

“INDIO COME-IGUANA” DISCRIMINACIÓN, HOSTIGAMIENTO E INSULTOS ETNOFÓBICOS DIRIGIDOS A LOS MALECUS¹

*Carlos Sánchez Avendaño**

RESUMEN

En el presente artículo se analiza el discurso de individuos malecus de distintos grupos generacionales y de todos los poblados con el fin de determinar su percepción de la discriminación de que son objeto debido a su origen étnico. En general, la discriminación y el hostigamiento que viven cotidianamente los malecus está fundamentado en la ideología de la superioridad cultural occidental y la inferioridad de las culturas amerindias, y se manifiestan frecuentemente en la forma de agresiones verbales encaminadas a deteriorar su etnicidad diferenciada, sobre todo mediante el uso de apelativos interpretados por los malecus con una fuerza ilocutiva insultante. El análisis semántico de tales apelativos pone en evidencia que se construyen sobre la base de dos operaciones cognitivas: la categorización y la metonimia.

Palabras clave: malecus, discriminación, hostigamiento, racismo, etnicismo, insultos.

ABSTRACT

This article analyzes the discourse of Malecu people of different ages and from all the Malecu communities in order to determine their perception of the discrimination they suffer due to their ethnic origin. In general, the discrimination and bullying daily experienced by the malecus are based on the ideology of superiority of Western culture and inferiority of Native American cultures and are frequently manifested in form of verbal aggression aimed at deteriorating their ethnicity, especially through the use of appellatives interpreted by the Malecus as having an insulting illocutive force. The semantic analysis of such appellatives shows that they are built on the basis of two cognitive operations: categorization and metonymy.

Key Words: malecus, discrimination, bullying, racism, ethnicism, insults.

0. Introducción

El pueblo malecu es uno de los nueve grupos amerindios asentados en el territorio de Costa Rica en la actualidad. Al igual que sucede con los demás pueblos indocostarricenses, el cálculo de la población malecu muestra grandes oscilaciones aún en las últimas décadas: unas 380 personas de acuerdo con Castillo (2004), 436 según el Censo Nacional de Población del

2000, unas 500 según Constenla (1998) y 520 en los datos de Tenorio (1988). Así, lo más probable es que se trate de entre 400 y 600 personas. La mayoría de los malecus habitan en el cantón de Guatuso, provincia de Alajuela, dentro de la reserva denominada Guatuso, en tres comunidades que reciben el nombre de “palenques”: Margarita, Tonjibe y El Sol.

Los malecus no fueron conquistados por los españoles que ocuparon el actual territorio

* Profesor, Escuela de Filología, Lingüística y Literatura. Universidad de Costa Rica.
Recepción: 13/03/12 Aceptación: 15/05/12.

costarricense a partir del siglo XVI. De hecho, con anterioridad al siglo XVIII, el norte de Costa Rica, junto con Talamanca, todavía era considerado una región de indígenas insumisos a los que había que conquistar y cuyas tierras debían ser colonizadas (Solórzano 1997). De este modo, los malecus lograron mantener su cultura vernácula durante toda la Colonia y los primeros años de la República debido a su aislamiento con respecto a los grandes asentamientos españoles en el Valle Central y la Península de Nicoya. Es probable que su contacto con los colonizadores y mestizos fuera escaso o nulo al menos hasta la segunda mitad del siglo XIX, a juzgar por la falta de referencias sobre su existencia en los documentos de las distintas épocas y por los datos presentes en la misma tradición oral de este pueblo (Constenla 1988, Castillo 2004).

Según Constenla (1988), el contacto intenso con el grupo de cultura hispana se inició en la segunda mitad del siglo XX, cuando comenzó a acelerarse la desaparición de la “condición de refugio” (Bozzoli 1969), aunque Castillo (2004) documenta que la llegada de nicaragüenses en la zona fue constante durante toda la primera mitad del siglo XX, período durante el cual se produjo el establecimiento de fincas dispersas. Empero, ciertamente el estado de refugio se mantuvo al menos de forma parcial hasta mediados de ese siglo, como se revela en el hecho de que, al no existir caminos para la extracción de los productos, los agricultores de la zona debieran emplear el río Frío para llevar sus mercancías a Nicaragua. Es decir, las rutas de acceso eran deficientes y el contacto entre los malecus y los hispanos habría sido limitado.

Por lo tanto, pese a la intervención del gobierno costarricense y a la sumisión obligada de la etnia a la autoridad policial local desde inicios del siglo XX, los malecus continuaron viviendo en una situación de relativo aislamiento en una región con poca población de origen hispánico y rodeada de selvas. Esta situación de refugio fue interferida apenas por algunos intercambios comerciales y la visita esporádica de sacerdotes católicos, si bien los malecus adoptaron durante este periodo la vestimenta,

las herramientas metálicas, las armas de fuego, la práctica del cultivo de frijoles y arroz, y la crianza de cerdos (Constenla 1998). De acuerdo con Porras (1959), en la década de 1950, todavía los malecus practicaban en su totalidad la religión tradicional, habitaban en las casas al estilo autóctono, mantenían sus hábitos alimenticios y hablaban con fluidez la lengua vernácula.

En la segunda mitad del siglo XX, se producirá una reducción paulatina del territorio ancestral debido a la llegada de campesinos hispanocostarricenses y nicaragüenses que pueblan la zona y destruyen la selva para el empleo de la tierra con fines agrícolas y de ganadería. Según Ugalde (1973), el cambio más acentuado de la región se produce con su declaratoria como cantón en 1970, con lo cual se desencadenó una mayor colonización y la concomitante reducción de la fauna del lugar. Asimismo, se intensificó la usurpación del territorio malecu ancestral, incluso el que llegó a establecerse como parte de la reserva en 1957, de modo que para finales de 1960 la mayoría de las tierras dentro de esta estaba en manos de los hispanos (Castillo 2004). Además, se produjo una reducción drástica de la cantidad de poblaciones, de forma que se pasó de las seis que quedaban en 1923 a únicamente tres en 1967 (Castillo 2004), precisamente los tres palenques que se mantienen al día de hoy.

Al parecer, de acuerdo con datos de Hernández (1996), el mayor crecimiento poblacional del grupo de cultura hispánica tiene lugar a partir de la década de 1980, cuando campesinos vallecentrales y de las zonas bananeras invadieron las fincas establecidas en 1979 para albergar a grupos antisandinistas que luego fueron desalojados por el gobierno. En esta década también se inicia una política sistemática de asentamiento de campesinos implementada por el Instituto de Desarrollo Agrario, acompañada de la construcción de infraestructura vial y la apertura de servicios diversos.

Por estos motivos, ya para 1990, el cantón de Guatuso contaba con 8723 habitantes, 5108 de los cuales residían en San Rafael, el distrito en el cual se halla el territorio histórico malecu.

De acuerdo con el Censo del 2000, la población total del cantón era de 13045 personas y la de San Rafael, de 6611. Por ende, se pasó de 500 residentes en San Rafael en la década de 1920 (Céspedes 1923) a más de diez veces ese número en cuestión de setenta años. Con estas cifras se evidencia el desequilibrio demográfico que se produjo en pocas décadas y se entiende cómo los malecus se convirtieron en una minoría reducidísima en su propio territorio ancestral.

Una vez que la población hispana se constituyó en el grupo dominante en la región, los malecus entraron en un proceso de contacto intenso con el español y con la cultura hispana, tras perder también gran parte de su sistema de vida tradicional debido a la destrucción casi total de los bosques en la década de los setenta y la incorporación de tecnologías y valores del grupo mayoritario. No obstante, han logrado “sobrevivir” hasta el presente componentes de su cultura ancestral, como la lengua, el arte verbal y la dieta tradicional, aunque su presencia en la vida cotidiana de los malecus es cada vez menor.

En nuestro trabajo de campo con los malecus, hemos recogido múltiples testimonios de hostigamiento y discriminación de parte de la población de origen hispano de la región de Guatuso y del país en general. En particular, los hábitos alimenticios tradicionales son el aspecto de la cultura malecu en el que se centran los insultos-apelativos dirigidos a los malecus y son considerados por estos la más recurrente manifestación de la discriminación y el acoso de que son víctimas por su origen étnico. Por este motivo, consideramos que tales insultos etnofóbicos revelan los mecanismos ideológicos que subyacen a la discriminación y al hostigamiento, razón por la cual proponemos un análisis semántico-pragmático de este tipo de agresión verbal del que son objeto los malecus cotidianamente. Nuestro propósito consiste en “desenmascarar” la lógica del etnocentrismo y contribuir desde la lingüística a la denuncia de la discriminación y el acoso que aún sufren los grupos indocostarricenses.

1. Algunos conceptos: racismo, etnofobia, discriminación y hostigamiento

El racismo se puede definir como un sistema de dominación grupal según el cual se considera que existe una superioridad innata de ciertos grupos sociales, la cual se manifiesta en la apariencia física y en determinados atributos intelectuales y morales. Por su parte, la etnofobia o etnicismo es un sistema de dominación de acuerdo con el cual se cree que existe superioridad cultural de ciertos grupos, manifestada en sus avances tecnológicos, visión de mundo, costumbres, códigos semióticos como la vestimenta, etc. (Sagrera 1998, van Dijk 2003a). En ambos casos, estamos también ante sistemas de representación social que sirven para establecer una dicotomía entre el grupo de pertenencia y otros grupos sociales sobre la base de diferencias que pueden ser pequeñas o del todo objetivamente inexistentes (van Dijk 2003a). Por lo demás, resulta fundamental no perder de vista que tanto el racismo como el etnicismo se manifiestan en las representaciones sociales y en las prácticas sociales:

[E]l dominio de grupo étnico tiene dos dimensiones complementarias: la de la acción social y la de la cognición social. El grupo “de dentro” controla al “grupo de fuera”, mediante prácticas sociales de opresión, supresión, exclusión o marginación. Sin embargo, estas prácticas son específicamente racistas (o perpetúan el sistema de poder racista) únicamente cuando también contienen una carga cognitiva, como actitudes o ideologías prejuiciadas (...). Ello no significa que estas prácticas sean siempre intencionadas o conscientemente racistas, pero sí que se sustentan en creencias que conducen a acciones con consecuencias negativas para los miembros de grupos minoritarios. (van Dijk 2003a:48).

Asimismo, nos adherimos a la posición defendida por van Dijk (2003a:49) en cuanto a considerar que las acciones de exclusión y de marginación cotidianas “se interpretan como prácticas racistas cuando los miembros de un grupo minoritario, basándose en su conocimiento generalizado sobre el racismo, las interpreta

como tal, y cuando no puede darse ninguna excusa o explicación razonable que justifique estas acciones negativas”.

Por su parte, la discriminación y el hostigamiento son prácticas de exclusión, intimidación, inferiorización y marginación que pueden o no estar vinculadas con el racismo y la etnofobia, pues en realidad constituyen fenómenos motivados por diversos factores. Así, por ejemplo, puede haber discriminación por motivos de género, edad, procedencia, apariencia física, condiciones físicas (por ejemplo, debido a la ceguera), orientación sexual, etc. Lo mismo puede decirse del hostigamiento, práctica que igualmente puede cimentarse en cualquiera de los factores citados y que se manifiesta en distintos ámbitos, como el lugar de trabajo o la escuela.

Más particularmente, entenderemos por hostigamiento (conocido comúnmente por su nombre en inglés “bullying”) las acciones repetidas, sobre todo en el contexto escolar, cuyo propósito consiste en dañar a las víctimas, quienes no provocan al agresor (Olweus 2006). El acoso proviene tanto de individuos particulares como de grupos y ocurre de forma recurrente durante determinados períodos de la vida. Olweus (2006) subraya que el hostigamiento implica un desequilibrio de fuerzas o una situación asimétrica de poder, ya que la persona hostigada difícilmente se puede defender o se encuentra en circunstancias claramente desventajosas.

