



Cortesía pragmática e historia de las ideas: *face y freedom*

*Pragmatic politeness and history of ideas:
face and freedom*

José Portolés Lázaro
Universidad Autónoma de Madrid
España

Resumen

Las críticas a la teoría de la cortesía de Brown y Levinson (1978, 1987) se han centrado en la noción de imagen negativa (*negative face*). Esta noción se ha relacionado con la de culto negativo de Durkheim (1982 [1912]) y con la de territorio de Goffman (1972 [1967]); no obstante, los críticos no han tenido en cuenta el concepto de libertad –libertad de acción y libertad de imposición– que aparece en su definición. Esta idea de libertad es propia de la cultura anglosajona y se corresponde con la noción de libertad negativa (*negative liberty*) del historiador de las ideas Isaiah Berlin (2004). Otras teorías de la cortesía posteriores –la de Watts (2003), por ejemplo– no recurren a un concepto de libertad como fundamento. Se trata, pues, de una peculiaridad de la teoría de Brown y Levinson que explica algunas de las críticas que ha recibido.

Palabras clave: imagen negativa; cortesía; libertad negativa; Penelope Brown; Stephen Levinson.

Abstract

Brown and Levinson's Theory of Politeness (1978, 1987) has been criticized for its concept of negative face, a notion related to the idea of negative cult (Durkheim, 1982 [1912]) and to the idea of territory (Goffman, 1972 [1967]). The concept of freedom – freedom of action and freedom from imposition – however, which is actually a part of the definition of the theory, has so far not been taken into account by its critics. This idea of freedom is peculiar to Anglo-Saxon culture, and corresponds to the notion of negative liberty

Afiliación: Departamento de Filología Española. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. España.

Correo electrónico: jose.portoles@uam.es

Dirección postal: Dpto. de Filología Española. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. 28049. Madrid (España).

Fecha de recepción: diciembre de 2010

Fecha de aceptación: mayo de 2011

espoused by the historian of ideas Isaiah Berlin (2004). Later theories of politeness –those of Watts (2003), for example– are not based on a concept of freedom, but rather on a peculiarity of Brown and Levinson’s theory that explains some of the criticism it has received.

Keywords: *face; politeness; negative liberty; Penelope Brown; Stephen Levinson.*

1. Introducción¹

Como sucede con el resto de las teorías lingüísticas, para comprender los logros y las limitaciones de las teorías pragmáticas es un requisito necesario el estudio histórico de las ideas que se encuentran en su origen. Las siguientes páginas se van a centrar en la elucidación de una de las ideas que sustentan la teoría de la cortesía de Penelope Brown y Stephen C. Levinson, en concreto en su concepto de imagen negativa (*negative face*). Ahora bien, ¿por qué detenerse en este concepto? Porque se trata de la teoría de la cortesía más influyente –son innumerables las aplicaciones, las críticas y las revisiones²– y, asimismo, porque es el concepto de imagen negativa aquel que más censuras ha recibido (O’Driscoll, 1996: 3; Brown, 2001: 11622a; Watts, 2003: 102-103; y Bravo, 2004: 23).

Antes de proseguir recordemos su definición:

Negative face: the basic claim to territories, personal preserves, rights to non-distraction –i.e. to freedom of action and freedom from imposition (Brown y Levinson, 1987: 61).

A partir de estas palabras parece evidente que, para comprender la noción de imagen negativa y sus críticas, es preciso explicitar el concepto de libertad que lo sustenta (*freedom of*

¹ Esta investigación ha sido posible gracias al proyecto FFI2010-20862 (subprograma FILO). Agradezco a Silvia Iglesias Recuero (Universidad Complutense de Madrid) sus valiosos comentarios. Una primera versión se presentó en noviembre de 2009 en el congreso *Pragmática del español hablado: Nuevas perspectivas para el estudio del español coloquial*, Universidad de Valencia (España).

² Enumeraciones de publicaciones críticas con esta teoría se pueden consultar en Eelen (2001: 3); Watts (2003: 102-103, 107); Kerbrat-Orecchioni (2004: 41); Arundale (2006: 193); Placencia y García (2007: 5).

action y *freedom from imposition*). Pese a su aparición en la definición de Brown y Levinson, la libertad no es fundamental para la concepción originaria de *face* que llevó a cabo el sociólogo canadiense Erving Goffman (1972 [1967]) (§ 2), ni tampoco lo es en las propuestas posteriores de otros investigadores de la cortesía que, como Watts (2003), solo hacen referencia a la libertad de un modo tangencial (§ 6). Se trata, pues, de una peculiaridad de la teoría de la cortesía de Brown y Levinson.

A ello ha de añadirse que la libertad, lejos de ser un concepto fácilmente aprehensible, constituye uno de los que manifiestan mayores diferencias culturales e históricas. Entre sus distintas concepciones, aquella que se utiliza en el desarrollo del concepto de imagen negativa se corresponde con la propia del pensamiento liberal anglosajón. No ha de extrañar: el pensamiento liberal se encuentra fuertemente arraigado tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos desde el siglo XIX y se había afianzado en los años de la Guerra Fría. Uno de sus defensores más reconocidos en las décadas de 1960 y 1970 –años de formación de Brown y Levinson– fue el historiador de las ideas Isaiah Berlin (1909-1997), quien, precisamente, centraba su teoría de la libertad en la existencia de una libertad negativa (*negative liberty*), esto es, en una noción próxima a la imagen negativa de Brown y Levinson (§§ 3-5).

2. Durkheim y Goffman

El libro *Politeness. Some universals in language use* (1987), de Brown y Levinson, constituye una reedición de un largo capítulo redactado en el verano de 1974 y publicado en 1978 (“Universals in language usage: Politeness phenomena”) (Brown y Levinson, 1987: 285). A este capítulo sus autores le añaden en el libro una introducción de unas cincuenta páginas y una dedicatoria a la memoria del sociólogo Erving Goffman. Goffman había fallecido en 1982, ocho años después de la elaboración del primer artículo. De este sociólogo canadiense procede el concepto de *face* (traducido habitualmente al español por “imagen”³ o “imagen

³ Así traduce *face* Henk Haverkate (1994: 18) en un muy influyente libro dentro de los estudios hispánicos sobre cortesía. Esta fue también la opción de Fernando Santos Fontela, traductor de *Relaciones en público. Microestudios de orden público* (1979 [1971]).

social”), que articula la interpretación de la cortesía de Brown y Levinson. A pesar de su centralidad, estos autores no citan en demasiadas ocasiones a Goffman en la redacción de 1974, si bien en la introducción que aparece en el libro de 1987 rectifican y confiesan la influencia de su pensamiento desde la primera página. En un homenaje póstumo de aquellos años, Levinson (1988: 161) expone que las distintas teorías de la cortesía de la época –Robin Lakoff (1973), Geoffrey Leech (1998 [1983]) y la suya propia– se habían aprovechado de las propuestas de Goffman sobre la imagen y las actividades de imagen (*facework*) y que, sin embargo, habían hecho poca o incluso, en ocasiones, ninguna referencia a su origen. La noción de imagen de Brown y Levinson (1987: 61) deriva, pues, de Goffman (1972 [1967]) –así como del uso popular del término *face* del inglés en expresiones como *losing face* (“perder la reputación”), influencia que, por otra parte, también había confesado el autor canadiense (Goffman, 1972 [1967]: 9).

