

LA COLA DE LA IGUANA

EL PUEBLO MALECU
ANTE EL DESPLAZAMIENTO DE SU
LENGUA Y SU CULTURA TRADICIONAL

Carlos Sánchez Avendaño



LA COLA DE LA IGUANA

**EL PUEBLO MALECU
ANTE EL DESPLAZAMIENTO DE SU
LENGUA Y SU CULTURA TRADICIONAL**

Carlos Sánchez Avendaño


EDITORIAL
UCR
2015

497.8
S212c

Sánchez Avendaño, Carlos

La cola de la iguana : el pueblo malecu ante el desplazamiento de su lengua y su cultura tradicional / Carlos Sánchez Avendaño. – 1. ed.– [San José], C. R. : Edit. UCR, 2015.

xxv, 490 p. : il., mapas

ISBN 978-9968-46-464-2

1. GUATUSO (LENGUA INDÍGENA). 2. LENGUAS INDÍGENAS – COSTA RICA. 3. GUATUSOS – VIDA SOCIAL Y COSTUMBRES. 4. CULTURAS INDÍGENAS. 5. LENGUAJE Y CULTURA. 6. ETNICIDAD. I. Título.

CIP/2763

CC/SIBDI, UCR

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

La EUCR es miembro del Sistema de Editoriales Universitarias de Centroamérica (SEDUCA), perteneciente al Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA).

Primera edición: 2015

Corrección filológica: *el Autor y Gabriela Fonseca* • Revisión de pruebas: *el Autor y Gabriela Fonseca*
Diseño, diagramación y portada: *Daniela Hernández* • Control de calidad: *Wendy Aguilar G.*
Ilustración de la portada: *Érra (iguana), pintura de Raquel Fonseca (Palenque Margarita).*
Técnica utilizada: acuarela. Tamaño original: 18 x 25 cm. Año: 2011.

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica
Apto. 11501-2060 • Tel: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • administración.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley.

Impreso bajo demanda en la Sección de Impresión del SIEDIN. Fecha de aparición, abril 2015.
Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio



TABLA DE CONTENIDOS



PRÓLOGO	xix
---------------	-----

CAPÍTULO 1. **APUNTES TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS**

INTRODUCCIÓN	3
1. Marco teórico.....	3
1.1. Ideología y discurso.....	3
1.2. Identidad y etnicidad.....	14
1.2.1. Las perspectivas esencialistas y constructivistas acerca de la identidad.....	14
1.2.2. La identidad social.....	21
1.2.3. La etnicidad.....	23
2. Metodología seguida en el presente trabajo.....	26

CAPÍTULO 2. **“Viene civilizar ellos... civilizar pegaron flechazos y otros con rifles”**

LA CULTURA TRADICIONAL MALECU
Y LA HISTORIA DEL CONTACTO CON LOS HISPANOS

INTRODUCCIÓN	53
1. La cultura malecu tradicional y su transformación.....	53

2. Historia del contacto del pueblo malecu con el grupo de cultura hispánica y cambios producidos en la cultura tradicional.....	72
2.1. Demografía histórica.....	73
2.2. El contacto entre los malecus y el grupo de cultura hispánica.....	77
2.2.1. Primeros contactos.....	80
2.2.2. El genocidio sufrido por los malecus a finales del siglo XIX.....	89
2.2.3. La pérdida definitiva del territorio histórico de los malecus y la aparición de los cambios más drásticos en la cultura tradicional.....	98



CAPÍTULO 3.

“Soy el legítimo indígena, el legítimo malecu”

REPRESENTACIONES VINCULADAS A LA PÉRDIDA DE LA CULTURA TRADICIONAL MALECU

INTRODUCCIÓN	121
1. Representaciones sobre los componentes de la cultura tradicional malecu, su pérdida y sus conexiones.....	121
1.1. El repertorio lingüístico.....	130
1.1.1. La lengua malecu.....	145
1.2. El repertorio del arte verbal.....	159
1.3. El repertorio gastronómico.....	171
1.4. El repertorio religioso.....	183
1.5. Otros componentes de la cultura malecu tradicional.....	186
2. La ideología de la pureza y la autenticidad.....	193
2.1. Pureza genética.....	195
2.2. Autenticidad cultural.....	203
2.3. La ideología de la pureza y su relación con el <i>malécu lhaíca</i>	212
3. Conclusiones.....	229



CAPÍTULO 4.

“Pá chí malécu lhaíca laính”

REPRESENTACIONES RELATIVAS A LAS CAUSAS DEL DESPLAZAMIENTO DE LA LENGUA VERNÁCULA Y LA CULTURA TRADICIONAL

INTRODUCCIÓN	235
1. Cadenas de causalidad en el desplazamiento del <i>malécu lhaíca</i> (y de la cultura tradicional en general)	236
1.1. Factores no actitudinales	240
1.1.1. La llegada de los <i>chiúti</i> como causa primigenia	240
1.1.2. Las uniones interétnicas y el mestizaje como causas primigenias	245
1.1.3. La discriminación como causa primigenia	254
1.1.4. La labor de la escuela como causa primigenia	278
1.1.5. La adopción del idioma español como causa primigenia	283
1.1.6. El cese de la transmisión del <i>malécu lhaíca</i> como causa primigenia	288
1.1.7. La muerte de los ancianos como causa primigenia	291
1.1.8. Factores relativos al cambio del hábitat y del sistema de vida tradicional	292
1.2. Factores actitudinales	295
1.2.1. El desinterés por aprender y hablar la lengua vernácula como causa primigenia	296
1.2.2. La vergüenza como causa primigenia	300
2. Diferencias entre los palenques en cuanto a los factores que han incidido en el desplazamiento de la lengua vernácula	310
2.1. Margarita y El Sol	311
2.1.1. Margarita desde la perspectiva de la propia comunidad	311

2.1.2. El Sol desde la perspectiva de la propia comunidad.....	315
2.1.3. Margarita y El Sol desde la perspectiva de Tonjibe.....	317
2.2. Tonjibe	321
2.2.1. Tonjibe desde la perspectiva de la propia comunidad.....	321
2.2.2. Tonjibe desde la perspectiva de Margarita y El Sol.....	326
3. La responsabilidad de la pérdida del <i>malécu lhaíca</i>	330
3.1. La visión de los hijos.....	330
3.2. La visión de los padres	338
3.3. La visión de los abuelos	340
3.4. La confrontación intergeneracional.....	342
4. Conclusiones.....	345



CAPÍTULO 5.

