuesta que dan mucho los hermanos acá, en esta región sobre todo... ti wixeka. [10 segundos de silencio, mientras sirven la comida]
13) JP	Está lloviendo un poco ¿verdad?
14) Yo	Parece [170 segundos de silencio] [mientras comíamos, el llanto de un niño al fondo]
15) Yo	[Dirigiéndome a JP]. Tás muy callado ahora.
16) JP	¿Sí, verdad? Tengo gripa... [5 segundos]

¹³ Cabe señalar que el misionero protagonista de esta conversación (JP) tenía experiencia en esta labor y conocía a la sociedad tojolabal. Además, no era la primera vez que conversaba con este tojolabal de nombre Manuel, Manolito o Nelo. Como antecedente a la conversación que analizaré, la presencia de este misionero en la comunidad se explica por el proyecto que la Misión de Guadalupe había emprendido para involucrar a los agentes de pastoral en el aprendizaje del idioma de la región en la que trabajarían. Es parte de la iniciativa de la sección de tarea pastoral que se ha denominado "comunicación". JP, junto con otros agentes de pastoral, se desempeña en zonas en las que el tojolab'al es muy vital, pero la estrategia de la misión consiste en que el agente de pastoral dedique un periodo de tiempo (una semana) dividido en tres etapas a lo largo del año, presentándose en una comunidad que no corresponda a la zona en la que trabaja normalmente para aprender mejor el idioma sin recibir tantas condescendencias por parte de los miembros de la comunidad.

¹⁴ Aunque Manuel no es un anciano, en varias ocasiones ha sido autoridad y tiene un buen prestigio en la comunidad.

¹⁵ Debido a que estuve previamente preguntando en la comunidad palabras en tojolab'al, la gente se habituó a que llevara a todas partes mi grabadora para registrar conversaciones o palabras. Esto es importante señalarlo, pues ya acostumbrados no perturbaba la interacción, o por lo menos no tanto como al principio, cuando preguntaban qué era el aparato que llevaba conmigo. Incluso, durante el encuentro llegué a olvidar que la grabadora estaba ahí e interactué también en un momento.

¹⁶ La palabra "jastaya" que enuncia JP es *jasta*=cómo; *aya*= verbo "estar", conjugado en segunda persona del singular. En varias zonas parece que los tojolabales pronuncian de la manera en que lo hizo el misionero (Notas de campo, 7 de noviembre de 2010).

17) JP	Ay, hermano Manuel, hermana Marta... <i>jel x'ajb'ani</i> , la verdad... (muy sabroso, la verdad).
18) Marta (Ma)	/Lek hermano.
19) M	[En voz baja y sin dirigirse a nosotros le dice a su esposa Marta] <i>Lechan</i> (Sírvales)
20) Ma	<i>Wa'anik</i> [¡coman!]
21) JP	<i>Miyuk</i> hermana Marta. <i>Jel xa b'utelon</i> [No, hermana Marta. Estoy muy lleno]
22) Ma	/Lek, hermano.
23) Yo	Sí, yo también. Muy rico, pero ya no más.
24) Ma	/Lek, hermano.
	[19 segundos de silencio]
25) JP	Pues sí, hermano Nelo... [dirigiéndose a mí] Así le dicen a los Manuel, a los que se llaman Manuel ¿verdá' hermano?
26) M	/Sí hermano.
27) JP	Se mira cansado hermano.
28) M	/Sí hermano.
29) JP	¿Fue trabajar hoy hermano?
30) M	/Sí hermano.
31) JP	¡Ay, George! Ahorita un temazcalito... Hermano Manuel, ¿aquí tienen ustedes temazcal?
32) M	Sí, hermano... Aquí puera hay.
33) JP	¿Es de ocote hermano?
34) M	/Es.
35) JP	Y... ¿cómo lo prenden?
36) M	Pus así.
37) JP	Ah, pero... así con piedras calientes o...
38) M	[Se distrae con un niño que llora y le dice algo en tojolabal en voz baja] [Siguen 5 segundos de silencio]
39) JP	Oiga, hermano... ¿Será que podemos usar su temazcal?
40) M	<i>Miyuk</i> (No).
41) JP	¿Por qué, hermano? ¿No podemos?
42) M	<i>Miyuk</i> (No).
43) JP	¿ <i>Miyuk</i> hermano? ¿Va a salir hermano?
44) M	[Sonríe de forma inusual... continúa comiendo y voltea constantemente a ver la cara de su esposa]
45) JP	¿Va a la milpa hermano?
46) M	[sacude la cabeza negando, sonriendo quizá por cortesía]
47) JP	No podemos entrar, mi George [riendo como para amenizar el ambiente] Ha de pensar el hermano que somos pareja [vuelve a reír]... [10 segundos de silencio]
48) JP	¿No se puede hermano?
49) M	<i>Miyuk</i> (No).
50) JP	Así, con nuestro chon [ropa interior].
51) M	[Permanece en silencio y con una sonrisa]