Para Brown y Levinson, los actores de una interacción se atribuyen mutuamente dos tipos de deseos: el deseo de no estar impedido en las acciones propias, que constituye la imagen negativa, y el deseo en ciertos aspectos de ser valorado, que constituye la imagen positiva (Brown y Levinson, 1987: 13, 58). A cada una de las imágenes le corresponde una cortesía reparadora de los actos que la ofenden, así pues, habría una cortesía negativa y una cortesía positiva⁴.

Por su parte, la imagen para Goffman (1972 [1967]: 6) consistía en el valor social positivo que una persona reivindica para sí mismo de los otros⁵. Este concepto de imagen se acerca

⁴ Kerbrat-Orecchioni (1989: 157 n. 1) critica que Brown y Levinson definan la cortesía negativa de dos modos que, en realidad, no son idénticos: uno, el que acabamos de decir –aquel orientado a preservar la imagen negativa–; otro, la cortesía abstencionista, que, como veremos, tiene relación con el respeto mutuo de la libertad negativa.

⁵ “La sociedad está organizada sobre el principio de que todo individuo que posee ciertas características sociales tiene un derecho moral a esperar que otros lo valoren y lo traten de un modo apropiado. En conexión con este principio hay un segundo, a saber: que un individuo que implícita o explícitamente pretende tener ciertas características sociales deberá ser en realidad lo que alega ser. En consecuencia, cuando un individuo proyecta una definición de la situación y con ello hace una demanda implícita o explícita de ser una persona de determinado tipo, automáticamente presenta una exigencia moral a los otros, obligándolos a valorarlo y tratarlo de la manera que tienen derecho a esperar las personas de tu tipo” (Goffman, 1987 [1959]: 24-25).

más a la imagen positiva de Brown y Levinson que a la negativa y no tiene, contrariamente a estos autores, relación con el concepto de libertad⁶. Otra diferencia esencial que se aprecia entre ambas propuestas reside en que Goffman tiene más en cuenta la construcción social de la imagen por todos los participantes en la interacción que un deseo del individuo al modo de Brown y Levinson (Bargiela-Chiappini, 2003: 1460-1464; Watts, 2003: 102 y 107; Arundale, 2006: 197-199). En cuanto a las actividades de imagen, en la teoría de Goffman (1972 [1967]: 12) se consideran como tales las acciones que lleva a cabo una persona para no perder la imagen de nadie, incluida la de ella misma. Estas actividades tratan de proteger la propia imagen y también la imagen de los demás, y sus dos tipos principales son la reparación y la abstención (Goffman, 1972 [1967]: 14-21).

El vínculo principal de estas propuestas de Goffman y las previas de Émile Durkheim, uno de los padres fundadores de la sociología, se halla en que el primero presenta algunas de las actividades de imagen como ritos. Como sucediera con Durkheim (1967: 54), para Goffman (1972 [1967]: 63) los seres humanos también son cosas sagradas y a semejanza de los objetos sagrados pueden ser profanados, lo que trae consigo la ritualización de algunas actividades de imagen (Goffman, 1972 [1967]: 28). Se trata de breves rituales que un ser humano ofrece a otro y que se interpretan como testimonios de buena voluntad (Goffman, 1979 [1971]: 79). Con Goffman se pasa, pues, de la interpretación de los ritos religiosos institucionalizados, que exponía Durkheim a principios del siglo XX, a los pequeños rituales de la vida cotidiana y, en consecuencia, se reduce a la escala microsociológica lo estudiado por el maestro francés para explicar la constitución de la sociedad (Joseph, 1998: 42).

Con este punto de partida se puede avanzar que, como sucedía con el concepto de imagen, la dicotomía positivo/negativo que utilizan Brown y Levinson se rastrea también de forma explícita en la parte de la obra de Goffman en la que da cuenta del funcionamiento de los ritos. Durkheim, a quien Brown y Levinson (1987: 43, 129) presentan expresamente como antecedente, había distinguido dos tipos de ritos –en realidad, dos cultos con sus consiguientes ritos–: los positivos y los negativos.

⁶ Para Spencer-Oatey (2008: 13), “Brown and Levinson’s (1987) conceptualization of positive face has been underspecified, and that the concerns they identify as negative face issues are not necessarily face concerns at all”.

Por su parte, Goffman conecta los ritos que él estudia con los de Durkheim (Goffman, 1972 [1967]: 62; 1979 [1971]: 79) y, en particular, su noción de territorio con los ritos negativos, eso sí, de un modo que el profesor de la Sorbona, en palabras del propio Goffman, “no podía haber previsto” (Goffman, 1979 [1971]: 79).

Dada la referencia expresa a Durkheim por parte de Brown y Levinson, detengámonos brevemente en su explicación de los ritos, pese a que, anunciémoslo ya, no hallaremos referencia alguna a la libertad en su elucidación de los cultos negativos. Durkheim publica en 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Aunque el título pudiera dar la impresión de un asunto muy particular, la realidad es otra: se trata de una obra de madurez en la que reflexiona sobre el sistema totémico, especialmente en algunas tribus australianas. El fin último de la obra consiste en explicar la creación de todas las sociedades a partir de la religión como fenómeno social. La sociedad necesita conservar los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionen unidad; para ello, precisa de ceremonias que, de acuerdo con Durkheim, tienen su origen en las ceremonias religiosas (Durkheim, 1982 [1912]: 397). Para dar cuenta de este hecho, Durkheim comienza por el que considera más elemental de todos los sistemas religiosos: el totémico. Elegir, como hacen Brown y Levinson, una distinción sobre cultos australianos para justificar una explicación universal de la cortesía tiene, pues, sentido, ya que también Durkheim albergaba esta aspiración universal.

