

Andrés Solano-Fallas  
**Concepción filosófica malecu del trabajo  
y sus características**

### RESUMEN

Se dilucida la concepción filosófica malecu del trabajo y sus características, presentes de manera no-explicita en los textos de varios ciclos narrativos, por lo cual se requiere un proceso analítico de reconstrucción, ordenamiento y sistematización. En un primer momento, se aborda la concepción de trabajo, el cual consiste en la realización de dos tipos de actividades, una productiva y otra no-productiva. En un segundo momento, se explican seis características filosóficas que surgen del trabajo: principio de creación, generador de conducta laboriosa, configurador de identidad, generador de colectividad participativa, poseer vínculo ambiental, y potencialidad de uso destructivo.

**Palabras Claves:** filosofía, Malecu, Guatuso, trabajo, Principio de creación, conducta laboriosa, identidad, colectividad participativa, vínculo ambiental, uso destructivo.

**Abstract:** This paper elucidate the malecu philosophical conception of work and its characteristics in the texts of several narrative cycles, presented in a no-explicit way. Because of this no explicitly, it will be required an analytical process of reconstruction, ordering and systematization. First, it addresses the conception of work, which it consists in two kinds of activities, a productive one and a non-productive. Second, it explains six philosophical characteristics that arise from work: principle of creation, laborious behavior producer, identity configurator, participative group producer, environmental concern, and potentiality destructive use.

**Keywords:** Malecu philosophy, work, principle of creation, laborious behavior, identity, participative group, environmental concern, destructive use

#### Autor/ Author

Andrés Solano-Fallas

Universidad de Costa Rica

**ORCID ID: 0000-0003-1763-861X**

**Correo: sadsunsea@gmail.com**

Recibido: 04/02/23

Aprobado: 12/04/23

Publicado: 12/11/23

### 1. Introducción

Los malecu, cuyo nombre significa “nuestra gente” (ma-

nuestro/a; lecu, gente/persona), es un pueblo indo-costarricense, perteneciente a la familia chibcha. Actualmente, se encuentran en el norte del país, en el distrito de San Rafael, del cantón de Guatuso, de la provincia de Alajuela, en lo que ellos mismos denominan “Territorio Malecu”, o bien, “Reserva Indígena de los Guatusos”, de acuerdo con la oficialidad estatal costarricense, según su creación en 1976. Castillo (2005a y 2005b) estima que, a mediados del siglo XIX, el territorio posiblemente alcanzaba 110000 hectáreas (1100 Km cuadrados)<sup>1</sup>, coincidiendo en gran parte con el área de la cuenca del Río Frío. No obstante, múltiples situaciones –como el sometimiento a esclavitud y casi-exterminio por parte de los huleros nicaragüenses (1868-1900); y las posteriores migraciones internas a la zona, entre otras– provocó la drástica pérdida de tierras. Cuando se crea la “Reserva”, fue con un área de 2994 hectáreas (29.94 Km cuadrados); empero, en 1977, mediante decreto ejecutivo, se reduce la extensión a 2743 hectáreas (27.43 Km cuadrados) (Guevara-Viquez, 2011). Aunque esta sea el área total del territorio, solamente 600 hectáreas (6 Km cuadrados) es “[...] aproximadamente lo que está en control de la población indígena” (Guevara-Viquez, 2011, 24).

Asimismo, Castillo (2005a y 2005b) estima que, para mediados del siglo XIX, había por lo menos 17 palenques<sup>2</sup> y que, posiblemente para esa época, la población rondaba entre las 1500 a 2000 personas. Hoy día, los palenques existentes son tres: El Sol, Margarita y Tonjibe. En lo concerniente a la población, de acuerdo con el Censo 2011 (INEC, 2013), es cercana a las 500 personas, de las cuales casi todas viven en el Territorio Malecu, junto con unas 900 persona no-indígenas. Conservan su idioma, aunque no toda la población es bilingüe; además, existen variantes entre cada palenque. No obstante, se halla en un estado de decrecimiento, ya que “[...] se encuentran adultos con una competencia únicamente receptiva en malecu o con una competencia activa reducida, niños y jóvenes con diferentes grados de competencia pasiva y productiva y ya no sobreviven sujetos monolingües en malecu” (Sánchez-Avenida, 2011, p. 88)<sup>3</sup>.

Señalado lo anterior, el presente artículo tiene por finalidad dilucidar la concepción filosófica malecu del trabajo, y sus características, en las distintas narraciones (editadas en varias obras por Constenla-Umaña<sup>4</sup>). La presencia del trabajo, en sus varias formas y manifestaciones, es una constante indudable en la cultura malecu antigua –como también la actual<sup>5</sup>–, y que se ve reflejada en los varios ciclos narrativos que componen su literatura. Es importante aclarar que no existe un texto que se refiera explícitamente al trabajo, ni mucho menos que disertar directamente en su teorización. No obstante, una lectura cuidadosa indica que el malecu antiguo poseía una concepción del trabajo, bajo la cual se regía. Las distintas prácticas y actividades que aparecen en los ciclos narrativos, entrañan en sí una idea, o bien, algún tipo de expectativa del trabajo. En otras palabras, el trabajo no era solamente hacer algo ni mucho menos con una pasividad, sino que su realización implica una concepción del mismo.

Como se indicó, esta dilucidación se llevará a cabo mediante una exposición, en primer lugar, del concepto de trabajo con el fin de comprender cómo se concebía en las narraciones; además de que dicho concepto es la piedra angular a partir del cual se tejen las características. En segundo lugar, se presentan explicativamente las características filosóficas que surgen a raíz del trabajo. Esta parte del artículo es la

que constituye el aporte principal, debido a que las visibiliza y las explica, poniendo en evidencia el contenido filosófico de los textos malecus<sup>6</sup>.

Cabe aclarar que tanto el concepto como las características no se encuentran explicitados, debido a la particularidad de los textos, que son básicamente bloques de ciclos narrativos centrados en algún tema en concreto, por ejemplo, la cosmogonía, los indígenas pótos, los felinos, los ogros, entre otros. En lo que respecta al concepto de *trabajo*, este es reconstruido a partir de las distintas narraciones. En lo que concierne a las características, debido a que, en primer lugar, no hay un ciclo narrativo dedicado expresamente al trabajo, y en segundo lugar, porque las características pueden aparecer en distintos ciclos, su ordenamiento y sistematización responde igualmente a una reconstrucción. En todo caso, un abordaje analítico permite notar que en los textos de algunos ciclos persiste tanto una conceptualización del trabajo, como también caracterizaciones filosóficas del mismo.

En cuanto a la citación para los textos malecus editados por Constenla-Umaña, no se sigue el formato APA, sino la manera en que Constenla-Umaña los editó. Cada texto está enumerado con números romanos, y las líneas con números arábigos, dado que permite una mayor facilidad de localización del pasaje. Por ejemplo, XI, 7-10, remite al texto número once, líneas 7 a la 10. Debido a que se están utilizando textos pertenecientes a distintos ciclos narrativos, cuya enumeración inicia desde el número uno romano (I) en cada ciclo, se hace la aclaración indicando, ya sea el ciclo en cuestión, ya sea el nombre de la obra según están editados actualmente, o bien, a veces, se mostrará en paréntesis el apellido de Constenla-Umaña y el año de publicación en formato APA; todo esto con la finalidad de evitar confusiones de textos, ya que existen, por ejemplo, varios textos número “II”. Finalmente, debe hacerse una observación muy particular del ciclo sobre los pótos, “Pláticas de bótos”. Constenla-Umaña no logró terminar la edición de este ciclo, a razón de su muerte, por lo que solamente los textos I, II, III, V, parcialmente el VII, y el VIII (en sus versiones malecu y castellana) están enumerados según la citación anterior. Los textos IV, VI y parcialmente el VII (igualmente, en sus versiones malecu y castellana), no cuentan con líneas numeradas. Para paliar esta situación, se recurrió, en estos textos, a señalar el número romano del texto en cuestión, y el número de la página en la que aparece la línea que se desea citar o referir. Por ejemplo, VI, p.143.