52) Yo	Ya, tocayo.
53) JP	Sí, ¿verdá'? Ahí ando de metiche. No me callo hermano.
54) M	[sonríe en silencio]
55) JP	Ta bueeeenno, hermano... [15 segundos de silencio].
56) JP	Bueno, hermano; vamos con el hermano Carmelino para preparar la lectura... [de la Biblia para la misa]
57) M	Ta' bueno hermano
58) JP	<i>Tz'akatal</i> hermano, hermana. <i>Jel x'ajb'ani</i> (¡Muy sabroso!)
59) M	/Lek'a (¡bueno!)
60) Ma	/Lek hermano.

(Valtierra, 2013, pp. 226-228).

En el análisis de esta conversación la división temática es importante. La primera (líneas 1 y 12) como inicio de la plática es una forma de establecer el *rapport*; es decir, una relación empática por medio de la conversación, tal como se hace en el ámbito urbano mestizo. La segunda (líneas 25 y 55) es la parte central y más nutrida del encuentro en que hay muchos silencios y una situación incómoda. La tercera (líneas 56 y 60) hay una indirección a través de un cambio de tópico y el fin del encuentro.

I. Primera parte

Esta parte tiene que ver con la intención de JP de aprender una palabra en tojolab'al que ha escuchado en varias comunidades tojolabales, pero es un recurso para generar empatía, demostrando el interés que se tiene en la lengua. A pesar de que nunca pudo reproducir la palabra como se le indicaba, destaca el hecho de que Lupita no le señaló de forma directa que lo pronunciaba mal, sólo repitió constantemente la palabra para que JP la reprodujera.

Decir "no" para un tojolabal, sobre todo de una mujer como Lupita a un misionero como JP, y cuando se involucran elementos como la amenaza a la imagen pública (FTA) no es algo común. Aquí se explica la

importancia de una negación, por lo que se evita y sustituye por la repetición de la palabra, que -según Brody (1986)- implica un principio de indirección en los momentos en que se busca negar algo, como el hecho de que el misionero no pronuncia correctamente o que se le niega el uso del temazcal.

Romper con la indirección en el intercambio comunicativo puede ser el último remedio. La palabra *miyuk* (no) se usa en momentos en los que un tojolabal con firmeza sostiene un juicio frente a otro sujeto, pero en ocasiones como las del ejemplo es una forma de descortesía, lo que implica un riesgo en la relación o interacción.

La indirección puede tener la función de evitar una confrontación, pero no es el único recurso para ser cortés, la repetición también lo es. De acuerdo con Jill Brody (1986), repetir palabras, frases y oraciones es común en el tojolab'al para redundar y de esa forma facilitar la comprensión del mensaje, pues así se reducen errores en el contenido que se emite y se asegura que el interlocutor lo capte por completo. En la primera escena se observa a Lupita buscando a través de la repetición esa función didáctica y también la intención de entender bien el mensaje siendo cortés.

Si nos concentramos en otros propósitos que detonaron este encuentro, está la idea por parte del

misionero de romper con un silencio que, desde la cultura no tojolabal, es incómodo. Aunque esto no se relaciona en apariencia con el silencio comunicativo, es el intento de romperlo lo que impulsa a JP a conversar; es decir, una estrategia o táctica para evitar el silencio, dominar el espacio ante una situación en la que no se comparte la cultura o los intereses, pero, además, en un espacio al que JP no pertenece. La mayor prueba de lo anterior es sacar a colación este problema (entender y pronunciar una frase) en un momento y espacio inadecuado, pues implica interrumpir a Lupita en sus labores de cocina (haciendo tortillas), que es un lugar de mujeres, en donde se habla predominantemente tojolab'al, se intercambian sólo las palabras necesarias y le corresponde al jefe de familia iniciar la interacción con los invitados. El misionero irrumpe, haciendo valer inconscientemente su jerarquía generacional, moral y de género.

Al respecto, un misionero ya muy experimentado y conocedor de la lengua y cultura tojolabal señala que ellos:

no conversan como lo haríamos nosotros en nuestro contexto. Mientras se espera a que sirvan la comida, el jefe de la casa por deferencia al invitado intercambia algunas palabras. Si acaso el hijo mayor cuando ya tiene familia o está por tenerla. El misionero debió esperar a que ellos iniciaran la conversación (Notas de campo, 5 de diciembre de 2010 y conversación con Pbro. Ramón Castillo, 2 de diciembre de 2010).