“Yo soy malecu porque yo sé hablar”

REPRESENTACIONES RELATIVAS A LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA MALECU

INTRODUCCIÓN	355
1. La conciencia etnolingüística positiva y las actitudes hacia la malequidad.....	356
1.1. La conciencia etnolingüística positiva.....	357
1.2. Actitudes hacia el hecho de ser malecu y estrategias de resistencia hacia la discriminación.....	365
2. La construcción de la identidad étnica malecu	378
2.1. Los atributos conformadores de la malequidad	387
2.3. “Ser” malecu, “sentirse” malecu e identificarse como malecu	412

2.4. El papel del <i>malécu lhaíca</i> en la configuración de la identidad malecu y en la identificación ("ser frente al Otro") de los malecus	417
3. Conclusiones.....	441
CONCLUSIONES	445
EPÍLOGO: "LA COLA DE LA IGUANA"	467
ANEXO FOTOGRÁFICO.....	469
BIBLIOGRAFÍA.....	475
ÍNDICE DE GRÁFICOS.....	489
ÍNDICE DE CUADROS	491
ÍNDICE DE MAPAS.....	492
ACERCA DEL AUTOR.....	493



APUNTES TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS





Introducción

El presente capítulo presenta, en primer lugar, la aproximación teórica que servirá de fundamento para el análisis de las representaciones sociales de los malecus relativas al desplazamiento de su cultura tradicional y la construcción de su identidad étnica. En segundo lugar, se describen y justifican las estrategias metodológicas empleadas para recoger y analizar los datos.

1. MARCO TEÓRICO

1.1. IDEOLOGÍA Y DISCURSO

No es posible concebir la existencia de individuos socio-culturalmente determinados sin reconocer la presencia de ideologías que los cruzan, los definen y los explican, por lo que resalta la importancia que estas poseen en el estudio del comportamiento humano, en general, y en la investigación sobre los procesos de desplazamiento de las lenguas y las culturas, en particular. Sin embargo, el constructo “ideología” es tan difuso en su conceptualización que se requiere de una teoría que aborde el problema de modo global.

Por este motivo, reseñaremos la caracterización socio-cognitiva de la ideología según la propuesta de van Dijk (2000). Elegimos esta aproximación por ser la que sirve mejor a nuestros intereses, dado que este autor elabora una teorización multidisciplinaria de este concepto con fuertes influencias del análisis del discurso desde una perspectiva lingüística y con una aplicación clara para el análisis de materiales de naturaleza discursiva, como los que forman la base de nuestro trabajo.

El modelo de van Dijk (2000) para el estudio de la ideología está compuesto por tres elementos interrelacionados: la cognición, la sociedad y el discurso. De esta forma, la ideología se concibe como un sistema cognitivo y social que da cuenta de las representaciones sociales¹ (conjunto organizado de creencias) compartidas por un grupo humano y que guarda estrecha relación con otros fenómenos, como los valores, las actitudes, las estructuras sociales, los intereses grupales, las instituciones, el poder y la dominación. Tal sistema se expresa en las prácticas sociales y en la comunicación y el discurso. En este último, se forma, reproduce y cambia. Van Dijk defiende este enfoque tripartito como el más adecuado para el análisis de las ideologías, por las siguientes razones:

En primer lugar, aun entre quienes lo niegan, las ideologías son por lo menos implícitamente consideradas como algún tipo de “sistema de ideas” y por lo tanto pertenecen al campo simbólico del pensamiento y la creencia, es decir, a lo que los psicólogos llaman “cognición”. Segundo, las ideologías son indudablemente de carácter social y con frecuencia (aunque no siempre) están asociadas con intereses, conflictos y luchas de grupo. Se las puede utilizar para legitimar u oponerse al poder y la dominación, o simbolizan problemas sociales y contradicciones. Pueden involucrar colectividades sociales tales como clases y otros grupos, así como instituciones, organización y otros aspectos de la estructura social (...). Y en tercer lugar, muchos enfoques contemporáneos de la ideología asocian (o hasta identifican) el concepto con el uso del lenguaje o el discurso, aunque solo sea para dar cuenta de la forma específica en que las ideologías se expresan y reproducen en la sociedad. El ocultamiento, la legitimación, la manipulación y otras nociones relacionadas que se consideran

1 Por razones de estilo, emplearemos como sinónimos en este trabajo los términos “representación social”, “representación ideológica”, “representación sociocognitiva” y “cognición social”. Van Dijk emplea estos constructos en sus publicaciones (van Dijk 2000, 2003a, 2003b, 2003c).



como las funciones primordiales de las ideologías en la sociedad son, sobre todo, prácticas sociales discursivas (o semióticas, en un sentido más amplio). (...) [E]sto *no* significa que las ideologías se expresen solamente a través del discurso, sino simplemente que el discurso tiene un papel específico, entre otras prácticas sociales, en la reproducción de las ideologías. (van Dijk 2000: 18; los destacados son del original)

En la propuesta de este autor, las ideologías se tratan como la interfase entre la estructura social o determinados elementos de los grupos sociales (sus objetivos e intereses) y la cognición social compartida por quienes los conforman, de modo que se evita definir las despectivamente como falsas o distorsionadas, dado que su evaluación depende de su papel social y cognitivo en la interacción y su valoración en cuanto a, por ejemplo, su efectividad o su utilidad para el grupo. Tampoco se concibe que las ideologías sean exclusivas de los grupos dominantes o que su uso esté limitado a la configuración de las estructuras de dominación.

Por ello, a diferencia de los enfoques clásicos de tipo socioeconómico, van Dijk apuesta por una aproximación sociocognitiva, lo que implica que las ideologías se conciben como mentales y como sociales al mismo tiempo. Esto significa que, en lo que se refiere a su componente cognitivo, no se trata de creencias individuales o incluso únicamente mentales. En su opinión, las ideologías aparecen en la interacción social, en el discurso y en las estructuras institucionales, de manera que deben estudiarse empíricamente en estos niveles por medio de una interfase cognitiva que relacione la estructura social con la estructura del discurso y la interacción.