Por último, se ha de considerar que el presente artículo se concibió dentro del marco de investigación del programa de Doctorado Interdisciplinario en Estudios Sociorreligiosos (DIES), adscrito a la Escuela Ecuménicas de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). El suscrito se encuentra en dicho programa con la investigación doctoral (en curso) titulada “Entre divinidades y demonios. Estudio sobre las feminidades y masculinidades en el antiguo panteón malecu”.

---

## 2. Sobre el concepto de trabajo (corró – jueca)

Es apelativo el hecho de que los Dioses (Tocú maráma) del imaginario malecu, no son como los dioses epicúreos, es decir, inmersos en sus *ataraxias*, sino que, incluso ellos mismos, han tenido que trabajar, lo que es indicativo de que el trabajo no es asunto que corresponda únicamente a los humanos, ya que abarca a los propios

Dioses. El trabajo posee una importancia en la cultura malecu, por lo que ningún ser (antropomorfo) puede apartarse del mismo<sup>7</sup>. La diferencia radical entre las deidades y los humanos, en lo que al trabajo respecta, consiste en que estos últimos tienen que trabajar con mucha mayor frecuencia a lo largo de sus vidas, mientras que los Dioses no siempre, ya que buena parte de su tiempo lo utilizan para recrearse.

En este respecto, las divinidades están fungiendo como teotipos, entendiendo por “teotipo” lo que López-Hernández (2012, 23) definió como “[...] el modelo divino que sirve de paradigma al entendimiento y a la voluntad de los humanos”. Por ello, el que los Dioses sean seres que han trabajado, o trabajan según las circunstancias que lo ameriten, hace manifiesto que el trabajo goza de vital importancia en la cotidianidad de los malecus antiguos, y por ende, en la filosofía que persiste y se encuentra en sus diversos textos. No obstante, antes de iniciar con la exposición de las características filosóficas del mismo, cabe referirse primeramente a qué se entendía por trabajo, según la narrativa malecu.

El concepto de *trabajo* abarca, por lo menos, dos grandes tipos de actividades. El primer tipo está ligado a actividades de producción, como la agricultura, la caza, la pesca y la recolección, y la manufacturación de objetos afines a dichas actividades, como también para el intercambio. En el idioma malecu (malecu jaica), el término que se utiliza es “corró”, que puede traducirse literalmente como “trabajo” (en su función sustantiva) o “trabajar” (en su función infinitiva). A pesar de que “corró” es el equivalente malecu del término castellano “trabajo”, no significa que dicho término sea el equivalente conceptual. Una lectura de los textos –como se mostrará en el desarrollo del artículo– indica que existía otro tipo de trabajo que no era de carácter “productivo” o “de producción”; de ahí que no se utilice el mismo término. Este segundo tipo de trabajo lo conformaban aquellas actividades que requieren “hacer algo”, de manera intangible, como algún tipo de proyecto o tarea, así como también afrontar alguna situación que demande dinamismo y diligencia. El término malecu que se utiliza es “jueca”, que puede significar tanto “(lo) hecho” (en su función sustantiva) como “hacer” (en su función infinitiva)<sup>8</sup>.

Formalmente hablando, de modo general, puede decirse que en malecu, el término “corró” hace referencia a “actividades productivas o de producción”, mientras que “jueca” se refiere a actividades no propiamente productivas o intangibles. Aunque cada término remite a un tipo de actividad, y no parezca haber en malecu jaica un término que funja como concepto englobante de ambos tipos, esto no significa que no haya una relación entre “corró” y “jueca”, como tampoco que se excluyan mutuamente. Debido a que, en un sentido muy general, un “corró” implica o puede implicar un “jueca”, es decir que un “trabajo” (actividad productiva) involucra “hacer (algo)”; como a su vez, un “jueca” puede ser algo concreto como un “corro”, entiéndase que “hacer (algo)” puede referirse a una actividad productiva, como sembrar yuca o hacer una flecha. Incluso, hay momentos, por ejemplo, en *Laca Majifijica*, VII, 1190-1191, en que los narradores malecus (Eustaquio Castro y Antonio Blanco), junto con el traductor-transcriptor (Adolfo Constenla-Umaña), intercambian/ traducen “jueca” por “trabajo” en la versión castellana de la historia.

Por tanto, si bien “corró” es la traducción literal a la palabra castellana, “trabajo” no es un término que abarque otros tipos de trabajo, debido a que existen otras clases

de actividades, como lo sería la creación de la tierra, e incluso su misma destrucción. El concepto de trabajo que se muestra en los textos remite a estos tipos de actividades. Existen estas dos clases de actividades que marcaban la vida del pueblo malecu, siendo el “corró” el tipo más frecuente por tratarse, en un primer momento, de necesidades de primer orden, pero sin ser la única que se realizase según se aprecia en los textos. A pesar de este problema de traducción, aun así, preferí utilizar el término castellano de “trabajo”, y utilizarlo como concepto englobante del “corró” y del “jueca”, debido a que en última instancia, trabajar remite a una producción humana: con el “corró” se realizan cosas concretas; con el “jueca”, cualquier cosa que se haga o se ejecute, implica una acción humana<sup>9</sup>.

Dicho lo anterior, cuando en este artículo se mencione el concepto de trabajo, se estará tomando en consideración los dos tipos de actividades, ya que, en última instancia, el trabajo es –según los textos– una faena, una ocupación humana, que demanda diligencia, esfuerzo y dedicación en la cotidianidad malecu. Esto se da, por ejemplo, cuando en “Pláticas de botos” (Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014), se narra que los malecus se veían a sí mismos como seres trabajadores, por llevar a cabo, con cuidado y atención, sus cultivos de maíz, yuca, plátano, entre otras, como también en la propia confección de flechas. Otro momento en que se ejemplifica lo anterior, es la expulsión del Sol en el texto II del *Laca Majifjica*, en que puede identificarse claramente que los Dioses tenían un objetivo claro (no productivo), a saber, subir el Sol al cielo para que no dañase a los indígenas, lo que requirió igualmente de cuidado, atención, y dedicación en lograr su expulsión. Obsérvese que cada ejemplo, sin que se explicita, se hace notorio un tipo de actividad. En el primero es un “corró”, mientras que en el segundo un “jueca”; pero ambos enmarcados bajo una misma concepción que lo que se está realizando es un asunto que demanda diligencia, esfuerzo, esmero, dedicación, en otras palabras, lo que se efectúa es un trabajo.

---

### 3. Características

Expuesta la concepción del trabajo, a continuación se procede a explicar sus características filosóficas. Por este apelativo, quiere darse a entender aquellas implicaciones teórico-prácticas que se generan desde el trabajo, y que este mismo posee. Debe tenerse en cuenta que la filosofía malecu tiene su particularidad “filosófica” –la cual tiende a ser compartida con otros pueblos indígenas–, a saber, que sus textos a veces no disertan directamente sobre algún tópico de carácter filosófico, aunque sin duda alguna lo contienen, ya que los tópicos filosóficos son tratados a través de sus personajes, ya sea en situaciones excepcionales o muy especiales, o bien, en las acciones cotidianas que se narran.

De acuerdo con lo anterior, y según lo que se había comentado en la introducción, las características no se encuentran ordenadas y sistematizadas en los textos, debido a la naturaleza de los mismos, centrados en ciclos. Por tanto, su ordenamiento y sistematización corre a cuenta de mi persona, bajo la finalidad de presentarlas y explicarlas de una manera lo más analíticamente posible. En total, se trata de seis características.