Un aspecto más en los intercambios conversacionales de este contexto es el volumen de la voz. Mientras los

tojolabales hablan bajo, el misionero todo lo contrario, lo que señala un acto marcado e indexicalidad de poder (Valtierra, 2013).¹⁷ En este caso, la repetición fue un recurso que disminuyó o contrarrestó esa indexicalidad; no sólo aclaró en apariencia el asunto, sino que logró un silencio en el misionero.

Un componente más que es importante destacar es la actitud de Lupita frente al silencio. La opción de callar quizá no hubiera satisfecho la inquietud del misionero, como se observa más adelante en la interacción con Manuel. El único elemento contextual que podía eximirla de no responder a JP era la actividad que realizaba, pero no era suficiente para ignorar o recurrir al silencio, como sí sucedió en el caso de Manuel, cuando atendía al niño que lloraba. Para Lupita guardar silencio en esa circunstancia sí hubiera sido una descortesía que podría haber ofendido a JP.

De los personajes presentes que directa o indirectamente participaban, Manuel y Lupita llevaron a cabo lo que Nicolle (2000, p. 234) concibe como actos comunicados. El acto comunicado en el caso de Manuel fue no responder la pregunta de JP porque atendía otro asunto, el llanto del niño que requería de su atención, y Lupita sí le responde, pero dejando claro que no seguiría la conversación; transmitió el mensaje de que no podía atenderlo porque tenía otras ocupaciones y sólo contestó por cortesía, sin que eso significara que la plática avanzaría.

Para finalizar y dar importancia al contexto, hubo una ruptura o violación a una suerte de máxima cultural. Romper el silencio de forma tan evidente y, quizá, brusca en la cocina sucedió porque desde una perspectiva no indígena el silencio es incómodo, sobre todo después de entrar y recibir un saludo, el silencio fue absoluto. Para los tojolabales, sin embargo, el

¹⁷ Al respecto, Luisa Martín Rojo (2003) a través de un ejemplo contrasta el trato (chulería) madrileño con la cortesía británica, dice: "Así ocurre, por ejemplo, con el uso de un imperativo ("Dame un cigarro", sería una forma usual entre los hablantes españoles, pero si nuestro interlocutor es británico, esperará una forma indirecta de tipo: "Can I have a cigarette", por lo que el uso del imperativo puede ser vivido como impositivo y descortés); o con el tono de voz (el peninsular, por ejemplo, muy elevado para los oídos mexicanos, puede fácilmente ser interpretado como autoritario o enfadado)" (Rojo, 2003, p. 4). El volumen de la voz y el uso de ciertas construcciones gramaticales en determinados contextos pueden ser vistos como una descortesía o una manera de dominio. Los tojolabales podrían interpretar las acciones de JP como impositivas, de ahí la importancia del contexto cultural y su comprensión para evitar una confrontación como la que se sostuvo por medio de mecanismos como la indirección o el silencio (Brody, 1991).

espacio y el tiempo de preparación de los alimentos y el momento de su ingesta precisa respeto, es decir, el silencio podría ser una máxima de respeto.¹⁸

De esta primera escena, si se toma la idea de Haverkate (1994, p. 12), "existen al respecto diferencias interculturales no sólo a la manifestación formal, sino también a la función interactiva de las normas vigentes en cada cultura específica". Así, en síntesis, a diferencia de las costumbres conversacionales de la cultura de JP, la manera de establecer una interacción con actores que pertenecen a otra cultura y en un contexto como en el que sucedió es respetar los silencios y la jerarquía o rol, en este caso de Manuel, para que fuera él quien iniciara la conversación, pues él fue quien invitó a JP a comer y a compartir con su familia ese espacio y momento.

Las consecuencias pudieron haber sido factores suficientes para explicar el resultado de la interacción que tuvo más adelante durante del encuentro.¹⁹

II. Segunda parte

En esta parte, entre las líneas 13 y 16, destaca el hecho que JP insiste en establecer una conversación. La estrategia que lleva a cabo es cambiar de tópico y así evitar el silencio;²⁰ sin embargo, el contexto

también cambió. Ya no había distractores como la elaboración de tortillas, en el caso de Lupita, o niños llorando, como en el caso de Manuel. Ahora todos comíamos alrededor del fogón.