Elsea y Mukhtar (2000) llaman la atención en cuanto a que la investigación acerca del acoso en el contexto escolar por lo común no ha tomado en consideración el racismo como una variable implicada, al menos en el caso de Gran Bretaña. Del mismo modo, el único estudio relativo a este tema publicado en Costa Rica (Cabezas y Monge 2007) tampoco considera este factor, posiblemente porque se trabajó con escuelas del Valle Central del país, de modo que la adscripción étnica de la población estudiada no constituiría, en principio, una variable relevante en las relaciones interpersonales de los individuos.

Es muy probable, empero, que el origen étnico sea un factor clave en el hostigamiento escolar en Costa Rica, sobre todo en las zonas

multiculturales y multilingües del país y, más en particular, en las regiones adonde confluyen hispanocostarricenses e indocostarricenses. Entre los componentes que revelan la etnicidad diferenciada –y que, por lo tanto, serían tomados como objeto de burlas, chistes y agresiones de diverso tipo– podrían citarse el fenotipo, los idiomas vernáculos, la variedad de español con influjo de la lengua indígena o con rasgos de interlengua, los códigos no verbales (gestos, forma de caminar, proxemia, etc.) y las costumbres ancestrales. Así se aprecia en el siguiente testimonio de hostigamiento, relatado por Gloria Mayorga, de la comunidad bribri-cabécar Kéköldi:

Los otros niños, compañeros de la escuela, empezaron a burlarse de mí apenas llegué. Se reían y me decían: “¡Qué feo hablan los indios! Caminan unos detrás de otros, no saben hablar en español!” y cosas por el estilo. Unas chiquillas siempre peleaban conmigo; me robaron los lápices y los cuadernos; de camino me tiraban piedras. Nunca tuve amigos.

Realmente me sentí incómoda, despreciada. La escuela era para mí otro mundo, un martirio. No recibí ni el apoyo del maestro, ni el de nadie. Más bien aprendí a sentir vergüenza de mi raza y de mi idioma. Y así como yo, todos los niños indígenas sufren la misma experiencia. (Palmer *et al* 1992:29)

2. Antecedentes y datos en los que se basa el presente estudio

En Costa Rica, se ha estudiado el fenómeno de la discriminación hacia grupos étnicos minoritarios en lo referente a los chorotegas (Stocker 2005), los huetares (Moreno 2011) y los afrodescendientes (Smith 2005). En el caso de Stocker, se trata de un trabajo etnográfico sobre una situación particular de discriminación racista en un centro educativo de secundaria de Guanacaste, en el cual los estudiantes considerados indígenas eran tratados por los profesores como intelectualmente inferiores y con menos potencial académico que sus coetáneos considerados “blancos”.

En lo que respecta a las investigaciones de Smith y de Moreno, estas se basan en cuestionarios y procesamiento estadístico de

los datos para determinar la discriminación percibida por los grupos estudiados. Smith incluyó cuatro ítems en los que se preguntaba a 407 jóvenes afrodescendientes y 768 jóvenes blancos-mestizos de centros educativos públicos urbanos de San José y Limón si se habían sentido discriminados por su origen étnico y las limitaciones que tal adscripción imponía en sus vidas. La discriminación percibida fue mayor en el caso de los afrodescendientes que en el grupo de jóvenes blancos o mestizos.

Por su parte, Moreno encuestó a 90 individuos mayores de edad del territorio indígena de Quitirrisí, para lo cual empleó un instrumento de 16 ítems con una escala de frecuencia, analizados luego en tres categorías (dificultad para el acceso a servicios, trato injusto y agresión directa). Además, se incluyeron dos escalas para medir la percepción de discriminación y preguntas abiertas sobre experiencias de discriminación. Cabe destacar que el factor “agresión directa” (por ejemplo, miradas desagradables, insultos directos, comentarios desagradables y chistes relacionados con el origen indígena del encuestado) obtuvo los mayores puntajes.

Por nuestra parte, los datos que analizamos en el presente artículo provienen de material discursivo recogido mediante grupos de discusión (o grupos focales) y entrevistas individuales. La muestra completa de participantes está compuesta por 68 personas. En total, el material analizado comprende unas 20 horas y media (1233 minutos) de grabación. La transcripción de este material abarca aproximadamente 420 páginas a espacio simple con letra Times New Roman 12 (ver Sánchez 2011).

En cuanto a la metodología empleada, es necesario aclarar que tanto en los grupos de discusión como en las entrevistas cualitativas se intenta conformar una muestra selectiva o motivada. Según esto, lo más importante es que los participantes puedan generar discusiones significativas acerca del tema focal debido a que se comparten perspectivas o experiencias de vida cercanas (Morgan 1997), así que no se recurre a criterios de muestreo estadístico (aleatoriedad, representatividad) dirigidos

a realizar generalizaciones. No obstante, la situación demográfica particular del pueblo malecu permite suponer que nuestro corpus es bastante “representativo” en términos puramente numéricos: abarca el 17% de la población (si el total de esta se calcula en 400 personas) o el 13,6% (si se establece en 500 individuos).

En lo relativo a las ventajas de la información recogida mediante los grupos focales y las entrevistas, hay que recalcar que se obtiene un discurso que recoge las preocupaciones y creencias de los individuos acerca de un tema particular, por lo que se obtiene más material de análisis que con las encuestas (Sierra 1998, Krueger y Casey 2000, Bader y Rossi 2002), las cuales parten de hipótesis y elementos preseleccionados que no permiten que la persona conteste más de lo que se proporciona como opción (Russi 1998). En este sentido, en una investigación en la que resulte más importante establecer las causas y el significado que le otorgan a un fenómeno las propias personas afectadas o involucradas, en lugar de realizar una descripción estadística, los grupos focales y las entrevistas constituyen una excelente opción (Morgan 1997, Krueger y Casey 2000).

El criterio empleado en la técnica de grupos focales para determinar la cantidad de grupos que deben conformarse se conoce con el nombre de “saturación”. De acuerdo con este parámetro, se alcanza un punto en el que la recolección de más datos no agrega información nueva ni genera nuevas perspectivas o interrogantes (Morgan 1997, Krueger y Casey 2000, Callejo 2001). Al mismo tiempo, la saturación temática establece la representatividad de la muestra y su fiabilidad (Callejo 2001). La saturación definitivamente se alcanzó en nuestro caso, pues la misma información apareció recurrentemente en los grupos de las tres comunidades y las tres generaciones. Esto nos permite suponer, asimismo, que, con las precauciones del caso, nuestros resultados pueden “transferirse” a toda la comunidad (Krueger y Casey 2000), pues muchos de los datos se reiteran con mucha consistencia.

En el cuadro 1, se presenta una breve descripción de las variables del grupo o el entrevistado al que corresponde cada uno de los

códigos con los que identificamos la procedencia de la información o los ejemplos:

Cuadro 1: Códigos y caracterización de cada grupo de discusión o entrevistado

Código	Características del grupo o del entrevistado
F1	Grupo de discusión familiar de Margarita con una amiga muy cercana de El Sol. 7 participantes de los tres grupos generacionales, con edades comprendidas entre los 22 y los 61 años. 5 mujeres y 2 hombres.
F2	Grupo de discusión familiar de participantes procedentes de Margarita pero residentes en El Sol en el momento de realizar el trabajo de campo. 7 participantes de los tres grupos generacionales, con edades comprendidas entre los 15 y los 62 años. 5 mujeres y 2 hombres.
MG1a	Grupo de discusión de jóvenes de Margarita. 5 participantes con edades comprendidas entre los 13 y los 17 años. 2 hombres y 3 mujeres.
MG1b	Grupo de discusión de jóvenes de Margarita. 4 participantes con edades comprendidas entre los 13 y los 21 años. Todos hombres.
MG2	Grupo de discusión de adultos de Margarita. 6 participantes con edades comprendidas entre los 32 y los 40 años. 4 mujeres y 2 hombres.
MG3a	Entrevista grupal a adultos mayores de Margarita. 3 participantes con edades comprendidas entre los 55 y los 74 años. 2 hombres y 1 mujer.
SG1	Grupo de discusión de jóvenes de El Sol. 5 participantes con edades comprendidas entre los 17 y los 30 años. 4 mujeres y 1 hombre.
SG2	Grupo de discusión de adultos de El Sol. 4 participantes con edades comprendidas entre los 33 y los 36 años. 3 mujeres y 1 hombre.
TN	Grupo de discusión de niños de Tonjibe. 6 participantes con edades comprendidas entre los 9 y los 13 años. 4 mujeres y 2 hombres.
TG1a	Grupo de discusión de jóvenes de Tonjibe. 3 participantes con edades comprendidas entre los 19 y los 24 años. Todas mujeres.
TG1b	Grupo de discusión de jóvenes de Tonjibe. 8 participantes con edades comprendidas entre los 14 y los 26 años. 5 mujeres y 3 hombres.
TG2	Grupo de discusión de adultos de Tonjibe. 6 participantes con edades comprendidas entre los 33 y los 46 años. 5 mujeres y 1 hombre.
MG1c	Hombre de 29 años, procedente de Margarita.
MG3b	Hombre de 70 años, procedente de Margarita.
SG3a	Mujer de 57 años, procedente de El Sol.
SG3b	Mujer de 54 años, procedente de El Sol.
TG3a	Mujer de 61 años, procedente de Tonjibe.
TG3b	Mujer de 58 años, procedente de Tonjibe.
M1	Maestro, procedente de Tonjibe.
M2	Maestro, procedente de Margarita.

Los fragmentos de discurso que se consignan en el presente artículo deben interpretarse como ejemplos de las tendencias generales que se hallan en el corpus, sea que estas tendencias estén presentes en todos los grupos, en solo los grupos determinados por cada variable (generación y palenque) o en algún grupo en particular.

En términos generales, en el presente estudio nos interesa abordar la percepción de los malecus acerca de la discriminación racial y etnicista de que son víctimas debido a su origen étnico partiendo no de datos obtenidos mediante instrumentos estandarizados y diseñados a priori por el investigador, sino de la información proporcionada por los participantes en forma de discurso, dado que asumimos la premisa expuesta por van Dijk (2000, 2003a) en cuanto a que el discurso constituye el medio de mayor complejidad para la codificación de las ideologías. Además, el discurso recogido mediante la conversación abierta de las entrevistas y los grupos focales permite que los individuos prioricen, expliquen y valoren el fenómeno de la discriminación desde su perspectiva y sus experiencias de vida y no desde una teoría escogida previamente por el investigador sin considerar necesariamente las condiciones particulares del grupo con el que se trabaja. De no habernos decantado por este paradigma investigativo, sin duda nos habríamos privado de información valiosísima.

3. La discriminación y el hostigamiento de que son víctimas los malecus

“Yo sí tuve la experiencia de que / de que me llegaron a: / a discriminar / y bastante / fue una tortura” (TG1a)

Múltiples veces, cuando se refieren a los factores que han incidido en el desplazamiento de su cultura tradicional, los malecus resaltan la discriminación de que han sido víctimas desde que, en su antiguo territorio, los hispanos se convirtieron en el grupo dominante e implantaron su sistema ideológico. Para los participantes, la

discriminación es el detonante de la vergüenza por el origen étnico que muchos jóvenes muestran en la actualidad y esta emoción-actitud compleja los lleva a desear desprenderse de los atributos culturales que destacan la etnicidad diferenciada de los malecus frente a los hispanos.