### 3.1. Primera característica: Principio de creación

En los textos que componen la cosmogonía malecu, *Laca Majifjica* (Transformación de la tierra) (Constenla-Umaña, 1993), puede hallarse que hacer el mundo implicó un trabajo que devino en creación. En el texto I de este ciclo cosmogónico, se narra que el mundo –al cual se refieren como gran casa– estaba deshabitado y sin ninguna cosa, entiéndase, que no había nada, ningún tipo de vida animal y humana, ni mucho menos de flora<sup>10</sup>. Después de la llegada de todos los Tocú maráma (Dioses), estos deciden que quien se hará cargo de hacer todo, y de decidir que se permite y que no, será aquel que llegó primero (I, 3-49), a saber, Nharíne<sup>11</sup>. Se narra que Nharíne “creó a todos sus pavones/ hizo todos los árboles, / hizo todos los animales/ que viven en las aguas,/ el tiburón,/ el cocodrilo,/ el caimán,/ los peces” (I, 75-82), sobreentendiéndose que también al resto de la flora y fauna. Es interesante notar, que cuando Nharíne hace todo –o por lo menos casi todo<sup>12</sup>–, el acto de creación no parece remitir a un momento solipsista-voluntarista en la que la divinidad crea por medio de la sola enunciación de la palabra. El texto I no denota que la creación del mundo se hiciese de una sola vez, sino que implicó un trabajo, es decir, que Nharíne requirió de tiempo y esfuerzo. Esta interpretación del *mundis creatio* mediante trabajo, se respalda en el texto VII. Ahí se narra que después de enviar el gran cataclismo, Nharíne le dice a Aóre que cree nuevamente la tierra<sup>13</sup>. Si la creación bastase con la enunciación de la palabra, Aóre no hubiese tenido problema en hacerlo; es más, ni el propio Nharíne hubiese tenido que negociar la destrucción de la primera humanidad bajo el término de que Aóre sería la responsable de la creación. No obstante, el texto VII muestra a una Aóre tratando de hacer árboles, pero no los hacía bien, ya que “solamente hizo corocillos chapuceados,/ ortigas secas” (VII, 1098-1099), por lo que Nharíne tuvo que volverlos a hacer. Lo mismo sucede con la creación de los pavones: trata de hacerlos, pero fracasa nuevamente, ya que “solo le salieron venados/ y dantas” (VII, 1106). Ante esto, Nharíne se molesta y le reclama: “¡Ay!, por tu culpa he tenido doble trabajo/ haciendo todas las cosas” (VII, 1190-1191). Tanto en la trama narrativa, como en el pasaje seleccionado, se puede apreciar que la creación requiere de trabajo. Hacer el mundo no es una cuestión fácil, sino que demanda una labor que requiere tiempo y dedicación, según se puede leer “entrelíneas” en la queja de Nharíne a Aóre. De ahí que una primera característica del trabajo pueda verse como principio de creación. Mediante el trabajo se crean cosas, o dicho de otra manera, el trabajo es creador. El propio texto cosmogónico muestra que la misma existencia del mundo, tanto en la primera vez como en la segunda, demanda de un trabajo para hacer la flora y fauna. La gran casa no surge de la nada, sino que necesita ser creada a partir de trabajo.

### 3.2. Segunda característica: Generador de conducta laboriosa

Como se pudo apreciar en la queja de Nharíne a Aóre por su fracaso en hacer nuevamente la gran casa, se hace manifiesta la idea de que el trabajo demanda tiempo y dedicación. Esta misma apreciación se expone con mayor énfasis en los distintos textos del ciclo sobre los pótos<sup>14</sup>, a saber, en “Anotaciones etnohistóricas sobre los indígenas botos: confluencia de datos históricos, antropológicos y de la

tradición oral malecu” (Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014). En su filosofía, el valor del trabajo es tan importante, que no basta con “medio hacer las cosas”, o bien hacer lo mínimo para “salirse del paso”, o peor aún, hacer lo que fuera, pero mal hecho por falta de esfuerzo. En el ciclo sobre los pótos, este antiguo pueblo coetáneo era considerado de forma prejuiciosa por parte de los malecus (Solano-Fallas, 2021)<sup>15</sup>. Uno de los estereotipos se enfoca en presentar al póto como vago o perezoso, cuando se dice que ellos no eran laboriosos, debido a que “que los botos no trabajaban,/ andaban en la selva no más, se estaban echados en breñales” (I, 13-14), o bien, cuando se admite que si trabajaban, pero sin mucho esfuerzo, cuando se expresa que “[e]n efecto trabajaban, pero no [...] mucho” (IV, 138) o que “[...] en efecto, trabajaban, sembraban yuca, pero poca solamente, sembraban cacao, pero poco solamente” (VI, 143). En estos textos se hace patente que una característica del trabajo consiste en requerir una actitud proactiva y esmerada. El trabajo realizado sin mucho afán, mal hecho, y con holgazanería no puede ser considerado estrictamente como trabajo.

La supuesta actitud de los pótos<sup>16</sup> revela que el trabajo está ligado íntimamente con una conducta realmente laboriosa. No basta con “sembrar, pero poco”, sino que de efectuarse de tal manera en que se elimine la pereza o vagancia, debido a que no se permite el adecuado desarrollo de las actividades. Asimismo, una conducta laboriosa, la cual demandan empeño en lo que se realice, conduce a que se evite robar. En el texto VI se narra que debido a la ineficiencia de los pótos para hacer flechas, estos supuestamente se las robaban a los malecus, en orden a satisfacer sus necesidades materiales. Si los pótos supiesen hacer flechas, y no fuesen despistados<sup>17</sup>, no se verían en dicha necesidad de tomar lo ajeno, y arriesgarse a ser golpeados si eran atrapados. Por consiguiente, en este ciclo puede apreciarse que el trabajo se caracteriza por ser un generador de una conducta laboriosa: los malecus se consideraban laboriosos porque efectivamente hacían las cosas bien, con empeño y dedicación, y no para “salirse del paso”; en cambio, los pótos, a pesar de “medio hacer algo” realmente no llegaban a ser considerados como trabajadores, por la supuesta falta de ganas y esfuerzo.

### 3.3. Tercera característica: Configurador de identidad

En relación con el ciclo sobre los pótos, dichos textos permiten visualizar otra característica. El trabajo funge como un medio que configura identidad. Como se explicó, los malecus tenían una visión estereotipada de los pótos. Esta visión que hacen de la figura del póto sirvió para conformarse un “otro” con el cual compararse y distinguirse (Solano-Fallas, 2021). El estereotipo anterior muestra que solamente un malecu puede denominarse tal –entre otras razones–, porque es trabajador en el sentido pleno de la palabra, es decir, que hace lo que tenga que hacer con dedicación, esfuerzo y con una actitud proactiva. No le huye al trabajo, ni se la pasa haciendo las cosas “a medias”, ni mucho menos roba flechas (texto VI) ni semillas (texto V) como se afirmaba del póto.

En la cultura malecu, el individuo no existía en razón de sí, sino en razón del pueblo<sup>18</sup>, por lo que, si alguien no trabajaba, no solamente se afectaba a sí mismo no desarrollando sus habilidades y enseñanzas, sino que también afectaba al conglomerado de su palenque –y quizás vecinos– al poner en riesgo la existencia

del grupo. Por ello, quien se identificase como malecu, tenía que hacerlo no solo en palabra, sino en acciones; ya que el trabajar “a medias” implicaría que sería un malecu “a medias”, lo cual no podía ser aceptado, como se infiere cuando los textos dicen que el póto si trabaja, pero poco, implicando que a pesar de realizar algo de trabajo, no era suficiente para que se pudiera igualar a un malecu. De ahí que el trabajo sea un configurador de identidad, según se muestra en el ciclo sobre los pótos: “estos no trabajan, o trabajan poco; mientras que nosotros (los malecus) si trabajamos”.

### 3.4. Cuarta característica: Generador de colectividad participativa

De la característica anterior, resulta patente que, al trabajar en función del palenque, y del grupo como tal en general, la noción de trabajo en los textos malecus implica una colectividad participante; máxime si se tiene en cuenta que su unión política era comunitaria (Sánchez-Avenidaño, 2015, 57). Trabajar en comunidad no significa que en todo trabajo deba estar todo el palenque presente, por cuanto que existen funciones asignadas a subgrupos. La idea estaría en que el trabajo es un generador de colectividad que demanda la participación realmente activa de sus miembros, y no de una participación “de palabra”, o meramente colaborativa pasiva, es decir, que se limita a asentir lo que se proponga. Al trabajar todos los miembros del grupo social en aras de la preservación del mismo grupo, se crean lazos que fortalecen la unión. Esto es más notorio cuando se presenta alguna eventualidad que requiera que cada persona ponga de su parte en la obtención de un fin en común.