Para una cultura no indígena este tiempo se aprovecha para conversar o para intercambiar puntos de vista. En este ambiente de convergencia de diferentes culturas -hombres comiendo, mujeres atentas a lo que necesitábamos, tojolabales (el jefe de familia, el hijo mayor y dos niños) y mestizos (un misionero y un antropólogo)- se podía identificar una tensión ante FTA, traducido en apariencia en silencio y buscando que no hubiera un cruce de miradas (Notas de campo, 7 de noviembre de 2010).²¹

Después de terminar de comer, JP intentó de nuevo entablar una conversación. Ahora la mecánica fue generar empatía a través del halago: "Ay, hermano Manuel, hermana Marta... *jel x'ajb'ani* [muy sabroso] la verdad" (línea 17). Esto propició un efecto en la familia, fue un acto de habla que se tradujo como cortesía (Leech, 1983) que reflejó la incomodidad de JP ante tanto silencio, o frustración por no poder iniciar una charla.

El resultado de lo anterior motivó, en primer lugar, que Manuel pidiera a su esposa que sirviera más comida a JP, pero la reacción de JP fue rechazarlo porque

¹⁸ Leech (1983) establece que entre las máximas de cortesía hay una que podría formularse como un silencio evitado o seguir hablando para evitarlo durante una interacción. Para Leech, el silencio es un acto indeseable en una conversación.

¹⁹ Un aspecto intermedio (entre el primer y segundo momento) se encuentra en la línea 10, cuando JP agradece la información de Lupita y determina el fin de la conversación con ella. En la línea 12 se dirige a mí, aclarando la importancia de aprender esa frase, trazando así una línea que separa la identidad de "nosotros" y los tojolabales, pues la dirección está focalizada a nuestros intereses. Pero también es claro que yo sirvo en ese momento como una suerte de comodín para que JP no sienta haber perdido su turno de habla y evitar así otro silencio prolongado e incómodo.

²⁰ La incomodidad del silencio también se observa en mi persona, que más allá de estar registrando el evento también percibía dicha incomodidad. Esto es notorio cuando en la línea 15 hago un comentario a JP: "Tás muy callado ahora".

²¹ Según la explicación del misionero Ramón Castillo, con más de cuarenta años de experiencia trabajando con los tojolabales, "la disposición de las personas en un contexto como el de la cocina, que también se usa como comedor, conlleva un significado más profundo que simplemente ingerir alimentos. La gente come alrededor del *k'ak'* (fogón) no sólo para tener acceso a los alimentos. De hecho, es la mujer, en específico la 'madre de familia', quien detenta ese espacio. Yo no podría tomar una tortilla, ni el jefe de familia, del comal porque irrumpiría en un espacio que no me pertenece. Comer alrededor del *k'ak'* también implica mantener un contacto visual con los demás; es decir, una convivencia. Se guarda silencio, la responsable de servir los alimentos no come hasta que todos hayan terminado, por lo general las mujeres comen aparte (aunque eso puede deberse a que estamos presentes). Pero existe un momento en el que todos están definitivamente sentados alrededor del *k'ak'*. Esto tiene sentido porque parte de la convivencia consiste en tomar café, quizá comentar algunos aspectos sin que eso implique un habla continua, pero también es el lugar en donde reciben calor, sobre todo en la noche. [Se decía] en una reunión de catequistas que el *k'ak'* no sólo es el fuego, sino el lugar que se relaciona con el alimento, con la reunión familiar, donde descansa el cuerpo y recibe calor, es la fuente de luz antes de dormir. Esta distribución y análisis superficialmente semiótico arroja un dato muy importante. Al invitarnos a sentarnos alrededor del *k'ak'* [...] puede significar algo más que una fórmula de cortesía; es decir, una aceptación deferencial, pero también sincera para convivir con ellos. Sin embargo, existe una diferenciación en el momento, por ejemplo, que a nosotros nos proporcionan cubiertos para comer, en lugar de permitirnos comer con la tortilla el caldo de frijol. Violar ese espacio íntimo hablando mucho, preguntando, o pidiendo hacer uso de algo sin saber qué significado tiene para ellos es una falta grave que se comprende por el hecho de que somos otredad. Ahí se está determinando nuestra alteridad desde la tojolababilidad" (Valtierra, 2013, p. 239).

estaba satisfecho. Manuel no comprendió la expresión de cortesía de JP, sino que la adulación significaba que quería más. En diversas comunidades tojolabales se sigue este patrón y la mecánica es terminar de comer, agradecer y retirarse. Alabar la comida y decir que está muy sabrosa significa pedir más.