En el Libro Tercero de esta obra se distinguen dos aspectos en el culto: uno negativo y otro positivo (Durkheim, 1982 [1912]: 279-385). Existen cultos que pretenden una separación de los fieles y los seres sagrados, estos cultos “no pueden establecer más que abstenciones, es decir, actos negativos”; por esta razón, propone denominar culto negativo al sistema que forman los ritos en los que se prohíbe al fiel ciertas maneras de actuar, a saber, los tabúes (Durkheim, 1982 [1912]: 280-281). Los tabúes primarios son interdictos de contacto. Se basan en el principio de que lo profano no debe lindar lo sagrado: no se debe tocar a los difuntos, ni acudir a los lugares en los que ha sucedido un crimen, ni comer o realizar trabajos en periodos religiosos, ni franquear los lugares sagrados. El culto negativo conduce al ascetismo, que llevado al límite constituye “una hipertrofia del culto negativo” (Durkheim, 1982 [1912]: 290). Por otra parte, el

culto positivo es no abstencionista y su institución fundamental es el sacrificio (Durkheim, 1982 [1912]: 312). En el sacrificio se inmola un ser y después se come. De este modo, los fieles comulgan con su dios al ingerir el alimento sagrado –comunión– y, al mismo tiempo, le hacen una ofrenda –oblación–. Este tipo de culto acostumbra a adquirir forma periódica (Durkheim, 1982 [1912]: 318 y 324). Los dos cultos se corresponden con el doble aspecto de ser sagrado que la sociedad otorga al individuo: de un lado, la persona nos inspira un sentimiento religioso que nos mantiene a distancia y, de otro, es objeto de nuestra simpatía (Durkheim, 1967: 54 y 66)⁷.

A pesar de su referencia expresa a Durkheim, en realidad, cuando Brown y Levinson (1987: 285) relacionan su cortesía negativa y positiva con la distinción entre cultos negativos y cultos positivos, no lo hacen directamente sino a través de los conceptos de Goffman de imagen y territorio. Años después, Penelope Brown (2001: 11621a) llega incluso a asignar a Goffman la dicotomía positivo/negativo; sin embargo, en puridad no es así. Como asegura Kerbrat-Orecchioni (1989: 156), si bien las imágenes positiva y negativa de Brown y Levinson derivan de los conceptos de imagen y territorio de Goffman, son ellos quienes los armonizan con este nombre en una construcción teórica.

La noción de territorio la desarrolla Goffman especialmente en el apartado “Los territorios del yo” de *Los microestudios de orden público*. En él, parte de una interpretación etológica del comportamiento humano y analiza el espacio personal, el recinto, el espacio de uso, el turno, el envoltorio, el territorio de posesión, la reserva de la información y la reserva de conversación (Goffman, 1979 [1971]: 45-77). No obstante, pese a que amplía los casos de la territorialidad animal, que en etología⁸ se centran fundamentalmente en los territorios para la obtención

⁷ Contrariamente al culto negativo de Durkheim, y pese a la coincidencia terminológica, la cortesía negativa de Brown y Levinson es reparadora más que abstencionista. En la escala de estrategias que presentan estos dos autores en relación con una estimación mayor o menor del riesgo de pérdida de la imagen, la estrategia abstencionista sería “don’t do the FTA” y, ya dentro de aquellas que se utilizan en acciones amenazantes para la imagen, las estrategias *off the record* serían las más próximas a la abstención (Brown y Levinson, 1987: 69 y 211), mientras que la cortesía negativa se limita a minimizar la amenaza del acto (Brown y Levinson, 1987: 129). Debo esta aclaración a la profesora Iglesias.

⁸ Goffman vincula en 1971 sus estudios sobre la interacción humana con la etología (Kendon, 1988: 16). “Parece que ha llegado el momento de establecer

de alimentos y en los territorios para el apareamiento (Slater, 1988: 198-199), no llega a identificar el territorio humano con su libertad.

En definitiva, ni los cultos negativos de Durkheim ni el territorio de Goffman tienen demasiada relación con la libertad. En otras palabras, la noción de imagen negativa de Brown y Levinson no se puede explicar únicamente por los cultos abstencionistas de Durkheim, ni como una mera reelaboración del territorio de Goffman (Bargiela-Chiappini, 2003: 1460).

3. Libertad negativa y libertad positiva

Como venimos recordando, Brown y Levinson (1987: 61) relacionan expresamente la imagen negativa con la de libertad.

Negative face: the basic claim to territories, personal preserves, rights to non-distraction –i.e. to freedom of action and freedom from imposition.

En algunas partes de la obra se habla de los actos que amenazan la libertad de acción del oyente (Brown y Levinson, 1987: 65 y 73) y la cortesía negativa se explica también como las estrategias que se utilizan, entre otras cosas, para no interferir con la libertad de acción del oyente (Brown y Levinson, 1987: 70 y 129).

En este punto es conveniente tener en cuenta que existe entre los estudiosos de la política otro uso de la dicotomía positivo/negativo que es próximo e iluminador. En este caso no se habla de imagen o cortesía, sino de libertad. En 1958 el historiador británico de las ideas Isaiah Berlin pronunció en Oxford la conferencia “Two concepts of liberty”⁹. Se publicó ese mismo

la etología de interacción que necesitamos si pretendemos estudiar el mundo de la interacción directa de modo naturalista” (Goffman, 1979 [1971]: 16).

⁹ Cito la conferencia de 1958 por su traducción al español recogida en Berlin (2004). Una completa información sobre Berlin se halla en <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>. Una bibliografía de su obra se puede encontrar también en Hardy (2007) y un comentario sobre publicaciones que discuten su pensamiento en Harris (2004).

año y Berlin la recogió en 1969 en *Four Essays on Liberty*¹⁰. Ya fallecido su autor, Henry Hardy incluyó este libro en la compilación *Liberty* (2002). En esta conferencia Berlin se refiere a dos tipos de libertad: la libertad positiva y la libertad negativa. Adviértase que no se trata de una obra académica cualquiera; en palabras de Judt (2010: 96), Berlin “se hizo famoso” por esa conferencia y, para el estudioso de su obra Mario Ricciardi (2007: 119), su texto aparece con casi total seguridad en cualquier antología de filosofía política contemporánea.

