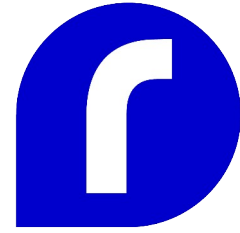


Lenguas de herencia ancestral como mecanismos de resistencia: El caso del criollo limonense en Costa Rica



Recibido: 9 de enero 2023
Revisado: 30 de enero 2023
Aprobado: 17 de abril 2023

Luz Marina Vásquez Carranza
Costarricense. Ph.D. en Lingüística
Aplicada, Profesora catedrática,
Universidad de Costa Rica, Costa
Rica
luz.vasquez@ucr.ac.cr
ORCID: 0000-0002-6378-1671

Liliane Cristine Schlemer Alcântara
Brasileña. Ph.D. en Desarrollo
Regional, Profesora adjunta,
Universidad Federal de Mato
Grosso, Brasil
lilianecsa@yahoo.com.br
ORCID: 0000-0002-0128-5816

Resumen: Los procesos de colonialidad ejercidos alrededor del mundo han lesionado valores y principios de herencia ancestral, incluyendo prácticas lingüísticas, pues se han impuesto formas dominantes sobre las creencias y cosmovisiones de comunidades minoritarias. Dichosamente, luchas dadas por comunidades indígenas y afrodescendientes han constituido formas de resistencia contra esas fuerzas hegemónicas. Nos referimos al caso de la lengua criolla de base inglesa hablada por la comunidad afro-limonense en Costa Rica, el criollo limonense. Con base en datos obtenidos a través de metodologías cualitativas, encontramos que, a pesar del poder hegemónico ejercido por parte del español y del inglés sobre esta lengua vernácula y de su evidente debilitamiento, esta aún forma parte esencial de la identidad afro-limonense.

Palabras clave: *decolonialidad; resistencias; lenguas minoritarias, criollo limonense*

Ancestral Heritage Languages As Mechanisms Of Resistance: The Case Of Limonese Creole In Costa Rica

Abstract: The coloniality processes that took place around the world have damaged values and principles of ancestral heritage, including linguistic practices since hegemonic forms have been imposed on the beliefs and worldviews of minority communities. Fortunately, struggles by indigenous and Afro-descendant communities have constituted forms of resistance against these hegemonic forces. We refer to the case of the English-based creole language spoken by the Afro-Limonese community in Costa Rica, Limonese Creole. Based on data obtained through qualitative methodologies, we find that, despite the hegemonic power exercised by the Spanish and English languages over this vernacular language and its evident weakening, Limonese Creole still forms an essential part of the Afro-Limonese identity.

Key words: *decoloniality; resistance; minority languages; Limonese Creol*



Introducción

* Proyecto de Investigación desarrollado en el Centro de Investigación sobre Diversidad Cultural y Estudios Regionales, CIDICER, Universidad de Costa Rica (Proyecto: C0309 “Prácticas y discursos del buen vivir presentes en la cosmovisión de las comunidades afro-limonenses”).

Los procesos de colonialidad han sido el legado de la colonización a nivel de las prácticas sociales, económicas y culturales, evidenciados en muchos países y comunidades alrededor del mundo. A través de la naturalización de prácticas como el racismo, la colonialidad ha impactado y lesionado fuertemente valores y principios de herencia ancestral tales como las prácticas lingüísticas; como resultado de ello, las formas hegemónicas eurocentristas se han impuesto sobre creencias y cosmovisiones locales o bien las han aminorado. No obstante, muchas civilizaciones demuestran esfuerzos de resistencia, especialmente las indígenas y afrodescendientes, y sus prácticas vernáculas se mantienen hoy como formas de afrontar las fuerzas hegemónicas imponentes; constituyen una lucha justa por defender sus identidades, revalorarlas y legitimarlas.

En este artículo nos referimos primeramente a varios conceptos clave que ayudan a comprender cómo los procesos de colonialidad han devastado las llamadas prácticas minoritarias, empero las comunidades no hegemónicas se han defendido y continúan resistiendo mediante el fortalecimiento de prácticas de herencia ancestral como, por ejemplo, sus lenguas (también llamadas “lenguas hereditarias”).

