

BROMEAR COMO ACTO DE HABLA Y LA RELATIVIDAD LINGÜÍSTICA DEL HUMOR*

Joking as a Speech Act, and the Linguistic Relativity of Humor

ANTONIO BLANCO SALGUEIRO ^a

ablancos@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0003-4079-0345>

^a Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

Resumen

La investigación sobre el bromear es central en el estudio de la relación entre lenguaje y humor. Se examina, en primer lugar, cómo el bromear puede analizarse usando las herramientas que proporciona la teoría de los actos de habla, en particular las empleadas por versiones neoaustinianas de la teoría. En segundo lugar, se aplican los resultados de la primera parte para formular una hipótesis acerca de la relatividad lingüística del humor, según la cual los hábitos de bromeo propios de una sociedad o de un grupo influyen de modo no trivial en el uso privado o individual del humor.

Palabras clave: Bromear; Infortunio; Illocución; Relación bromista; Relatividad lingüística.

Abstract

The research on joking is at the center of the study of the relationship between language and humor. We firstly examine the possibility of analyzing joking using the tools provided by Speech Act Theory, in particular by neoaustrian versions of the theory. Secondly, the results obtained in the first part of the work are applied to set a hypothesis about the linguistic relativity of humor, according to which the habits in the use of joking in a certain society or group nontrivially influence the private-individual uses of humor.

Key words: Joking; Infelicity; Illocution; Joking Relationship; Linguistic Relativity.

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación “Relatividad lingüística y filosofía experimental” (PID2019-1057466B-100), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

1. Introducción (y un poco de lenguaje ordinario)

Este trabajo consta de dos partes, una analítica, en la que se aborda el estudio del bromear como acto de habla (apartados 2 y 3), y otra especulativa, donde se formula una versión de la hipótesis de la relatividad lingüística aplicada al humor (apartado 4). La literatura reciente sobre el humor verbal es inmensa¹. Sin embargo, la teoría de los actos de habla inspirada en la obra seminal de Austin le ha prestado poca atención al humor, y lo que Austin mismo dijo al respecto se limita a algunos comentarios bastante vagos. Aquí se dan algunas claves para formular un enfoque neoaustiniano sobre el bromear. Frente a la tentación de comenzar por los aspectos cognitivos involucrados en el humor, un enfoque como este pone en primer plano sus aspectos más interactivos. Ello permite aproximarse a los aspectos individuales del humor como derivados de aspectos sociales, en lugar de emprender el camino contrario, como hacen, por ejemplo, Hurley et al. (2011). Se incide, además, en la diversidad cultural del bromear, frente a enfoques sociales de la risa que resaltan su universalidad biológicamente determinada, como Provine (2000).

Para demostrar que sabe de qué habla, es habitual que quien teoriza sobre el humor salpique su exposición con chistes y humoradas, y que comience diciendo algo chistoso. Es una apuesta arriesgada, ya que puede ocurrir que no haga gracia y quede desacreditado de entrada como productor de humor con una mínima competencia práctica. Una manera poco original de empezar es con el juego de palabras de que el humor es un asunto serio, con lo que se alude a que el problema es arduo y profundo. Como trataremos más bien del *bromear*, podría decirse que el tema no debe tomarse a broma. En efecto, su estudio sirve para profundizar en problemas fundacionales de la teoría de los actos de habla y como piedra de toque para evaluar la potencia explicativa de sus distintas versiones. Sería más ilustrativo, en realidad, que la gracia estuviera en que un tipo sin ella escriba sobre el bromear, ya que también examinaremos algunas formas de relatividad lingüística del humor, y en eso creo tener experiencia práctica. A menudo (con preocupante frecuencia), digo cosas supuestamente graciosas que no se lo parecen a otras personas (a algunas sí, por sorprendente que pueda parecer). En justa contrapartida, a menudo no me hacen gracia las cosas que dicen personas que se creen muy graciosas. Cabe suponer que averiguar las

¹ Algunas obras destacadas son Attardo (1994, 2001, 2017), Dynel y Sinkeviciute (2017), Partington (2006), Gibbs y Colston (2007), Glenn (2003), o Raskin (2008).

formas en las que algo puede salir mal (aquí, el *bromear*) puede ser una buena guía para apreciar lo que ocurre cuando todo sale bien.

La lengua corriente contiene el verbo “bromear”. No es evidente que eso apunte a un universal lingüístico, o que al menos sea universal la correspondiente praxis o juego de lenguaje, con independencia de que haya palabras para designarla. Seguramente, “risa” presenta menos problemas de traducción (Goddard, 2017, p. 56), pero no es obvio que la risa en distintas tribus signifique lo mismo (Douglas, 1975a, p. 84), o que no sea un fenómeno que se presenta en distintas configuraciones socio-históricas (Le Goff, 1997, p. 40). La antropología nos dice que algunas tribus son adustas y no risueñas, mientras que otras ríen con facilidad. Según Douglas, los pigmeos se tiran al suelo y agitan las piernas en el aire entre jadeos y sacudidas, en paroxismos de risa. Blanco Salgueiro (2022) advierte del riesgo de basar una reflexión filosófica en giros idiosincrásicos de una lengua. La palabra “bromear” y sus derivados no agota, por supuesto, el lenguaje ordinario sobre el humor, pero apunta a fenómenos centrales relacionados con el mismo, al menos si lo que nos interesa es la relación entre humor y lenguaje. No he hallado una definición de diccionario que no remita al contraste con *lo serio*, o a términos igualmente problemáticos, cuasi-sinónimos o variantes: burlarse, chancear, mofarse, pitorrearse, cachondearse, chacotear, bufonear, chirigotear, rechiflarse, coñearse, chasquear, chufletear, etc. En Argentina se emplea “embromar” con el sentido de fastidiar o molestar, lo que resulta significativo.² El examen minucioso de una variedad de giros derivados podría darnos claves de análisis: “tomar a broma”, o “no (muy) en serio”, “bromas aparte”, “fuera bromas”, “dejarse de bromas”, “hablar medio en broma (medio en serio)”, “¿Estás de broma (o qué)?”, “ser un bromista”, “(no) pillar la broma”, “(no) (saber) aceptar una broma”, etc. También hay cualificaciones como “broma pesada”, “cruel”

² Según el DRAE, el asunto es más complejo: 1. Meter broma y gresca. 2. Engañar a alguien con faramalla y trapacerías. 3. Usar chanzas y bromas con alguien por diversión. 4. Am. Mer., Ant y Méx. Fastidiar, molestar. 5. Arg, Bol, Chile, Cuba, Par, R. Dom, Ur y Ven. Perjudicar, ocasionar un daño moral o material. 6. Bol, Méx y Perú. Entretener, distraer. Se oscila entre usos en los que se trataría de una acción reprochable y otros en los que sería legítima: molestar o fastidiar está mal, pero entretener o distraer es loable. Una definición de “bromear”, sacada de internet, prescinde de sinónimos, aunque incluye un “etc.” que sugiere que no cubre todo el terreno: “Acción o dicho cuya finalidad es divertir o hacer reír enfrentando a una persona a una situación inesperada o extraña, deformando la realidad, mostrando como cierto algo que no lo es, etc.”. Se insinúan rasgos como lo inusual, lo anómalo o lo falso. Y parece implicar que bromear es una invitación a no tomar las palabras en su valor aparente, aunque no cualquier invitación de ese tipo.

o “de mal gusto”, que sugieren que otras bromas no son susceptibles de crítica, o que producen algo valioso. Aunque no existe un uso realizativo explícito de “bromear” (“bromeo que...”)³, existe el tono de broma, así como maneras de aclararlo *a posteriori*: “era broma”, “bromeaba”, “no bromeo”, “no lo tomes a broma”. El chiste se formula dentro de un marco que explicita su carácter: “Sabén aquel que dice...”. “Hablando en broma...” también genera un marco explícito.