Las raíces de la distinción entre los dos tipos de libertad se encuentran en la *Crítica de la razón práctica* (1788), de Kant (Ricciardi, 2007: 135). El filósofo de Königsberg habla de una libertad negativa y de una libertad positiva¹¹; dentro de su explicación de la razón práctica, la libertad es esencial, pues la libertad –como sucediera con los *a priori* de tiempo y espacio para la razón pura– es una realidad que permite la existencia de la ley moral (Guyer, 2006: 211-212). La libertad kantiana se caracteriza de un modo negativo porque no está determinada por los impulsos sensibles externos, si fuera dependiente de estos impulsos habría determinismo y no libertad. Por otro lado, la libertad se caracteriza de un modo positivo como la capacidad de la voluntad humana de dotarse de leyes morales que condicionen sus actos presentes y futuros (Allison, 1990: 95; 2006).

Berlin retoma esta distinción terminológica, que era ya utilizada por los politólogos británicos de la primera mitad del siglo XX (Ricciardi, 2007: 135 n. 22), y construye un canon que alcanza a establecerse como un punto de referencia en las discusiones posteriores (Harris, 2004: 397-399). Como en Kant, su propuesta de libertad tiene dos sentidos: uno positivo y otro negativo, pero la distinción berliniana se fundamenta en mayor medida en los textos clásicos del pensamiento liberal;

¹⁰ De 1967 a 1970 Stephen Levinson fue estudiante en Gran Bretaña, en concreto en Cambridge (<http://www.mpi.nl/people/levinson-stephen/cv>).

¹¹ “La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les convienen; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria a su principio y la moralidad de la voluntad. En efecto, el único principio de la moralidad consiste en la independencia respecto de toda materia de la ley (o sea de un objeto deseado) y, no obstante, al mismo tiempo en la determinación del arbitrio por la sola forma legislativa universal de que debe ser capaz una máxima. Mas aquella independencia es libertad en sentido negativo, mientras que esta legislación propia de la razón pura y como tal práctica, es libertad en su acepción positiva” (Kant, 1961 [1788]: 39).

de los franceses Tocqueville y Constant y, muy especialmente, de los británicos Hobbes, Locke y Stuart Mill (Berlin, 2004: 210). En particular, aunque sin la terminología de Berlin, Mill distingue con claridad en *On liberty* (1859) la diferencia entre los dos tipos de libertad a los que aquel hará referencia. La obra comienza con las siguientes palabras: “El objeto de este ensayo no es el llamado libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo (...)” (Mill, 2007 [1859]: 57). El ensayo de Mill trata, pues, de lo que Berlin denominará libertad negativa.

Para exponer los dos sentidos de libertad, Berlin utiliza preguntas. El sentido positivo es el que se encuentra en la respuesta a las preguntas: ¿por quién soy gobernado?, ¿quién me dice lo que tengo que hacer y dejar de hacer? o ¿quién tiene el control?; por su parte, el sentido negativo de la palabra libertad es el que aparece en la respuesta a ¿qué soy libre de hacer o ser?, ¿cuántas puertas se me abren? o ¿en qué medida he de ser gobernado? (Berlin, 2004: 77 y 216; Jahanbegloo, 1993: 63)¹².

No es difícil encontrar en estas preguntas de Berlin una relación evidente con la libertad de acción –¿qué soy libre de hacer?– y la libertad de imposición –¿en qué medida he de ser gobernado?– de la definición de imagen negativa de Brown y Levinson. Detengámonos, pues, en estos dos conceptos de libertad.

El concepto positivo de libertad es el propio de la Revolución Francesa. Los revolucionarios sustituyen una monarquía absoluta hereditaria por una república en la que los ciudadanos son libres de elegir a sus gobernantes. Ahora bien, estos gobernantes elegidos gracias a un ejercicio de la libertad positiva pueden recortar las libertades individuales, es decir, las libertades negativas. En 1956, tan solo dos años antes de la conferencia de Berlin, la URSS había invadido Hungría. En aquella época

¹² Una formulación más compleja de las dos preguntas es: “El primero de estos sentidos políticos de la libertad y que siguiendo multitud de precedentes llamaré sentido ‘negativo’, es el que aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: ‘¿Cómo es el espacio en el que al sujeto –una persona o un grupo de personas– se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?’. El segundo sentido, que denominaré ‘positivo’, es el que aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: ‘¿Qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?’” (Berlin, 2004: 208).

el gobierno de la URSS se habría podido interpretar como un ejemplo de libertad positiva en la que quienes habían conseguido el poder crearon una forma autoritaria de gobierno que eliminaba la libertad negativa. En la mente de Berlin, este ejemplo está siempre presente: había nacido en Riga, había vivido en San Petersburgo y su familia se había exiliado a Gran Bretaña huyendo del régimen soviético.

Ciertamente, no existe una relación esencial entre esta libertad positiva de Berlin y la imagen positiva de Brown y Levinson¹³; en todo caso, hay relación con la cortesía positiva, ya que se trata de una libertad del hacer: soy libre si elijo a mis gobernantes. En cambio, la relación entre la libertad negativa y la imagen negativa es estrecha. Con la libertad negativa se trata de poseer un espacio de no interferencia por los otros (Berlin, 2004: 209) –*freedom from imposition*, en la definición de imagen negativa de Brown y Levinson–; y, asimismo, la libertad negativa constituye una oportunidad de acción dentro de un espacio más que la acción misma (Berlin, 2004: 73) –*freedom of action* de Brown y Levinson.

También la relación con la cortesía negativa es ahora esencial, recordemos que el fin de la cortesía negativa de Brown y Levinson (1987: 70) es preservar el territorio del oyente y la no imposición del hablante sobre el oyente. No es, pues, forzado relacionarla con la idea de Berlin (2004: 210) de que “la libertad de unos depende de la contención de otros”¹⁴.

4. *Face-threatening act(s)*

Otro aspecto en el que se acercan el liberalismo anglosajón y la teoría de Brown y Levinson (Brown y Levinson, 1987: 60) consiste en apreciar la intervención de los demás como una

¹³ Habría más relación entre la imagen positiva y lo que Berlin denomina *deseo de reconocimiento*. Se trata de un deseo “de unión, de íntimo entendimiento, de integración de intereses, de una vida de común dependencia y sacrificio” (Berlin, 2004: 242), que no hay que identificar con la libertad.