Seguidamente subrayamos la forma en que las lenguas constituyen un vehículo para mantener y reforzar la identidad de un grupo; específicamente en el caso del criollo limonense, el cual aún es utilizado de forma cotidiana y es valorado como una lengua íntima por muchos miembros de la comunidad afro-limonense. Además, se reporta cómo, a través de diferentes iniciativas y acciones individuales y colectivas, esta lengua se ha posicionado por medio de políticas afirmativas para su reconocimiento, lo cual se describe como una forma de resistencia ante los procesos de colonialidad ejercidos por la clase hegemónica. Empero, también se reconoce que lamentablemente el criollo limonense se ha debilitado entre las generaciones más jóvenes debido a una historia de hostigamiento, mediante el cual se ha insistido en que esa lengua no es más que un “inglés mal hablado”.

Metodológicamente, nos apoyamos en una investigación acción cualitativa, inserta en una genealogía global del pensamiento decolonial y reportamos datos cualitativos en relación al significado que le dan los afro-limonenses a su lengua vernácula, expresados a través de grupos focales y entrevistas semiestructuradas, además de observación in situ del uso de esta lengua.

Procesos de resistencia que conducen a la decolonialidad

Los procesos de colonización trajeron consigo la violencia colonial, un patrón mundial de poder que impacta a los individuos, que generó racismo, imperia- lismo, capitalismo y epistemicidio, como bien argumenta Escobar (2014). Asi- mismo, para Guerrero Arias (2010), la colonización.

constituye polaridades, dicotomías, exclusiones, jerarqui- zaciones, todo lo cual estará presente a lo largo de la his- toria; la división del mundo entre la sociedad europea oc- cidental, que se erige como la cumbre de la evolución so- cial, del desarrollo, del progreso, de la modernidad, y las otras comunidades, que serán vistas como primitivas, in- dómitas, subdesarrolladas, pre-modernas. Pero al mismo tiempo valida el derecho que las sociedades hegemóni- cas europeas se atribuyen a ejercer dominio sobre otras y justificar su tarea civilizadora: conducirnos desde enton- ces, a la civilización, al desarrollo y a la modernidad (Es- cobar 2014, 26).

No obstante, como reacción ante los procesos de colonización surge la de- colonización, la cual se refiere a las batallas libradas por cientos de países y comunidades contra la colonización. Como afirma Cruz (2010), la idea de de- colonialidad se refiere también al lado oscuro de la modernidad, pues la colo- nialidad del poder sigue presente bajo un estándar mundial que impacta a di- versas comunidades; muchos grupos minoritarios hoy día se encuentran su- jetos a la dominación en diferentes niveles por parte de grupos hegemónicos eurocentristas.

En este sentido, para Walsh (2005), la clasificación racial de la colonialidad del poder y la perspectiva eurocéntrica del saber presentes en la colonialidad del ser históricamente han rechazado a ciertos grupos, principalmente a po- blaciones indígenas y de descendencia africana. Para él, la decolonialidad implica “partir de una deshumanización –del sentido de inexistencia presente en la colonialidad (del poder, del saber y del ser)– para reflexionar sobre las luchas de aquellos pueblos que han sido históricamente subordinados [...]” (Walsh 2005, 24-25).

Para Guerrero (2010, 5), la decolonialidad inició “en el momento en que se dio la conquista, pues todas las comunidades de Abya-Yala y que estaban sometidas a la colonialidad del poder y del ser, empezaron a tejer redes entre sus comunidades invisibles”.

En relación a las poblaciones afrodescendientes en las américas, Antón (2011, x) sostiene que “son la expresión de una cultura forjada por cosmovisiones, matices y condiciones muy diferentes a las de otras comunidades como las indígenas o mestizas”. Para él, la cultura afrodescendiente responde a un largo proceso histórico mediado por “circunstancias propias de la negación de los derechos de ciudadanía por más de medio milenio durante el cual estos pueblos fueron sometidos a actitudes estigmatizantes, enfrentaron la desigualdad y la pobreza que les impidió su desarrollo esencial” (Antón Sánchez, 2011, x). No obstante, según este autor, las poblaciones de herencia africana han logrado

dar contenido político a sus prácticas culturales, pues cuando una comunidad es consciente del papel que juega la memoria colectiva, le da un sentido diferente a sus manifestaciones, y lucha por defender y revitalizar su lengua, su música, su vestimenta, su artesanía, etc. (Antón Sánchez 2011, 449).

Según Tapia y Rivas (2019, 44), las cosmovisiones que difieren de aquellas hegemónicas, lo cual incluye el uso y transmisión de las lenguas minoritarias, “[...] quedan aisladas e invisibilizadas desde su origen y consolidación... obteniendo así la categoría de “otros” como un eufemismo de retrógrado”.