En suma, para este lingüista, las ideologías deben entenderse como sistemas de creencias (o representaciones)

sociales, generales y abstractas compartidas por grupos sociales específicos. Según su marco conceptual, estas subyacen a otras representaciones sociales, con lo cual se toma en cuenta que existen otros tipos de creencias no ideológicas, como las creencias personales (preferencias personales, hechos de la vida cotidiana personal), o incluso algunas otras creencias socialmente compartidas. También se distingue entre creencias fácticas (conocimiento sujeto a criterios de verdad o falsedad, sobre hechos indiscutibles y acerca de experiencias pasadas o incluso ficticias) y creencias evaluativas (incluidas las opiniones y las actitudes).

Si bien el término “creencia” se suele asociar con ideas subjetivas y se suele oponer a “conocimiento”, en el enfoque de van Dijk este vocablo se refiere a todos los productos del pensamiento, evaluaciones o resultados de los juicios fundados en normas o valores (“opiniones”). Las creencias no tienen que ser conscientes, sino que pueden haberse adquirido sin mucha conciencia y ser utilizadas por las personas de modo implícito. Además, las creencias se pueden combinar en conglomerados complejos, lo que se denomina conocimiento o actitudes. En resumen, las creencias constituyen representaciones mentales de las experiencias y del mundo, dado que estos son interpretados y comprendidos en términos de categorías conceptuales adquiridas en sociedad. Por ello, van Dijk (2000: 43) sostiene que “las creencias constituyen el mundo-según-nosotros”. Esto no implica que el mundo no exista de manera independiente de las creencias, sino que se estructura, experimenta y entiende en función de ellas.

Para van Dijk, por lo tanto, las ideologías no son listas de proposiciones de carácter arbitrario, sino que se trata de axiomas sociales básicos para los grupos organizados por categorías sociales concretas. Dado que las ideologías constituyen la base de las representaciones



sociales compartidas por quienes integran un grupo, permiten la organización de las creencias sociales acerca de lo que ocurre (en términos de correcto o no, bueno o no), cómo se valora (como verdadero o como falso), y, en consecuencia, llevan a las personas a actuar de conformidad con tales creencias. Así, las ideologías funcionan como explicaciones acerca del orden social y del mundo, como principios que sirven de base para las creencias evaluativas, y regulan parcialmente las prácticas sociales. Van Dijk descarta la existencia de ideologías personales o individuales, en vista de que, por definición, debe tratarse de sistemas compartidos por un grupo, de los que participan los individuos en calidad de miembros de ese grupo, si bien son utilizadas de modo individual y variable en la vida cotidiana.

A pesar de ser sistemas de creencias básicas de grupos específicos, las ideologías se cimientan en las creencias generales (opiniones, valores, conocimiento, criterios de verdad) de sociedades completas o culturas. Como representaciones sociales, las ideologías se caracterizan como sistemas coherentes. Esto da cuenta de la continuidad usual en las opiniones, discursos y prácticas de los individuos. Empero, debe entenderse que no se excluye con ello la variabilidad frecuente también en las prácticas sociales y los discursos controlados por las ideologías, pues estas no siempre son empleadas de modo coherente por los miembros de un grupo, lo cual no depende de la falta de ideologías o de su incoherencia, sino de otros factores, como la interacción concurrente de varias ideologías, la pertenencia a varios grupos, las experiencias personales y las condiciones particulares de cada situación.

En este sentido, debe entenderse también que la coherencia de las ideologías existe en el nivel grupal, pero que los individuos muestran una habilidad ideológica variable dependiendo de su experiencia concreta de



socialización y de su posición social. Así, como veremos en nuestro análisis en los capítulos siguientes, se puede asumir que existe un sistema ideológico compartido por el grupo, aunque los miembros individuales no muestren ser depositarios de “copias” idénticas de tal sistema, sino, muchas veces, solo conocedores de una versión personal rudimentaria aprendida por socialización, mientras que otras personas tienen una versión consistente y más detallada. Por eso, en la investigación empírica, se encuentran diferencias y contradicciones individuales en la expresión de las ideologías. El énfasis en las ideologías como sistemas sociales y no como creencias personales también posibilita explicar por qué estas muchas veces se dan por sentadas, por conocidas por la mayoría; es decir, por presupuestas en el discurso, y que, por ende, se prescinda de explicitarlas.

En vista de que las ideologías controlan las creencias personales y sociales, el discurso y las prácticas sociales por medio de las actitudes y los conocimientos específicos a cada tema o momento, van Dijk afirma que su función cognitiva consiste en organizar las representaciones sociales grupales. Por ello, al analizar casos concretos de discursos en cuanto a su configuración ideológica, hay que partir de las relaciones entre lo social y lo individual, el grupo y sus miembros, el sistema ideológico general o abstracto y la utilización concreta que de él hacen los individuos cuando lo reproducen. Así lo haremos al enfrentarnos a los discursos de los individuos *malecus*.

Cabe recalcar que las ideologías se encuentran también en la base de los sistemas de creencias evaluativas, esto es, opiniones sociales de un grupo, de carácter general y abstracto. En otras palabras, subyacen a los conjuntos de opiniones grupales en relación con un dominio específico, lo que se denomina actitudes. Así vistas, las actitudes se definen como complejos específicos de opiniones



compartidas por los miembros de los grupos sociales, de modo que se diferencian de las opiniones personales, las cuales, aunque sean generales o específicas (evaluaciones de experiencias personales concretas), pueden verse influidas por las opiniones grupales pero no son denominadas actitudes. Asimismo, conviene no olvidar que las opiniones pueden variar en un grupo según el contexto y presuponen la existencia de otras opiniones alternativas. Dado su carácter evaluativo, las actitudes no se valoran en términos de veracidad, sino en cuanto uno pueda estar de acuerdo con ellas o no o en cuanto sirvan para caracterizar a quien las expresa. A este respecto, las opiniones no nos proporcionan información sobre el mundo, sino acerca de la gente que tiene esas creencias o de las relaciones de esas personas con el mundo.