En una entrevista abierta con el sacerdote Ramón, de la misión de la Castalia, se trató este tema y puso el ejemplo del agradecimiento entre los tojolabales:

Desde nuestra cultura nos han acostumbrado a agradecer todo. Que si le paso el agua, gracias; que si te pregunto cómo estás, gracias. Ellos [tojolabales] no. El *T'zakatal* es traducido al castilla como "gracias", pero en realidad significa "por favor". "Te pedimos, por favor". No creas que todo te lo van a agradecer o te van a alabar por algo que haces o dices [...] (Ramón Castillo, 25 de enero de 2011).

Por otro lado, el intento de JP para iniciar una conversación con esta expresión fracasó de nuevo, pues en su cultura expresar cortesía a través de un comentario (máxima de cortesía de aprobación) puede detonar un cambio de tópico para abrir un diálogo.

Al no haber éxito, de nueva cuenta intenta cambiar de tema, ahora lo hace dirigiéndose a Manuel como jefe de familia, cuando le dice: "se mira cansado, hermano" (línea 27). Después le pregunta si fue a trabajar a la milpa. Manuel, sumamente cooperativo y cortés (Grice, 1975), responde lo que se le pregunta, pero no abunda más en el tema como era la intención de JP. Por esta razón, JP usa a otro individuo (yo) como recurso de apoyo, introduciendo otro asunto como la insinuación de usar el temazcal (línea 31), sin entender qué significa para ellos y que pedirlo quebranta una máxima sociocultural.

La manera de hacerlo es preguntando primero si tiene temazcal, de qué material está hecho, cómo se enciende, lo que empezaba a dar resultado porque

ya se iniciaba una suerte de conversación, pero de nuevo hubo silencio (línea 38). La justificación del silencio para Manuel fue la evasión a muchas de esas interrogantes, poniendo atención al llanto de su nieto, al que decide responder.

A partir del registro etnográfico de la escena es claro que esto fue un acto intencional que generó silencio y que esquivaba la petición de JP de saber más de su temazcal. A pesar de ese silencio, JP insistió y preguntó algo que por fin detonó una negativa: el uso del temazcal. El silencio de Manuel era una forma de indirección que buscaba dejar claro que no era un tema del que quisiera hablar. Pedirle usar el temazcal, al ser inapropiado, hizo que Manuel rompiera con una fórmula de cortesía entre los tojolabales: su respuesta fue "*miyuk*" (no) (línea 40).

La sorpresa de esta respuesta implicó que JP preguntara la razón, lo que expresa con un "¿no podemos?" (línea 41), lo que interlocutor reitera con un "*miyuk*". Acto seguido, JP intenta suavizar la situación, pero satisfacer su duda expresando algunas razones por las que Manuel no lo prestaría. Esta parte es muy interesante porque emergen prejuicios desde los referentes culturales de JP. Al principio se deduce que es porque quizá va a salir a trabajar, pero también se imagina que se trata por una cuestión de pudor y moralidad, lo que se constata cuando JP se dirige a mí diciendo: "ha de pensar el hermano que tú y yo somos pareja", lo que refleja una deducción de JP en cuanto a que quizá la negativa se debía a que no les parecía correcto que dos personas del mismo sexo usaran ese espacio.

Tiempo después se confirmó con un anciano de una comunidad cercana que el temazcal se utiliza para curar una enfermedad o parir. Además, es un espacio ritual íntimo, no tiene que ver con la sexualidad, la desnudez o algo similar a lo que supuso JP en su momento.

El resultado de un análisis no muy profundo sobre este encuentro demuestra que la negativa en la cultura tojolabal se hace a través de la indirección.

Cuando la situación es crítica se usa el adverbio de negación "miyuk". El silencio comunicativo, además, se apoya en otros recursos como evitar el contacto visual o una ligera sonrisa, como lo hizo Manuel posiblemente para suavizar la situación incómoda que generó su negativa.

III. Tercera parte

El cierre del análisis de este evento destaca por un intento de reconciliación después del momento incómodo. En la línea 53 JP cambia de tópico y da algunas indicaciones de las actividades que se realizarán un poco después en la ermita. Ahora ya queda claro y definido su rol de misionero. Esto lo hace con un tono amigable y agradece por los alimentos que consumió.

A manera de consideraciones finales, es importante destacar el silencio comunicativo y su fuerza ilocutiva, como se expresó al principio del artículo, pero también los efectos que esto produce, como se observa en una incomunicación que genera estereotipos y evidencia claramente la ignorancia que se tiene de la cultura de los tojolabales. Esto es algo muy común en contextos en los que se encuentran dos culturas distintas y buscan interactuar, por lo tanto, el propósito de un contexto intercultural es dejar de pensar al otro de la manera en que suele hacerse (Fornet-Betancourt, 2001). Es por ello que se necesita identificar máximas conversacionales y culturales en contextos interculturales.