Por ejemplo, en el siguiente fragmento de la discusión entre los jóvenes de El Sol (SG1), se hallan pistas sobre el papel que la conducta discriminatoria de los hispanos pudo haber cumplido en su adquisición imperfecta del idioma malecu. Apréciense cómo se vincula directamente la discriminación de que fueron víctimas en el colegio con el desinterés por aprender el idioma vernáculo y cómo, aparentemente, dejar de hablar el idioma representaba una estrategia de adaptación al entorno dominado por los hispanos, una forma de integrarse a ellos en vez de diferenciarse conservando los atributos que reafirmaban su malequidad:

A: (...) entre compañeros sí teníamos choques / porque como siempre a a nosotros los indígenas siempre nos han / discriminado / siempre / y todavía / entonces

B: ah todavía y sigue habiendo eso

C: sí / en el colegio

B: yo creo que eso ya no se va a quitar

A: sí

B: en todo lado hay eso

A: entonces pienso que también / por ese lado um / no me gustaba cómo a / o sea uno uno / cuando era niño / este: / más que todo en la escuela / nos nos discriminaba mucho por malecu / entonces ahí es donde: / no nos in- / bueno a mí casi no me interesó mucho el ((hablar)) malecu / porque nos hacían a un lado

C: <[(XX) discriminaban]

A: nos trataban mal / nos ofendían / entonces todo eso uno / iba creciendo entonces con eso / con esa idea de que lo hacen a uno un lado / por eso es que / quizás no no no aprendimos mucho / no le tomamos interés mucho al malecu.

En nuestros datos, el problema de la discriminación sale a relucir en todo momento con respecto a muy diversas situaciones y experiencias de vida. En general, los participantes de los tres palenques y de todas las generaciones coinciden en que siempre ha existido discriminación hacia los *malecus* por ser indígenas y señalan que esta situación persiste en el presente, con toda la carga de prejuicios, estereotipos y racismo que ello conlleva (F1, F2, MG1a, MG1b, MG2, SG1, SG2, SG3a, TG1a, TG1b, M1).

En el discurso de los participantes, el uso del vocablo ‘discriminar’ remite a las dos acepciones que consigna el DRAE (RAE 2001): “seleccionar excluyendo” y “dar un trato de inferioridad a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, etc.”. No obstante, los testimonios que recogimos no aluden tanto a la marginación (el primer sentido) como a vivencias en las que los *malecus* han sido víctimas de hostigamiento y de agresión verbal (la segunda acepción). Así, la discriminación a la que se refieren los participantes es aquella vinculada a lo que van Dijk (2003a) denomina “racismo cotidiano”:

[E]l racismo no consiste únicamente en las ideologías de supremacía racial de los blancos, ni tampoco en la ejecución de actos discriminatorios como la agresión evidente o flagrante, que son las modalidades de racismo entendidas en la actualidad durante una conversación informal, en los medios de comunicación o en la mayor parte de las ciencias sociales. El racismo también comprende las opiniones, actitudes e ideologías cotidianas, mundanas y negativas, y los actos aparentemente sutiles y otras condiciones discriminatorias contra las minorías, es decir, todos los actos y concepciones sociales, procesos, estructuras o instituciones que directa o indirectamente contribuyen al predominio del sector blanco y a la subordinación de las minorías. (van Dijk 2003:24)

Como lo explica este autor, las prácticas discriminatorias responden a “un consenso de prejuicios compartidos” por un grupo. En el caso de los *malecus*, estos prejuicios se fundamentan en la ideología de la superioridad grupal, de modo que la fuente de la discriminación son el racismo y la etnofobia. Es el “sesgo del grupo interno” (Morris y Maisto 2009: 602)

el que determina que las diferencias entre los grupos humanos sean valoradas en una escala de superioridad/inferioridad.

El siguiente relato de una mujer de Margarita (MG2) ilustra perfectamente hasta qué punto puede llegar la ideología de la superioridad cultural de los hispanos instaurada desde la Colonia y vigente en nuestros días (Sagrera 1998, van Dijk 2003b): se parte de que existen determinados parámetros de conducta “civilizada” (por lo demás, concebidos etnocéntricamente como los “normales”) y que estos son propios de los occidentales, a la vez que se presupone que existen grupos “primitivos” o “incivilizados” (los indígenas) que no saben conducirse de modo apropiado:

Ahorita todavía en la actualidad / porque yo le digo digamos que yo he salido / (...) / y de hecho que aquí en el en: / ¿cómo se llama? / en el hotel este / X / yo tuve / bueno es un hotel supuestamente fino ¿verdad? / entonces yo voy / y entrando yo / me presento / “soy indígena de Palenque Margarita / cien por ciento y orgullosamente” ¿verdad? / entonces llega el este / la muchacha que está atendiendo ¿verdad? y me dice / “dígame una cosa muchacha / ¿de dónde es usted?” / le digo “soy de la comunidad indígena Palenque Margarita” / “¿sabe sentarse en una mesa?” / me pregunta / “¿disculpe?” le digo / “claro que sí sé sentarme / no soy este / una persona / soy indígena / pero no soy ignorante” / (...) / en la actualidad / digamos / yo sí le digo / digamos / donde yo he salido ahorita en la actualidad todavía hay / todavía hay personas digamos que lo hacen a uno a un lado / porque es indígena / o más que todo / digamos / lo hacen ¿por qué? / porque dicen “no / es que ella no sabe expresarse”.

A la ideología de la superioridad cultural se debe la inusitada pregunta formulada por la recepcionista del hotel. La participante comprende el prejuicio étnico que se esconde tras la pregunta y reacciona en defensa de la dignidad que considera afrentada mediante el rechazo de la proposición ideológica subyacente “los indígenas son ignorantes (no saben comportarse ni tienen buenos modales, no saben expresarse, etc.)”. Para ello, recurre a la estrategia de hacer explícita la proposición y deslindar las dos partes del enunciado “soy indígena / pero no soy ignorante” por medio del conector contraargumentativo ‘pero’, con lo cual pone

en evidencia la implicatura (“los indígenas son ignorantes”).

El mecanismo de operación de la discriminación consiste en rechazar e insultar al que se identifica como indígena, porque en esta etiqueta se subsumen una serie de estereotipos sobre la conducta (son vagos, borrachos, vividores, etc.) y prácticas y atributos diversos (mala higiene, uso de magia negra, ignorancia, falta de modales, descortesía, etc.) supuestamente propios de los indígenas. No obstante, si un individuo no se identifica ni es adscrito a esta categoría étnica, simplemente no se le molesta ni se marca ninguna diferencia.

En otras palabras, actualmente muchas veces no existe evidencia a simple vista, en cuanto a prácticas culturales o indumentaria, que permita distinguir a un “blanco” de un indígena, y en un país con una enorme diversidad fenotípica como Costa Rica la apariencia física rara vez puede servir para diferenciarlos. Sin embargo, ideológicamente se crea una imagen del Otro indígena, al que se representa con una serie de atributos, rasgos físicos y comportamientos estereotipados, los cuales, paradójicamente, son los mismos que busca el turista en sus ansias de experimentar el “exotismo nativo”.

En suma, la discriminación proviene de una polarización ideológica que segrega a los indígenas de los hispanos y que se alimenta de prejuicios de acuñación colonial para configurar una imagen estereotipada del Otro con el fin de “justificar” el maltrato y la desigualdad social. Tal imagen estereotipada surge con respecto a grupos sociales considerados inferiores. Nótese cómo, en el relato que se transcribe a continuación, extraído de la entrevista a uno de los maestros (M1), la discriminación desapareció cuando el individuo malecu ocultó su origen étnico, una estrategia que también documenta Stocker (2005) en el caso de los jóvenes chorotegas:

Un amigo: / indígena que me contó / (...) / él contaba que cuando estaba en el colegio / él tuvo que identificarse que no es un indígena para que en el colegio donde estaba estudiando lo dejara en paz / porque le decían “ahí está el indio / indio por cual / indio por aquí” / entonces él se sintió incómodo

/ entonces una manera / de cambio de colegio / entonces dijo / “no soy este: / indígena / no conozco a mis compañeros” / y viera que dice que fue el trato / diferente / mientras que el resto de compañeros / siempre / hay un trato / de de humillación / de aislamiento (...)

Como se ve, el participante alude a las dos formas de discriminación que comentamos. Por un lado, habla de hostigamiento verbal, llevado a cabo por los estudiantes de secundaria mediante el empleo de apelativos que destacan la categoría étnica del discriminado con una etiqueta (‘indio’) con una carga semántica estigmatizadora de larga tradición. Apréciase cómo este tipo de agresión verbal es valorada por el participante como “humillación” e implica incomodidad y molestia. Por otro lado, habla de “aislamiento” para referirse a la marginación del individuo dentro del grupo de pares. La solución ideada por el sujeto de la historia fue muy simple: no se presentó como indígena (“él tuvo que identificarse que no es un indígena”) y con ello se evitó la discriminación (“fue el trato / diferente”).

De acuerdo con el testimonio de los participantes de todos los palenques y de todos los grupos generacionales (aunque sin duda el tema es abordado más frecuentemente en los grupos de jóvenes), los hábitos alimenticios constituyen el componente de la cultura tradicional malecu que se suele tomar como base de la discriminación y el hostigamiento, por medio de apelativos-insultos del tipo “come-iguana” o “bebe-chicha”, los cuales se interpretan como denigrantes (F1, F2, MG1a, MG1b, MG1c, MG2, SG1, SG3a, TG1a, TG1b, M1). Es decir, la discriminación y el hostigamiento etnicista en este caso suelen tomar la forma de “microagresiones racistas” (Wing *et al* 2007): mensajes cotidianos con intención denigrante relativos a la adscripción étnica de los malecus.

Los participantes suelen referirse a los efectos psicológicos de forma de agresión en los jóvenes y a su posible relación con el surgimiento de un sentimiento de vergüenza étnica y con el desplazamiento del idioma autóctono y otras prácticas culturales (F1, F2, MG2, SG1, SG3a, TG1a, TG1b, TG2, M1). En general, se afirma

que la discriminación crea vergüenza, “deja la moral por el suelo” y hace que la persona se sienta mal. Asimismo, se plantea que los jóvenes son más vulnerables a sufrir los efectos mencionados, como lo comenta el siguiente adulto de Margarita (MG2) refiriéndose a la situación de hace unos quince años y a todos los prejuicios que se manejan con respecto a los indígenas:

(...) estos malecus les decían los indios / los indios come-pescado / los indios come-tortuga / los indios come-iguana y y este / o sea el in- el el malecu / por lo menos el malecu joven en en ese entonces se sentía / moralmente / por el suelo ¿verdad? / porque el malecu le da vergüenza que / que le dijeran indio / (...) / para el chiúti [[persona que no es malecu]] / este / o sea uno va pa San José / para el chiúti / el malecu es el el pobre / el malecu es este: / que no tiene estudio / el malecu es este / neófito / no no conoce nada / el malecu: no tiene ninguna preparación (...)

Apréciase el nexo causal que explícitamente establece el participante entre los apelativos-insultos, el sentimiento de vergüenza por ser adscrito a un grupo étnico estigmatizado y el impacto psicológico en los jóvenes. Para expresar el efecto psicológico, el participante recurre a la frase idiomática ‘sentirse por el suelo’, a la que se agrega el modificador ‘moralmente’, para codificar el sentido de estar en el nivel más bajo posible en la escala de estados de ánimo y de autoestima. Además, el participante describe mediante varias paráfrasis el estereotipo de ignorante con el que se asocia el malecu (en realidad, el “indio”): “no tiene estudio”, “neófito”, “no conoce nada”, “no tiene preparación”.

Aunque no sean conscientes de ello, sin duda esta discriminación de la que fueron objeto incidió cuando muchos padres “optaron” por no transmitirles la lengua vernácula a sus hijos y por abandonar varias de las prácticas de la cultura ancestral. Precisamente, cuando los participantes añoran el pasado idealizado, muchas veces argumentan que la ausencia de los chiúti (los hispanos) les permitía a los malecus vivir sin complejos la vida que siempre habían llevado, mientras que su llegada y la discriminación han motivado en gran medida el desplazamiento de las prácticas culturales ancestrales o, cuando

menos, su ocultación, con el fin de evitar el hostigamiento y para librarse de lidiar con sentimientos encontrados con respecto a la cultura tradicional. Así se aprecia en la siguiente intervención de una joven de Margarita (F1):

(...) pienso que también se está perdiendo {el idioma malecu} porque / aún en la actualidad / digamos / uno tiene que estarse escondiendo sobre algunas costumbres de comida en cuanto a los *chiúti* / uno tiene que estar escondiendo para no molestarlo / ¿por qué? / vea este / la vez pasada anduvieron aquí unos muchachos de: Limón creo / y en cuanto a los *tális* [[tambores]] nos preguntaban / “¿eso de qué es?” / le digo “de iguana” / “ay qué asco” dicen / entonces digamos / uno / uno no deja de sentirse mal / pero uno ya no como para avergonzarse no / porque digo yo “es mi cultura / es lo que yo tengo” / pero sí digamos / realmente a veces uno tiene que estar escondiendo que: / eh / que comemos pescado / que comemos tortuga / que comemos iguana / porque hay personas que todavía lo ven así como “uy qué asco” / y y realmente el malecu / yo te puedo decir todavía / que es / un momento sí como que / en cuanto a eso / no tiene también la libertad de de / de hacer las cosas como / se hacían antes.