2. Bromear como infortunio

Quisiera explorar, en primer lugar, la cuestión: ¿es bromear un acto de habla? Si lo es, ¿cómo encaja en la tricotomía austinana: locución-ilocución-perlocución? ¿O es más bien un tipo de *infortunio* (no un *acto*) que puede afectar a otros actos de habla? Esa opción es la adoptada por Austin en el pasaje más claro en el que alude al *bromear*. Acaba de esbozar su famosa taxonomía de los infortunios, que despliega en distintas categorías y subcategorías, y se pregunta si es exhaustiva.⁴ Responde que no: hay formas adicionales de infortunio que no se dejan incluir en ese marco, siendo una de ellas la de las *etiolations*, que incluiría decir algo en la escena, en un poema o en un soliloquio, y su explicación es que en tales casos el lenguaje no se usa *en serio*, sino *parasitariamente* con respecto al uso normal. En la Conferencia I incluye *bromear* en el contraste con lo serio: “Surely the words must be spoken

³ La no explicitabilidad es habitual en ilocuciones hostiles como amenazar o insultar, por lo que no se puede tomar como prueba de que “bromear” no sea una ilocución. En esos casos, la razón puede ser que es extraño explicitar que se hace algo reprochable. En el bromear la razón puede ser distinta, aunque hay formas hostiles de hacerlo. Si incluye un factor de sorpresa, o el cambio de lo que parecía una idea a otra distinta, entonces explicitar que lo que viene es broma puede estropear el efecto: hay que averiguarlo, no vale anunciarlo.

⁴ Tenemos aquí un ejemplo del problema de interpretar las vacilaciones de Austin. En el caso más célebre, la pregunta es por qué dedica esfuerzos a una distinción (constatativo-realizativo) que sabe que abandonará (a favor de la distinción locucionario-ilocucionario-perlocucionario). Una explicación plausible es que este fracasar y levantarse forma parte de su manera aporética de filosofar. En nuestro caso, hace una taxonomía aparentemente sistemática de los infortunios y a continuación dice que es incompleta, ofreciendo un anexo con formas adicionales, entre las que incluye bromear, pero no trata de completar el cuadro para ubicar las nuevas formas detectadas. La mayoría parecen casos especiales de los infortunios previos. Parece como si no le convenciera la propia apariencia sistemática de su taxonomía y quisiera transmitir la idea de que es un marco provisional sujeto a revisión, y que cualquier marco rígido y estable sería incapaz de responder a la complejidad y heterogeneidad de los casos que se pueden presentar en la vida real, o que cabe imaginar.

‘seriously’ and so as to be taken ‘seriously’? [...] I must not be joking, for example, nor writing a poem” (Austin, 1962/1975, p. 9). Varias cosas se pueden decir a favor de la postura de que bromear es un infortunio. Por ejemplo, si se insulta (promete, dimite, etc.) de broma, entonces no hay que tomar las palabras como un insulto (o lo que sea) genuino. El acto de habla aparente si nos atenemos a las palabras proferidas, que pueden ser muy explícitas, es *nulo* (un *misfire*), y los esperables efectos convencionales de tipo deóntico no se desencadenan; por ejemplo, si se insulta en broma, la audiencia no tiene derecho a exigir disculpas, o a mostrarse agraviada. Si la broma se acepta, tampoco suelen producirse las perlocuciones típicas. La audiencia no se ofenderá si toma el insulto como broma, aunque el giro “medio en broma” apunta a que bromear es arriesgado, ya que el receptor siempre puede sospechar que en el fondo no era tan de broma, y a veces tiene razón. Además, se podría argumentar que bromear encaja, después de todo, en la clasificación de los infortunios, combinando incluso varios de ellos. Por un lado, podría verse como una *insinceridad*, pues quien insulta de broma no suele tener la intención de insultar (ni de ofender). En el marco austiniano eso no sería suficiente, ya que la insinceridad no convierte en nulo a un realizativo. Pero cabría añadir que en casos así las personas o circunstancias no son las apropiadas para insultar (*misapplication*).

Otro vínculo entre el humor y los infortunios es a través de los *chistes de actos de habla*. Hancher (1980) ofrece ejemplos de cómo cualquier desviación de las condiciones de felicidad para los actos de habla puede servir de base para un chiste. De hecho, aunque Austin posee un fino sentido del humor que emplea como arma filosófica (De Salvador, 2022), lo cierto es que la mera construcción de ejemplos de infortunios (por ejemplo, cuando mis estudiantes deben construir ejemplos de las distintas especies) produce algo parecido a una colección de chistes, de modo que lo gracioso de los ejemplos de Austin no es del todo mérito suyo. También se parecen a bromas los casos límite o en los que no sabemos muy bien qué decir, como el caso de Calígula nombrando cónsul a su caballo, o el del tipo que irrumpe en una ceremonia para bautizar a un barco como el Queen Elizabeth y dice “bautizo este barco *Generalísimo Stalin*”.

A pesar de lo anterior, y de que algo parecido al infortunio podría estar en la base del bromear (algo no funciona ni se espera que lo haga del modo en el que parece diseñado para hacerlo), resulta extraño calificarlo de infortunio, y considero que Austin yerra en este punto. Desde luego, no consiste en un mero fracaso, pues siempre cabe atribuirle un propósito o motivación, aunque solo sea divertir o

entretener. Bromear es claramente una acción (verbal, en los casos que nos interesan) con sus propios criterios de éxito y sus formas de resultar fallida, lo que invita a construir una teoría de los infortunios para ella.⁵ Así, una broma pesada, o una que no asegure el *uptake* (su comprensión, o su aceptación) en las personas a las que se dirige, es desafortunada, en contraste con las no susceptibles de tales reproches, que cumplen adecuadamente su misión, sea esta la que sea. Un estudio de las formas en las que bromear es susceptible de padecer infortunios podría revelar los entresijos de su maquinaria, de modo parecido a como el estudio de las excusas ligadas a las formas en las que una acción resulta fallida ilumina la maquinaria de la acción exitosa, o como el estudio general de los infortunios nos descubre la maquinaria del realizativo. Podemos plantearnos si las formas de infortunio que afectan al bromear se dejan incluir en la clasificación de Austin, lo que sería un claro indicio de que estamos ante una ilocución (o realizativo) que se deja tratar como las demás: se apoya en procedimientos convencionales, precisa de personas y circunstancias apropiadas, ha de ser ejecutada correctamente, debe asegurar el *uptake*, tiene condiciones de sinceridad asociadas, etc.