El silencio y su fuerza ilocutiva. Una reflexión final

El silencio comunicativo es un recurso de gran ayuda para el analista en su propósito de comprender contextos, mecánicas sociocomunicativas, rasgos socioculturales e ideologías, en donde entran aspectos de interés para la sociología del lenguaje, como la cortesía, la indirección o la repetición.

Además, la importancia del silencio comunicativo para estudiar escenarios de interacción (por ejemplo, entre el misionero católico y el tojolabal) involucra otros elementos como las máximas de cortesía, la teoría de actos de habla, entre otros. Para entender la naturaleza de un encuentro social caracterizado por las diferencias culturales, el análisis del contexto que rodea fenómenos como el silencio comunicativo o la indirección se torna una parte fundamental de esta investigación.

El contexto en el que se usa el silencio comunicativo es intercultural. Se había definido *grosso modo* la interculturalidad como una forma de ver al otro como un sujeto de pensamiento propio, recibir la transmisión de significados y significantes del otro y viceversa en el proceso comunicativo y, en general, el encuentro entre dos sujetos o colectividades culturalmente distintas que propician un escenario dialógico y de reconocimiento recíprocos. Para Raúl Fornet-Betancourt el problema de la interculturalidad se resuelve a partir de pensar al otro de manera diferente, es decir, que es necesario:

superar la actitud practicada hasta ahora, tanto por la filosofía como por las ciencias sociales, de ver al otro como un objeto de conocimiento y no como un sujeto de un pensamiento propio pensante (Fornet-Betancourt, 2001, p. 16).

En la escena expuesta en el apartado precedente es muy clara la dinámica de dominio y poder en lucha. Son los actores los que están buscando mantener su posición de dominio. Por un lado, se observa a Manuel definiendo su postura como jefe de familia, en su propio contexto, aunque con formas de cortesía, para negarse a algo a través de la indirección o el silencio comunicativo; por el otro, el misionero (JP) tratando de establecer mediante su jerarquía una relación y una conversación. Es evidente que no hay una intención consciente de mostrar ese dominio, pero es una lucha presente en el intercambio de códigos que deben

descifrarse en estos contextos interétnicos. Puede decirse que existe una perspectiva recíproca del otro y un intento de descifrar lo que cada uno, con sus actitudes comunicativas, significan; y existe tensión porque no hay una explicación clara de máximas o reglas de comunicación entre una y otra cultura, como lo que se expresa con el silencio.

En estos contextos es necesario considerar elementos para medir el grado de divergencia y convergencia que hay, siendo conscientes de que existirán, y deben existir, diferencias y una distinción entre ambos protagonistas culturalmente diferentes. Así, en el afán de lograr una buena comunicación (intercultural o interétnica), el primer paso u objetivo propuesto por los Scollon, como se mencionó al principio, es comprender el impacto de la cultura, pues una mirada etnográfica y el discernimiento de los rasgos comunicativos y actitudinales distintos a la cultura propia nos permiten intentar establecer un diálogo negociado, sin insistir en comunicarse desde una ideología propia dominante.

En la acción comunicativa que se ha presentado no puede continuarse con la idea de imponer un dominio sobre el otro y viceversa. Desde una teoría de la interacción que señala Habermas, los actos de habla y el silencio comunicativo de este encuentro:

quedan insertos en un contexto de acción estratégica, bien sea porque éstos, como sucede con los imperativos, sólo vayan asociados a pretensiones de poder y, por lo tanto, no puedan generar por sí solos un vínculo ilocucionario, bien sea porque el hablante persiga con tales emisiones fines perlocucionarios (Habermas, 2014, p. 357).

El ejemplo expuesto en este artículo se trata de un encuentro que pretende generar una influencia sobre el oponente, orientada al éxito (perlocución), pero también se puede pensar en el establecimiento de relaciones interpersonales que se dirigen al

entendimiento de conformidad con las normas, en lo que Habermas (2014, p. 384) define como "acción regulada por normas".

Sin embargo, como advierte el propio Habermas, hay aspectos que no están contemplados en esto que es el saber implícito, la acción cotidiana que puede resolverse con una acción orientada al entendimiento, es decir, que ilumina "ese trasfondo de saber implícito que penetra a tergo en los procesos cooperativos de interpretación" (Habermas, 2014, p. 385). Es lo que se denomina *Lebenswelt* o mundo de la vida que "queda a espaldas de los participantes en la comunicación" (Habermas, 2014, p. 385) y que es parte del saber del contexto que pueden compartir oyentes y hablantes en la interpretación de sus manifestaciones, que se relaciona más con la pragmática empírica y que logra una exitosa acción comunicativa.