En cuanto a la estructura de las ideologías, van Dijk defiende que estas deben constituir un recurso con relativa estabilidad y contextualmente libre como para poder ser utilizado en muchas situaciones por parte de muchos miembros de un mismo grupo. Esto no significa que las ideologías no sean sensibles al contexto, pues de hecho cambian, aunque lentamente, con respecto a las relaciones sociales de poder, la historia, las instituciones y grupos involucrados. Además, pese a su estabilidad relativa, los usos de las ideologías y su expresión son variables. También se pueden emplear estratégicamente en cada situación, lo que explica que no siempre una persona que tenga determinada ideología hace uso de ella o la expresa. No obstante, ello no es impedimento para sostener que las ideologías son los constructos sociocognitivos más estables, ya que de ellas depende que los individuos puedan llevar a cabo sus prácticas cotidianas y conservar su pertenencia al grupo.

De este modo, van Dijk supone que han de existir patrones estructurales típicos o esquemas en la configuración de los sistemas ideológicos. Así, el esquema básico parece



ser el de la polarización de grupos: hay un *nosotros* y un *ellos*. Según esto, suele encontrarse una autorrepresentación positiva del propio grupo frente a una representación negativa de los demás, junto con una representación de los acuerdos sociales (lo que se considera mejor frente a lo que no lo es tanto; es decir, los valores generales con los que se caracteriza a los grupos), por lo que el esquema de grupo reflejaría los intereses de diverso tipo de un colectivo frente a otros en cuanto a las siguientes categorías: pertenencia (quiénes somos y qué nos caracteriza), actividades (qué hacemos o se espera que hagamos), objetivos (con qué finalidad hacemos esto), valores y normas (cómo nos evaluamos y evaluamos a los demás, qué deberíamos o no hacer), posición y relaciones de grupo (cuál es nuestra posición social y quiénes se nos oponen), y recursos (cuáles son los recursos sociales elementales de que dispone o debe disponer nuestro grupo).

Este conjunto determina la identidad e intereses grupales y caracteriza a cualquier grupo ideológico fundamentado en el género, la etnicidad, el grupo etario, la profesión, la tendencia política o religiosa, la posición social y económica, o cualquier otra categoría. De hecho, se privilegia en cada configuración social un tipo específico de coordenada, de forma tal que se dan tipologías ideológicas según lo más importante sea el objetivo, la pertenencia, los recursos, etc.

Con el propósito de dar cuenta de la relación entre las cogniciones personales, el discurso y las ideologías, van Dijk recurre al concepto de modelo mental como interfase entre lo personal y lo social, de modo que con este se explica la subjetividad experiencial, las representaciones discursivas personales, la acción individual, etc. Los modelos mentales son interpretaciones personales de las experiencias en torno a episodios concretos también personales, construidas en relación con el contexto atinente. Sin embargo, son susceptibles de ser generalizadas y



convertidas en estructuras de representaciones compartidas socialmente, una vez que se realizan inferencias abstractas a partir de la experiencia empírica repetida de acontecimientos específicos o debido a un aprendizaje basado en la interpretación de discursos que ya contienen tales generalizaciones, como ocurre con los prejuicios.

De esta manera, los modelos mentales individualizan la información social compartida (ideologías, actitudes, conocimiento) y la aplican a las situaciones comunes y a los discursos. Por otra parte, también funcionan como la base de la experiencia a partir de la cual se generalizan las creencias personales en conocimiento, ideologías y actitudes sociales. Los modelos mentales posibilitan que las actitudes u opiniones compartidas socialmente sean relativamente estables (aunque no inmutables), si bien se produce variabilidad contextual individual. También conviene tener en cuenta que las ideologías (y en general todas las creencias grupales) se basan sobre todo en el cúmulo sociohistórico de experiencias transmitidas por el colectivo. Esto último se evidenciará con claridad cuando analicemos el discurso de los participantes de nuestro estudio.

Se puede apreciar fácilmente, por tanto, el carácter social de las ideologías, aunque se sostenga que se particularizan en los usos personales y contextuales. Además, debe enfatizarse que las ideologías, por lo general, no son compartidas por toda la sociedad o la cultura, sino que se adjudican a grupos sociales específicos. De esta forma, se requiere que los individuos conformen grupos particulares para que se pueda hablar de la existencia de ideologías grupales y no simples conglomerados aleatorios o fortuitos. Por ello, resulta fundamental que se den determinadas condiciones de pertenencia continua y organizada de los individuos a los grupos, que se produzcan actividades



en común, que haya interacción, objetivos, normas, representaciones sociales y valores compartidos.

Como se adelantó, pese a su carácter social, se presenta variación personal y situacional de las ideologías. Esto se debe, fundamentalmente, a las siguientes razones. En primer lugar, las ideologías suelen relacionarse con el discurso de modo indirecto, dado que en sus vidas diarias las personas funcionan no en el nivel abstracto de las ideologías, sino en un nivel medio de experiencias y actitudes personales. En segundo lugar, los individuos operan en contextos cotidianos con personas y situaciones concretas, de modo que adaptan estratégicamente sus creencias sociales (o al menos la expresión de estas) a su conveniencia e intereses en vez de manejarse con las ideologías abstractas independientes del contexto. Finalmente, puede darse una aplicación de varios modelos mentales provenientes de la pertenencia del individuo a distintos grupos sociales, lo que produce aparentes inconsistencias en el discurso. En todo caso, a pesar de estas posibles incoherencias, es notable la consistencia en diferentes sujetos y situaciones con respecto a los mismos temas.

En lo concerniente al “grado de elaboración” de las ideologías, si bien el sistema puede ser detallado y explícito en el caso de los ideólogos o las élites, estas pueden consistir en unos cuantos principios básicos que sirvan para organizar las actitudes e influir en los discursos y en las prácticas sociales. Por ejemplo, un simple valor, como la “igualdad”, se puede aplicar a diversas relaciones y dar como resultado una proposición ideológica, como sería el caso en la ideología feminista: “Las mujeres y los hombres son iguales”. De esta proposición general se pueden derivar otras más específicas acerca de actitudes relacionadas con los derechos, la distribución de los recursos materiales, etc. De este modo, de acuerdo con van Dijk, no se requiere de un análisis teórico



sofisticado sobre la creación y aplicación de las ideologías, ya que un único valor puede constituirse en la base de un sistema ideológico.