3. Bromear como ilocución

Mi corazonada inicial es que la mejor forma de abordar el estudio del bromear es apelar directamente al enfoque holístico de la acción verbal que Austin formula de manera rotunda al comienzo de la Conf. XII: “the total speech-act in the total speech situation is the *only actual* phenomenon which, in the last resort, we are engaged in elucidating” (Austin, 1962/1975, p. 148). A esto se le añaden las continuas advertencias de que sus varias distinciones y taxonomías suponen hacer *abstracciones* con fines teóricos sobre ese único fenómeno real máximamente holístico. Es de suponer que si los intereses teóricos fuesen distintos sería pertinente hacer abstracciones diferentes. La hipótesis de partida podría ser que *bromear* apunta a aspectos del acto de habla total en la situación de habla total distintos de los que motivan la distinción locución-ilocución-perlocución, por lo que queda al margen

⁵ Podría objetarse que existen otros verbos de habla que apuntan a infortunios, como “mentir” o “exagerar”, que también parecen describir acciones. Así, “mentir” alude a la insinceridad, y “exagerar” alude a una de las dimensiones de crítica que Austin señala cuando se trata de dilucidar si, en un cierto contexto, las palabras encajan bien con los hechos: señalaría a un tipo de infortunio en el nivel rético. Además, se puede mentir o exagerar bien o mal, esto es, parecen tener condiciones de felicidad.

de ella y sugiere divisiones alternativas, como *en broma* vs. *en serio*. Sin embargo, es evidente que el bromear tiene que ver con aspectos como los que señala la tricotomía austiniana y, en particular, que muestra afinidades notables con las ilocuciones lo que permite sostener la tesis de que es una de ellas. Aquí se explorarán las más obvias⁶. Con independencia de lo que se diga de bromear, Austin sugiere un estudio holístico de las ilocuciones, en contraste con posteriores derivas de la teoría de los actos de habla que limitan los factores constitutivos de una ilocución a ciertos estados mentales del emisor. Existen al menos *tres vías* para explorar la hipótesis de que bromear es una ilocución.

3.1. La estructura ilocución → perlocución

Un primer argumento a favor del carácter ilocucionario de bromear es que produce sus efectos de la forma en que las perlocuciones se conectan, en general, con ilocuciones: de un modo causal pero no físico-mecánico, sino mediado por convenciones y por la comprensión y/o influencia que una persona ejerce sobre otra: “the sense in which saying something produces effects on other persons, or *causes* things, is a fundamentally different sense of cause from the used in physical causation by pressure, &c. It has to operate through the conventions of language and is a matter of influence exerted by one person on another” (Austin, 1962/1975, p. 113). Esa caracterización permite incluir la idea de que *bromear* suele funcionar explotando convenciones para hacer otras cosas (por ejemplo, insultar). Tenemos aquí una estructura como la que se da en los casos paradigmáticos del esquema ILOCUCIÓN → PERLOCUCIÓN, como en *insultar* → *ofender*, o en *argüir* → *convencer*. Aparte de la conexión básica pero flexible entre *bromear* y *hacer reír*, tenemos los efectos de los usos benignos y hostiles del bromear. En el bromear benigno, existe de modo típico algo como: *bromear* → *divertir(-se), entre-*

⁶ El aspecto locucionario también cuenta. Existe un tono de broma que se usa para explicitar que se bromea, cuya ausencia es característica de formas culturales de humor como la *retranca* gallega. Además, los niveles fático y rético son centrales en muchas bromas y chistes: uso de palabras o referencias ambiguas, metáforas muertas que reviven, cambios de rol sintáctico (como en el chiste del perro “Mistetas”), etc. Por otro lado, cualquier cosa en algún contexto podría decirse de broma, por lo que el quid no puede estar solo en la locución, aunque esta puede ser vital en su elaboración (Freud, 1905, insiste mucho en la elaboración del chiste), sino en la situación total en la que cobra sentido (Douglas 1975b, 97). El nivel perlocucionario es también crucial, pero enseguida veremos que ello refuerza la idea de que *bromear* es una ilocución. Sin embargo, algunas definiciones de “bromear” (o “embromar”) sugieren que se trata simplemente de una perlocución.

tener(-se). En la acepción hostil de *embromar*, tenemos las acciones de *molestar* y *fastidiar*. Además, existe también ahí una conexión típica con la risa y la diversión, si pensamos que las perlocuciones dependen de los efectos del habla “sobre los sentimientos, pensamientos o acciones de la audiencia, o del hablante, o de terceras personas” (Austin, 1962/1975, p. 101). Cuando se bromea hostilmente (*burla, mofa, pitorreo, escarnio*), típicamente el emisor y posibles terceras personas (espectadores) se ríen o se divierten a costa del receptor de la broma. Se preserva así la conexión entre el bromear y el humor, algo que el énfasis en los efectos sobre la audiencia parecería cuestionar en el caso del bromear hostil. También se puede apelar a la distinción de Cohen (1973) entre perlocuciones *asociadas* y *no asociadas* a una ilocución. *Insultar* está asociado a *ofender* de modo íntimo (como su finalidad básica), aunque a veces pueda *aburrir* o *sorprender*. De igual modo, *bromear* está asociado con perlocuciones como *divertir* o *hacer reír*, aunque a veces pueda producir otros efectos, y aunque a veces no se consigan esos efectos asociados sin los cuales a la larga el juego social del bromear perdería su razón de ser.

3.2. La dimensión deóntica

Una segunda forma de contemplar el bromear como una ilocución se desprende de enfoques neoaustinianos como el defendido por Marina Sbisà, que ponen el foco en los efectos convencionales que una acción verbal desencadena mediante procedimientos establecidos, y no de un modo causal (Sbisà, 2009). Aquí introduzco la definición de “relación bromista”, que tomo del antropólogo Radcliffe-Brown y que luego usaré para formular una versión pragmática de la hipótesis de la relatividad lingüística del humor. La definición incluye tres elementos deónticos diferentes: 1) *autorización* o *permiso*, 2) *requerimiento* (*exigencia, obligación*) y 3) *no tener derecho a ofenderse*⁷:

What is meant by the term “joking relationship” is a relation between two persons in which one is by custom permitted, and in some instances required, to tease [traducción: “embromar”] or make fun [“hacer burla”] of the other, who in turn is required to take no offense. (Radcliffe-Brown, 1940, p. 195)

⁷ La noción de *joking relationship* es previa a Radcliffe-Brown y sus ideas fueron criticadas después por otros autores que la retoman. Aquí no se asumen los detalles de su postura, sino solo la definición general. Para una revisión de la literatura sobre las *joking relationships*, véase Apte (1985, cap. 1).

El tercer elemento es el más llamativo y corresponde a los efectos convencionales típicos que Austin liga primero con los realizativos y más tarde con las ilocuciones. Igual que quien promete asume la obligación de hacer algo y el receptor tiene derecho a exigirle que lo haga y adquiere una expectativa legítima al respecto, si se bromea de modo exitoso (lo que incluye la aceptación de la broma), según esa definición, la audiencia *no tiene derecho a la ofensa* (sería mejor decir: “a mostrarse ofendida”), aunque de hecho pueda ofenderse (sin derecho a ello, podríamos decir, o de un modo puramente causal).⁸ De ahí le vendría al *bromear* su principal función social (habría, como en Bergson, 1900, un *porqué* social del humor), ya que si esto se considera central en el bromear estaríamos ante un acto de habla que es un antídoto contra el conflicto abierto y que fomenta la concordia. Sea lo que sea lo que se trate de conseguir al bromear, si se acepta algo como broma nadie tendría derecho a ofenderse. Eso es importante, si se tiene en cuenta que en algunas teorías del humor late la idea de que este supone un desafío a lo razonable, convencional, dado por sentado o arraigado, lo que se liga al cambio, el cuestionamiento y la crítica, teniendo así un “efecto subversivo sobre la estructura de ideas dominante” (Douglas, 1975b, p. 95). Aquí deberían distinguirse tipos de humor. El humor puede ser conservador, cuestionando en ese caso la pertinencia de los desafíos al *statu quo*. Bromear sobre el lenguaje inclusivo (por ejemplo, el uso de “miembra”: *Entonces habría que llamar “miembra” a una pierna*) impulsa la idea de que la lengua está bien como está y que los cambios que se proponen conducen al caos en la comunicación. Es cierto que esas bromas se dirigen contra lo que se denomina “corrección política”, esto es, contra lo que se considera un nuevo consenso. Sin embargo, a menudo se enfatiza la función del humor como una manera de *corregir* o *cenurar* las desviaciones sociales ridiculizándolas, y de preservar la coherencia interna de un grupo (cf. Fritz, 1997, sobre el humor en la antigua Roma). La broma inocente, por el mero placer de bromear y sin ningún fin ulterior, sería, según esto, un caso marginal, no el más básico