En el *Laca Majifijica* se encuentra un episodio en el cual los Dioses, si bien ya trabajaban en conjunto, se unen aún más para enfrentar al amenazante Sol. El texto II narra que el Sol llegó la tierra<sup>19</sup>, pero que no comía nada de lo que los Dioses le servían, hasta que a un Dios –sin definir quién– sugirió que se le diera sangre (de los malecus), por lo que se creó a un vampiro para que trajera la sangre. El problema fue que al Sol le encantó demasiado la sangre, por lo que los Dioses razonaron que, si se alimenta de solo eso, va a acabar con los malecus. Después de un proceso de deliberación, eligieron expulsarlo, ante lo cual el Sol expuso sus quejas y sus deseos de permanecer en la tierra. No obstante, los Dioses no vieron otra alternativa que expulsarlo, por lo que se pusieron a idear un plan de cómo subirlo al cielo. Llamaron a todos los animales que pudieran subirlo, pero ninguno lo logró, por lo que se pusieron a pensar en cómo podían sacarlo, hasta que a un Dios se le ocurrió que hicieran un colibrí, por lo que “hicieron un colibrí./ Se dice que le dijeron:/ ‘Sube con él,/ todos nos pondremos detrás para ello’” (II, 342-345), hasta que finalmente lograron colocarlo arriba, dejando de ser una amenaza<sup>20</sup>.

Este texto resulta interesante, porque muestra que la expulsión del Sol era un trabajo de tal magnitud que un solo Dios no podía hacerlo. En el texto se usa constantemente el uso plural inclusivo cuando los Dioses se preguntan qué hacer (¿Qué/cómo haremos?), como también lo que dicen que harán (Hagamos X-cosa), e igualmente la discusión misma que mantienen con el Sol (Le dijeron X-cosa al Sol). Nótese que esta situación demandó que los Dioses se agruparan en una gran colectividad, que básicamente hace indiscernible en la narración quién es quién. Ni siquiera logra figurar Nharíne por encima de los demás, sino que todos se encuentran



en un mismo plano, trabajando por una causa común. Si bien esta situación es distinta a la creación del mundo, es indicativa de que requirió un trabajo, claramente diferente, para expulsar la amenaza. Un trabajo que no lo podía realizar un solo ser, sino que hizo indispensable la participación de todos.

### 3.5. Quinta característica: Poseer vínculo ambiental

Bastante conocido es el hecho de que los pueblos indígenas tenían (y tienen) un respeto por –lo que occidentalmente se podría denominar– el “ambiente natural” o, en simples palabras, “la naturaleza” o “mundo natural” (Esteman, 2006; Ibarra-Rojas, 2003 y 2010; J.E.P. Margarita-IETSAY, 2000; Salazar-Salvatierra, 2006; Vargas, 2006; Vega-García, 2014a y 2014b). Para una mentalidad occidental, con herencias judeo-cristianas, la naturaleza tiende a verse separada del ser humano, en el cual este la domina<sup>21</sup>, lo que conduce a que epistémicamente se produzca una escisión entre naturaleza y ser humano. En las filosofías indígenas, el ser humano no podía comprenderse, en primer lugar, como un ente aparte del mundo natural, ya que en ella no solamente habitaba, sino que también dependía de ella; y en segundo lugar, no podía posicionarse categóricamente por encima de ella atribuyéndose un supuesto derecho para ejercer su voluntad sobre lo natural<sup>22</sup>. El pueblo malecu, y su cultura y filosofía antiguas, no era excepción. El ser humano era parte de la naturaleza, aun cuando fuese una de las criaturas predilectas de los Dioses. Esto significa que el trabajo que el malecu emprendiese, en modo alguno puede ejercerse de tal manera que perjudique negativamente la naturaleza, lo que en última instancia vendría a ser lo mismo que decir su propio hábitat.

Lo anterior encuentra su parangón textual, en el texto VIII, “Llanto del árbol cortado”, en “Anotaciones etnohistóricas sobre los indígenas botos: confluencia de datos históricos, antropológicos y de la tradición oral malecu” (Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014). Se narra que un póto estaba cortando un árbol, y que este lloró, reclamándole por qué lo dañaba, sino le había hecho nunca nada (VIII, 12-17). Ante la perplejidad del póto, Nharíne se le aparece y le dijo que no ha de volverse a conducir mal, y le indica que, si requiere cortar, ha de tomar solamente de aquellos del cual se obtiene leña<sup>23</sup>. Esto se debe a que cortar los árboles es como asesinar un ser, el cual sangra, dado que la savia que les corre es su sangre (VIII, 3). Además de dañar el árbol en cuestión, no solamente este se ve afectado, sino que también la flora y fauna circundante, pues estos cumplen distintas funciones en el ambiente (VIII, 3-7).

Nótese como en el texto persiste la idea de que la acción humana implica consecuencias serias para el ambiente, ya que no solamente se ve afectado el elemento natural en sí, sino aquellos otros que le rodean. Por ejemplo, el texto señala que, si se procede a una tala indiscriminada de mangle, las lagunitas se ponen en riesgo (cf. VIII, 6-8). Aunque en dichas líneas no profundice en los efectos mediatos, puede inferirse el detrimento ambiental en cadena que tendría tales acciones, como una disminución y/o extinción de ciertas especies vegetales y animales, que a la larga podría repercutir en una escasez de alimentos o materiales necesarios para la existencia del grupo.

Si bien este texto se refiere explícitamente a la tala de árboles, se puede notar que

existe una noción de *trabajo* que plantea que no se puede proceder indiferentemente en la realización de labores sin tomar en consideración el impacto que pueda causar. El trabajo que una persona lleve a cabo –en el caso del texto VIII, la tala de árboles–, tiene que hacerse con conciencia de que el beneficio personal (o grupal) que se vaya a obtener, tiene que ser sopesado con los impactos que pueda tener en la gran casa. De ahí que no sea gratuito el hecho simbólico del llanto y queja a grandes voces del árbol (VIII, 19). Dicho grito representa una toma de conciencia, dígase ambiental, de que el trabajo que se efectúe, sea agrícola o de algún otro tipo, no puede hacerse a costas del sufrimiento del árbol, es decir, impactando negativamente el entorno.

### 3.6. Sexta característica: Potencialidad de uso destructivo

Cuando acaece el gran cataclismo, este tampoco fue realizado por acto solipsista-voluntarista en el que bastase que Nharíne profiriese algún comando para que la tierra fuese transformada (destruida), sino que requirió de un arduo trabajo, no solamente por parte de Nharíne, sino también de los otros Dioses.

En el texto VII del *Laca Majifijica*, se hace un recuento de los eventos climáticos que conformaron el cataclismo. Primero acaece una gran oscuridad, ya que “no se volvieron a ver las estrellas en el cielo,/ ni tampoco la luna,/ ni el sol” (líneas 931-933), seguido al rato de “un gran viento” (línea 938). Si bien en el texto se hace mención de estos eventos de manera impersonal (Se vino X), lo que conduce a que no se aprecie la participación explícita de Dioses provocando la oscuridad y el ventolero arrasador (o huracán), son eventos que no ocurrieron por sí mismos, sin la intervención divina. En el caso del terremoto y la inundación, si aparecen los Dioses trabajando en pos de la destrucción terrenal. Con el terremoto, brevemente se dice que fue causado expresamente por Colérreh<sup>24</sup> (línea 950), mientras que la inundación requirió que cada Dios/Diosa tirasen en las cabeceras de sus ríos una piedras: “lanzaron piedras contra el suelo./ Se dice que los ríos crecieron hasta unirse/ y sobre ellos el agua subió hasta el cielo” (líneas 1022-24).

En otra versión del cataclismo, a saber, el texto I de “Dos textos guatusos sobre los profetas del cataclismo” (Constenla-Umaña, 2003), se hace mención de solamente dos eventos: una oscuridad y la inundación. Respecto de la oscuridad, tampoco se menciona explícitamente a los Dioses, manteniéndose en una narración impersonal en la que de pronto no se veía nada, salvo que la luna, el sol y las estrellas se veían como rojo sangre (I, 158-165). De igual modo que el comentario del texto anterior, aunque la aparición de los Dioses no es explícita, no cabe otro autor que ellos mismos. En lo que concierne a la inundación, el texto I presenta una variante, en el que “se dice que solamente... tiró una piedrita el de la Cabecera del Nharíne,/ y sucedió que los ríos grandes se juntaron” (I, 168-169). En este texto, como en el precedente, se puede notar que causar el cataclismo, efectivamente, fue un arduo trabajo; lo cual se respalda textualmente cuando se indica que los Dioses “pusieron manos a la obra” (I, 167).