La participante diferencia entre dos emociones provocadas por el rechazo: ‘sentirse mal’ y ‘avergonzarse’. La primera pareciera aludir vagamente a un malestar emocional general y se concibe como inevitable (“uno no deja de sentirse mal”), mientras que la segunda pareciera referirse a la turbación provocada por la evaluación negativa por parte del Otro, de manera que depende de la autoaceptación del origen étnico (“como para avergonzarse no / porque yo digo “es mi cultura / es lo que tengo””) y de cuánto se deja afectar la persona por el juicio ajeno.

Es decir, parece que se atribuye el origen del declive de la lengua autóctona a la necesidad de esconder los componentes que conforman la cultura tradicional y evitar así exponerse emocionalmente. La asociación se comprende mejor si se analiza como una relación metonímica: lo que hay que esconder es el origen étnico y la dieta tradicional o la lengua vernácula son elementos que lo representan, como analizaremos con detalle más adelante. La participante ejemplifica el rechazo hacia la malequidad mediante un ejemplo alusivo a la comida y otro relativo al uso del cuero de la iguana

en los tambores, pero con ellos implícitamente se refiere también a la lengua, a la cultura vernácula como un todo y –lo que es aún más importante– a la identidad étnica.

En los últimos años, el principal foco de discriminación ha sido el colegio de Guatuso, institución a la que acuden los malecus para realizar sus estudios de secundaria. En este, según nuestros datos, el hostigamiento de parte de los compañeros es constante y tiene el propósito de molestar a los malecus debido a su origen étnico, como lo indican sobre todo jóvenes de las tres comunidades (F1, F2, MG1a, SG1, TG1b, M1), quienes han sufrido en carne propia el maltrato, la discriminación o el uso de los apelativos-insultos, o al menos han presenciado cómo se acosa y se agrede verbalmente a sus “coétnicos”. Si bien el maltrato recurrente u hostigamiento hacia los pares en el contexto escolar parece ser común en las escuelas costarricenses (Cabezas y Monge 2007), en el colegio de Guatuso adquiere una especificidad determinada por la diversidad étnica de sus estudiantes y la ideología de la superioridad cultural. Así se revela en el siguiente ejemplo extraído de la discusión de un grupo de jóvenes de Margarita (MG1a):

A: (...) los los compañeros de allá / hablan mal de uno porque uno es / indígena

I: ¿cuáles cuáles compañeros?

A: mis compañeros / que no son indígenas digamos

I: ¿hablan mal de los que son malecu?

A: <[sí]

B: por ejemplo en / en el colegio / bueno por ejemplo a mí / a mí me decían / “hey indio / come-iguana”

C: come-yuca / come-no sé

B: me dicen de todo / (...) / lo tratan de humillar a uno y

C: sí ya porque lo ven

A: sí / como que se burlan

B: conmigo no pegaron

C: conmigo menos / cuando yo estaba pequeño (..) cuando yo estaba pequeño nos fuimos al río a agarrar

cangrejos / y vinieron gentes no indígenas y diay pues nos lo mataron todos (...) nos lo botaron todo y nos dijeron que si no teníamos plata para comprar las cosas mejor en la pulpería

I: ¿quién hizo eso?

C: unos / carajillos ahí

B: unas personas ahí

C: no indígenas / diay ya porque nos ven que somos indígenas / yay pues nos ven que / nos quieren humillar pero diay / nosotros también tenemos los derechos de nosotros (...)

Según, lo expuesto por los participantes, muchos han experimentado tanto acoso directo (ataques verbales y físicos) como indirecto (aislamiento del grupo) (Olweus 2006). Además, si bien los participantes informan que los apelativos-insultos son dirigidos a ellos fuera del contexto escolar, también parece ser que más comúnmente ocurren en el colegio y, cuando tienen lugar fuera de la institución, los agresores suelen ser compañeros de clase. Así, se trataría de un caso típico de “bullying”.

En las instituciones costarricenses estudiadas por Cabezas y Monge (2007), la situación típica de acoso corresponde a un ejercicio de poder en el que un individuo o grupo se dedica a agredir de diversas formas a otro individuo o grupo en desventaja. Las manifestaciones de agresión más importantes encontradas por estas investigadoras fueron la física (empujones, golpes) y la verbal (apodos, insultos, amenazas). En el caso del colegio de Guatuso, la agresión verbal parece predominar y manifestarse sobre todo en los apelativos-insultos del tipo “come-iguana”, aunque también se informa de otras formas de hostigamiento: burlas que aluden a los estereotipos sobre la especificidad cultural de los malecus (o de los indígenas en general, como que visten con taparrabos, viven en ranchos, comen animales “raros”, practican la brujería, etc.), insultos y comentarios racistas, y acoso físico (como el robo de los almuerzos). En este sentido, prevalece la “agresión hostil” (cuyo propósito es lastimar a la víctima) y no la “agresión instrumental”

(cuya finalidad consiste en alcanzar un objetivo) (Papalia *et al* 2001).

Olweus (2006) emplea el término “desviación externa” para aludir a rasgos diferenciadores de los individuos con respecto a lo que se considera “normal” en el grupo de pares. Tales rasgos pueden ser la condición física (la obesidad, por ejemplo), el color de piel o del cabello, el uso de anteojos, formas de habla particulares y la debilidad física. A partir de sus investigaciones en los países escandinavos, este autor concluye que, con excepción de la debilidad física, la existencia de desviaciones externas no parece ser la causa del hostigamiento, dado que la mayoría de los muchachos presenta algún rasgo diferenciador, por lo cual interpreta que la relevancia de las desviaciones como factor detonante de la agresión es más bien reducido. Por el contrario, sostiene que el perfil típico de la víctima suele ser el siguiente:

Las víctimas típicas son alumnos más ansiosos e inseguros que el resto. Además, suelen ser cautos, sensibles y tranquilos. Cuando se sienten atacados, normalmente reaccionan llorando (al menos en los cursos inferiores) y alejándose. Asimismo, padecen una baja autoestima, y tienen una opinión negativa de sí mismos y de su situación. Es frecuente que se consideren fracasados y se sientan estúpidos, avergonzados o faltos de atractivo. (Olweus 2006:50)

Claramente, según se desprende de lo informado por los participantes de nuestro estudio, las desviaciones externas en su caso tendrían que ver con cualquier elemento que “delate” el origen étnico malecu de los individuos: su fenotipo, su conocimiento de la lengua malecu, sus hábitos alimenticios o el vivir en el territorio indígena. Es decir, en el caso de los malecus y de forma contraria a lo concluido por Olweus, el hostigamiento sí se fundamenta en rasgos diferenciadores con respecto a lo que se considera no marcado desde la perspectiva etnocentrista de los hispanos de la región.

No obstante, es claro que tales signos externos únicamente cumplen la función de identificar el origen étnico de la víctima, pero no son el motivo de la discriminación o el acoso. En el fondo, el hostigamiento se basa en la etnofobia, en concebir que la víctima es un “indio”, de

lo cual se desprende un haz de asociaciones peyorativas: inferioridad, primitivismo, maldad, suciedad y conductas desviantes (como comerse a otros seres humanos, practicar la magia negra, no saber comportarse según las normas sociales, etc.). Así se evidencia en el siguiente relato de un joven de Tonjibe (TG1b):

(...) mucha discriminación / porque: el: / el blanco piensa / piensa de que los malecus somos malos / porque bueno / primero que nada / hay embr- / hay blancos que no: / no saben nada de de: la / de aquí / de los indígenas / entonces les meten eso / este: / “uy es que: / los / los malecus son: / comen gente / los malecus este: / son malos / matan a: la gente / peor este: / en lo / porque ha- / me han dicho / he he / he tenido / amigas / que le dicen a otra: / a la amiga de ellas / le dice / “¿es que no le da miedo ese malecu / ese malecu e este: / te puede comer” le dice {risas} / ¿verdad? / yo me echaba / o sea / yo me: / me reía / y y y le digo / “¿por qué dicen eso?” / “no” me dice / “es que en las películas” / lógico / en todas las películas / usted ve que el ma- l- l- los indios / es el: / el malo / los blancos son los buenos / entonces le dij- / o sea yo / entonces / lo que hago yo es este: / eh: / este: / ser / bueno / siempre amable con ellos / y explicarles / “no / la cultura de nosotros es así y así y así / no piense este: / que este: / que nosotros los malecus somos canibales / somos malos / matamos gente / y todo eso pero: / en caso mío sí sí / yo fui: / fui discriminado mucho / me: / quería hacer amigos / y me decían “no” / me sentaba en lo más último de las bancas (...)

A partir de los datos con los que contamos es difícil determinar si las víctimas de hostigamiento en el caso de los malecus se atienen al perfil descrito por Olweus o por otros autores. Empero, la información con la que contamos nos hace suponer que no es así, dado que muchos de los participantes que relataron historias personales de acoso parecen ser de personalidad fuerte e incluso parecen haber recurrido a distintas estrategias para combatir el hostigamiento, llegando incluso a emplear la agresión física. Por lo demás, los datos recogidos tampoco nos permiten suponer que existe un perfil típico del acosador. Lo único que se puede concluir con certeza de nuestros datos es que la ideología de la superioridad cultural subyace al hostigamiento del que son víctimas los jóvenes malecus en el colegio de Guatuso.

3.1. Consecuencias de la discriminación y el hostigamiento en el individuo y en la conservación de la cultura tradicional malecu

Cabezas y Monge (2007) comentan que el maltrato entre iguales, sea de tipo físico o de tipo verbal, puede tener un impacto psicológico negativo en la autoestima. Así lo señala también Olweus (2006), cuyas investigaciones indican que las víctimas de acoso muestran baja autoestima y mayor inclinación a deprimirse. De esto son muy conscientes los participantes. Cuando estos proponen en su discurso que la discriminación es la causa primordial del desplazamiento de la lengua vernácula, aluden a tales consecuencias psicológicas en los niños y jóvenes, quienes se sienten afectados emocionalmente y hasta llegan a asumir la ideología de la superioridad, lo que los lleva a ocultar, negar o rechazar su origen étnico, en lugar de recurrir a alguna estrategia de resistencia.

Los jóvenes mayores y los adultos exponen que, con la edad, los efectos psicológicos de la discriminación disminuyen, debido a la mayor madurez para afrontarla, pero consideran que cuando se es niño el impacto es fuerte y que ello sin duda está detrás de la vergüenza por la ascendencia y por hablar la lengua vernácula patente en las nuevas generaciones (F1, F2, SG1, SG2, TG2). Por esta razón, algunos de los participantes establecen un vínculo directo entre el desplazamiento del idioma malecu y la discriminación, con el paso intermedio de la actitud de vergüenza y rechazo.