⁸ Tenemos aquí el problema de que *ofender* parece un acto perlocucionario, ligado más a efectos causales que a los producidos por mera convención. El problema surge también ante el llamado “delito de ofensas”, pues parece que lo que debería perseguirse, si acaso, son ilocuciones como *insultar*, teniendo en cuenta, además, que las personas suelen ofenderse por comentarios de toda índole hechos sin intención de ofender. La idea podría ser, en el caso de bromear, que con independencia de que alguien se ofenda *de hecho*, no se tiene *derecho* al reproche o al desagravio (disculpas); en el caso del delito de ofensas, con independencia de que alguien se ofenda (cabe responder a un insulto con indiferencia), se le reconoce el derecho a ello.

donde el bromear se presenta en su pura esencia. Bromear estaría ligado a ciertas ilocuciones indirectas como *criticar*, *protestar*, *cuestionar* o *censurar*. Cuando se “medio bromea” se podría incluso querer realizar “en el fondo” la ilocución aparente, por ejemplo, *insultar*, jugando con la idea de *ofender* a alguien y de apelar, a la vez, a que como era broma, el receptor no tiene derecho a protestar. Tocamos aquí el espinoso tema de los límites (y la ambigüedad) del humor. En principio, podría prohibirse o limitarse el bromear, o desaparecer cualquier práctica regulada por ese no tener derecho a la ofensa. El resultado probable sería una sociedad de gente muy seria y aburrida. Por aquí tenemos bastante margen para bromear impunemente y nos costaría renunciar a ello. La definición de Radcliffe-Brown está pensada para el bromear ritual, pero al menos en nuestro medio social existen las “bromas crueles”, en las que intuitivamente sí parece que la audiencia tiene derecho a mostrarse ofendida y a exigir un desagravio. Por tanto, no es evidente que este componente deóntico pertenezca a todas las variedades sociales del bromear. De hecho, en ciertos casos, una broma tiene la fuerza de un *insulto*, o es tomada como tal.

Los otros dos elementos deónticos de la definición apuntan a requisitos previos: el *permiso* o *autorización* para bromear y (“a veces”; el rasgo no sería básico) la *exigencia* u *obligación* de hacerlo. Por lo que dice el autor, fuera de las relaciones bromistas existe la *prohibición* de bromear, o mayores restricciones. Las *joking relationships* que describe contrastan con relaciones *de respeto* como las que alguien puede mantener con su padre y con los hermanos y otros familiares de este, en las que bromear queda excluido y rige la seriedad y el distanciamiento, o incluso la no comunicación (por ejemplo, entre suegra y yerno). Lo que resulta más exótico es la *obligación* de bromear. Al hablar de la relación entre primos cruzados (hij@s de hermano y hermana) que se da entre los indios ojibwa de Norteamérica e implica un intercambio de “todo tipo de vulgaridades”, afirma: “Cross-cousins who do not joke in this way are considered boorish, as not playing the social game” (Radcliffe-Brown, 1940, p. 198). La obligación de bromear parece ausente o muy atenuada en nuestras sociedades en cuanto a la producción (quien nunca bromea en una relación cercana será considerado soso, más que grosero), pero no tanto en la recepción: hay contextos en los que si alguien no toma algo a broma se considerará que no está “jugando el juego social”, o que establece una relación de hostilidad o de distanciamiento. Las reglas varían entre culturas considerablemente y se conectan de un modo holístico con la estructura social. Así, una relación bromista entre un sobrino y su tío materno es propia de las culturas patrilineales, según

Radcliffe-Brown. En cuanto a la *autorización* o *permiso*, se da entre nosotros una creciente permisividad, una “licencia para bromear”, pero aún así rige que no cualquiera debe bromear con cualquiera en cualquier ocasión sobre cualquier tema. Lo destacable es que estar en una de esas relaciones bromistas otorga el permiso para bromear en ciertas ocasiones, y que eso mismo está implícito también en bromas menos ritualizadas e incorporado al uso común en una gama de reproches: “inoportuna”, “impertinente”, “irrespetuosa”, “pesada”, “grosera”, “fuera de lugar”, etc. Esas críticas implican que a menudo se puede bromear incluso sin permiso (siguen siendo bromas), o como una forma de desafiar las vagas fronteras de lo permisible. Sin embargo, en muchos casos los demás no toman a broma nuestras palabras, como veremos a continuación.

3.3. *El uptake*

Hay dos formas en las que otras personas pueden no tomar las palabras a broma, que corresponden a las dos maneras de interpretar la noción austiniana de *uptake*: como *entender* y como *aceptar* (Blanco Salgueiro, 2021). Un caso en el que la distinción es clara es *apostar*. Un modo en el que alguien puede no lograr hacerlo es por no *asegurar la comprensión* de la audiencia (por ejemplo, no habla castellano). Esa noción es la que suele manejar el propio Austin, y una de las formas en las que no serían suficientes las intenciones y otros estados mentales del emisor para el éxito de cualquier ilocución: si la audiencia no entiende algo como una promesa, advertencia, orden, etc., entonces no se ha prometido, advertido, ordenado, etc. En el caso de bromear, esta noción está detrás de la expresión ordinaria “pillar la broma”. Si el emisor no se asegura de que la audiencia capte (“pesque”, “coja”) la broma (si la audiencia piensa que habla en serio), entonces no habrá logrado bromear. Con el agravante de que sus palabras pueden ser tomadas como lo que aparentan ser, por ejemplo, como un insulto con sus efectos deónticos asociados. Si se apuesta de broma, es mejor asegurarse de que ello quede claro. Que alguien no pille la broma es un fenómeno común que constantemente nos mete en líos. Hancher (1980) presenta varios chistes de actos de habla basados en fallos del *uptake-como-entender*; en uno la audiencia toma una *alarma* como una *orden*: un oficial sale corriendo en pijama de un barracón en llamas gritando “¡Fuego!”, y recibe una andanada de artillería. Aunque a veces se puede atribuir el fallo en el entender a las personas involucradas (a la torpeza del emisor, o a la poca perspicacia del receptor), otras veces la explicación es social.

Si en una broma una pauta dominante es desafiada por otra mostrando que la primera no tiene necesidad, como sostiene Douglas, entonces solo la pillará quien tenga un trasfondo similar acerca de qué pautas prevalecen y, por ello, son susceptibles de ser desafiadas: “If there is no joke in the social structure, no other joking can appear” (Douglas, 1975b, p. 98). Según eso, cada sociedad o grupo genera sus propias posibles bromas, que esperan a ser descubiertas y solo pillarán los miembros (y miembros: ¿se ha pillado esta?) competentes. Este tipo de fallos en el *uptake-como-entender* revelan del modo más obvio que bromear es una acción cuyo éxito depende de que las personas implicadas compartan un marco cultural y lingüístico (Hurley et al., 2011, llaman a esto “the knowledge-relativity of humor”).