De ahí que, además de lo propuesto por los Scollon, que entraña el desarrollo de una suerte de "ojo clínico" para entender expresiones, actos de habla, fórmulas de cortesía, manifestaciones comunicativas, entre otros aspectos, dentro de un contexto interétnico comprender el contexto (el mundo de la vida) es esencial para tener un panorama fuera del círculo que encierra el lenguaje.

Para alcanzar esta meta se requieren, en principio, dos factores: la praxis y convivencia constante con la otra cultura, para pensar al otro de forma distinta, como propone Fonet-Betancourt; además, vinculado con esto, una capacidad teórico-analítica y de situarse, que no sólo acomodarse o adaptarse, sino definirse en el entorno ajeno. Esta ventaja puede tenerla el misionero, aunque por lo general carece del componente teórico-analítico, mientras que el científico social carece de la inmersión total.

En suma, el silencio comunicativo y la indirección son aspectos que en el caso expuesto ayudan a comprender la problemática que se suscita en un encuentro comunicativo interétnico, y que dan cuenta de la importancia de otros factores para explicar las barreras comunicativas, como el

contexto, la ideología y los rasgos culturales, así como el intento de mantener un dominio del uno sobre el otro.

En los estudios del lenguaje, la aportación de estas formas de análisis es importante, pues debe pensarse desde una perspectiva interdisciplinar y dar peso a otros elementos socioantropológicos como el contexto, las actitudes, la historia y la cultura que hay en un pueblo, entre otros.

Referencias

- Agar, M. (2002). *Language Shock. Understanding the Culture of Conversation*. Nueva York: Perennial.
- Agyekum, K. (2002). The communicative role of silence in Akan. *Pragmatics*, 12(1), 31-51.
- Austin, J. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Basso, K. (1972). To Give Up on Words: Silence in Western Apache Culture. En P. P. Giglioli (ed.), *Language and Social Context: Selected Readings* (67-86). Gran Bretaña: Penguin Education.
- Briggs, C. (2003). *Learning How to Ask. A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Brody, J. (1991). Indirection in the negotiation of self in everyday tojolab'al women's conversation. *Journal of Linguistic Anthropology*, 1(1), 78-96.
- Brody, J. (1986). Repetition as a rhetorical and conversational device in tojolabal (mayan). *International Journal of American Linguistics*, 52(3), 255-274.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- Gilmore, P. (1985). Silence and sulking: emotional displays in the classroom. En D. Tannen D. & M. Saville-Troike (eds.), *Perspectives on Silence* (pp. 139-162). Norwood, Nueva Jersey: Ablex Publishing Corporation.
- Grice, P. (1975). Logic and Conversation. En P. Cole & J. Morgan, *Syntax and Semantics* (pp. 41-58). Nueva York: Academic Press.
- Goffman, E. (1967). *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. Nueva York: Anchor Books, Doubleday & Company Inc.
- Habermas, J. (2014). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Haverkate, H. (1994). *La cortesía verbal: estudio pragmalingüístico*. España: Gredos.
- Haviland, J. (1988). Minimal Maxims: Cooperation and Natural Conversation in Zinacantan. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 4(1), 79-114.
- Leech, G. (1983). *Principles of Pragmatics*. Londres: Longman.
- Martín Rojo, L. (2003). *Dimensiones principales de la comunicación intercultural*. Recuperado de <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/110520.doc.pdf>
- Nicolle, S. (2000). Communicated and Non-Communicated Acts in Relevance Theory. *Pragmatics*, 10(2), 233-245.
- Saville-Troike, M. (1985). The place of silence in an integrated theory of communication. En D. Tannen & M. Saville-Troike (eds.), *Perspectives on Silence* (pp. 3-18). Norwood, Nueva Jersey: Ablex Publishing Corporation.

Searle, J. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Londres: Cambridge University Press.

Scollon, R. & Scollon, S. (1981). *Narrative, literacy and face in interethnic communication. Advances in Discourse Processes*. Nueva Jersey: Ablex, Norwood.

Scollon, R. & Scollon, S. (2001). *Intercultural Communication*. Gran Bretaña: Blackwell Publishers.