La siguiente intervención de un joven de Margarita (F1) ejemplifica lo que acabamos de exponer. En ella, el participante explica el efecto de los insultos en la conformación de la identidad de un niño o un adolescente y cómo estos pueden influir en su desinterés por aprender el idioma autóctono:

A:(...) ahora / lo que pasa es que / mucha gente / tal vez / como decía mi hermana / influyen en la juventud / hay mucho: / racismo tal vez / puede ser / que digan "mirá / mirá aquel indio viejo come-yuca / come-tortuga / bebe-chicha" / y ya / diay / mirá / un güila SIEMPRE lo siente / siempre lo siente / y y de

alguna forma le va a dar vergüenza / ya / ya a mí / no me hace ningún efecto eso / que digan lo que digan / a mí no me importa / ya yo tengo muy claro lo que soy / en cambio en un niño sí influye eso / (...) / en un niño sí influye / en cierta manera sí influye porque / diay / uno güila no tiene jamás el

B: la capacidad de reacción

A: exactamente / y uno no piensa lo mismo / un ejemplo / yo tengo treinta años / y / mi hermano y le dicen eso / puede ser que le bajen un poquito la moral / a mí ya no me lo hacen / entonces eso influye / eso influye / mucho / digamos / lo que es la discriminación un poco también / aparte de que a uno no le hablan / lo que / lo que la gente dice de allá / yo creo que sí influye tamaño poco / en los niños ahorita.

El participante se refiere, de nuevo, a los apelativos-insultos que destacan la etnicidad ("indio viejo") o aluden a la dieta tradicional ("come-yuca", "come-tortuga", "bebe-chicha") como formas de racismo que son el origen del sentimiento de vergüenza en los más jóvenes. Nótese cómo arguye que el efecto psicológico depende de la edad: es inevitable cuando se es menor (el adverbio de frecuencia 'siempre' pronunciado con énfasis indica la certeza del hablante a este respecto), pero pierde su efectividad cuando se ha alcanzado cierta edad ("ya a mí / no me hace ningún efecto eso"). El cambio de una fase en la que el racismo puede tener un impacto a otra en la que ya no actúa se indica por medio del adverbio 'ya' o el adverbio de contraste 'sí' ("en un niño sí influye eso").

Según la argumentación de este joven, la posibilidad de resistir los efectos de la discriminación de acuerdo con la edad tendría que ver con la definición de la identidad personal durante la adolescencia. Así, una vez que esta identidad se ha consolidado, la persona deja de preocuparse por su imagen social y por el juicio que los demás expresen de ella ("ya a mí / no me hace ningún efecto eso / que digan lo que digan / a mí no me importa / ya yo tengo muy claro lo que soy", "a mí ya no me lo hacen {bajarme la moral}"), mientras que en el proceso de formación de la identidad sí resulta crucial la opinión del Otro ("en cambio en un niño sí influye eso", "uno no piensa lo mismo", "puede

ser que le bajen un poquito la moral”). De esta forma, no culpa a los jóvenes por dejarse afectar por la discriminación, sino que explica la actitud de estos como un problema de “madurez identitaria” para afrontar el racismo.

Lo que está en juego aquí es precisamente en qué medida la identidad individual se construye sobre la base de la identidad social asignada por los demás (particularmente los pares durante la época de la adolescencia) y en qué medida el individuo intenta construir una imagen de sí mismo con atractivo social, en su camino por alcanzar una identidad definida. Evidentemente, ante una situación de discriminación y hostigamiento como la que viven los *malecus* debido a la representación de la figura del indígena en Costa Rica, es esperable que los jóvenes deseen despojarse de lo que supuestamente los hace “indios” (los atributos y las prácticas culturales como la lengua y la alimentación), con la finalidad de acercarse más al ideal de identidad que se fomenta: en primera instancia, el hispanocostarricense y, en forma más general, el joven “globalizado” que se comporta como los adolescentes de las series de televisión extranjeras.

Este desacuerdo entre lo que “se es” (en términos esencialistas, como se expresa en el discurso de los participantes y de acuerdo con las dicotomías ideológicas que se manejan en el país: “se es indígena” o “se es blanco”) y lo que “se quiere ser” (un joven como los demás, para lograr la aceptación de los compañeros de colegio de etnicidad hispana) parece incidir, en un nivel individual, en el desplazamiento de los últimos elementos de la cultura tradicional con vitalidad en el presente, por ser estos un emblema identitario del origen étnico, de lo que “se es”.

A este respecto, como se ha visto, el grupo de pares cumple un papel fundamental. Papalia *et al* (2001) exponen que, en la niñez intermedia (entre los 6 y los 11 años), aparece el grupo de pares como una variable que incidirá en el desarrollo emocional de los niños, sobre todo en lo que concierne al desarrollo de un sentido de pertenencia y de identidad. Así, los infantes empiezan a sentirse compelidos a aceptar los valores y las conductas de sus iguales, y su

autoestima se ve influida por las opiniones de los otros niños.

Posteriormente, durante la adolescencia (entre los 11 y los 20 años), los grupos de iguales influyen con más fuerza en el concepto que los individuos se forman de sí mismos y aumenta la importancia de la búsqueda y definición de la identidad personal (la concepción de la persona como un individuo único), la tarea principal durante esta etapa de la vida. En este proceso, uno de los factores más relevantes será la identificación con el grupo de pares, de quienes el individuo puede tomar y reproducir la valoración negativa hacia su propio grupo de ascendencia por parte del grupo dominante. En particular, el principal problema de aceptación puede provenir de la disyuntiva entre conservar la especificidad cultural de los ancestros y diferenciarse de su grupo de pares o, por el contrario, identificarse plenamente con el grupo de pares y rechazar su ascendencia étnica divergente, con el fin de “igualarse” a sus amigos y compañeros.

Hay que recalcar que los participantes también cuentan sobre experiencias con hispanos que no los discriminan, sino que, por el contrario, los admiran y se interesan por su cultura (MG3a, SG3a, TG1a, TG1b), si bien la mayoría de ellos no parecen ser de la región de Guatuso. En cuanto a los hispanos de los poblados circunvecinos a los palenques, el dato más interesante guarda relación con la lengua *malecu*, ya que, salvo algunas excepciones, se afirma que a estos les llama la atención y muestran interés en aprenderla, porque les parece bonita o porque piensan que es poco común (MG1b, SG1, SG3b, TG1b), o incluso porque están interesados en rescatar el idioma (F2, TG1b, TG2). Por ejemplo, un joven de El Sol (SG1) afirma que algunos *chiúti* le dicen “uy a mí me cuadra aprender *malecu*” o “qué toque hablar así”. Por su parte, los jóvenes de Margarita (MG1b) coinciden en que la discriminación y las burlas se refieren a la alimentación, pero nunca al idioma, pues en este caso los hispanos más bien muestran interés.

En particular, los jóvenes de los tres palenques y algunos adultos coinciden, en su mayoría, en que los *chiúti* suelen preguntarles cómo se dicen algunas palabras o expresiones

en malecu (F2, MG1a, MG1b, SG1, SG3a, TG1a, TG1b, TG2), aunque por lo general se trata de “vulgaridades” (“obscenidades”, “incoherencias”, “palabras malas”, “cosas amorosas”) (MG1b, SG1, SG3a, TG1a, TG1b), así que principalmente suelen ser los hombres jóvenes quienes desean aprender expresiones para poder decírselas a las mujeres sin que estas entiendan.

Ciertamente, esta actitud de aprecio hacia la lengua malecu, sobre todo por su “exotismo”, contrasta enormemente con el trato vejatorio que afirman sufrir los malecus, especialmente en lo referido a los apelativos-insultos (v.g. “indio viejo”, “indio cochino”, “come-iguana”, “bebechicha”). En este sentido, de forma generalizada, los participantes afirman que su lengua vernácula en sí misma no es objeto de burla o rechazo. En ello no deja de haber ambigüedad en la conducta de los hispanos, pues se pensaría que, al querer expresar su rechazo hacia quienes son considerados despectivamente “indios”, se valdrían de menospreciar y rechazar los atributos culturales más relevantes, no necesariamente porque se conciban “objetivamente” como inferiores, sino porque representan a los individuos que sí son considerados inferiores.

Esto ocurre con los hábitos de alimentación (y con otros elementos como el fenotipo, según pudimos constatar en nuestro trabajo de campo), pero curiosamente no con la lengua, quizás porque esta difiere en su naturaleza de otros componentes de la cultura: se trata de un código semiótico con el que se pueden construir mensajes crípticos, dado que pocos lo hablan, y que, por ende, permite “revestirse” con un halo de misterio y exotismo o simplemente demarcarse por hacer algo poco común. Por el contrario, la comida no ofrece tales posibilidades, mientras que otros códigos semióticos se asocian de modo demasiado estrecho con el “primitivismo”, como ocurre con la vestimenta tradicional.

No obstante, es posible que no siempre se haya valorado tan positivamente la lengua malecu. De hecho, documentamos testimonios acerca de situaciones en las que afloraron comentarios ofensivos con respecto al idioma ancestral, como lo expone la siguiente adulta mayor de El Sol (SG3b). Según el relato conversacional

que se incluye como argumento de evidencia en lo concerniente al maltrato que ha sufrido la participante por hablar su lengua vernácula, la mujer *chiúti* trató de educarla (“usted no tiene que hablar así / vea qué fea te oís”) estableciendo un símil entre hablar malecu y el ruido que producen las loras:

A: (...) muchas ocasiones a mí me han tratado mal blanco / por hablar malecu

I: ¿sí?

A: sí

I: ¿adónde? / ¿en:

A: aquí mismo en Guatuso

I: ¿por qué? / ¿qué qué le dicen o qué?

A: eh: / me dice / me dijo una señora / me dijo “usted no tiene que hablar así / vea qué fea te oís / hablando así” / me dice “parecés una lora” / ahí me dijo un montón de cosas (...)

De acuerdo con lo informado en los grupos de discusión de jóvenes de los tres palenques, esta actitud de desprecio y de burla hacia el idioma malecu ya no se presenta en la actualidad. De hecho, la única reacción negativa de parte de los *chiúti* con respecto al idioma vernáculo parece ser la de sospecha cuando los malecus lo emplean como código críptico, en vista de que creen que están hablando mal de ellos o que, en el caso del colegio, los jóvenes podrían utilizarlo para hacer trampa durante los exámenes (TG1a, TG1b).

En resumen, el ligamen entre discriminación y desplazamiento del idioma vernáculo parece ser solo indirecto en la mayoría de los casos. Dicho de otro modo, la discriminación etnofóbica que han sufrido los malecus ha provocado que los individuos, durante su niñez y adolescencia, sientan vergüenza o rechazo por su origen étnico y deseen desprenderse de la “identidad indígena” que se les asigna, lo cual implica distanciarse de los atributos que “objetivamente” los vinculan con esa identidad; en particular, hablar la lengua malecu y conservar los hábitos alimenticios

tradicionales, pues son estos dos componentes los que aún mantienen cierta vitalidad.

De esta forma, la negativa o desinterés por hablar el idioma ancestral (en el supuesto de que se trate de una decisión relativamente consciente) o la adquisición imperfecta y la atrofia lingüística (fenómenos que tienen lugar de modo menos consciente) se deben al nexo simbólico que se establece entre el idioma malecu y la identidad étnica malecu. El vínculo directo entre discriminación y pérdida del idioma solo aparece en el discurso de algunos participantes de El Sol (SG1, SG3a), cuando se refieren a la ridiculización y el maltrato que han sufrido algunos por hablar el idioma ancestral y el abandono o desinterés por esta lengua como resultado de ello.

3.2. Estrategias de resistencia a la discriminación y el hostigamiento

Dado que, según las representaciones sociales de los participantes, la discriminación y la vergüenza concomitante constituyen dos de las principales causas del desplazamiento de la cultura vernácula, se insiste en la necesidad de no dejarse amedrentar o afectar, sino más bien mantenerse fieles al orgullo étnico. De esta forma, se entiende que muchas veces se aluda a las estrategias de resistencia hacia la discriminación.

Las estrategias de resistencia ante la discriminación mencionadas más recurrentemente son las siguientes: plantarse en una actitud de orgullo étnico e incluso etnocentrismo (F1, F2, MG2, SG1, TG1a, TG1b), ignorar la acción discriminatoria o el insulto vejatorio (F1, MG2, SG1), aceptar la discriminación y devolverle al discriminador sus implicaciones (poniéndolo en evidencia o empleando sus mismos criterios) (F1, SG3a), tratar de hacerle entender al discriminador cuál es su error (TG1a, TG1b), aceptar la adscripción étnica como un designio divino (F1, MG1c), responder a la discriminación discriminando (MG1b, SG1), y responder a la violencia física o verbal con violencia física (TG1a, TG1b).