¹⁴ Afirma Berlin en otro lugar que “la libertad total para los lobos es la muerte de los corderos, la libertad total para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados” (Berlin, 1992: 31). Por lo demás, la necesidad de que la libertad de cada uno sea consistente con la libertad de los demás ya se encuentra en Kant (Guyer, 2006: 188).

amenaza. Para Brown y Levinson, los actos de habla son, en esencia, actos amenazantes (*Face-threatening acts*), pues pueden ocasionar la pérdida de la imagen y, en consecuencia, como afirma Eelen (2001: 80), para ellos “politeness consists of specific ways of handling Face-threatening acts in specific social contexts”. Del mismo modo, esta visión amenazante de la convivencia humana se encuentra en Berlin, ya que, en su opinión, la esencia del concepto de libertad es oponerse a alguien o algo –“a los que se meten en mi terreno, a los que afirman su autoridad sobre mí; o a obsesiones, miedos, neurosis y fuerzas irracionales: intrusos y déspotas de uno u otro tipo” (Berlin, 2004: 242).

La centralidad de la imagen negativa y de la cortesía correspondiente en la teoría de Brown y Levinson, y su superioridad sobre la cortesía positiva –en la escala de estrategias de cortesía, la cortesía negativa es reparadora de actos que entrañan un rango mayor de pérdida de la imagen que la cortesía positiva (Brown y Levinson, 1987: 65)– recibió críticas desde un primer momento. En una reseña del artículo de 1978, Schmidt (1980: 104) mantiene que su teoría “represents an overly pessimistic, rather paranoid view of human social interaction”, y el adjetivo *paranoico* lo retoman, si bien como cita, otros autores (Kasper, 1990: 194; Kerbrat-Orecchioni, 1997: 13; Watts, 2003: 100; O’Driscoll, 2007: 244). La defensa de Brown (2001: 11622a) ante estas críticas ha consistido en destacar que, en la fórmula para calcular el peso (*weightiness*) de una FTA $-W_x = D(S,H) + P(H,S) + R_x$ (Brown y Levinson, 1987: 76)–, existen tres factores sociales que son variables dependientes del contexto (Distancia, Poder y Grado de imposición) y que ello permite la acomodación de la fórmula a las distintas culturas. Sin embargo, no se debe olvidar que lo que en definitiva se calcula es el peso de un acto de habla como acto amenazante $-W_x$ –, que precisamente es lo que representa el subíndice x . Por ello, no ha de extrañar que, cuando, pongamos por caso, la investigadora francesa Kerbrat-Orecchioni (2005: 196) proponga una modificación de la teoría de Brown y Levinson, plantee la existencia de unos *face-flattering acts* contrapartida a los *face-threatening acts* de los profesores anglosajones; por cierto, en una versión anterior Kerbrat-Orecchioni (1997: 14) hablaba de *face-enhancing acts* y es este último el término más difundido para el nuevo concepto en la bibliografía en inglés.

Por su parte, en la teoría de Berlin también se da una importancia desigual a los aspectos de la libertad. El aspecto

negativo de la libertad constituye un ideal “más verdadero y más humano” que su aspecto positivo (Berlin, 2004: 234). Y, como sucediera con Brown y Levinson, este sesgo hacia la libertad negativa recibió críticas de otros estudiosos, de tal modo que posteriormente Berlin tuvo que revisar sus planteamientos y darle una mayor importancia a la libertad positiva (Berlin, 2004: 88 n.46).

Con todo, y pese a la cercanía entre imagen negativa y libertad negativa, existe una diferencia esencial. Berlin limita temporalmente el concepto de libertad negativa: no va más allá del Renacimiento o de la Reforma (Berlin, 2004: 215). La libertad individual podría haber existido en la Antigüedad, pero no había surgido explícitamente ni era fundamental para las culturas de la época (Berlin, 2004: 72). Igualmente, otros pensadores anglosajones han considerado que lo que denomina Berlin libertad negativa es un atributo de su cultura; Mill (2007 [1859]: 66) aseguraba que en Inglaterra había un recelo mayor que en otros países de Europa contra la intervención de los poderes legislativo o ejecutivo contra la conducta privada. No ha de extrañar, pues, que la importancia de la imagen negativa dentro de la teoría de Brown y Levinson se haya interpretado por algunos autores, especialmente de culturas asiáticas, como un “eurocentrismo” (Ide, 1989). De hecho, en China, por poner un ejemplo que abarca a buena parte de la humanidad, el concepto de individualidad procede de la cultura occidental y se opone a la noción de Confucio de yo comunitario (Bargiela-Chiappini y Harris, 2006: 22)¹⁵. Más en concreto, después de los estudios sobre la cortesía en lenguas eslavas de Wierzbicka (1991), en griego de Sifianou (1992) y en español¹⁶, se puede identificar la importancia de la imagen negativa y su cortesía correspondiente como un modelo del noroeste de Europa y de Norteamérica anglosajona (Watts, 2003: 267-268), esto es, corresponde a aquellos países donde, como proponía Berlin, arraigó la Reforma protestante. En definitiva, frente a las limitaciones temporales y espaciales que Berlin propone para su libertad negativa, Brown y Levinson presentan su imagen negativa como un concepto

¹⁵ Para un resumen de la opinión de distintos investigadores orientales y africanos sobre el asunto, Watts (2003: 102-103, 107).

¹⁶ Dos estados de la cuestión recientes sobre los estudios de cortesía en el mundo hispánico son los de Bravo y Briz (2004) y Placencia y García (2007); dentro de este último volumen, son especialmente iluminadoras las consideraciones de Iglesias (2007).

de explicación universal –si bien con distinto valor según las culturas (Brown y Levinson, 1987: 130)– a la manera de los dos cultos de Durkheim.

5. Positivo/ negativo dos sentidos no escalares

Los planteamientos de Berlin y de Brown y Levinson tienen, al menos, otra semejanza esencial: la no graduabilidad de la libertad, ni de la imagen y de la cortesía; es decir, en ninguno de estos casos los sentidos positivo y negativo son los límites opuestos en una misma escala¹⁷.

Recordemos las definiciones de Brown y Levinson (1987: 70) de las dos cortesías:

Positive politeness is oriented toward the positive face of H, the positive self-image that he claims for himself. Positive politeness is approach-based: it ‘anoints’ the face of the addressee by indicating that in some respects, S wants H’s wants (...).

Negative politeness, on the other hand, is oriented mainly toward partially satisfying (redressing) H’s negative face, his basic want to maintain claims of territory and self-determination. Negative politeness, thus, is essentially avoidance-based, and realizations of negative-politeness strategies consist in assurances that the speaker recognizes and respects the addressee’s negative-face wants and will not (or will only minimally) interfere with the addressee’s freedom of action.