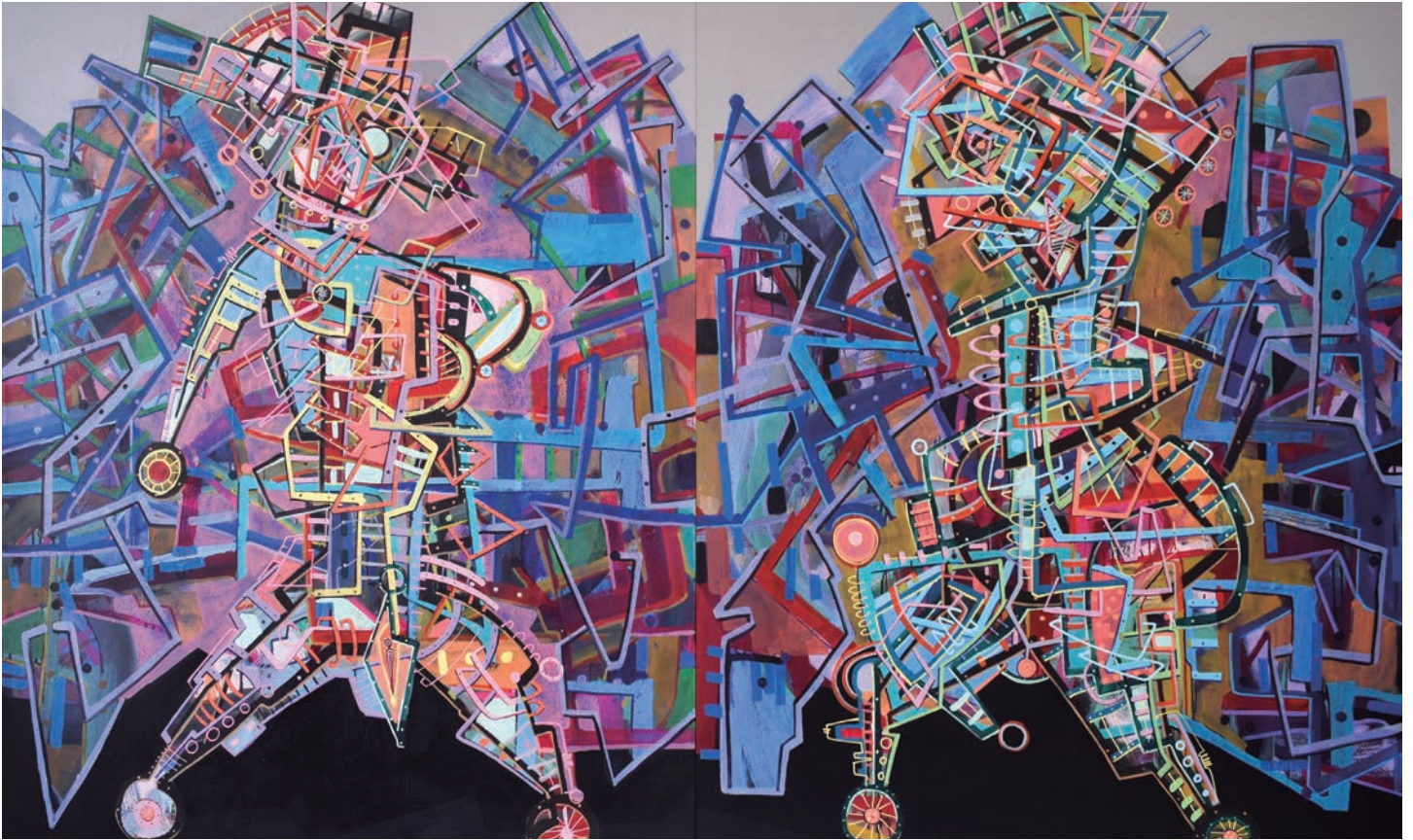
Sobkowiak, W. (1997). Silence and markedness theory. En A. Jaworski (ed.), *Silence: Interdisciplinary Perspectives* (pp. 39-61). Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter.

Valtierra-Zamudio, J. (2013). *Los tojolabales y la pastoral indígena en el Sureste de Chiapas. Comunicación e interacción entre los agentes de pastoral y tojolabales católicos* (Tesis de doctorado). CIESAS, México.

Watts, R. (1997). Silence and the acquisition of status in verbal interaction. en A. Jaworski, *Silence: Interdisciplinary Perspectives* (pp. 87-115). Berlín/ Nueva York: Mouton de Gruyter.



Del Proyecto "Líneas del Tiempo" | Mixta/Loneta | 200 cm x 50 cm | 2018



"Amartelados" (díptico) | 200 cm x 300 cm | Mixta/Loneta | 2019



De la serie "Cráneos" | 200 cm x 170 cm | Mixta/Loneta | 2019



De la Serie "Arquetipos Lineales" | Mixta/Loneta | 150 cm x 120 cm | 2017



"El Universo" | 315 cm x 200 cm x 100 cm | Metal | 2019