Como resulta obvio, debido a que los insultos y comentarios denigrantes giran en torno a la alimentación, la mayoría de los testimonios que aluden a alguna estrategia de resistencia también se refieren a este tema. Es común, por ende, que los involucrados en las anécdotas reconozcan ante sus discriminadores que sí consumen los alimentos que estos consideran despreciables y que les hagan ver que ellos también comen lo mismo (como la yuca o el pescado) o que, si no, algún día deberán hacerlo a menos que deseen morir de hambre (TG1a), o bien, que subrayen que la alimentación tradicional malecu es más saludable y sabrosa que la de los *chiúti* (F1, TG1a, TG1b), o incluso que les hagan ver a los *chiúti* cómo ellos consumen alimentos que sí que son asquerosos (SG3a).

Al fin y al cabo, como concluye uno de los participantes del grupo de jóvenes de Tonjibe (TG1b) con respecto a los enfrentamientos que ha tenido por comer carne de iguana: “uno sale / sale librado del asunto / no enojándonos / sino este: / identificando la / de que en realidad sí se hace / que sí se come y: este: / y por eso este: / por eso es que estamos como estamos”, dando a entender que los malecus están muy bien de salud.

El orgullo al que se refieren los participantes se basa en pensar que la cultura tradicional y la etnicidad malecu son valiosas *per se*, tan solo porque se siente un vínculo afectivo con los antepasados, pero, sobre todo, parece que se trata simplemente de declarar y ostentar la actitud opuesta a la vergüenza. Por ello, es común que las intervenciones de los participantes se estructuren a partir de estos dos sentimientos-actitudes en contraste.

Empero, el orgullo por el origen étnico también se basa en sentirse mejor que el Otro, en creer que “lo propio” sobrepasa en calidad a “lo ajeno”, en estar seguro de que se tienen cualidades, costumbres, conductas, etc. superiores a las del grupo que se utiliza como punto de comparación. Es decir, el orgullo de los malecus proviene del etnocentrismo y de la lógica de la superioridad cultural revertida: ellos son mejores que los *chiúti*. Las representaciones sociales de lo que Mires (1991) denomina “el indio natural” (ligadas a las ideologías ecologistas), plasmadas

en creencias como que el indígena vive en armonía con la naturaleza, cuida su hábitat, no destruye ni consume más de lo necesario y lleva una vida más sana, sin duda han sido asumidas por los malecus, quienes las emplean para construir una imagen positiva de sí mismos con la cual resistir la discriminación (F1, F2, MG3a, TG1a).

A modo de ejemplo, en la siguiente intervención, una joven de Tonjibe (TG1a) se refiere al hostigamiento que sufría en la escuela debido a su origen étnico y cómo le hacía frente:

Ellos {los chiúti} se apartaban de nosotros / que que porque nosotros éramos cochinos / qué no sé qué / porque hay personas que piensan que nosotros los malecu somos cochinos / entonces / decía eso que que quizás nosotros / no nos vestíamos bien / eran palabras / o sea / muy muy / ¿cómo dijera? / muy feas ¿verdad? / entonces / yo me sentí mal / yo sí / llegué a un punto que llegué a llorar / pero yo nunca le dije a mi mamá que así me trataban en la escuela / yo seguí con la frente en alto y yo les dije a ellos / le digo yo le digo / “yo me siento feliz de ser malecu / porque porque nosotros los malecu que gracias a Dios no padecemos de extrañas enfermedades / nosotros los malecu somos / aseados / comemos la comida más más mejor o más rica que el presidente” / le digo yo / le decía yo a mis compañeros / “no importa: / que nos hagan a un a un lado / porque en realidad hay personas que lo discriminan a uno” / porque ahí existe verdad / entonces yo le decía a mis mis compañeras ¿verdad? / le digo “no no importa” / y llegó una que sí / que sí nos hacía a un lado pero: por completamente / y solo nos decían “indios come-yuca” / esa era la la palabra que nos tenían para nosotros / “indios come-yuca / indios come-pescado / indios come-iguana” / y no sé qué / entonces yo llegué un punto que me enojé / yo me enojé / no porque me lo digan / no / a mí está bien que una persona me diga “india come-yuca” o “come-pescado / come-iguana” / porque / sí cierto / yo le he dicho a varias personas / “sí cierto nosotros comemos iguana ¿y qué tiene?” / ellos comen sus cosas / nosotros comemos nuestras cosas / nosotros comemos más sano que que las personas blancas / porque realmente es así / y entonces yo le decía a mi compañera / le digo “no importa” / entonces yo me lle- yo llegué un punto que me enojé / porque ellos no nos decían esa frase con respeto sino lo hacían con con burla / (...) / entonces yo me levanté / porque la / hay chiquillos aquí que no son muy atrevidos a responderle / entonces yo me levanté y le dije “¿sabés qué? / trate como le gusten tratarme no importa /

me siento feliz” le digo “de ser malecu / me siento feliz de que yo coma iguana y de que coma pescado porque yo sé que algún día viene la sequía yo no me voy a morir / ustedes son los primeros en morirse” le dije yo {risas} (...)

Apréciase que la estrategia de resistencia de la participante gira en torno a destacar la superioridad de la alimentación tradicional malecu frente a la comida de los hispanos, lo cual no es de extrañar si se tiene en cuenta que precisamente el núcleo de la agresión verbal son los apelativos-insultos sobre la alimentación. El argumento fundamental consiste en subrayar que la comida malecu es más sana (produce menos enfermedades) que la de los “blancos” y que sus hábitos de subsistencia tradicionales (el consumo de “carne de monte” y de vegetales de producción local) les permitiría sobrevivir a un desabastecimiento de alimentos.

4. Pragmática y semántica de los apelativos-insultos dirigidos a los malecus

Como ya lo hemos expuesto, según lo que se desprende de lo informado por los participantes, la manifestación verbal más frecuente de la discriminación y el hostigamiento son los apelativos con los que los hispanos se dirigen a los malecus (F1, F2, MG1a, MG1b, MG1c, MG2, SG1, SG3a, TG1a, TG1b, M1). Lo más interesante al respecto es que estos apelativos se refieren en su gran mayoría a alimentos de la dieta tradicional: “come-iguana”, “come-tortuga”, “come-pescado”, “come-yuca” y “bebe-chicha”. Los apelativos que no se refieren a los hábitos de alimentación tienen que ver con la adscripción étnica de los individuos: empleo del etnónimo “indio”, al que se le puede agregar alguna calificación negativa, como ocurre en “indio viejo” o “indio cochino”.

Por este motivo, vamos a realizar un breve análisis semántico-pragmático de estos apelativos, pues así podremos comprender algunas de las asociaciones ideológicas que se establecen entre la etnicidad, los hábitos tradicionales de

alimentación, la cultura vernácula como un todo, la discriminación y el hostigamiento etnofóbico.

4.1. Pragmática de los apelativos-insultos dirigidos a los malecus

Si se analizan los apelativos del tipo “indio viejo” y “come-iguana” desde la pragmática, lo primero que hay que notar es que los malecus los interpretan como insultos. Esto significa que la fuerza ilocutiva que se les asigna es de afrenta y denigración. Así, de acuerdo con los participantes, el propósito de los apelativos es insultar, humillar, denigrar o burlarse (MG1a, SG1, TG1a, M1) y se afirma que los apelativos son empleados por los compañeros del colegio con la intención de molestar (F1, F2, MG1a, SG1, TG1b, M1). En este sentido, la clave para la caracterización de estos apelativos es su interpretación, por parte de los malecus, como actos de habla insultantes, con una fuerte carga de racismo o etnofobia. Así se revela en la siguiente intervención de un joven de Margarita (MG1a):

A:(...) en mi caso / a mí no me interesa que me digan malecu / pero pa mí / que me digan indio

I: ¿eso sí te molesta?

A: me molesta porque pa mí es como una palabra racista

I: ujú

A: “hey / indio” / hay un compañero / en el cruce hay un compañero y yo le digo a mi mamá que ya estoy a punto de / o sea a mí qué me importa / “malecu / venga acá” / no importa / pero indio para mí / o sea / no es que me avergüence ser indio sino que la palabra / o sea la palabra me da a entender como que es un término racista / o hay veces que le gritan a uno como “come-yuca” / “come-iguana” / “come-yo no sé” (...)

Como se puede apreciar, el joven rechaza el rótulo de “indio”, no porque sienta vergüenza de ser malecu (de hecho, primero afirma que no le molestaría que lo llamaran con este etnónimo), sino porque lo interpreta como un acto de etnofobia (“la palabra me da a entender como que es un término racista”). En este caso,

el participante alega que la carga semántica implicada en el término “indio” es distinta a la de “malecu”, posiblemente porque solo el primer vocablo se emplea en actos de habla que implican su interpretación con un sentido peyorativo.

Sin embargo, en otros testimonios el término “indio” no se vincula intrínsecamente con una fuerza ilocutiva insultante, puesto que, dependiendo del contexto de la comunicación, se toma como una simple declaración de adscripción étnica, sin que ello implique un significado despectivo. En los siguientes relatos de jóvenes de Tonjibe (TG1b) se revela cómo se trata de un asunto de interpretación, de con qué fuerza ilocutiva se recibe el apelativo, de la situación comunicativa y de las relaciones interpersonales entre el malecu y los hispanos:

A:(...) en el colegio / ¿qué ((oirá)) usted? / “indio no sé / indio:” / bueno / las insultas yo: / me sentía mal / yo me: / o sea / sentía solo / eh: / porque del grupo / digamos que del grupo mío / de treinta cuarenta estudiantes y yo solo de malecu / ya / hasta: / tuve la experiencia que no aguanté más / ya ya tenía como dos / uno dos un mes / y dos meses y: / y no aguanté más que me insultaran / entonces / el muchacho que me / que me / le digo “yo / no estoy molestándolo a usted” / le digo / entonces me dice “es que usted es un indio no sé qué / come-yuca este:” / “lo admito” le digo yo / “¿quién no come yuca en esta vida?” le digo yo {risas} / “indio regalado” / así ¿verdad? / una discriminación / entonces vengo yo y le digo / “yo / no te estoy molestando a usted pero: / este: / tranquilo” le digo / “no no no / este: / usted va para / su lado y yo voy para el mío” / entonces llegó / llegó a un límite donde: donde: eh: este: / hasta mencionó mi mamá y mi papá / y no / no les aguanté / entonces / diay le {hace el gesto de un puñetazo} (...) / le pegué pero: / en el colegio pasa eso / en el colegio lo: / por ser malecu / este: / lo discriminan a uno / bueno / lo dejan / yo sí tuve esa experiencia / hasta medio año de colegio / hasta después me pidieron: / disculpa / que: / que porque todos somos iguales / la única diferencia es la el idioma / sí tuve esa: / o sea en mi / en mi juventud sí / en / igual porque yo eh: / cuál co- / cuál colegio / me fui para San José a un: / a un colegio y: / ahí estuve unos: / unos tiempillos ahí / y entonces diay / mucha discriminación / porque: el: / el blanco piensa / piensa de que los malecus somos malos

(...)

B: en mi caso / bueno cuando cuando yo / bueno / yo tengo cuatro años de estar en el cole / y el primer año que yo entré yo entré muy tímido / (...) / de esos cuatro años / el primer año me pusieron indio / como apodo / y: solo indio

I: ¿y te molestaba?

B: sí pero: / no no / no me molesta / solo me decían "indio" eh: / "indio / jale a mejenguear un rato" / o "indio / hagamos un trabajo juntos" o algún / cosas así pero: / yo me adapté rápido / porque me llamaban indio entonces ya yo entendía / "indio" aquí / "indio" allá / pero no: / mis compañeros / por parte de mis compañeros nunca tuve discriminación / más bien siempre / siempre que: / porque de los cuatro grupos que he estado yo / se ha caracterizado mucho por andar juntos (...)