La segunda forma de interpretar el *uptake* es, si cabe, más crucial. En el caso de *apostar* se aprecia con claridad. Si la audiencia *no acepta* la apuesta, entonces no se logra apostar. Lo importante aquí es considerar que los efectos deónticos de una apuesta son constitutivos de ella y que si esta no es aceptada entonces no se está obligado a pagar si luego se produce un cierto resultado adverso. En nuestro caso, el receptor podría entender perfectamente la pretensión de bromear (pillar la pretendida broma), pero *no aceptarla*, igual que no se aceptan consejos, promesas, órdenes, etc. Aquí es ilustrativa la expresión “(no) tomar a broma” (las palabras de alguien), que apunta al *uptake-como-aceptar* y parece implicar que el receptor tiene a veces derecho a no tomar en serio lo que alguien dijo con independencia de sus intenciones, que pudieron ser serias, o a tomar en serio lo que quiso ser una broma. La expresión “no saber aceptar una broma” alude a algo distinto de no pillarla. Si no se aceptan las palabras proferidas como broma, se conserva el derecho a ofenderse, y por tanto cabe argumentar, desde un marco neoaustiniano, que la broma no se produce (es nula, no un mero abuso o acción realizada pero susceptible de reproche, como sucede con las bromas crueles o pesadas), igual que al no aceptar una promesa se pierde el derecho a reclamar luego que el oyente haga lo que dijo que haría, al no aceptar un consejo se pierde el derecho a reprochar que las cosas salieron mal por seguirlo, o al no aceptar una apuesta no cabe decir luego que se ganó y que se tiene derecho a cobrarla. Antes barajamos la posibilidad de que no tener derecho a ofenderse fuese constitutivo del bromear exitoso. Los intentos de limitar legalmente el bromear serían intentos de ampliar los contextos en los que la no aceptación está respaldada socialmente y en los que, por lo tanto, la audiencia no tiene que tomar las palabras de alguien a broma, por lo que conserva su derecho a mostrarse ofendido y a exigir un desagravio o una compensación.

Podría querer objetarse que para bromear basta con la intención, y que el *uptake* en cualquiera de sus sentidos es algo posterior y sobrevenido que no afecta a que lo dicho deba considerarse una broma. Simplemente, sería una broma no entendida o no aceptada. En realidad, esa objeción refuerza la idea de que bromear es una ilocución, pues es el tipo de crítica que se lanza desde las versiones individualistas de la TAH contra las versiones (neo)austinianas, que insisten en que hay factores constitutivos implicados no reducibles a intenciones del emisor. El *uptake* (en ambos sentidos) sería un factor que hace que una ilocución no sea nunca una acción unilateral. Lo crucial aquí es que se reproduce una polémica iniciada con Strawson (1964) que concierne al papel de las intenciones en la caracterización de las ilocuciones. Si se rechaza en general que basten las intenciones individuales (Blanco Salgueiro, 2004), es de esperar igual rechazo en el caso concreto del bromear. Por supuesto, los procesos de producción y comprensión en el bromear son complejos y es muy pertinente tratar de caracterizar los mecanismos psicológicos que intervienen. Además, la ausencia de estados mentales puede ser graciosa. Bergson (1900) ofrece como ilustración de su famosa “teoría mecánica” del humor casos en los que las personas hablan mecánicamente, sin que sus palabras estén respaldadas por estados mentales adecuados. En efecto, eso puede resultar bastante cómico.

Hemos examinado tres aspectos en los que resulta productivo estudiar el bromear como lo haríamos con cualquier ilocución. Destacamos los rasgos en los que inciden los enfoques convencionalistas o neoaustinianos, pero también podrían proponerse, desde enfoques intencionalistas, análisis del bromear como una ilocución respaldada por cierto tipo de intención comunicativa, o como una forma especial de invitación a la inferencia. En el próximo apartado se exploran algunas conexiones entre bromear como uso del lenguaje detectable en ciertos actos de habla considerados holísticamente y un ámbito de reflexión en apariencia bastante alejado: el vínculo entre el lenguaje y el pensamiento y la hipótesis de la relatividad lingüística.

4. El enfoque holístico del bromear y un itinerario hacia la relatividad del humor

El vínculo entre la diversidad lingüística y la diversidad del humor es complejo, y aquí examinaremos solo el papel que podrían desempeñar las relaciones bromistas.

4.1. *Relatividad semiótica del bromear y la “regla de Bickerton”*

Una cuestión que se plantea a veces es la de si el humor es un fenómeno humano exclusivo o existe el humor animal, como sugiere Douglas (1975a). Ciertas características del humor, como su carácter contrafáctico o distanciado respecto a la realidad inmediata o a las ideas estereotipadas, sugieren un argumento a favor de su lenguaje-dependencia. Lucy (1996) denomina “relatividad semiótica” a la tesis de que ciertos dominios mentales dependen de rasgos del lenguaje transversales a las lenguas. La tesis de que el humor en sentido estricto es exclusivamente humano es paralela a la de que el lenguaje en sentido estricto lo es. El paralelismo podría explicarse por la dependencia del humor con respecto al lenguaje. Según Bickerton (1995), cualquier singularidad humana depende en último término de la singularidad para el lenguaje, lo que podría aplicarse al humor y al bromear. Esta línea abogaría por una explicación universalista y exclusivista del humor basada en la universalidad-exclusividad del lenguaje, y podría ir bastante lejos, limitando lo que diré a continuación sobre la relatividad del humor. Ahora bien, así como existen posturas más continuistas acerca del lenguaje, también las hay acerca del humor. Quienes buscan el porqué del humor en la vida social pueden defender no solo que existe el humor animal, sino que este variará dentro de una especie si varían sus condiciones de vida, como sugiere Mary Douglas, al comparar a los chimpancés del bosque con los de la sabana: “Since their social organization would be more rigidly hierarchized in the savannah, we would predict more strictly defined and less variable responses, more control, longer pauses – less laughing.” (1975a, p. 88). En el caso humano, se puede destacar la diversidad en las relaciones bromistas (como parte de la diversidad en las relaciones sociales), como una posible base para el estudio de la diversificación humana del humor.

4.2. *Las “joking relationships” y la diversidad en el humor comunitario*

Si se opta por un marco holista para el estudio del bromear, es posible apelar a las “relaciones bromistas” (incluyendo las menos ritualizadas) como una parte crucial de la situación de habla total que permite explicar la variación intercultural del humor.

Por esta vía podríamos dar cuenta, en primer lugar, de las diferencias cuantitativas en el uso social del bromear, algo más fácil de detectar que las diferencias cualitativas. Goddard (2017) no solo señala que “humor” no tiene equivalente exacto en otras lenguas, sino

que la propia práctica del humor tiene una importancia inusitada en el mundo de habla inglesa, lo que produce constantes malentendidos en la interacción con hablantes de otras lenguas. El equívoco también puede ir en la otra dirección. La antropóloga Laura Bohannan narra cómo le costó entender las bromas basadas en el sufrimiento y la miseria entre los Tiv de Nigeria (por ejemplo, hacer burla de un anciano ciego), hasta dar con esta explicación: “Only in a very sheltered life of the sort made posible by civilization can one maintain a fine and serious sense of the tragedy of misfortune. In an environment in which tragedy is genuine and frequent, laughter is essential to sanity” (Bohannan, 1954, p. 295).