Así, en lo que respecta a nuestros datos, veremos que las nociones de “pureza” y “legitimidad” constituyen dos valores que han servido de base para la conformación de un sistema ideológico complejo en el pueblo malecu, el cual se manifiesta en relación con la sangre, la identidad étnica, la lengua, la cultura tradicional, las prácticas religiosas, el mestizaje, la acuñación de nuevas palabras, la pronunciación, etc.

En este panorama, el discurso, entendido como un evento comunicativo específico, junto con las prácticas sociales en general, está controlado indirectamente por medio de las ideologías sociales a través de las creencias sociales (actitudes y conocimiento) y los modelos cognitivos o creencias personales. Es por medio del discurso (y otros recursos semióticos) que las ideologías se expresan, se formulan con explicitud, se adquieren, se argumentan, se desafían, se implementan y se reproducen, de modo que, en palabras de van Dijk, el discurso es el principal instrumento de socialización ideológica. Esto no quiere decir que las ideologías se reduzcan al discurso ni que se vean como meras proposiciones o afirmaciones en los textos y las conversaciones, sino que el discurso es el principal medio para expresar la complejidad y el detalle, para argumentar, desarrollar y elaborar las ideologías.

En todos los niveles estructurales del discurso se pueden encontrar pistas de los modelos mentales ideológicos. Por ejemplo, la polarización ideológica se codifica como una estrategia global discursiva que opone un “nosotros” autopresentado en términos positivos y un “ellos” presentado negativamente. Tal estrategia global se implementa así por medio de diversos recursos (formas



y significados) que subrayan propiedades negativas o positivas de los individuos: patrones de entonación, estructura clausal, proposiciones, selección léxica, presuposiciones, tópicos, metáforas, argumentos y falacias, etc. Por otra parte, la formación de los modelos mentales se ve influida por estas estrategias discursivas, con lo cual se incorporan las ideologías y se reproducen, aunque no de modo determinista, pues intervienen también el contexto social, la experiencia particular, los intereses y deseos personales, etc.

1.2. IDENTIDAD Y ETNICIDAD

Resulta fundamental referirse a los constructos de identidad y etnicidad para poder entender la configuración de gran parte de las representaciones sociales vinculadas al desplazamiento de la cultura tradicional según se muestran estas en el discurso de los malecus, como veremos en nuestro análisis.

1.2.1 LAS PERSPECTIVAS ESENCIALISTAS Y CONSTRUCTIVISTAS ACERCA DE LA IDENTIDAD

El constructo “identidad” es uno de los más utilizados en ciencias sociales para describir y explicar, desde muy diversas perspectivas, fenómenos ostensiblemente distintos (Hall 1998, Fernández 2000, Verkuyten 2006). Ello provoca que el término se haya vuelto un tanto vago y que su contenido se torne muy escurridizo e impreciso. A pesar de tales problemas de conceptualización, Hall (1998: 2) afirma que es un constructo “sin el cual no se pueden pensar en absoluto ciertas preguntas clave”.

En la actualidad, es frecuente encontrar en las investigaciones y teorías de las ciencias sociales la constante referencia a dos perspectivas en el estudio de los fenómenos relativos



al ser humano en sociedad (por ejemplo, la identidad y la etnicidad): la perspectiva estructuralista y la perspectiva postestructuralista o postmodernista (van Dijk 2000, May 2001, Block 2006, Verkuyten 2006). Block (2006) plantea que la visión estructuralista se caracteriza por considerar que los fenómenos sociales están determinados por las estructuras materiales y sociales, razón por la cual se buscan principios universales fijos y leyes que gobiernen y articulen las actividades humanas. Por su parte, el enfoque postestructuralista defiende la existencia de la agentividad individual y concibe los fenómenos sociales como menos estables y fijos.

La perspectiva estructuralista se puede caracterizar como un acercamiento a los fenómenos sociales que parte de que estos existen de modo estable, definido y terminado, con lo cual ha llegado a ser conocida como visión esencialista o primordialista. Por el contrario, las perspectivas postestructuralistas se centran en la construcción del fenómeno y en la capacidad de decisión o actuación del individuo, quien se inclina por acentuar o desenfatar su filiación a determinadas categorías o por reelaborarlas y recontextualizarlas dependiendo de múltiples factores (intereses personales, subjetividad, relaciones afectivas, etc.), y a esto se le conoce como la visión constructivista², opcionalista, situacional o estratégica.

El enfoque esencialista es heredero de la ideología románticista. Parte de que los fenómenos sociales, como la etnicidad, son naturales e inmutables (May 2001,

2 Presentamos esta dicotomía de pensamientos como una conexión estructuralismo-esencialismo y post-estructuralismo/posmodernismo-constructivismo por razones de simplificación y siguiendo sobre todo el planteamiento de Verkuyten (2006) sobre el dualismo académico (que es lo que nos interesa aquí), aunque es necesario aclarar que la perspectiva posmodernista es concebida por algunos autores como un enfoque diferente al constructivismo (Hidalgo 2008), mientras otros más bien distinguen el constructivismo de las perspectivas post-estructuralistas (Widdicombe 2008).



Charaudeau 2009). De este modo, por ejemplo, se piensa que las personas pertenecen a comunidades étnicas fijas por naturaleza y que tales comunidades se definen a partir de parámetros como la lengua, el territorio, la religión, la herencia cultural, etc. (May 2001, Hidalgo 2008). Sin embargo, en su versión más laxa, la visión primordialista apunta a que la socialización temprana funciona como el fundamento para el comportamiento colectivo, de modo que los individuos perciben que estos lazos de parentesco son primordiales y prevalecen por encima de otras afiliaciones (May 2001). Así, la perspectiva esencialista se mueve entre la idea de que las categorías sociales son trascendentes y se hallan por encima del individuo y la idea de que, aunque en la realidad puede que no sea así, al menos en la percepción de las personas sí se trata de fenómenos estables definidos con independencia de la situación y de la subjetividad.

Ello explicaría por qué, como lo indica Verkuyten (2006), las personas suelen adscribirse a clases discretas y estables, dado que se sienten miembros de grupos claramente definidos y cerrados, portadores de ciertas características simbólicas con las que se identifican, sobre todo en situaciones de conflicto o enfrentamiento o en circunstancias de contacto intergrupal en general.