Así, siguiendo la propuesta de análisis de Colín (2003), los apelativos tratados en el presente artículo se pueden caracterizar como insultos desde tres puntos de vista. Desde una perspectiva lingüística (nivel estructural), se trata de acciones verbales con forma de predicación en función apelativa. Están formados con el sustantivo "indio" como núcleo más un adjetivo calificativo con valor peyorativo o denigrante en el caso de "indio viejo", "indio cochino" o "indio regalado". En el caso de los apelativos como "come-iguana" y "bebe-chicha", el núcleo es un verbo acompañado de su respectivo complemento directo. En ambos casos, se trata de grupos nominales o nominalizados, de modo que las formas como "come-iguana" deben analizarse como sustantivos construidos por composición (razón por la cual los hemos escrito con guión, con el fin de evidenciar su carácter compuesto de verbo+sustantivo).

Desde una perspectiva comunicativa (nivel pragmático), estamos ante un acto de habla con una fuerza ilocutiva insultante que se lleva a cabo con un vocabulario no marcado como grosero en el caso del tipo "come-iguana" o marcado como ofensivo en el caso del tipo "indio viejo", cuando la palabra "indio" se interpreta como racista o etnicista. Desde un punto de vista cognoscitivo, estos apelativos son insultantes en tanto en el contexto en el que tienen lugar corresponden a enunciados que pueden parafrasearse como emisiones descalificantes. Además de ello, según

la interpretación que de estos enunciados llevan a cabo los participantes, las motivaciones que subyacen a estos apelativos corresponden a las del insulto: los hispanos los emplean para humillar, provocar, estigmatizar y agredir. Como lo indica Conley (2010:2): un insulto es la "expression of a severely negative opinion of a person or group in order to subvert their positive self-regard and esteem".

En suma, dado que es el contexto de producción y de comprensión lo que determina que las unidades léxicas sean interpretadas como insultos (Colín 2003), debe tenerse en claro que los participantes infieren que la intención de "humillar", "discriminar", "ofender" o "molestar" implicada en los apelativos del tipo "indio viejo" o "come-iguana" los convierte en casos típicos de insultos, con la particularidad de que se caracterizan por basarse en una motivación etnofóbica.

4.2. Semántica de los apelativos-insultos del tipo "indio viejo" y "come-iguana"

Los apelativos-insultos se basan en el supuesto de que los malecus consumen alimentos considerados "asquerosos" por los hispanos, en una clara muestra de etnocentrismo, aunque en realidad estos también forman parte de la dieta cotidiana de los hispanos (como el pescado o la yuca), o bien no son exclusivos de los malecus (como ocurre con la tortuga y la iguana). De hecho, la carne de iguana y de tortuga se consume o se ha consumido hasta época reciente en otras partes del país. Así lo relata Ross (2010) para la región de Esparza, pueblo del Pacífico costarricense:

Las carnes preferidas en otros tiempos por los esparzanos eran la de gallina (no pollo), saíno, venado coliblanco, mono colorado y de iguana o garrobo, ese curioso animal americano que ha sido objeto de las fantasías de los escritores europeos desde la época del descubrimiento, a la que también llaman *gallina de palo* los pobladores. La predilección por este animal les mereció a sus habitantes el mote de *garroberos*. (Ross 2010:184; énfasis del original)

La carne de iguana también se ha consumido tradicionalmente en la región caribeña del país (en platillos como el “sanchocho de iguana”), mientras que el tepezcuintle, los huevos de tortuga o la sopa de carne de este último animal se han considerado exquisiteces en el Valle Central en algún momento de la historia (Ross 2010).

De este hecho se hace caso omiso en la representación ideológica sobre el indígena cuando su imagen se construye a partir de lo que come. ¿Cómo se explica que los insultos etnofóbicos se basen en tales alimentos? Lo que sucede es que la diferencia étnica se representa sobre la base de una diferencia alimentaria que no tiene sustento, pero que sirve de metonimia para aludir a la “malequidad” (o, de forma más amplia, a la “indigeneidad”).

Como lo exponen Lakoff y Johnson (2003), la metonimia cumple una función referencial por medio de la cual es posible emplear una entidad para aludir a otra. Sin embargo, también sirve para proporcionar una mejor comprensión de los fenómenos. Estos autores ejemplifican esta posición con la metonimia “la parte por el todo”, en la que la parte que se escoja para aludir al todo implica que se centra la atención en un aspecto particular del todo, lo cual ayuda a estructurar el pensamiento. Cuenca y Hilferty (1999:110) agregan que la metonimia constituye un “tipo de referencia indirecta por la que aludimos a una entidad implícita a través de otra explícita”, en una asociación entre dos elementos que se conciben como pertenecientes a un mismo dominio conceptual.

La asociación metonímica que se revela en los apelativos-insultos del tipo “come-iguana” es compleja y se estructura en varios niveles. Por un lado, se presenta una metonimia del tipo “la parte por el todo”: la dieta tradicional representa la cultura vernácula malecu, así que aludiendo explícitamente a la alimentación se hace referencia implícita a la cultura como un todo. En términos semánticos, diríamos que la cultura malecu tradicional sería el holónimo y cada uno de sus componentes sería un merónimo por medio del cual se puede aludir a los demás o

al conjunto en una relación del tipo “la parte por el todo” determinada contextualmente (Croft y Cruse 2008). Por ello, los insultos “come-yuca”, “come-iguana”, “bebe-chicha”, etc. finalmente se refieren a la adscripción del individuo insultado a una cultura que se concibe como un conjunto de prácticas y atributos considerados inferiores.

Así, el insulto en realidad no consiste en explicitar lo que come la persona, sino en representar con ello los componentes de una cultura desprestigiada a la que el individuo es adscrito. Al mismo tiempo, la asociación metonímica “la parte por el todo” involucra un nivel de abstracción menor: la mención de cada uno de los alimentos de la dieta alude a la dieta en su totalidad. De este modo, “iguana” en “come-iguana” implica también otros animales (v.g. tortuga, pescado), vegetales (yuca) y bebidas (chicha) que forman parte de los hábitos alimenticios tradicionales de los malecus, puesto que lo que interesa es el holónimo .

Paralelamente, se produce otra asociación metonímica que podríamos describir como “lo consumido por el consumidor”, lo que explica que, en última instancia, los insultos funcionen como apelativos empleados para designar a los individuos a partir de lo que comen. Estas dos relaciones metonímicas (“la parte por el todo” y “lo consumido por el consumidor”) sirven para conceptualizar la noción de que un individuo se valora en función de la cultura a la que es adscrito, así que primero debe producirse una operación de categorización: la persona se toma como ejemplar de un grupo-cultura, borrando su especificidad, y se valora con base en el estatus social que tiene ese grupo-cultura.

En términos de la teoría de la identidad social (Hogg 1992), diríamos que lo que importa es la concepción del individuo a partir de una serie de características vinculadas a una categoría social que permiten que este sea “intercambiable” con otros miembros del mismo grupo y estereotipadamente distinto de los sujetos pertenecientes a otros grupos. La categorización funciona, entonces, enfatizando el prototipo grupal, por lo que el individuo se ve despersonalizado en términos perceptuales de acuerdo con ese prototipo.

El insulto se basa en este caso en trasladar la valoración de la categoría al individuo como ejemplar de un grupo considerado inferior. En este nivel de asociación “simple” funcionan los insultos que designan a la persona por medio de un etnónimo con una carga semántica peyorativa; esto es, la etiqueta étnica representa todo el conjunto de prejuicios que se asocian con la categoría estigmatizada. Tal es el caso del apelativo “indio” y sus variantes (“indio viejo”, “indio cochino”), interpretado como denigrante por los malecus dependiendo del contexto en el que se emplee.

No obstante, los insultos del tipo “come-tortuga” implican niveles de asociación más complejos, dado que en ellos confluyen la

categorización y las relaciones metonímicas ya descritas: al individuo se le traslada el desprestigio y el estigma de la categoría a la que es adscrito mediante una metonimia de primer nivel (lo consumido por el consumidor). Esta metonimia a su vez está basada en otra metonimia de mayor concreción, según la cual se alude a la dieta tradicional por medio de un elemento que la conforma (por ejemplo, la referencia a la “iguana” implica la referencia a los demás elementos). Luego, una metonimia de segundo nivel, más abstracta, lleva a que se interprete la alusión a la dieta tradicional como una referencia implícita a la cultura tradicional como un todo. El gráfico 1 esquematiza estas relaciones

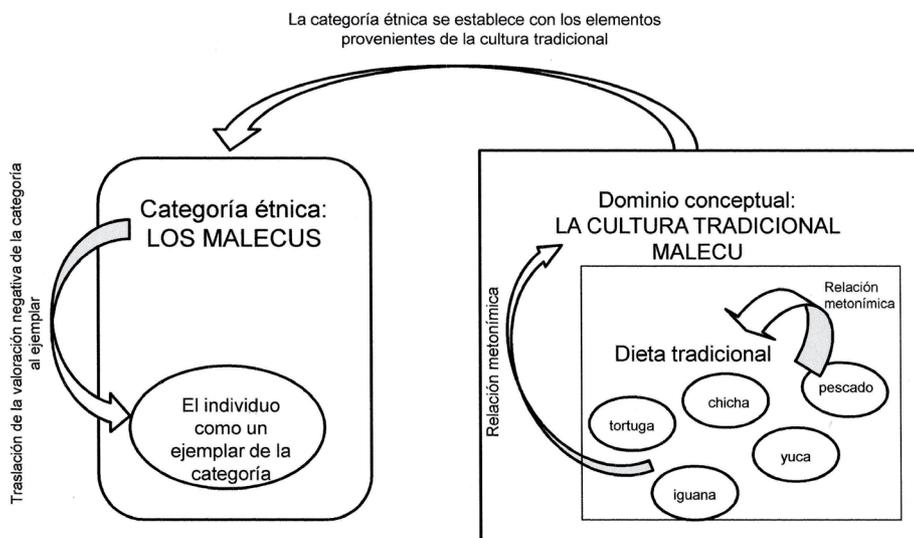


Gráfico 1: Relaciones conceptuales de categorización y metonimia en la construcción de los apelativos-insultos del tipo “come-pescado”

5. Conclusiones

La ideología colonialista europea con base en la cual se justificó la explotación de los pueblos amerindios conquistados partía de que se trataba de seres primitivos, de cultura y lenguas también primitivas. Incluso se llegó a dudar de la humanidad de los amerindios y ello facilitó argumentar a favor de su esclavización, discriminación y trato vejatorio (Sagrera 1998, Todorov 2008). Según esta ideología dominante, entonces, si un grupo humano se consideraba inferior, resultaba “lógico” que todas sus prácticas culturales y atributos particulares fueran valorados también como inferiores (Hernández *et al* 1993, Sagrera 1998, van Dijk 2003b). Sin duda, la complejidad del fenómeno del racismo y la etnofobia en Costa Rica corresponde, en gran medida, a lo que van Dijk (2003b) señala para toda Latinoamérica:

El racismo latinoamericano es una mezcla variable de factores “raciales” y “étnicos”: el primero acostumbra dirigirse con mayor frecuencia en contra de los pueblos de ascendencia africana, el segundo afecta a los indígenas que son percibidos socioculturalmente (e incluso geográficamente) como más alejados y distintos a los grupos dominantes (blanco, mestizo, mulato), por lo que son definidos frecuentemente como los verdaderos “otros”. Dentro de los patrones de dominio del racismo cotidiano en Latinoamérica, el aspecto (“raza”) y la cultura suelen entrelazarse y convertirse en una sola cosa, es decir, en que son “diferentes” de “nosotros”. (van Dijk 2003b: 102).