De acuerdo con estas definiciones, las dos cortesías no son graduales la una en relación con la otra, sino que consisten en dos tipos de estrategias independientes la una de la otra. Si alguien actúa de acuerdo con la cortesía positiva, por ejemplo visitando a otra persona que se encuentra enferma, no es menos cortés desde el punto de vista negativo, sino que puede ser descortés: invade el territorio del otro y puede llegar a molestar. Y, viceversa, si alguien no visita a un enfermo para no incomodarle –cortesía negativa–, puede ser, simultáneamente,

¹⁷ La propuesta de O’Driscoll (1996) consiste, precisamente, en presentar esta graduabilidad en relación con el concepto de cortesía; es decir, las dos cortesías se interpretarían como graduables dentro de una misma escala.

descortés desde el punto de vista positivo. De igual manera, si se utilizan tratamientos de respeto con otra persona, se es cortés de un modo positivo y no descortés de un modo negativo, y si no se molesta a alguien con una pregunta, se es cortés de un modo negativo, pero no se es necesariamente descortés desde uno positivo.

Esta descomposición de una cortesía que pudiera parecer en principio unitaria en dos cortesías que pueden llegar a constituir estrategias opuestas en unos casos y en otros coincidentes encuentra un paralelo en las dos libertades de Berlin. Al condensar la tradición liberal en dos tipos de libertad, Berlin defiende que en muchas ocasiones los dos tipos de libertad se oponen. Como hemos visto, hay regímenes políticos sin libertad negativa y, en cambio, con libertad positiva, por ejemplo los regímenes políticos nacidos de las revoluciones francesa y rusa; asimismo, Berlin (2004: 215 n. 18) asegura que con Federico el Grande de Prusia o con el emperador José II de Austria existía más libertad individual que en democracias anteriores o posteriores¹⁸.

6. La marginalidad de la libertad en la teoría de la cortesía de Richard Watts

Tres décadas después de la concepción de la Teoría de la Cortesía de Brown y Levinson, existen autores que proponen nuevos planteamientos en los estudios sobre la cortesía que no solo corrigen, sino que se distancian de ellos. Rastreemos el concepto de libertad en uno de los más difundidos: el de Richard Watts (2003). Tomo como referencia el libro de este autor porque, además de su valor intrínseco, se ha publicado

¹⁸ En este punto es conveniente destacar que el hecho de admitir en regímenes autoritarios parcelas de libertad condicionó la aceptación del liberalismo de Berlin en muchos ámbitos, pues, como escribía Mario Vargas Llosa en 1980, se podía interpretar que dictadores como Augusto Pinochet o el último Franco, gracias a su liberalismo económico, garantizaban “por lo común un margen más amplio de libertad *negativa* a los ciudadanos que las democracias socialistas y socializantes” (Vargas Llosa, 1980: 16). Por decirlo de un modo indirecto y, pese a ello, aclarador, Berlin no fue precisamente uno de los ideólogos de las revueltas de las universidades americanas y europeas de 1968.

en la misma colección de la Universidad de Cambridge que el de Brown y Levinson¹⁹.

Watts, siguiendo a Eelen (2001), diferencia entre dos conceptos de cortesía *-(im)politeness₁* y *(im)politeness₂*. La (des)cortesía₁ consiste en el comportamiento que los hablantes y oyentes consideran como (des)cortés en sus interacciones, la (des)cortesía₂ se corresponde con el concepto abstracto y universal que estudian autores como Brown y Levinson. Para delimitar su objeto de estudio, Watts (1992, 2003) diferencia entre un comportamiento correcto (*politic behaviour*) y la (des)cortesía (*(im)politeness*). El comportamiento correcto es aquel que los participantes aprecian como adecuado en una interacción social (Watts 2003: 20, 144, 161 y 257) y este comportamiento no siempre se puede clasificar como cortesía₁ lingüística (Watts, 2003: 140). De este modo, si una profesora universitaria le dice a un alumno especialmente parlanchín *¿Puedes callarte, por favor?*, el resto de los estudiantes no tienen por qué considerar este enunciado como especialmente cortés, pese a tratarse de un acto de habla indirecto, sino simplemente de un enunciado adecuado de acuerdo con la costumbre de trato en las aulas españolas. En opinión de Watts, la teoría de Brown y Levinson consiste más en una teoría que se ocupa de un tipo de actividad de imagen (*facework*) que en una teoría de la cortesía (Watts, 2003: 97, 119; Locher y Watts 2005: 10) y, asimismo, esta actividad de imagen se acerca más al comportamiento correcto que a la cortesía₁ (Watts, 2003: 130). Esto sucede porque el comportamiento correcto fijado por la costumbre en una sociedad determinada se explica por actividades de imagen que han quedado establecidas. Para Watts, las actividades de imagen (*facework*) que centran la atención de Brown y Levinson constituyen solo una parte de las posibles, pues la actuación de los seres humanos no se limita a formas de comunicación cooperativa en la que se mitigan los actos que amenazan la imagen. Para evitar esta limitación, propone como sustituto el término actividades relacionales (*relational work*) (Watts, 2005; Locher y Watts, 2005).

Watts (2003: 147-151) se basa para desarrollar el concepto de comportamiento correcto en el de *habitus* de Pierre Bourdieu²⁰.

¹⁹ Una crítica y razonada reseña de esta obra es la de Terkourafi (2006).

²⁰ Este paso de Goffman a Bourdieu no es en el vacío, Pierre Bourdieu conocía perfectamente la obra de Goffman, incluso se había preocupado de su difusión

Este sociólogo francés aprecia que los agentes sociales se encuentran en distintas posiciones dentro de un espacio social. A cada clase de agentes o de grupos en una posición de este espacio le corresponde un *habitus*, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas (Bourdieu, 1997: 19-20). Para Bourdieu, la comunicación constituye un mercado en el que los signos lingüísticos son bienes simbólicos por los que se obtienen beneficios. La fijación de los *habitus* a lo largo de la historia se debe al pago repetido de las sanciones dentro del mercado de la comunicación. Estas sanciones se explican por la distancia social de los participantes en una situación (Bourdieu, 1985: 53-57). De este modo, con el tiempo se produce una coincidencia entre el pago que requiere un mercado simbólico y las disposiciones del *habitus* (Bourdieu, 1985: 57). Se puede comprender mejor el concepto de *habitus* con la metáfora del juego: los buenos jugadores tienen interiorizado el sentido del juego y, en consecuencia, actúan en cada caso de acuerdo con lo que el juego requiere “sin tener necesidad de plantear explícitamente como fin lo que hay que hacer” (Bourdieu, 1997: 146 y 166). Por su parte, la cortesía₁ sería para Watts (2003: 152 y 161) un pago en exceso –dentro de una teoría de la comunicación como mercado– de lo requerido por el comportamiento correcto en una interacción social determinada, para percibir este exceso es preciso conocer aquello que es apropiado para un comportamiento correcto en un momento determinado²¹.