Durante siglos, las lenguas hegemónicas europeas han sido impuestas a las comunidades no hegemónicas debido a que a las lenguas se les otorga un valor instrumental; si una lengua no se considera digna o beneficiosa desde una perspectiva capitalista, a pesar de ser parte de la identidad de una comunidad, esa lengua vernácula se debilita y eventualmente desaparece, aunque dichosamente algunas comunidades han logrado comprender el valor identitario de las mismas y han liderado luchas por revitalizar y mantener sus lenguas vernáculas, aun cuando estas sean lenguas de transmisión oral.

Las lenguas como parte de nuestra identidad

Para comprender cómo las lenguas forman parte de la identidad de un individuo, definiremos en este apartado algunos conceptos clave, haciendo especial referencia a su relación con las lenguas hereditarias, como lo es el criollo limonense.

En primer lugar, desde una perspectiva constructivista social, la identidad de una persona (es decir, el sentimiento de pertenencia a un determinado grupo étnico, nación, comunidad) se conceptualiza, realiza, negocia e interpreta en el discurso y a través del comportamiento social y simbolizado de quienes interactúan en el contacto cotidiano (Lytra 2010, 45). Asimismo, como indican Soto-Molina y Trillos-Pacheco (2018), “la lengua es la estructura fundamental

gracias a la cual es posible nuestra experiencia de vida en el mundo; a partir de ella construimos nuestra identidad individual y colectiva” (Trillos-Pacheco 2018, 7). En otras palabras, nuestra identidad se construye y reconstruye a través de nuestra propia lengua en contextos socio-culturales; si esa lengua es una lengua vernácula, como lo es el criollo limonense, esta contiene necesariamente rasgos de esa identidad, la cual ha sido forjada desde las experiencias socio-históricas de ese grupo étnico.

De manera similar, Padilla y Borsato (2010, 12) indican que “la lengua da sentido a una etnia porque conecta el presente con su pasado a través de sus tradiciones orales, formas de alfabetización, música, historia y costumbres”. En el caso del criollo limonense, esa lengua constituye una forma de conectar con el pasado afroantillano y se manifiesta no solo en la interacción verbal sino también en diferentes prácticas tales como la gastronomía y la música, por ejemplo; el criollo limonense no está desarticulado de la vida cotidiana de los afro-limonenses, sino que se encuentra en el centro de su identidad, se transmite y se mantiene de manera oral.

Lytra (2010, 135) también afirma que “la lengua se ha desarrollado como un marcador principal de identidad grupal”, mientras que García (2010) argumenta que, al observar la lengua y la identidad, podemos comprender cómo los individuos construyen su membresía de grupo a través de esta y cómo la membresía del grupo puede cambiar o bien permanecer igual.

Lytra (2010, 141) además concibe la lengua como “una ventana para investigar la forma que los individuos y los grupos dan sentido a su propia actividad lingüística, cómo algunas lenguas, variaciones o formas lingüísticas son más valorados que otras y cómo los valores atribuidos a estas pueden aceptarse o resistirse”. Además, señala que el análisis de la relación entre

la lengua y la identidad étnica demuestran cómo el uso de la lengua está intrínsecamente vinculado a las creencias sociales e individuales sobre [sus] lenguas (influenciadas por las condiciones políticas e históricas), a las relaciones asimétricas de poder y a las propias opiniones de sus usuarios sobre cómo se ven ellos mismos y entre sí (Lytra 2010, 134) .

Estas premisas nos llevan a analizar las lenguas minoritarias, en particular el criollo limonense, como marcadores de identidad, y a observar las iniciativas individuales y colectivas dentro de las comunidades minoritarias por mantener sus lenguas vernáculas. Las lenguas minoritarias se definen como lenguas con poco poder político y prestigio, normalmente (aunque no siempre) habladas por un pequeño porcentaje de la población dentro de una determinada región o país (Cenoz y Gorter, 2017).

A estas lenguas normalmente se les considera menos valiosas que las lenguas hegemónicas europeas, pero muchos hablantes de estas insisten (consciente o inconscientemente) en mantenerlas como forma de defender su identidad, sus creencias, su pasado, su herencia. Como indican Pavlenko y Blackledge (2004) y Walsh (2012, 4), “las lenguas pueden no solo ser ‘marcadores de identidad’ sino también sitios de resistencia, empoderamiento, solidaridad y discriminación”. Al analizar una lengua vernácula como el criollo limonense, podemos ver claramente que, a pesar de procesos de estigmatización y rechazo ejercidos por parte de ideologías hegemónicas, esta aún se mantiene especialmente entre las generaciones de adultos, quienes la conciben como una forma de resistencia. Como argumenta Guerrero Arias (2010), desde un punto de vista lingüístico,

se hace imprescindible enfrentar la hegemonía de las lenguas dominantes, romper con los procesos transicionales y diglósicos de insurgencia lingüística en los que las lenguas que han sido históricamente subalternas puedan mostrar todo su potencial como lenguas de saber, y permitir la apertura de procesos de diálogo entre diferentes lenguas, bajo condiciones de igualdad. (255)