Obsérvese que en ambas versiones de los textos se hace énfasis en que el gran cataclismo fue una labor, es decir, una actividad que se llevó a cabo, y que demandó tiempo y participación, lo que revela el aspecto negativo que puede tener el trabajo.

Sin duda alguna, los Dioses se pusieron manos a la obra en transformar la tierra. De ahí que pueda considerarse que el uso potencial destructivo es otra característica del trabajo. Esto no quiere decir que en la cultura malecu se fomentaba el trabajo destructivo ya que, por un lado, conduciría a una contradicción en la consideración de que el trabajo también es principio de creación, y por otro lado que implicaría autocalificarse como seres destructivos. El malecu antiguo tendía a definirse a sí mismo como un ser no violento, según se aprecia en el mecanismo de asignar e idealizar en la figura del ogro (muérra) dicha violencia y agresión (Solano-Fallas, 2019)<sup>25</sup>, por lo que, quizás, esta característica podría parecer –desde la perspectiva del propio grupo indígena– ajena a la imagen que el pueblo se había conformado de sí mismo. Sin embargo, una lectura cuidadosa de los textos revela que, si bien no son “en esencia” agresivos, persistían unos rasgos agresivos que abiertamente no aceptaban de sí mismos. De este modo, así como el malecu no es por definición un ser violento, aunque mantiene algunos rasgos agresivos, el trabajo que efectúa tampoco se caracteriza por ser absolutamente un principio de destrucción, sin que se anule el hecho de que posee una capacidad para emprender tales fines si fuesen necesarios.

---

#### 4. Conclusión

En este artículo se expone, desde un análisis filosófico, la importancia que entrañaba el trabajo, a pesar de que no fue explícitamente teorizado en los textos. Aun así, se muestra que el concepto de trabajo es fundamental porque sus dos grandes tipos de actividades implican producciones humanas que demandan esfuerzo, dedicación, esmero, entre otras cualidades, y que pueden considerarse relevantes en el actuar ético-moral. Si bien se trabajaba, en primera instancia, para la obtención del sustento del pueblo, en sí, el trabajo no era una actividad pasiva, sino que implicaba una actitud proactiva y de compromiso, lo cual se ve respaldado en sus características filosóficas.

La primera característica muestra que el trabajo es algo que produce/hace, lo que impacta su entorno, porque este hay que producirlo/hacerlo. La segunda, la tercera, y la cuarta características, constituyen marcadores morales, por cuanto que conducen a generar una clase de conducta en específico, en la que no se premia la vagancia y la pereza; también, es un medio para crear una identidad grupal, lo que es interesante, porque el yo (tanto individual como colectivo) se conforma en la medida en que se emprenden actividades productivas y no-productivas; y asimismo, provoca que se genere una colectividad participativa, brindando de algún modo cohesión a los miembros del pueblo, pero demandando que se realicen acciones. La quinta característica es primordial por su clara resonancia ambientalista, en la que establece que ningún trabajo puede hacerse sin tener en cuenta el impacto negativo; lo que resulta muy importante por la acuciante crisis ambiental global que afecta nuestros tiempos. Finalmente, la sexta característica posee la notoriedad de hacer patente que el trabajo, efectivamente, puede ser utilizado con fines destructivos, lo que puede conducir a una responsabilización ético-moral.

De este modo, el trabajo no es hacer algo por meramente hacerlo de manera pasiva, e incluso acrítica, sino que involucra la conformación de un ser que puede

crear y destruir, un ser que ha de tener en consideración el impacto ambiental, un ser que se comporte laboriosamente y participativo, un ser que se identifique a sí mismo con la actividad que realiza. El trabajo no se ve como una actividad que agote y explote al ser humano, sino que es parte esencial definitoria de su ser. Si bien cabe la posibilidad de que un trabajo pueda ser pesado (dependiendo de la tarea que corresponda), no se concibe como un “extractor de vitalidad”, que conlleve a considerarlo de manera repulsiva. Asimismo, los textos no lo proyectan como medio para conquistar y subyugar a otros seres, sean estos humanos o no; en otras palabras, el trabajo no está concebido como instrumento para explotar a la naturaleza, lo que a su vez implica que tampoco hacia otros seres humanos, ya que todos son parte del mundo natural. Podría afirmarse que el malecu antiguo vivía por medio del trabajo, y no que vivía para trabajar, ya que el trabajo no se ve como una hipostación en función de un sistema que enajena al ser humano, no permitiendo que se produzca a sí mismo por medio de lo que hace.

---

## Notas

1. Sobre este dato, rectifico un error humano cometido en Solano-Fallas (2019, 40; y 2018, 3). Después de indicar las 2994 hectáreas del Territorio Malecu, reconocidas por parte del Estado costarricense, procedí a apuntar que el territorio histórico fue mucho más extenso, ya que alcanzaba las 1100 hectáreas. Claramente puede apreciarse el error, por cuanto que la segunda cifra es menor a la primera. En vez de “1100 hectáreas”, debe leerse correctamente “110000 hectáreas”.

2. El término “palenque” remitía a un asentamiento multifamiliar, usualmente ubicado en la margen de algún río. Estos palenques estaban conformados por cuatro o cinco casa-ranchos grandes, a pocos metros de distancia entre cada una. En cada casa-rancho, “vivía una familia extendida compuesta por cuatro o cinco familias nucleares, cuyos miembros estaban emparentados entre sí por lazos de parentesco o matrimonio, y que en conjunto podían sumar unas 30 personas. De esta forma la población de un palenque podía oscilar entre los 90 y 120 habitantes” (Castillo, 2005a, 80). Cada casa-rancho estaba construida sobre un plano rectangular o cuadrado, con un techo de dos vertientes, hecho de hojas de palma, y sin paredes (Castillo, 2005a, 80; Guevara-Berger y Chacón-Castro 1992, 104).

Hoy día, el término se utiliza de manera general para referirse a las comunidades que actualmente existen en el Territorio Malecu, debido a que los lugares habitacionales dejaron de ser ranchos. En el presente son casas unifamiliares, pequeñas, de concreto o madera, y techo de zinc, a raíz de una política de vivienda del Estado costarricense a partir de 1963 (Guevara-Berger y Chacón-Castro 1992, 104).

3. El párrafo anterior y el presente, junto a las notas aclaratorias que contienen, están tomados íntegramente de Solano-Fallas (2019b), por cuanto que la finalidad es meramente informativa: presentar y aclarar al público que no está familiarizado con este pueblo indígena, quienes eran los malecus, y cuál fue el devenir de su territorio. Por ello, no considero necesario tener que reescribir lo anterior, ya que en esos dos párrafos se sintetiza la información necesaria para tener una noción de los malecus.

4. Respecto a las narraciones que se utilizan, estas se explicitan conforme avance el artículo. Las que fungieron como textos base son las siguientes: Constenla-Umaña (1993, 2014b), y Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas (2014). Si bien estas son las que tienen predominancia en la exposición, su lectura, comprensión y análisis requieren del apoyo de otras narraciones que le son vinculantes, a saber, las que corresponden a Constenla-Umaña (1992, 2003, y 2011).

5. Sobre la diferenciación de “antigüedad” y “actualidad” de la cultura malecu, verse la Nota #1 en Solano-Fallas (2018, p.19-20). Para un estudio más detallado, remitirse a Sánchez-Avenidaño (2015).

6. Para un abordaje desde la filosofía occidental sobre el trabajo como tema filosófico, se puede remitir a Astrada (1965), Gallardo-Martínez (2013), Hegel (1982), Marx (1972), y Pérez-Luño (1972). Claramente, estos textos no tienen un vínculo directo con la producción narrativa malecu, ni mucho menos con lo que se está proponiendo realizar; no obstante, fueron fundamentales por el aporte que brindan en sí mismos sobre la teorización filosófica en torno al trabajo, ya que permitieron al suscrito considerar distintas categorías y aristas de análisis.