Como se puede advertir a partir de este breve resumen de la teoría de la cortesía de Watts, la imagen/libertad negativa ya no es el punto de partida para dar cuenta de la cortesía, la noción básica es ahora la de pago en exceso dentro de una concepción de la comunicación como mercado simbólico. No se basa, pues, en el liberalismo anglosajón, sino en el mercado de bienes simbólicos de Bourdieu y en la consideración de la cortesía como una forma de pago como había defendido Werkhofer (1992) y había apuntado Ehlich (1992: 74).

Con todo, Watts utiliza también el concepto de libertad, pero lo hace de un modo marginal: para definir el poder. Asegura que

en Francia con la traducción de sus principales libros en la colección *Le sens commun* (editorial Minuit), que él dirigía.

²¹ En Watts (2005: xliii; 2008: 313) se presenta un esquema más aclarador de lo que considera actividades relacionales que aquel que se encuentra en el libro que comentamos (Watts, 2003: 260).

en ciertas formas de interacción social algunos participantes tienen poder sobre otros (Watts, 2003: 156) y en el glosario de su libro mantiene:

Power: the freedom of action to achieve one's goals, regardless of whether or not this involves the potential to impose one's will on others to carry out actions that are in one's interests (Watts, 2003: 276).

Ahora bien, esta libertad de acción no se corresponde con la libertad de acción de la imagen negativa de Brown y Levinson. En la imagen negativa, la libertad era del oyente a no verse impedido en sus actos y constituía el pilar sobre el que se sustentaba su concepto de cortesía: el respeto a esa libertad; por su parte, en la teoría de Watts, un participante tiene poder en la práctica social si tiene la capacidad de obtener los fines que ha fijado para la interacción (Watts, 2003: 214). En definitiva, la libertad de Watts, al menos en su planteamiento de 2003, carece de la centralidad teórica de la de Brown y Levinson y, asimismo, ya no se percibe un vínculo tan estrecho con la libertad individual propia del pensamiento liberal anglosajón, sino más bien con la interpretación de la comunicación como un intercambio dentro de un mercado simbólico. Se puede, pues, concluir que es perfectamente factible concebir, como hace Watts, una teoría de la cortesía sin recurrir al concepto de libertad.

7. Conclusión

Asegura Isaiah Berlin (2002 [1953]: 77) que “las teorías rara vez nacen del vacío”; detrás de conceptos que pudieran parecer innovadores como los de imagen y cortesía positivas y negativas, existe una tradición centenaria que los condiciona. Así, la imagen y la cortesía negativas de Brown y Levinson, además de la influencia directa de Goffman con su interpretación de Durkheim, comparten de un modo implícito la tradición liberal anglosajona que se afianza en el siglo XIX y que tiene como uno de sus defensores más preclaros en el siglo XX a Isaiah Berlin. Berlin en 1969, cinco años antes de la redacción del artículo de Brown y Levinson, había publicado su obra fundamental sobre la libertad –*Four Essays on Liberty*. Utiliza en ella el adjetivo

negativa para denominar un aspecto de la libertad que se corresponde con la libertad de imposición y la libertad de acción, aquellas con las que Brown y Levinson reformulan su definición de imagen negativa. Ello no carece de importancia, pues esta identificación de imagen con libertad –es decir, el paso de una construcción social de los participantes en la interacción (*face*) a un bien del individuo de una cultura determinada (*freedom*)– está en el origen de buena parte de las críticas que han recibido los conceptos de imagen y cortesía negativa, especialmente por investigadores de culturas distintas a la anglosajona. Por último, la revisión de la propuesta más reciente de Watts (2003) nos permite comprobar que no es preciso el concepto de libertad para desarrollar una teoría de la cortesía.

8. Bibliografía citada

- ALLISON, Henry E., 1990: *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2006: “Kant on freedom of the will”, en Paul GUYER (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 381-415.
- ARUNDALE, Robert B., 2006: “Face as relational and interactional: A communication framework for research on face, facework, and politeness”, *Journal of Politeness Research* 2, 193-216.
- BARGIELA-CHIAPPINI, Francesca, 2003: “Face and politeness: new (insights) for old (concepts)”, *Journal of Pragmatics* 35, 1453-1469.
- BARGIELA-CHIAPPINI, Francesca y Sandra HARRIS, 2006: “Politeness at work: Issues and challenges”, *Journal of Politeness Research* 2, 7-33.
- BERLIN, Isaiah, 1992: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, edición de Henry HARDY, Barcelona: Península.
- , 2002 [1953]: *El erizo y la zorra. Tolstoi y su visión de la historia*, Barcelona: Península.
- , 2004: *Sobre la libertad*, edición de Henry HARDY, Madrid: Alianza.
- BOURDIEU, Pierre, 1985: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal.
- , 1997: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama.
- BRAVO, Diana, 2004: “Tensión entre universalidad y relatividad en las teorías de la cortesía”, en Diana BRAVO y Antonio BRIZ (eds.), *Pragmática sociocultural: estudios sobre el discurso de cortesía en español*, Barcelona: Ariel, 15-37.
- BRAVO, Diana y Antonio BRIZ (eds.), 2004: *Pragmática sociocultural: estudios sobre el discurso de cortesía en español*, Barcelona: Ariel.