La visión primordialista es blanco de muchísimos ataques que, en esencia, señalan sus inconvenientes sociales (este enfoque, en su versión más extrema, se asocia muchas veces con el nacionalismo y el racismo, como lo apuntan Fishman (1989) y May (2001)) y su falta de correspondencia con la realidad al sostener que los fenómenos sociales son inmutables y que las personas pertenecen de modo definido a determinadas categorías sociales (Pavlenko y Blackledge 2006b, Widdicombe 2008).



En el caso particular de la etnicidad, May (2001) reseña las siguientes críticas que se le han formulado a esta perspectiva. Primeramente, se parte de un determinismo cultural al asociar ciertos atributos culturales con la distintividad étnica, lo que no explica por qué se da una gran variedad en cuanto a las circunstancias en las que un determinado atributo cultural (como la lengua) resulta un marcador prominente de identidad étnica o no. En segundo lugar, muchas veces el enfoque primordialista no proporciona un examen histórico de las culturas y de todos los aspectos involucrados en la formación de los grupos étnicos, debido a que este enfoque asume a priori la existencia de los colectivos sociales y es incapaz de explicar el menor o mayor realce de la categorización étnica dependiendo de los períodos históricos. Por último, esta perspectiva le resta importancia a la multiplicidad de grupos sociales a los que pertenecen las personas y el papel de la elección personal para adscribirse a unos u otros.

Por su parte, en la filosofía constructivista se estudian los fenómenos humanos como prácticas y actividades mediadas por la subjetividad, el pensamiento estratégico y el libre albedrío. Por ello, la perspectiva situacional u opcionalista enfatiza la agentividad del individuo, su capacidad de elección ligada a las circunstancias y a sus intereses. Según este enfoque, por ejemplo, las identidades proporcionan los recursos para moldear las subjetividades y las experiencias de cada sujeto (Widdicombe 2008).

Dentro de esta filosofía, Weydt (2008a) caracteriza la identidad mediante cinco “comentarios” que resumen las principales premisas de la perspectiva constructivista en cuanto a este tema: la identidad es gradual, no absoluta (se dan gradaciones de pertenencia); la identidad no es un atributo permanente y estático del individuo, sino un proceso activo y dinámico (se trata de una lucha por



construir una autoimagen y de analizar el medio social circundante); la identidad no es un valor exclusivo, sino aditivo (se suelen tener diferentes identidades sociales); la identidad étnica se completa mediante dos procesos: descripción y adscripción (combina la imagen que tiene la propia persona acerca de su afiliación y la que le asignan los demás); y la conciencia de la identidad étnica no es un valor fijo, sino que depende de la situación inmediata (sobresale cuando el individuo se confronta con otros que tienen otras identidades).

Como ejemplo de este tipo de perspectiva de investigación, Day (2008) sostiene que las categorías identitarias son empleadas en la vida cotidiana como herramientas al hablar, en particular con el propósito de indicar la pertenencia de los interlocutores al mismo grupo social o a una colectividad distinta. También, en esta misma línea de pensamiento, se analiza el empleo y el realce de las adscripciones identitarias dependiendo del contexto, la temática tratada y la relación entre los interlocutores. Por ejemplo, Schilling-Estes (2004) muestra cómo la afiliación a una identidad étnica cambia si se mira desde una perspectiva personal, local o una más amplia (nacional o global), distinción que podría ser importante en los estudios sobre lenguaje y etnicidad en general (Fought 2006).

No obstante, este tipo de análisis no demuestra que las categorías carezcan por completo de estabilidad o que no sean consideradas como inmanentes por los participantes de, por ejemplo, una conversación. A este respecto, la misma Schilling-Estes (2004) expone que, pese a la indicación cambiante y temáticamente determinada de la adscripción étnica, las personas también retienen una identidad étnica relativamente fija, tanto al identificarse como miembros de grupos particulares como al hacer uso constante de patrones etnoidiomáticos asociados con cada colectividad.



De la perspectiva constructivista o interaccionista, particularmente en lo relativo a los microestudios acerca del nexo entre identidad y lenguaje en la conversación, se critica su visión atomística de los fenómenos sociales y su imposibilidad de generalización (Fernández 2000), así como su tendencia a minimizar o descartar las restricciones sociales y culturales que enfrentan los actores sociales en sus elecciones, por lo que ha sido calificada como un acercamiento ahistórico que reduce los fenómenos sociales a un nivel de “mercado” (May 2001).

También se critica que la tipificación de la identidad como fragmentada, ambivalente y múltiple corresponde a una élite posmoderna de jóvenes e individuos cosmopolitas, o a una descripción de las culturas occidentales individualistas en las que se enfatiza la opcionalidad y la responsabilidad de cada quien, mientras que en las culturas con una mayor orientación hacia el colectivo, en las que sobresalen las obligaciones con respecto al grupo, la definición del individuo se orienta hacia el colectivo y las identidades se conciben como más estables y claras (Verkuyten 2006).

En este mismo sentido, Verkuyten (2006) señala que, pese a que los enfoques posmodernistas enfatizan la variabilidad de las autodescripciones y autoafiliaciones, ello no implica necesariamente que el concepto que los sujetos tienen de sí mismos sea igualmente flexible. En su opinión, una persona puede tener un sentido relativamente estable sobre sí misma y aún así describirse de modo flexible en determinados contextos. Por ello afirma que, frente a la mutabilidad de las auto definiciones priorizadas por la perspectiva opcionalista, se encuentran los sentimientos de lealtad hacia el colectivo con el que se vinculan los sujetos. Estos sentimientos suelen ser más persistentes. Veremos que efectivamente así ocurre en las representaciones sociales sobre la identidad malecu que analizaremos.



Asimismo, Verkuyten sostiene que la dicotomía entre esencialismo y constructivismo revela el carácter dualista del pensamiento académico predominante en las ciencias sociales. Particularmente para el caso de los fenómenos relativos a la etnicidad, este autor señala que tal pensamiento parte de que las identidades étnicas son, por definición, variables, múltiples, fragmentadas y situacionales, o, por el contrario, estables, homogéneas, unitarias y permanentes. Como consecuencia, los investigadores se decantan por estudiar la etnicidad ciñéndose a alguna de estas dos perspectivas, con la convicción de que la suya es la correcta, y olvidan que cada una de ellas puede ayudar a la comprensión de un fenómeno tan complejo que debe ser abordado desde distintos puntos de vista y con enfoques diversos que enfatizen aspectos también distintos. No se trata, en su opinión, de sostener que el primordialismo y el constructivismo son posiciones inconmensurables, sino de tomarlos como perspectivas alternativas.