7. Por medio de la expresión “ser (antropomorfo)” se trata de evitar una universalización, que haga partícipe a cualquier ser, independientemente de su especie. En el universo malecu, existen otros seres, tales como los felinos, los ogros, y otros animales, que si bien cazan, parece no considerarse dicha actividad como un trabajo, aunque se denote, en algunos casos, el esfuerzo que dicho ser requirió. Por ello, en aras de no entrar en discusión –por el momento– de si estos otros seres también trabajan (y averiguar las implicaciones filosóficas que ello tendría, en caso de que las hubiese), me limité a los seres propiamente antropomorfos, es decir, los humanos y los Dioses.

8. En lo que corresponde a los términos malecus y sus significados, el suscrito se ha valido de un diccionario malecu publicado por Galante-Marcos (sin año, B), así como de las secciones de traducción literal morfemática que acompañan cada uno de los textos que Constenla-Umaña editó de las narraciones malecus.

Ahora, en aras de clarificar los significados de los términos “corró” y “jueca”, la terminología inglesa resulta útil para este propósito. Podría decirse que “corró” viene a corresponder a “making”, mientras que “jueca” equivaldría a “doing”: el primer término inglés remite en hacer existir, formar o construir algo por medio de combinación de partes, o cambios/alteraciones de materiales físicos; por su parte, el segundo término inglés conduce a realizar una acción, ser partícipe de una actividad, como ejecutar o hacer una canción, un baile, en tomar acción en orden a solventar alguna situación.

9. Respecto a la no-existencia de un concepto englobante en malecu jaica, desconozco el motivo, pero no parece deberse a una falta de capacidad de abstracción. A lo sumo se puede especular que, quizá, no tuvieron la necesidad de definir uno, porque la práctica misma (la vivencia cotidiana) mostraba la relación entre “corró” y “jueca”. De ahí que el uso castellano del concepto de trabajo lo que viene a hacer es a formalizar dicha relación, mostrando lo que tienen en común dichas actividades.

10. Es importante aclarar que si bien el texto I dice que a la llegada de los Dioses “todavía no había tierra” (I, 55), no se está refiriendo a que existiese la nada, en su sentido más óntico, por lo que la creación no es del tipo *Ex Nihilo Nihil*. Ciertamente existía algo, a saber, el mundo mismo, porque los Dioses llegaron a esta gran casa. No obstante, la gran casa requería ser “construida y amueblada” con lo que había. De acuerdo con Constenla-Umaña (1993, 47), la creación del mundo debe entenderse en términos de modificar lo que había previa a la llegada, y darle la forma que los Dioses creyeran conveniente. En este sentido es que no existía ningún tipo de vida animal ni flora, aunque si existía algo (indeterminado) para hacerlos.

11. Los Dioses no eran referidos por su nombre propio, sino por el lugar en el que habitaban, que usualmente era la cabecera de un río, dado que su enunciación estaba vedada, salvo ciertos casos. Por ejemplo, el Dios jefe es comúnmente conocido por el sobrenombre “El de la Cabecera del (río) Nharíne”, no obstante, es este trabajo se le abrevia simplemente como Nharíne. La misma abreviación se aplica para cualquier otro/a Dios/Diosa que se mencione.

12. El *Laca Majifijica* tiende proyectar que fue Nharíne quien hizo absolutamente todo. No obstante, tanto en estos textos como en otros, existen episodios o pasajes que muestran que hay algunas cosas que él no hizo. En el texto III se narra que en un principio la primera humanidad carecía de fuego, ya que este lo obtuvieron posteriormente; lo que indica que no fue Nharíne quien lo proveyó, ni mucho menos quien lo hizo, ya que cabría preguntarse por qué no se lo dio a la humanidad de una vez. En el texto IV se cuenta que el fuego es producto de –lo que parece ser otra Diosa– Nhácará Curíja; de quien se lo roba un sapo, por órdenes de Nharíne. Incluso, después de que se envía el gran cataclismo, se muestra cómo la Diosa Aóre (quien deseaba destruir a la humanidad), trata de crear nuevamente el mundo como antes –ya que acordó con Nharíne que ella haría todo nuevamente, para que este accediera en destruir el mundo–, pero fracasa, ya que solo produce animales inmundos como el venado y la danta (y otras cosas mal hechas, como ortigas secas y corochillas chapuceadas) (VII, 1098-1109). Por su parte, en el texto II se narra que el Sol llegó a la tierra por su cuenta, y se convirtió en una amenaza para los malecus, ya que le gustaba tomar su sangre. Los Dioses, después de deliberar, lo expulsan de la tierra y lo colocan en el cielo. La existencia de este otro personaje denota que el sol mismo, y el calor que irradia, no se debe a Nharíne, ni a ninguno de los otros Dioses.

Asimismo, en la trama narrativa de los distintos textos, existen unos vacíos textuales que permiten inferir, o por lo menos, especular que no todo fue hecho por él. Por ejemplo, en *Pláticas sobre ogros* (Constenla-Umaña, 2014b) y en “Anotaciones etnohistóricas sobre los indígenas botos: confluencia de datos históricos, antropológicos y de la tradición oral malecu” (Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014), existen los ogros (muerra maráma) que son criaturas que habitan la selva, y aterrorizaban primordialmente a los vecinos de los malecus, los pótos, y en segundo lugar, a los malecus. Los ogros asesinaban tanto a hombres y mujeres, y también violaban a las mujeres y, en algunos casos, las embarazaban intencionalmente para acrecentar el número de ogros (ya que al parecer, de dicha relación sexual interespecista, el bebé que se producía era ogro). Al final, los Dioses, después de emprender varias matanzas contra ellos, deciden expulsarlos del territorio póto y malecu, y enviarlos al otro lado de la “gran agua”. Las tramas en ambos ciclos, sobre ogros y pótos, no explican el origen de estas criaturas, ante lo cual cabe preguntarse por qué los Dioses harían seres que se comportan tan mal. En esta ocasión omitiré referirme sobre

el origen de los ogros, por cuanto que estaría especulando; no obstante, hago el señalamiento de que estas criaturas podrían deber su origen a otros seres que no sean los Dioses. Luego, cabe señalar que en el imaginario malecu antiguo existían dos lugares de castigos, uno terrenal y otro celestial, dominados por Diablos (maíca maráma), según se presentan en varios textos (ver Constenla-Umaña, 1992; Galante-Marcos, sin año A; J.E.P. Margarita-IETSAY, 2000). En dichos textos, ni en el propio *Laca Majifijica*, se da cuenta del origen de estos diablos, tanto de los jefes como de los respectivos séquitos, lo que conduce a la idea razonable de suponer que estos seres existen por sí mismos, o por lo menos los Diablos Jefes, Oronhcafa y Jára; esto debido a que vuelve a caer la pregunta de por qué los Dioses los harían a ellos (y a sus respectivos lugares de castigo), para que estos tientes a sus preciados humanos a habitar en sus terrenos en una vida postmortem de sufrimiento. Aunado a esto, en el texto II, “Plática sobre Colurinhé” (en Constenla-Umaña, 1992), se indica que hay ciertos frutos en la tierra que provienen del cielo, a saber, el cacao pataste, aguacate, guaba, pejivalle (sic) (II, 217-221), lo que claramente muestra que no todo fue hecho por Nharíne.

La intención de los textos cosmogónicos es atribuirle a Nharíne, de manera general, la creación del mundo, ya que los otros elementos no creados por él, no podrían existir o no tendrían motivo de existir sin que él hubiese hecho primero la “gran casa”. Sin embargo, es importante anotar que la creación del mundo se debe casi totalmente a él, pero no completamente. Finalmente, como mero apuntamiento, teológicamente esta idea resulta interesante, porque evita responsabilizar absolutamente de todo a Nharíne y a los demás Dioses, en caso de que se encuentren contradicciones o algún tipo de conflictividad.