- BROWN, Penelope, 2001: "Politeness and language", en Neil J. SMELSER y Paul B. BALTES (eds.), *The international encyclopedia of the social and behavioral sciences* 17, Oxford: Elsevier, 11620-11624.
- BROWN, Penelope y Stephen C. LEVINSON, 1978: "Universals in language usage: Politeness phenomena", en Esther N. GOODY (ed.), *Questions and politeness*, Cambridge: Cambridge University Press, 56-324.
- , 1987: *Politeness. Some universals in language use*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DURKHEIM, Émile, 1967: *Sociologie et philosophie*, París: PUF.
- , 1982 [1912]: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid: Akal.
- EELLEN, Gino, 2001: *A critique of politeness theories*, Manchester: St. Jerome.
- GOFFMAN, Erving, 1972 [1967]: *Interaction ritual essays on face-to-face behavior*, Londres: Penguin.
- , 1979 [1971]: *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Madrid: Alianza.
- , 1987 [1959]: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Madrid: Amorrortu-Murguía.
- GUYER, Paul, 2006: *Kant*, Londres: Routledge.
- HARDY, Henry, 2007: "Bibliography", en George CROWDER y Henry HARDY (eds.), *The one and the many. Reading Isaiah Berlin*, Nueva York: Prometheus, 299-322.
- HARRIS, Ian, 2004: "Berlin y sus críticos", en Isaiah BERLIN, *Sobre la libertad*, edición de Henry HARDY, Madrid: Alianza, 391-402.
- HAVERKATE, Henk, 1994: *La cortesía verbal. Estudio pragmalingüístico*, Madrid, Gredos.
- IDE, Sachiko, 1989: "Formal forms and discernment: Neglected aspects of linguistics politeness", *Multilingua* 8:2, 223-248.
- IGLESIAS RECUERO, Silvia, 2007: "Politeness studies in Peninsular Spanish", en María Elena PLACENCIA y Carmen GARCÍA (eds.), *Research on politeness in the Spanish-speaking world*, New Jersey: Lawrence Erlbaum, 21-33.
- JAHANBEGLOO, Ramin, 1993: *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Madrid: Anaya/Mario Muchnik.
- JOSEPH, Isaac, 1998: *Erving Goffman et la microsociologie*, París: PUF.
- JUDT, Tony, 2010: *Algo va mal*, Madrid: Taurus.
- KANT, Immanuel, 1961 [1788]: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: Losada.
- KASPER, Gabriele, 1990: "Linguistic politeness: Current research issue", *Journal of Pragmatics* 14, 193-218.
- KENDON, Adam, 1988: "Goffman's approach to face-to-face interaction", Paul DREW y Anthony WOOTTON (eds.), *Erving Goffman. Exploring the interaction order*, Cambridge: Polity Press, 14-40.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, 1989: "Théorie des faces et analyse conversationnelle", en Isaac JOSEPH y otros, *Le parler frais d'Erving Goffman*, París, Minuit, 155-179.

- , 1997: “A multilevel approach in the study of talk-in-interaction”, *Pragmatics*, 7, 1-20.
- , 2004: “¿Es universal la cortesía?”, en Diana BRAVO y Antonio BRIZ (eds.): *Pragmática sociocultural: estudios sobre el discurso de cortesía en español*, Barcelona: Ariel, 39-53.
- , 2005: *Le discours en interaction*, París, Armand Colin.
- LAKOFF, Robin T., 1973: “The logic of politeness; or, minding your p’s and q’s”, en *Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, 292-305.
- LEECH, Geoffrey, 1998 [1983]: *Principios de pragmática*, Logroño: Universidad de La Rioja.
- LEVINSON, Stephen C., 1988: “Putting Linguistics on a proper footing: Explorations in Goffman’s concepts of participation”, Paul DREW y Anthony WOOTTON (eds.), *Erving Goffman. Exploring the interaction order*, Cambridge: Polity Press, 161-227.
- LOCHER, Miriam A. y Richard J. WATTS, 2005: “Politeness theory and relational work”, *Journal of Politeness Research* 1, 9-33.
- MILL, John Stuart, 2007 [1859]: *Sobre la libertad*, prólogo de Isaiah BERLIN, Madrid, Alianza.
- O’DRISCOLL, Jim, 1996: “About face: A defence and elaboration universal dualism”, *Journal of Pragmatics* 25, 1-32.
- , 2007: “What’s in an FTA? Reflections on a chance meeting with Claudine”, *Journal of Politeness Research* 3, 243-268.
- PLACENCIA, María Elena y Carmen GARCÍA, 2007: *Research on politeness in the Spanish-speaking world*, New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- RICCIARDI, Mario, 2007: “Berlin on Liberty”, en George CROWDER y Henry HARDY (eds.), *The one and the many. Reading Isaiah Berlin*, Nueva York: Prometheus, 119-139.
- SCHMIDT, Richard, 1980: “Reseña de Esther GOODY (ed.), *Questions and Politeness*”, *RELC Journal* 11, 100-114.
- SIFIANOU, Maria, 1992: *Politeness in England and Greece*, Oxford: Clarendon.
- SLATER, Peter J. B., 1988: *Introducción a la etología*, Barcelona: Crítica.
- SPENCER-OATEY, Helen, 2008: “Face, (im)politeness and rapport”, en Helen SPENCER-OATEY (ed.), *Culturally speaking. Culture, communication and politeness theory*, Londres: Continuum, 11-47.
- TERKOURAFI, Marina, 2006: “Sobre: Richard J. WATTS, *Politeness*”, *Journal of Pragmatics* 38, 418-438.
- VARGAS LLOSA, Mario, 1980: “Un filósofo discreto”, prólogo a Isaiah BERLIN 2002 [1953]: *El erizo y la zorra. Tolstoi y su visión de la historia*, Barcelona: Península, 7-25.
- WATTS, Richard J., 1992: “Linguistic politeness and politic verbal behaviour: Reconsidering claims for universality”, en Richard J. WATTS, Sachiko IDE y Konrad EHLICH (eds.), *Politeness in language. Studies in its History, Theory and Practice*, Berlín: Mouton de Gruyter, 43-69.
- , 2003: *Politeness*, Cambridge: Cambridge University Press.

- , 2005: “Linguistic politeness research: *Quo vadis?*”, en Richard J. WATTS, Sachiko IDE y Konrad EHLICH (eds.), *Politeness in language*, segunda edición, Berlín: Mouton de Gruyter, xi-xxvii.
- , 2008: “Rudeness, conceptual blending theory and relational work”, *Journal of Politeness Research* 4, 289-317.
- WERKHOFER, Konrad T., 1992: “Traditional and modern views: the social constitution and the power of politeness”, en Richard J. WATTS, Sachiko IDE y Konrad EHLICH (eds.), *Politeness in language. Studies in its History, Theory and Practice*, Berlín: Mouton de Gruyter, 155-199.
- WIERZBICKA, Anna, 1991: *Cross-Cultural Pragmatics: the semantics of human interaction*, Berlín: Mouton de Gruyter.