Este autor propone, por consiguiente, que este dualismo se vea más bien como una diferencia en los niveles de análisis privilegiados por las teorías. De este modo, se encuentran disciplinas (como el análisis crítico del discurso) que se centran más en el nivel de la sociedad y las representaciones sociales, mientras que otras (como sería el caso del análisis de la conversación) se inclinan más por el nivel de las interacciones, en el que las identidades se enfatizan y negocian. Dado que ninguna teoría o método proporciona una imagen completa de los fenómenos, el uso de aproximaciones múltiples podría servir para una descripción más compleja.

De la misma opinión es van Dijk (2000), para quien los dos enfoques en realidad representan formas complementarias de explicar los mismos fenómenos, sea que se prime lo que se hace en un momento específico frente



a lo que se “tiene” desde una concepción más abstracta desligada del contexto inmediato, sea porque lo que interesa son las estructuras y los principios que subyacen a su construcción, frente a los procesos estratégicos relativos a su funcionamiento, formación, reproducción o cambio. Al respecto, Fernández (2000) sugiere que estamos ante un fenómeno con al menos dos dimensiones: una individual (negociable, opcional y construida) y otra social (no negociable, asignada y apriorística).

1.2.2. LA IDENTIDAD SOCIAL

La identidad social se refiere a la relación entre el individuo y su entorno social, de modo que el énfasis se encuentra no en lo que distingue a una persona de otra, sino en lo que comparte con su propio grupo y en lo que la diferencia de otros grupos (Hogg y Abrams 2003). Así, se trata de una definición social del individuo a partir de características categoriales que lo colocan en un espacio social. Como lo indica Verkuyten (2006), la identidad social sitúa a la persona dentro de una estructura social que es más grande y más duradera que las situaciones particulares. Este tipo de identidad, entonces, no nos dice tanto sobre el sujeto como acerca de los rasgos que se le adscriben por asociación a la categoría. Asimismo, se oscurecen las diferencias entre los miembros de la misma clase en aras de resaltar las similitudes. Por ello, como insiste este autor, no se puede olvidar que la identidad social es una realidad pública que divide a las personas sobre la base de criterios que se pueden emplear en distintas combinaciones para incluirlas o excluirlas.

A pesar de eso, los individuos tienen múltiples identidades que pueden enfatizar dependiendo de las circunstancias. Además, las identidades sociales no suelen ser independientes unas de las otras, sino que se conectan



o articulan fuertemente. No obstante, es común que sobresalga una identidad como central en una situación concreta y que esta domine los pensamientos, las acciones y la interpretación o valoración que se realiza en una determinada esfera de la experiencia. Por esta razón, la identidad étnica, por ejemplo, no está presente de forma continua y abrumadora en todos los momentos, sino que depende de las situaciones sociales concretas para que se torne relevante y se destaque su significado. Todo lo anterior apunta a que, pese a que las identidades sociales conforman un marco básico para pensar, sentir y actuar, ello no implica que sean fijas o inevitables, sino que, por el contrario, los individuos las definen, negocian y rechazan en un proceso de construcción del sentido de lo que se concibe que es uno mismo en una circunstancia particular.

Cabe destacar el vínculo entre la formación de la identidad social y la ideología. De acuerdo con van Dijk (2000: 98), “[s]i las ideologías controlan el modo en que la gente, como *miembros de grupo*, interpretan y actúan en su mundo social, también funcionan como la base de su identidad social”. Esto implica que la identidad es una construcción ideológica también, en el sentido de que los criterios que la definen provienen de la representación sociocognitiva que las personas poseen de sí mismas como miembros de un grupo, frente a la representación mental de sí mismas en cuanto sujetos con vivencias particulares (la identidad personal).

En opinión de van Dijk, el discurso constituye una fuente primordial para estudiar la configuración de la identidad social, no solo porque muchos componentes de la formación y reproducción de los colectivos son de base discursiva (enseñanza, encuentros, actividades, etc.), sino especialmente porque el discurso grupal permite analizar las identidades sociales subyacentes.



Precisamente por este motivo nos interesa abordar en la presente investigación el nexo entre identidad étnica y desplazamiento de la cultura tradicional en el discurso de la comunidad, no necesariamente como un vínculo causal que explique el abandono o conservación de los distintos componentes de la cultura, sino principalmente en cuanto a cómo se manifiestan los nexos entre identidad y lengua, identidad y gastronomía, identidad y arte verbal, etc., y cómo se construye la identidad en las diferentes generaciones y palenques.

1.2.3. LA ETNICIDAD

El constructo “etnicidad” adolece de los mismos problemas que ya señalamos para el de identidad. En particular, se presenta una sobreutilización ligada a una falta de definiciones (May 2001, Block 2006, Fought 2006), confusión con las categorías raciales (May 2001, Kertzer y Arel 2002b, Block 2006, Fought 2006) o culturales (Block 2006), y complejidad del concepto mismo, pues subsume un gran número de factores interrelacionados (Fishman 1989).

En general, se concibe la etnicidad como un fenómeno relativo tanto a la identificación externa como al autorreconocimiento de las colectividades basado sobre todo en términos de ascendencia (“ancestry”) y origen (Fishman 1989, May 2001, Verkuyten 2006). Así, comúnmente ha interesado en antropología llegar a una caracterización de los parámetros que resultan necesarios para dar cuenta de este tipo de categorización³. Usualmente, entonces,

3 En lo concerniente a estos criterios, cabe destacar que estos varían de autor a autor. Por ejemplo, Le Page y Tabouret-Keller (1982), a partir de su experiencia de trabajo con grupos de hablantes de lenguas criollas, sugieren la existencia de al menos cinco parámetros que interactúan, cada uno de los cuales puede destacarse como el definidor de la categorización en una comunidad y momento histórico particulares: el sentido de territorio, el sentido de relación familiar (de



se parte de la concepción de que existen comportamientos distinguibles con claridad que pueden funcionar como el inicio de la formación de una identidad étnica, cuando los individuos se percatan de que llevan a cabo actividades en común con otras personas, como sería, por ejemplo, hablar una misma lengua.