13. Nharíne se oponía sistemáticamente a la idea de destruir la tierra, mientras que Aóre constantemente le molestaba con ello. En otras ocasiones, la primera humanidad se había conducido bastante mal, por lo que los Dioses los castigaron con unos cataclismos menores. En la primera ocasión, según se narra en el texto V del *Laca Majifijica*, la causa es incierta, aunque el castigo fue una hambruna que casi los extermina. Aunque sobre esta hambruna, la versión de J.E.P. Margarita-IETSAY (2000, 66-67) indica que se debió a un acto de soberbia, porque los malecus pretendieron tener los mismos poderes que los Dioses. En el texto VII del *Laca Majifijica*, se cuenta de la segunda ocasión, que fue a raíz de una orgía incestuosa, específicamente lésbica, por lo que los Dioses enviaron un ataque mediante felinos, quienes se devoraron buen número de los malecus, aunque en mayor proporción a las mujeres por haber sido estas las causantes. En todo caso, no se llegó a su exterminio. Es el texto VII en que se expone que la situación se salió de control a tal punto de que los malecus cayeron en orgías incestuosas gay-lésbicas-heterosexuales, por lo que Aóre se aprovecha para insistirle nuevamente que destruya la humanidad. Nharíne finalmente accede a enviar un cataclismo climático de bastas proporciones, bajo la condición de que ella hará todo nuevamente.

14. En este artículo se manifiestan variantes sobre la grafía (y pronunciación) del nombre de este antiguo (y ya no existente) pueblo indígena. El término “póto” corresponde a como lo pronuncian los mismos malecus en su idioma, mientras que su grafía con “b”–y en algunos casos con “v”– se debe a como lo escribían (y proferían) los españoles en sus crónicas de la época de la conquista (Ibarra-Rojas en Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014, 114; y Constenla-Umaña, 2014b, 4). Sobre su grafía en este artículo, utilizo la letra “p” cuando mi persona, en calidad de autor, se refiere a

dicho grupo indígena; no obstante, si estoy reproduciendo alguna cita directa, respeto la grafía de la fuente, sea que esta venga con la letra “b” o la “v”.

15. En el artículo se realiza un análisis e interpretación de los textos que componen dicho ciclo, enfocándose en cómo la figura del póto, la cual estaba estereotipada por los malecus, contribuye a conformar la propia identidad grupal malecu, y a la vez fungir como aliciente moral para los malecus.

16. Insistiré en el uso del adjetivo hipotético “supuesto”, debido a que Eugenia Ibarra-Rojas, etnohistoriadora, desmiente el estereotipo de la conducta laboriosa de los pótos: “En síntesis, los indios botos practicaron la agricultura, la pesca, la cacería y la recolección. De acuerdo con la información que brinda el conquistador español Marmolejo en 1563, eran capaces de producir para ellos y un poco más, que podían intercambiar, además del oro al que tenían acceso” (en Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014, 157). Asimismo, en Solano-Fallas (2021) se evidencia en el análisis de los textos que los propios malecus admitían, a pesar suyo, que los pótos eran trabajadores, mientras que simultáneamente fomentaban el estereotipo.

17. Respecto a esta cualidad, otro estereotipo sobre los pótos consistía en considerarlos como “tontitos”: “no eran muy listos” (I, 24); eran “atarantadillos” (II, 12); “eran ignorantes y como tales vivían” (III, 16), “eran insensatos” (III, 10, 30), “no razonaban bien” (IV, p.138); “eran atolondradillos” (IV, 140); “eran despistados” (V, 143); “no entendían mayor cosa,/eran tontos” (VII, 5-6). Asimismo, en un texto de Pláticas sobre ogros se reafirma lo anterior, cuando se dice “que... no... no... son listillos los votos” (XIII, 31). De acuerdo con el estereotipo, básicamente no tenían solución ya que su nivel intelectual era muy inferior, lo cual afectaba su aptitud para realizar cosas.

18. Según comenta Sánchez-Avendaño, “la unidad política parecía ser la comunidad o conglomerado de familias unidas por parentesco, liderada por el fundador del palenque o uno de sus descendientes, el individuo más anciano o incluso un vidente” (2015, 57). Asimismo, el autor indica que los linajes eran el modo por el cual se dividía el pueblo antiguamente, sin presuponer grandes diferencias de estatus, rango o prestigio, por cada linaje. Aclara que actualmente se desconoce cómo se organizaba cada linaje, salvo en que no consistían en comportarse como clanes, es decir, que la exogamia no era exigida.

19. No se sabe nada de su origen. Al parecer, al igual que los Dioses, este llegó de un lugar desconocido. Asimismo, no se sabe si tuvo nacimiento o es eterno como los Dioses. Lo que el texto sí narra es su descripción, a saber, que era como los blancos (los españoles), y que tenía mucha barba (II, 126-127).

20. Respecto a este texto, Constenla-Umaña comenta unos aspectos interesantes, que vale señalar. En primer lugar, parece haber una resonancia mesoamericana, cuando aparece el colibrí subiéndolo al Sol, debido a que “el nombre del Dios solar azteca Huitzilopochtli significa ‘Colibrí del Sur’” (1993, 48). En segundo lugar, que la trama argumentativa de la expulsión de Sol es sin duda una tradición antigua, y que cuenta con variantes entre pueblos muy diversos, incluidos los chibchas, pero en algún momento fue modificada a raíz del contacto con los españoles.



De ahí que no sorprenda que sea descrito como los blancos, y que en la discusión que sostiene con los Dioses, el Sol diga que le proporcionará a los malecus cosas “como las que he proporcionado a mis pavones” (II, 218), entre esas, “cuchillos/ con los que puedan trabajar bien/ haciendo cosas” (II, 224-226). En cuanto al cuchillo (yuqui), llama la atención que en el texto el Sol solo haga mención explícita de este, mientras que las demás cosas no son definidas. La existencia de cuchillos no es ajena a los pueblos indígenas, ya que estos, y otros instrumentos/utensilios, eran confeccionados a partir de maderas, piedras y huesos de animales. Sin embargo, en los territorios indígenas de la actual Costa Rica, los instrumentos y utensilios de hierro hacen su aparición a partir del contacto con los españoles (cf. Corrales-Ulloa, 2001, 75). Esto es una especulación, pero pareciese que la mención del chuchillo puede hacer referencia a un tipo de cuchillo introducido por los españoles, y muy posiblemente de hierro, ya que no tendría sentido ofrecerles algo, igual o similar, con lo cual ya contaban.

21. Sea este dominio “racional” (es decir, con medida en la utilización de los recursos) o “irracional” (entiéndase, sin importar el impacto ambiental que pueda tener la actividad humana), dependerá de las líneas de pensamiento (político-económico, socio-cultural, religioso, filosófico, entre otras). En todo caso, predomina la idea de que el ser humano (particularmente, el hombre), si bien es producto de la naturaleza, no se encuentra enteramente circunscrito a ella, debido a que por mandato de la razón (de acuerdo con el pensamiento renacentista de corte científico, al ilustrado, entre otros) o de la máxima divinidad judeo-cristiana, “Dios”, tiene no solo la capacidad, sino el deber de hacerse sobre la naturaleza en aras de su beneficio (sea personal o grupal).

22. En el caso de los malecus, estos gozan de un favoritismo por parte de los Dioses, de entre seres que fueron creados. Sintomático es el hecho de que los Dioses se preocupen por su bienestar, y les exhorten constantemente a que no se conduzcan mal para evitar el gran cataclismo, según se narra en *Laca Majifijica* y en el Texto I sobre profetas del cataclismo (Constenla-Umaña, 2003). Asimismo, es llamativo el apelativo por el cual, muchas veces, se refieren a los malecus, a saber, “pavones” (túfi maráma), siendo el pavón el ave favorita de los Dioses (Constenla-Umaña, 1993, 170). Ahora bien, es importante apuntar que los seres humanos no son los únicos que son favoritos de los Dioses, debido a que los felinos gozan de un aprecio semejante por parte de los Dioses, como se transluce en *Pláticas sobre felinos*, en donde similarmente les exhortan a que no se conduzcan mal con los humanos. Constenla-Umaña (2011, p. 3-4) comenta que “los felinos constituyen la familia animal considerada como más semejante a la especie humana. Probablemente esta consideración se derive del hecho de que ocupaba el segundo lugar, después del hombre, como predadores”. A partir de esto, nótese que el ser humano no es la única creación que ha de gozar del favor de los Dioses, por lo que dicho favoritismo no se traduce en una concepción de ser superior, no solamente entre las creaciones de la naturaleza, sino que tampoco sobre la naturaleza misma.