Un aspecto central en el tratamiento holístico de las relaciones bromistas por parte de Radcliffe-Brown es su conexión con la noción de *respeto* (más que con la de *seriedad*). Así como hay relaciones bromistas en las sociedades estudiadas, hay otras en las que el bromear es excluido y domina la distancia social, a veces extrema: no dirigirse la palabra. Respeto y broma serían estrategias alternativas y complementarias para el mantenimiento de relaciones sociales amistosas pero potencialmente conflictivas, lo que explicaría las diferencias cuantitativas: sociedades que optan más bien por promover la una o la otra. Cabe añadir aquí algunos trabajos incluidos en Bremmer y Roodenburg (1997) sobre la condena e inhibición del humor en algunas épocas por motivos religiosos (asociación de la risa con el cuerpo y el pecado), un particular impulso social hacia lo serio.⁹ El contraste del bromear con el hablar con respeto resalta su aspecto deóntico (no *debe* bromearse con cualquiera) de un modo que el contraste con lo serio desdibuja. Radcliffe-Brown estudia el bromear ritual en ciertas sociedades que aún se atreve a denominar “primitivas” (puede incluir cosas curiosas, como que los miembros de dos tribus o clanes que se dicen amigos se dediquen, cuando se encuentran, a intercambiar insultos o tirarse excrementos), y llega a reconocer que las cosas pueden ser bastante distintas cuando se examinan las bromas más casuales y menos reguladas como las que se supone que prevalecen en las sociedades “civilizadas”, pero lo que dice se aplica de un modo más flexible al bromear en general. Las bromas rituales se dan entre personas situadas de cierto modo en la estruc-

⁹ El monje Jorge de Burgos en *El nombre de la rosa* hizo célebre la condena a la risa. El tema es complejo, ya que en los debates escolásticos se distinguió entre risa “buena” (*eutrapelia*) y “mala”, y el humor y el bromear (incluido el hostil) nunca fue abolido del todo (cf. Le Goff, 1997), siendo dudoso que pueda serlo. En general, podría valer lo siguiente: “To enjoy humour and laughter freely is the mark of a relaxed, open community, not of an ascetic ideology or tense society” (Bremmer, 1997, p. 22).

tura social. Algunas de esas relaciones son transversales culturalmente (como las que existen entre abuel@s y niet@s), otras son específicas de una cierta cultura. La distinción entre culturas bromistas y serias presupone que bromear es una costumbre o institución que se puede promocionar más o menos, así como adquirir rasgos específicos en el seno de formas de vida concretas. Eso queda desdibujado cuando las restricciones se relajan, pues entonces parece una actividad espontánea y sin regular, y porque, en cierto modo, como afirma Douglas (1975b), bromear es un anti-rito, en el sentido de que funciona cuestionando la necesidad de algo dado por sentado dentro de un cierto marco social. Además, se aprecian diferencias interpersonales que hacen parecer que el fenómeno tiene carácter individual más que social (pero también hay personas que prometen u ordenan más que otras, aunque prometer y ordenar sean acciones ligadas a ciertas formas de vida).

La asimetría de algunas relaciones bromistas puede ilustrar el contraste con las relaciones de respeto. Entre hablantes del castellano se asocia a expedientes lingüísticos como el uso de “usted” frente a “tú”.¹⁰ Quienes se tutean pueden bromear con libertad, pero el trato de usted implica una relación de respeto que limita el bromear. En casos de trato asimétrico también hay asimetría en el bromear. Como buen docente progre, suelo tutear a mis estudiantes, quienes a menudo me tratan a mí de usted, lo que genera una asimetría en el uso de la segunda persona del singular. Como resultado previsible, me sitúo en una posición para bromear que, si el humor es una buena estrategia pedagógica, sería una buena posición¹¹. En cambio, el respetuoso trato de usted transmite que se está ante una persona ante la cual no se debe bromear lo que, en efecto, rara vez ocurre. Eso muestra que en nuestras sociedades también hay relaciones bromistas cuasi-ritualizadas y dependientes de prácticas culturales concretas. Robinson (1983) no solo trata acerca de la relación entre el humor (no hostil) y la salud, sino, sobre todo, de cómo son o deberían ser las relaciones entre médico y paciente, entre médicos, o entre médicos seniors y juniors, y en particular si deben ser bromistas

¹⁰ Radcliffe-Brown señala que las relaciones bromistas se ligan a curiosos aspectos de la diversidad léxica, como los relacionados con ciertas “ficciones legales”. Así, alguien puede llamar “abuelo” o “tío” a todas las personas con las que mantiene una cierta relación bromista y no solo a su abuelo o tío biológicos, así como llamar “padre” a otras personas con las que mantiene una relación de respeto que excluye el bromeo.

¹¹ Así como hay docentes que defienden el uso simétrico de “usted” en la relación estudiante-docente, también hay discrepancias en lo que se refiere al uso del humor en la educación, con defensas de la idea de que es más efectiva la seriedad y la distancia (para una discusión, cf. Zillmann & Bryant, 1983).

(y de qué tipo) o de respeto. Después de definir “joking relationship”, Radcliffe-Brown dice que hay dos variedades (1940, p. 195): la *simétrica*, en la que “each of the two persons teases or makes fun of the other”, y la *asimétrica*, en la que “A jokes at the expense of B and B accepts the teasing goodhumouredly but without retaliating”. Robinson señala que los médicos pueden (en sentido deóntico) bromear entre sí de forma distinta a como bromean con el paciente, que las bromas paciente-médico y médico-paciente son de índole distinta, o que los médicos seniors bromean con los juniors de un modo más amplio que a la inversa.

Podemos incluir como casos de relación bromista que encajan en la definición de Radcliffe-Brown formas de humor conversacional que se presentan como culturalmente específicas, como el “fantasear conjunto” en pandillas de parejas de círculos urbanos de Brasil (Stallone & Haugh, 2017), o ciertos tipos de *deadpan humor* en Australia (donde el discurso es casi siempre informal, no de respeto) descritas por Goddard (2017). También se pueden tratar en este marco las asimetrías que señalan Hurley et al. (2011, pp. 34-35; cf. Provine, 2000, pp. 27 y ss.); en los anuncios anglosajones de búsqueda de pareja las mujeres buscan buenos productores de humor (que las hagan reír), mientras que los hombres buscan buenas receptoras de humor, entendiendo cosas distintas por “sentido del humor”. Los autores postulan de modo controvertido que puede haber una base evolutiva e innata en la asimetría (Provine incide en la conexión con la cuestión más contingente del poder), pero admiten que es necesario un estudio comparativo intercultural. Esa asimetría (como las bromas y los chistes machistas) está seguramente ligada a otros rasgos específicos de ciertas sociedades. Formas de humor comunes, como el humor étnico, podrían tener que ver con relaciones sociales extendidas hoy en día como resultado de la globalización y no con prácticas universales. Según Davies (1990), ciertas variedades de ese tipo de humor se basan en las dificultades para adaptarse a los cambios acelerados de las sociedades industriales, que producen una situación en la que se bromea a costa de quienes no se adaptan bien, que aparecen entonces como bobos. De forma similar, los estudios sobre las particularidades del humor en distintas épocas tratan de ubicar las relaciones bromistas en las circunstancias históricas en las que cobran sentido, más allá de las decisiones individuales que impulsan a hacer una broma u otro acto humorístico creativo particular (Bremmer & Roodenburg, 1997; Halliwell, 2008; Beard, 2014), aunque es evidente que dentro de un grupo hay personas que bromean más y mejor (hacen más gracia) que otras.

4.3. Del bromear público al privado (y la relatividad lingüística del humor)

Una posible ruta en el estudio del humor parte del pensamiento individual (de la capacidad humana supuestamente universal e innata para el humor) y solo en un segundo momento aborda la diversidad de sus usos públicos y el bromear como una forma variable de praxis social. Sin desdeñar esa ruta (cabe defender una visión dialéctica de la relación entre el humor público y el privado), aquí se quiere recorrer la ruta inversa: desde la praxis pública del bromear con toda su diversidad, tal y como se concreta en toda una serie de relaciones bromistas más o menos ritualizadas o transversales culturalmente, al humor privado propio de personas concretas (su sentido del humor). En concreto, para mantener la unidad con la primera parte del trabajo, examinaremos ahora el *bromear privado*. Tomo la idea del comienzo de Fernyhough (2016), donde narra una anécdota personal en la que se produce lo que él mismo llama “a private joke”. Viaja en el metro en silencio mientras su mente divaga pensando en la novela que está escribiendo, y al imaginar una escena subida de tono (un hombre casado se lía con la cartera en la furgoneta de correos, la cual empieza a chirriar como resultado del encuentro sexual “as the bodies inside began to seek friction”) estalla en una sonora risotada que sorprende a quienes comparten su vagón, aunque no demasiado, pues el fenómeno es reconocible: se ríe de su propio pensamiento, que le viene en forma de *inner speech*, al “hablar consigo mismo”, y “se ríe solo”.