En particular, el criterio de origen común se suele emplear para distinguir la identidad étnica de otras identidades sociales. Carece de importancia que esa ascendencia compartida y la historia grupal fueran creadas o si las personas las consideran plausibles o las experimentan como reales. Lo cierto es que la creencia de que existe una continuidad con respecto al pasado resulta fundamental, dado que la etnicidad cumple el papel de proporcionar una localización histórica y social en el mundo (Fishman 1989, May 2001). El origen común puede asentarse en semejanzas fenotípicas, rasgos culturales, la lengua, la religión, diversos acontecimientos históricos y míticos, pero, al final, compartir este mismo origen es lo que provoca la aparición de sentimientos de pertenencia, de lealtad y de solidaridad con respecto a los individuos de la misma categoría étnica.

Fishman (1989) también señala que la etnicidad se experimenta como una continuidad intergeneracional y con profundidad histórica, pero sobre todo como fenomenológica, en el sentido de que es autopercebida o atribuida, y existe en cuanto se reconoce, interpreta y experimenta. A este respecto, Fought (2006) incluso

clan o tribu, etc.), el sentido de semejanzas físicas, el sentido de causa o intereses comunes (entre los que la lengua puede incluirse), y el sentido de fe religiosa común u otra creencia tradicional. Por su parte, Phinney (2002) habla de ascendencia común y compartir uno o más de los siguientes elementos: cultura, fenotipo, religión, lengua, parentesco y lugar de origen. Y Smith (1988) detalla el valor de seis componentes en la conformación histórica de las etnias: el nombre colectivo, el mito de descendencia común, la historia compartida, la cultura común (lengua, religión, vestimenta, instituciones, leyes, folclor, arquitectura, gastronomía, música, artes), un territorio específico y el sentido de solidaridad.



ubica la discusión acerca del nexo entre lengua y etnicidad en el marco de las ideologías sobre las fronteras grupales, partiendo de la premisa de que la etnicidad se resalta cuando la oposición endogrupo/exogrupo es contextualmente relevante.

Asimismo, la identidad étnica tiende a vincularse con la diferencia cultural⁴, como una forma de oponer un ‘nosotros’ a un ‘ellos’ (Fishman 1989), por lo que generalmente se toma un número limitado de rasgos culturales como representación típica de la autenticidad grupal. Tales características y prácticas, como lo señala Verkuyten (2006), se emplean para simbolizar la historia grupal y para distinguir unos individuos de otros, por lo que se presentan como una forma de plasmar la identidad propia, lo que significa adscribirse a determinada etnia. Por eso, los alejamientos con respecto a estas prácticas se interpretan como una pérdida o abandono de la cultura vernácula y una traición al endogrupo.

Por consiguiente, si bien es cierto que la diferencia étnica se fundamenta en fronteras simbólicas (Barth 1982), ello no quiere decir que los atributos “objetivos” carezcan de importancia real para el grupo o, como lo recalca Verkuyten (2006), decir que los rasgos culturales funcionan como marcadores de identidad no significa que no sean una cuestión seria para las personas. De hecho, como lo enfatiza este autor, cuando se produce un contacto intenso entre grupos étnicos, estas características diferenciadoras siguen existiendo, de modo que fenómenos como la lengua, las tradiciones y la religión no son solo medios de establecer una distinción étnica,

4 Nótese que se propone un vínculo y no una igualación entre cultura y etnicidad. Fishman (2007) plantea que la etnicidad es la dimensión identificacional de la cultura, lo que explica que haya aspectos de la cultura que no se toman como marcas de identidad étnica.



ACERCA DEL AUTOR



Carlos Sánchez Avendaño obtuvo el bachillerato en Filología Española y la maestría en Lingüística en la Universidad de Costa Rica, y el doctorado en “El lenguaje humano. Naturaleza, origen y usos” en la Universidad Autónoma de Madrid. Es profesor de la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura de la Universidad de Costa Rica e investigador del Instituto de Investigaciones Lingüísticas de la misma institución. Su trabajo de investigación actual se concentra en la sociolingüística de las lenguas minoritarias y las hablas locales de Costa Rica, así como en el análisis de las ideologías lingüísticas sobre la diversidad idiomática. También se interesa en la gramática de corte funcional, la planificación lingüística y la enseñanza de lenguas. Ha publicado numerosos trabajos en las áreas de la lingüística educativa, la variación gramatical en español, el español como segunda lengua, las lenguas indocostarricenses y las ideologías lingüísticas en Costa Rica.

Esta es una
muestra del libro
en la que se despliega
un número limitado de páginas.

Adquiera el libro completo en la
Librería UCR Virtual.

LIBRERÍA
UCR

VIRTUAL

El pueblo malecu se enfrenta en la actualidad a las últimas consecuencias de un largo proceso de desplazamiento de su cultura tradicional que, si bien se inició desde finales del siglo XIX, se ha acelerado a partir de la década de 1980. En el presente, se conservan la lengua vernácula, el arte verbal, la dieta y algunas prácticas como la pesca artesanal, pero todos ellos pierden vitalidad día tras día. Mediante el análisis del discurso de individuos de las tres comunidades malecus y de todos los grupos generacionales, el libro estudia las representaciones sociales de este pueblo indocostarricense con respecto al proceso de declive de su cultura tradicional y sus implicaciones para la construcción de su identidad étnica. En particular, muestra cómo la lengua, el arte verbal y la dieta se ligan entre sí conceptualmente y cómo su sustitución se asocia con la ideología de la pureza y la autenticidad, el mestizaje, la discriminación etnofóbica, la hispanización y la vergüenza por el origen étnico, entre otros factores. Asimismo, se aprecia cómo la lengua autóctona se ha convertido en el emblema por excelencia de la identidad ostensible, pues sirve para demostrar que una persona es malecu.


**Autonomía
Universitaria**
Condición de un pueblo libre

ISBN 978-9968-46-464-2



9 789968 464642