23. En el texto VIII no se especifica algún tipo de árbol. De esto se podría inferir que a nivel cultural, los malecus tenían seleccionados tipos de árboles, de los que se presupone que el público meta de la narración tenía conocimiento. En todo caso, el texto especifica por lo menos dos tipos que no pueden cortarse: la palma, el tronco del coquito, ni los mangles (particularmente su tronco) (VIII, 3-5).

24. Colérreh es la divinidad de los sismos. De acuerdo con Constenla-Umaña (1993, 51), dado su carácter destructivo, por lo general se encuentra sujeta, solo que en esta ocasión los Dioses la soltaron. De ahí el gran terremoto. De la información que poseo, no se menciona nada de su origen, aunque se puede especular que es igualmente eterna como los demás, ya que no tendría sentido que los Dioses la crearan a sabiendas del efecto destructivo que podría causar a los pavones.

25. En dicho artículo se dilucida cómo las figuras del ogro y del tarocafárrafa son un medio para configurar la identidad, y a la vez, cómo fungen como aliciente moral. En lo que respecta del ogro, se analizan los textos del ciclo sobre ogros –editados actualmente en el libro *Pláticas sobre ogros* (Constenla-Umaña, 2014b)– para determinar cuáles eran las características negativas que los malecus atribuyeron al ogro, como medida para conformarse un “ogro” que les sirviese de contraparte para definirse a sí mismos. Una de esas características es ver al ogro como violento y abusivo sexual, por lo que en principio el malecu se vería de forma opuesta al ogro.

Aunado a esto, en Solano-Fallas (2021) se analiza cómo la figura del póto sirve de igual modo para conformar la identidad, y se muestra cómo los malecus, a pesar de no concebirse como violentos, mantienen algunos rasgos agresivos que no quisieron reconocer como parte de su identidad.

---

## Referencias

- Astrada, C. (1965). *Trabajo y Alienación en la “Fenomenología” y en los “Manuscritos”*. Ediciones Siglo Veinte.
- Castillo, R. (2005a). El territorio histórico maleku de Costa Rica. *Revista Reflexiones*, 84 (1), 71-85.
- Castillo, R. (2005b). Población indígena maleku en Costa Rica. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 31, 115-136.
- Constenla-Umaña, A. (1991). Tres textos guatusos del ciclo narrativo de las uniones con los animales. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 10, 101-119.
- Constenla-Umaña, A. (1992). Hagiografía y Antihagiografía en la tradición oral guatusa. *Filología y Lingüística*, XVIII, 1, 83-124.
- Constenla-Umaña, A. (1993). *Laca Majifijica. La Transformación de la Tierra*. (Introducción, transcripción y traducción de Adolfo Constenla-Umaña; narración por Eustaquio Castro y Antonio Blanco). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (1996). *Poesía tradicional indígena costarricense*. (Serie antológica). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (1999). El respeto a la vida animal en la tradición oral guatusa. *Filología y Lingüística*, XXV, 2, 119-133.
- Constenla-Umaña, A. (2003). Dos textos guatusos sobre los profetas del cataclismo. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 22, 61-128.

- Constenla-Umaña, A. (2011). *Pláticas sobre felinos*. (Narración de Eustaquio Castro; introducción, transcripción y traducción de Adolfo Constenla-Umaña). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (2014a). *Cantos guatusos de entretenimiento. Treinta y un cantos de erotismo, de trabajo y de cuna*. (Narración y colaboración en la transcripción y traducción de Eustaquio Castro; introducción, transcripción y traducción de Adolfo Constenla-Umaña). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (2014b). *Pláticas sobre ogros*. (Narración y colaboración en la transcripción y traducción de Eustaquio Castro; introducción, transcripción y traducción de Adolfo Constenla-Umaña). EUCR.
- Constenla-Umaña, A.; e Ibarra-Rojas, E. (2014). Anotaciones etnohistóricas sobre los indígenas botos: confluencia de datos históricos, antropológicos y de la tradición oral malecu. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 33, 111-164. [Este artículo contiene las 'Pláticas de botos', en su versión malecu y española]
- Corrales-Ulloa, F. (2001). *Los primeros costarricenses*. Museo Nacional de Costa Rica.
- Esteman, J. (2006). *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT).
- Galante-Marcos, E. (directora). (sin año, A): *Malecu Usirracá Marama. Libro de Leyendas Malecu*. Proyecto Río Frío. (No se indica editorial ni imprenta)
- Galante-Marcos, E. (directora). (sin año, B): *Diccionario Malecu*. Proyecto Río Frío. (No se indica editorial ni imprenta)
- Gallardo-Martínez, H. (2013). *Antropología: la autoproducción humana*. EUNED.
- Guevara-Berger, M.; y Chacón-Castro, R. (1992). *Territorios indios en Costa Rica: orígenes, situación actual y perspectivas*. García Hermanos.
- Guevara-Viquez, F. (2011). *Cronología básica de los pueblos indígenas de Costa Rica: desde los inicios del siglo XVI hasta el año 2000*. Siwá Pákö [Comisión integrada por MEP (Ministerio de Educación Pública)–UCR (Universidad de Costa Rica)–UNA (Universidad Nacional de Costa Rica)–UNED (Universidad Estatal a Distancia)]
- Hegel, G. W. F. (1982). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Ibarra-Rojas, E. (2003). *Las sociedades cacicales de Costa Rica (Siglo XVI)*. EUCR.
- Ibarra-Rojas, E. (2010). *Las manchas del jaguar. Huellas indígenas en la historia de Costa Rica*. EUCR.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (Costa Rica) (2013). *X Censo Nacional de Población y VI de Vivencia 2011. Territorios indígenas: principales indicadores demográficos y socioeconómicos*.

INEC.

Junta de Educación Palenque Margarita (J.E.P. Margarita) – Instituto de Estudios de las Tradiciones Sagradas de Abia Yala (IETSAY). (2000). *Narraciones malekus*. Tikal.

López-Hernández, M. (2012). *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*. Libros de la Araucaria.

Marx, K. (1972). *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Alianza Editorial.

Mejía-Marín, N. (1994). *Historias malecus*. (Narración y traducción de Noemy Mejía-Marín; introducción y recopilación de Raúl Bolaños Arce, Juan de Dios Ramírez Gatgens, y Rocío Alvarado Cruz). EUNA.

Pérez-Luño, A. E. (1972). El trabajo como problema filosófico (Un libro del profesor Luigi Bagolini). *Revista de Estudios Políticos*, No. 183-184, 257-266.

Salazar-Salvatierra, R. (2006). *El indígena costarricense: una visión etnográfica. The Costa Rican indigenous people: an ethnographic overview*. Editorial Tecnológica de Costa Rica.

Sánchez-Avendaño, C. (2015). *La cola de la iguana. El pueblo malecu ante el desplazamiento de su lengua y su cultura tradicional*. EUCR.

Sánchez-Avendaño, C. (2011). Caracterización cualitativa de la situación sociolingüística del pueblo malecu. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 30, 63-90.

Solano-Fallas, A. (2021). Los pótos según los malecus: identidad y aliciente moral, desde una versión estereotipada. *Revista Pensamiento Actual*, Vol. 21, No. 36, 139-158.

Solano-Fallas, A. (2019). Ogros y tarocafárrafas en los malecus: identidad y aliciente moral. *Revista Pensamiento Actual*, Vol. 19, No. 33, 1-14.

Solano-Fallas, A. (2018). Ogros en los malecus: sobre la elección y la responsabilidad en la filosofía antigua malecu. *Revista humanidades*, Vol. 8, No. 2, 1-29.

Vargas, R. (2006). *La cultura del agua. Lecciones de la América Indígena*. Programa Hidrológico Internacional de la UNESCO para América Latina y el Caribe.

Vega-García, H. (2014a). Identidad cultural y Patrimonio ambiental: resistencia, reivindicación, apropiación e innovación de las mujeres en la reserva de la biosfera maya. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. Vol. 25, No. 2, 45-78.

Vega-García, H. (2014b). El pensamiento ambiental ancestral latinoamericano como respuesta a la actual crisis planetaria. *Revista Comunicación*, Año 35, Vol. 23, No. 1, 4-16.