Las ideas de este autor pueden usarse para formular una versión interesante de la hipótesis de la relatividad lingüística del humor. Bastaría con apelar a la idea de que los hábitos lingüísticos (de uso del lenguaje) fomentan hábitos cognitivos (Blanco Salgueiro, 2017, apdo. 4.4.1). No hace falta sostener algo tan extremo como que sin hábitos externos sería imposible el humor individual, pues, como se dijo, es razonable adoptar una visión dialéctica de la relación en la que incluso hay lugar para las explicaciones evolutivas e innatistas de la capacidad humorística humana. Fernyhough se inspira en Vygotsky. Según Vygotsky (1934), el uso del lenguaje se transforma al adaptarse para mediar los procesos mentales privados, pero conserva rasgos cruciales que revelan su origen social. En particular (siguiendo aquí a Bajtín), Fernyhough sugiere que el pensamiento dialógico es producto del diálogo externo, e incluso apunta a que las diferencias en el uso externo se revelan estadísticamente en diferencias en el uso privado. Aplicando esa idea a nuestro tema, sería sorprendente que personas que viven en un entorno

social pobre en relaciones bromistas poseyesen en un número estadísticamente significativo un rico mundo interior en el que proliferase el uso del humor con fines puramente cognitivos. O que personas rodeadas de un cierto tipo de humor tuviesen, en general, un humor privado de un tipo totalmente distinto. Sobre todo, si tenemos en cuenta que a menudo el humor interno tiene forma dialógica. En mi propio caso, que presumo que no es muy aberrante, incluso uso el pronombre de segunda persona para bromear conmigo mismo como si fuera otra persona y, a veces, ni siquiera me hago gracia, por no hablar de las veces en las que me pitorreo de mí mismo. Otra idea de Fernyhough es que existen diferencias individuales considerables en el protagonismo cognitivo del habla interna, lo que podría explicar las diferencias en el uso privado del humor. Hay un citado chiste de un tipo que va al psiquiatra aquejado de depresión; este le recomienda ir a ver a un famoso payaso que actúa en la ciudad, y resulta que el payaso es el propio tipo. No se aclara qué clase de payaso es, pero si su humor externo (en sus relaciones bromistas habituales) explota de un modo cruel los defectos y fracasos de las personas, ¿no podría eso generar un hábito similar cuando se lo autoaplica en privado, siendo de ese modo un factor causal en su depresión? La lengua ordinaria ha sedimentado la idea de que el humor autoaplicado tiene efectos benéficos: “saber reírse de uno mismo”, “no tomarse la vida / a uno mismo / los problemas demasiado en serio”, pero no parece que cualquier clase de humor privado nos sirva para sentirnos mejor. Fernyhough describe casos de trastornos psíquicos en los que voces interiores que no se reconocen como propias se burlan de uno.

Estamos ahora preparados para formular una versión pragmática de la tesis de la relatividad lingüística del humor: *la diversidad social en la práctica del bromear* (en las relaciones bromistas que imperan en el medio social, en la pragmática del bromeo) *influye no trivialmente en el uso no conversacional o privado del humor* (en el bromear privado). Esta versión de la idea de la relatividad lingüística del humor no es la única que se deriva de nuestras consideraciones, aunque sí es la que conecta más directamente con los debates ortodoxos sobre la relatividad lingüística. Una manera más obvia de rastrear efectos de la diversidad del bromear social en el bromear individual se concentraría en investigar cómo personas particulares asimilan las formas de bromear propias de su entorno cultural, pero esto no sería sorprendente, ya que las relaciones bromistas no se sostienen en un medio platónico, sino que son ejercidas por hablantes reales que las reproducen y las transmiten a las nuevas generaciones, lo que es evidente en ese paradigma de meme que es el chiste. Si la *retranca* es un tipo de humor

propio de la cultura gallega tradicional (tan en declive como la propia sociedad tradicional), no será estadísticamente extraño encontrarse con un gallego *retranqueiro*. La hipótesis que se formula va más allá, al afirmar que también tirará de retranca cuando al pensar habla consigo mismo y pone el humor al servicio de funciones cognitivas o supracomunicativas. El *Diccionario da Real Academia Galega* define “retranca” como “habilidad para hablar con segundas intenciones, en especial cuando se busca una gracia intencionada en lo que se dice”. No es una buena definición, si se quiere distinguir de cosas como la simple ironía (cf. Gondar, 1993; Baltrusch, 1998; Piccardi, 2004; Caballero, 2012). Si se insiste en las intenciones, habría que decir que se trata de un bromear poco griceano, pues estas no deben ser fáciles de reconocer, de ahí que el *retranqueiro* parezca evasivo, o que sostiene tanto una cosa como la contraria (es “antidicotómico”). La retranca se plantea como reto a la inteligencia o a la capacidad hermenéutica de la audiencia. La gracia reside en que sea difícil pillar la broma, o que se trata de una broma, y sobre todo en dejar a la audiencia cavilando acerca de lo que se quiso decir realmente (ejemplo de una viñeta de Castelao: Novia: “Se fose rica queríasmе mais”. Novio: “Non tiña por qué quererche menos”). Puede caracterizarse como lo que sostiene el tópico (diría que un tanto exagerado) de que a los gallegos no se les entiende, o de la metáfora de que no se sabe si suben o bajan. Para apreciar cómo un bromear netamente social funciona privadamente (cómo se manifiesta la retranca privada, cómo se puede tener *al pensar* un estilo más bien evasivo, antidicotómico, especialmente distanciado respecto a las alternativas en juego), el género del diario, en el que en teoría alguien escribe para sí mismo, puede ser ilustrativo (cf. Pereiro, 2017).

La hipótesis merece desarrollarse con mayor detalle. En particular, como sugiere Vygotsky, es seguro que el habla interna es diferente del habla externa, precisamente porque debe adaptarse a funciones distintas. Bromear con uno mismo no es lo mismo que hacerlo con otras personas (por ejemplo, las cuestiones deónticas, o las relacionadas con el *uptake*, no se plantean del mismo modo), pero seguramente se le parece bastante. Las distintas teorías del humor resaltan elementos como la sorpresa o la incongruencia, que parecerían no ser pertinentes en el humor individual. Sin embargo, desde una perspectiva dialógica estos elementos pueden estar presentes, y son efectivos cuando una persona se desdobra en emisor y receptor de una broma. Fernyhough (2016, p. 10) señala un caso patológico en el que un “olor de voces” afirma que la voz no puede ser suya, ya que a él nunca se le ocurrirían cosas tan graciosas como las que le cuenta esa voz. En realidad, esto ocurre constan-

temente (de modo no patológico) al usar dialógicamente el humor para reírse de uno mismo, o para relativizar o tomar distancia con respecto a nuestras ideas.