Según se desprende de los testimonios y vivencias expresadas por los *malecus* en su discurso deliberativo acerca del desplazamiento de su cultura vernácula y su relación con la discriminación (tal y como la perciben las víctimas), desde que los hispanos se convirtieron en el grupo de poder en la región donde se ubica el territorio histórico *malecu*, se implantó un sistema racista-etnofóbico de discriminación, vigente hasta nuestros días, basado en la ideología de la supremacía de la cultura occidental y la inferioridad de las culturas indoamericanas. Tal sistema se evidencia tanto en las prácticas cotidianas discriminatorias y hostiles que relatan los *malecus* como en las cogniciones sociales que

fundamentan tales prácticas y que también se manifiestan comúnmente en forma de agresiones verbales.

Las relaciones conceptuales que subyacen a los apelativos-insultos relativos a la etnicidad diferenciada de los *malecus* con respecto al grupo de cultura hispánica –por lo demás valorada peyorativamente (v.g. “indio viejo”, “indio cochino”, “indio regalado”) – y a los apelativos-insultos vinculados con los hábitos de alimentación tradicionales (v.g. “come-iguana”, “come-pescado”, “come-tortuga”, “come-yuca”, “bebe-chicha”) constituyen un buen ejemplo de cómo operan las cogniciones sociales en la construcción de las categorías étnicas y cómo se manifiestan lingüísticamente por medio de insultos lexicalizados que subsumen un complejo entramado de prejuicios fundamentados en la ideología de la superioridad cultural. Estas relaciones conceptuales son interpretadas por los *malecus* como manifestaciones de discriminación, que a la postre se vinculan con el declive de la cultura tradicional, en general, y de la lengua vernácula, en particular.

Según Zimmermann (1999), se dieron y se dan tres tipos de agresión contra las culturas y las lenguas amerindias: políticas expresas para garantizar su extinción; políticas indirectas que hacen difícil la supervivencia de los idiomas al privarlos de sus esferas de uso; y acciones cotidianas encaminadas al deterioro de la etnicidad de los grupos de hablantes, inculcándoles sentimientos de inferioridad.

Claramente, los apelativos-insultos y otras muestras de discriminación descritas en el presente artículo se pueden caracterizar como acciones cotidianas que deterioran la etnicidad de los *malecus*. Su impacto en el desplazamiento de la cultura tradicional es patente para los participantes: la discriminación racista-etnicista (incluyendo el *hostigamiento*) constituye uno de los principales factores que han incidido en la aparición del sentimiento de vergüenza por el origen étnico y, en última instancia, ha provocado el abandono de las prácticas propias de la cultura vernácula del pueblo *malecu*.

Notas

1. Durante el tiempo que tomó el análisis de los datos presentados en este artículo, el autor contó con una beca de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Para el trabajo de campo, contó con el apoyo de la Universidad de Costa Rica. Deseo agradecerle al M.L. Henry Angulo Jiménez por corregir la traducción del resumen al inglés y a la M.L. Patricia Guillén Solano por la revisión filológica del texto.
2. Algunos fragmentos de ejemplo constan de más de una intervención, dado que participan dos o más hablantes, incluyendo al moderador. Cuando esto ocurre, cada intervención se introduce con una letra mayúscula de la A a la E y, en el caso del investigador, sus intervenciones se señalan con I. En los ejemplos se sigue la ortografía regular del español y la ortografía práctica del malecu (Constenla 1998). Las claves de transcripción son las siguientes: / (pausa breve o linde entre enunciados), // (pausa prolongada), [] (habla simultánea en el interior de una intervención), <[] (habla simultánea iniciada al final de la intervención del participante anterior), MAYÚSCULA (énfasis del hablante: mayor volumen de voz, pronunciación marcadamente segmentada), { } (comentarios del transcriptor), (XX) (fragmento ininteligible), () (transcripción dudosa), (...) (fragmento de la grabación omitido), - (truncamientos de palabras), : (alargamiento de segmentos fónicos), cursiva (fragmentos en malecu), [[]] (traducción al español de los fragmentos en malecu), "" (fragmento de discurso directo, casi siempre en un relato conversacional), «» (fragmento de discurso directo dentro de otro discurso directo).
3. Estos estereotipos parecen ser generales en Hispanoamérica. A modo de ilustración, véase el caso de los mapuches de Chile en Saiz et al (2008) y Saiz et al (2009).
4. Se refiere a que la boca del tambor se recubre con piel de iguana para crear los efectos acústicos.
5. Acuñamos este término en parangón con otros ya convencionalizados en español para referirse a las personas que pertenecen al mismo grupo (v.g. coetáneos y congéneres).
6. Sin embargo, algunos de los participantes de uno de los grupos de jóvenes de Tonjibe (TG1b) afirman que la discriminación ha mermado en el colegio en los últimos años y aseguran que incluso se ha

revertido, por lo que ahora los malecus son valorados y empiezan a hacerse notar, hasta el punto de que son codiciados como novios por las muchachas chiúti.

7. Por ejemplo, Carbonell y Peña (2001) apuntan que el perfil psicológico de la víctima incluye su inclinación al aislamiento, pocas habilidades sociales y baja autoestima.
8. Ciertamente, la relación semántica entre 'dieta tradicional' y cada uno de los "productos de consumo" que la conforman podría plantearse como hiponímica, ya que se trata de tipos de elementos que pertenecen a una categoría inclusiva (Croft y Cruse 2008). Empero, creemos que la asociación que da lugar a los insultos no es de esta naturaleza, sino más bien metonímica: la tortuga forma parte de la dieta tradicional y los hispanos aluden a ella (la tortuga) para representar el todo (la dieta).

Bibliografía

- Bader, Gloria E. y Catherine A. Rossi. 2002. *Focus Groups. A Step-by-Step Guide*. Canadá: The Bader Group.
- Bozzoli de Wille, María Eugenia. 1969. *Localidades indígenas costarricenses*. San José: EDUCA.
- Cabezas Pizarro, Hannia e Irene Monge Jiménez. 2007. "Maltrato entre iguales en la escuela costarricense". *Revista Educación* 31(1): 135-144.
- Callejo, Javier. 2001. *El grupo de discusión: introducción a una práctica de investigación*. Barcelona: Ariel.
- Carbonell Fernández, José Luis y Ana Isabel Peña Gallego. 2001. *El despertar de la violencia en las aulas*. Madrid: Editorial CCS.
- Castillo Vásquez, Roberto. 2004. *An Ethnogeography of the Maleku Indigenous Peoples in Northern Costa Rica*. Tesis doctoral: Universidad de Kansas.

- Céspedes Marín, Amando. 1923. *Crónicas de la visita oficial y diocesana al Guatuso*. San José: Imprenta Lehmann.
- Colín Rodea, Marisela. 2003. *El insulto: Estudio pragmático-textual y representación lexicográfica*. Tesis doctoral: Universitat Pompeu Fabra.
- Conley, Thomas. 2010. *Toward a rhetoric of insult*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Constenla Umaña, Adolfo. 1988. "El guatuso de Palenque Margarita: su proceso de declinación". *Estudios de Lingüística Chibcha* 7: 7-37.
- Constenla Umaña, Adolfo. 1998. *Gramática de la lengua guatusa*. Heredia: Editorial de la Universidad Nacional.
- Croft, William y D. Alan Cruse. 2008. *Lingüística cognitiva*. Madrid: Ediciones Akal.
- Cuenca, María Josep y Joseph Hilferty. 1999. *Introducción a la lingüística cognitiva*. Barcelona: Ariel.
- Eslea, Mike y Kafeela Mukhtar. 2000. "Bullying and racism among Asian schoolchildren in Britain". *Educational Research* 42(2): 207-217.
- Galindo Cáceres, Jesús (coord.). 1998. *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México, D. F.: Prentice Hall.
- Hernández, Omar, Eugenia Ibarra y Juan Rafael Quesada. 1993. *Discriminación y racismo en la historia costarricense*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Hernández Madrigal, Luis Fernando. 1996. *Factores que influenciaron los cambios en la actividad productiva de pequeños productores del cantón de Guatuso*. Proyecto final de licenciatura: Universidad de Costa Rica.
- Hogg, Michael A. 1992. *The Social Psychology of Group Cohesiveness. From Attraction to Social Identity*. Nueva York: New York University Press.
- Krueger, Richard A. y Mary Anne Casey. 2000. *Focus Groups. A practical guide for applied research*. Londres: SAGE.
- Lakoff, George y Mark Johnson. 2003. *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mires, Fernando. 1991. *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*. San José: DEI.
- Moreno Salas, Marjorie. 2011. "Percepción de discriminación social en un grupo indígena costarricense: los huetares de Quitirrisí". *Actualidades en Psicología* 25: 117-134.
- Morgan, David L. 1997. *Focus groups as qualitative research*. Londres: SAGE.
- Morris, Charles G. y Albert A. Maisto. 2009. *Psicología*. México, D. F.: Pearson.
- Olweus, Dan. 2006. *Conductas de acoso y amenaza entre escolares*. Madrid: Morata.
- Palmer, Paula, Juana Sánchez y Gloria Mayorca. 1992. *Vías de extinción. Vías de supervivencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Papalia, Diane E., Sally Wendkos Olds y Ruth Duskin Feldman. 2001. *Desarrollo humano*. México, D. F.: McGraw Hill.

- Porras Ledesma, Álvaro. 1959. *El idioma guatuso: fonética y lexicología*. Tesis de licenciatura: Universidad de Costa Rica.
- Real Academia Española (RAE). 2001. *Diccionario de la lengua española* (DRAE). Madrid: Editorial Espasa-Calpe.
- Ross González, Marjorie. 2010. *Entre el comal y la olla. Fundamentos de gastronomía costarricense*. San José: EUNED.
- Russi Alzaga, Bernardo. 1998. "Grupos de discusión. De la investigación social a la investigación reflexiva". En: Galindo (coord): 75-115.
- Sagrera, Martín. 1998. *Los racismos en las Américas. Una interpretación histórica*. Madrid: IEPALA.
- Saiz, José L., M. Eugenia Rapimán y Antonio Mladinic. 2008. "Estereotipos sobre los mapuches: su reciente evolución". *Psyche* 17(2): 27-40.
- Saiz, José L., M. Eugenia Merino y Daniel Quilaqueo. 2009. "Meta-estereotipos sobre los indígenas mapuches de Chile". *Interdisciplinaria* 26(1): 23-48.
- Sánchez Avendaño Carlos. 2011. *El desplazamiento de la lengua guatusa en contacto con el español: Identidad étnica, ideologías lingüísticas y perspectivas de conservación*. Tesis doctoral: Universidad Autónoma de Madrid.
- Sierra, Francisco. 1998. "Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social". En: Galindo (coord): 277-345.
- Smith Castro, Vanessa. 2005. "Discriminación Percibida y Autoestima en Jóvenes de Grupos Minoritarios y Mayoritarios en Costa Rica". *Revista Interamericana de Psicología* 39(1): 93-106.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos. 1997. "Indígenas insumisos, frailes y soldados: Talamanca y Guatuso, 1660-1821. *Anuario de Estudios Centroamericanos* 23(1-2): 143-197.
- Stocker, Karen. 2005. *"I Won't Stay Indian, I'll Keep Studying. Race, Place, and Discrimination in a Costa Rican High School"*. Colorado: University Press of Colorado.
- Tenorio Alfaro, Luis. 1988. *Las comunidades indígenas de Costa Rica*. San José: Imprenta Nacional.
- Todorov, Tzvetan. 2008. *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ugalde Arce, Pedro Guillermo. 1973. *Guatuso. Un aporte a su estudio geo-económico y humano*. Tesis de licenciatura: Universidad de Costa Rica.
- van Dijk, Teun. 2000. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- van Dijk, Teun. 2003a. *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.
- van Dijk, Teun. 2003b. *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Wing, Sue et al. 2007. "Racial Microaggressions in Everyday Life". *American Psychologist* 62(4): 271-286.
- Zimmermann, Klaus. 1999. *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios*. Madrid: Vervuert.