5. Conclusiones

Se ha explorado la idea de que bromear es un acto de habla cuyo estudio requiere adoptar un enfoque holístico como el sugerido por Austin. En particular, se argumenta que puede analizarse provechosamente como una ilocución, basándose en ciertos rasgos: 1) Cabe aplicarle la idea de infortunio, lo que revela los entresijos de su carácter de acción. 2) Posee efectos perlocucionarios asociados, como *hacer reír*. 3) Posee una dimensión deóntica que permite aplicar la idea austiniana de que cualquier ilocución tiene efectos convencionales. 4) Requiere el *uptake* de la audiencia en sentido fuerte (como *aceptar*), de modo que algo no es una broma a menos que se tome como tal. Esa visión holística permite apreciar las fuentes de la diversidad cultural del bromear. La noción de *relación bromista* se revela como una útil herramienta teórica para tal fin. En el último apartado se sugiere que las diferencias individuales en el uso comunicativo y cognitivo del humor pueden ser explicadas, al menos en parte, como el resultado de la participación habitual en ciertas relaciones bromistas en el seno de actividades sociales o de formas de vida. Tendríamos así una versión pragmática de la hipótesis de la relatividad lingüística que afirma que los hábitos en el uso del lenguaje para bromear con otras personas fomentan el hábito de usar el habla interna para el bromear privado, y que, en la medida en que los hábitos públicos varíen entre distintos grupos o sociedades, los correspondientes hábitos privados también tenderán a variar. La idea es hipotética y especulativa, pero resulta plausible *prima facie*, y acorde con lo que los relativistas lingüísticos actuales defienden en otros dominios: la influencia del lenguaje y de su diversidad sobre el pensamiento.

Bibliografía

- Apte, M. (1985). *Humor and laughter: An anthropological approach*. Cornell University Press.
- Attardo, S. (1994). *Linguistic theories of humor*. De Gruyter.
- Attardo, S. (2001). *Humorous texts: A semantic and pragmatic analysis*. De Gruyter.
- Attardo, S. (Ed.). (2017). *The Routledge handbook of language and humor*. Routledge.

- Austin, J. L. (1962/1975). *How to do things with words* (2^a ed.). Oxford University Press.
- Baltrusch, B. (1998). Teoría e práctica sincrónica da retranca a partir do refraneiro e da literatura galega vangardista. *Anuario de Estudos Literarios Galegos*, 117-140.
- Beard, M. (2014). *Language in ancient Rome*. University of California Press.
- Bergson, H. (1900/2012). *Le rire: Essai sur la signification du comique*. Payot.
- Bickerton, D. (1995). *Language and human behavior*. University of Washington Press.
- Blanco Salgueiro, A. (2004). *Palabras al viento*. Trotta.
- Blanco Salgueiro, A. (2017). *La relatividad lingüística: Variaciones filosóficas*. Akal.
- Blanco Salgueiro, A. (2021). *Uptake: ¿entender o aceptar? Theoria*, 36(1), 63-79. <https://doi.org/10.1387/theoria.21267>
- Blanco Salgueiro, A. (2022). El principio de la primera palabra y la diversidad lingüística. En D. Pérez Chico (Ed.), *Variedades de la filosofía del lenguaje ordinario* (pp. 69-93). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Bohannon, L. (1964). *Return to laughter: An anthropological novel*. Anchor Books / Doubleday.
- Bremmer, J. (1997). Jokes in ancient greek culture. En J. Bremmer & H. Roodenburg (Eds.), *A cultural history of humour: From Antiquity to the present day* (pp. 11-28). Polity Press.
- Bremmer, J., & Roodenburg, H. (Eds.). (1997). *A cultural history of humour: From Antiquity to the present day*. Polity Press.
- Caballero, F. (2012). *O humor galego alén da retranca*. Morgante.
- Cohen, T. (1973). Illocutions and perlocutions. *Foundations of Language*, 9, 492-503.
- Davies, C. (1990). *Ethnic humor around the world: A comparative analysis*. Indiana University Press.
- de Salvador Agra, S. (2022). La risa de John Austin, o la seriedad de su humor. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39(1), 169-179. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.77604>
- Douglas, M. (1975a). Do dogs laugh? En *Implicit meanings* (pp. 83-89). Routledge.
- Douglas, M. (1975b). Jokes. En *Implicit meanings* (90-114). Routledge.
- Dynel, M., & Sinkeviciute, V. (Eds.). (2017). *Conversational humor: Spotlight on language and cultures. Language & Communication*, 55, 1-100.

- Fernyhough, C. (2016). *The voices within: The history and science of how we talk to ourselves*. Profile.
- Freud, S. (1905/1988). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. En *Obras completas, 5: Ensayos XXI-XIV*. Orbis.
- Fritz, G. (1997). Cicero, Plautus and roman laughter. En J. Bremmer & H. Roodenburg (Eds.), *A cultural history of humour: From Antiquity to the present day* (pp. 29-39). Polity Press.
- Gibbs, R. W., & Colston, H. L. (Eds.). (2007). *Irony in language and thought: A cognitive science reader*. Erlbaum.
- Glenn, P. (2003). *Laughter in interaction*. Cambridge University Press.
- Goddard, C. (2017). Ethnopragmatic perspectives on conversational humor, with special reference to Australian English. *Language & Communication, 55*, 55-68. <http://doi.org/10.1016/j.langcom.2016.09.008>
- Gondar, M. (1993). *Crítica da razão galega: Entre o nos-mesmos e o nos-outros*. A Nosa Terra.
- Halliwell, S. (2008). *Greek laughter: A study of cultural psychology from Homer to early christianity*. Cambridge University Press.
- Hancher, M. (1980). How to play games with words: Speech-act jokes. *Journal of Literary Semantics, 9*, 20-29.
- Hurley, M. M., Dennett, D. D. & Adams, R. B. (2011). *Inside jokes: Using humor to reverse-engineer the mind*. The MIT Press.
- Le Goff, J. (1997). Laughter in the Middle Ages. En J. Bremmer & H. Roodenburg (Eds.), *A cultural history of humour: From Antiquity to the present day* (pp. 40-53). Polity Press.
- Lucy, J. A. (1996). The scope of linguistic relativity: An analysis and review of empirical research. En J. J. Gumperz & S. C. Levinson (Eds.), *Rethinking linguistic relativity* (pp. 37-69). Cambridge University Press.
- Partington, A. (Ed.). (2006). *The linguistics of laughter: A corpus-assisted study of laughter talk*. Routledge.
- Pereiro, X. M. (2017). *Diario dun repunante*. Luzes.
- Piccardi, A. (2004). A retranca como acto lingüístico. *Cadernos de Língua, 26*, 99-108. <https://doi.org/10.32766/cdl.26.65>
- Provine, R. R. (2000). *Laughter*. Penguin.
- Radcliffe-Brown, A. F. (1940). On joking relationships. *Africa, 13*(3), 195-210. Versión castellana: *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Península, 1972.
- Raskin, V. (Ed.). (2008). *The primer of humor research*. De Gruyter.
- Robinson, V. M. (1983). Humor and health. En P. McGhee & J. Goldstein (Eds.), *Handbook of humor research. Vol. II: Applied studies* (pp.

- 109-128). Springer.
- Sbisà, M. (2009). Uptake and conventionality in illocution. *Lodz Papers in Pragmatics*, 5(1), 33-52. <http://doi.org/10.2478/v10016-009-0003-0>
- Stallone, L., & Haugh, M. (2017). Joint fantasizing as relational practice in Brazilian Portuguese interactions. *Language & Communication*, 55, 10-23. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2016.08.012>
- Strawson, P. F. (1964/1971). Intention and convention in speech acts. En *Logico-linguistic papers* (171-193). Methuen.
- Vygotsky, L. (1934/1964). *Pensamiento y lenguaje*. Lautaro.
- Zillmann, D., & Bryant, J. (1983). Uses and effects of humor in educational ventures. En P. McGhee & J. Goldstein (Eds.), *Handbook of humor research. Vol. II: Applied studies* (pp. 173-193). Springer.

Recibido el 26 de noviembre de 2021; revisado el 8 de julio de 2022; aceptado el 1 de agosto de 2022.