No obstante, como afirma Nickson (2009, 3), normalmente en contextos diglósicos, la lengua de estatus alto: “limita la voz de la lengua de estatus bajo”; las lenguas de bajo estatus o minoritarias, no hegemónicas, por lo tanto, son vistas con desdén. Sostiene que, en Paraguay, por ejemplo, a pesar de que el guaraní es el idioma hablado por la mayoría de la población (de hecho, hasta la segunda mitad del siglo XIX, Paraguay era considerado un país monolingüe guaraní), “el estigma negativo generó un sentimiento de vergüenza entre los hablantes urbanos de guaraní, muchos de quienes hablaban el idioma solo en los confines del hogar y preferían cambiar al español cuando estaban en lugares públicos”. (Nickson 2009, 9)

Sin embargo, como se argumentó anteriormente, para algunas de estas comunidades de lenguas minoritarias, ya sean indígenas o criollas, su lengua vernácula ha constituido una forma de resistencia, una forma de mantener sus valores, identidad, tradiciones y herencia ancestral.

En suma, una lengua es una parte tan importante del individuo que es imposible separarla de éste. En la medida en que hablamos una o más lenguas, pensamos y sentimos una serie de valores que son parte de nuestra herencia, aquella de nuestros padres y abuelos. En el caso del criollo limonense, a pesar de ser una lengua poco valorada, como se muestra en detalle adelante, contiene no solo una estructura fonológica, sintáctica y morfológica, sino una serie de valores, de formas de sentir y de ver el mundo que son un reflejo de valores ancestrales, forjados a raíz de la experiencia de comunidades africanas esclavizadas quienes mezclaron cosmovisiones africanas con valo-

res europeos, en contextos del caribe insular, para dar forma a una identidad única, la cual además posteriormente emigró al caribe costarricense y a otras regiones caribeñas de Centroamérica.

Las lenguas criollas

Aunque se ha argumentado desde finales del siglo XX que los *pidgins* y los criollos son, hasta cierto punto: “meras formas reducidas de otro idioma, generalmente europeo, debido a una exposición inadecuada, o que derivan gramaticalmente de otro idioma, generalmente no europeo, re-lexificado con vocabulario europeo” (Nash, 2014, 426), esta es una definición reducida. Las lenguas criollas son lenguas naturales que surgen en situaciones de contacto (normalmente como resultado de procesos de colonización) en las que dos o más comunidades lingüísticas se ven obligadas a interactuar; incapaces de entenderse entre sí, crean un nuevo idioma, inicialmente llamado pidgin. Ese pidgin se caracteriza por tener un inventario léxico limitado formado por palabras de los dos idiomas y con una estructura fonológica, morfológica y sintáctica simplificadas.

Una vez que un pidgin comienza a transmitirse a la siguiente generación, adquiere una estructura léxica, fonológica, morfológica y sintáctica más compleja; se convierte en una lengua criolla. En todo el mundo se han producido numerosas situaciones de contacto de este tipo, dando paso a las lenguas criollas (Ej., en Jamaica, Trinidad y Tobago, Haití, Barbados, Hawái); estas lenguas no solo han sobrevivido durante cientos de años, sino que muchas han migrado de un país a otro y han sido lenguas maternas para miles de personas en todo el mundo, como es el caso de la lengua criolla que se habla en la provincia de Limón en Costa Rica, el criollo limonense; sin embargo, continúan siendo llamadas “lenguas minoritarias”. Por ser lenguas de contacto constituidas por una lengua dominante y una no-dominante, son lenguas poco valoradas y estigmatizadas, pues las lenguas europeas se valoran por encima de las lenguas minoritarias, lo que generalmente resulta en un debilitamiento y la eventual desaparición de las lenguas no hegemónicas.

No obstante, como bien apunta Lucien Adams (citado en Gordon 2015, 4), las lenguas criollas, al igual que las lenguas románicas consisten en la combinación de un lexificador europeo con una lengua no europea, pero nadie cuestiona si las lenguas románicas son lenguas puras o verdaderas como sí se hace con las lenguas criollas. Las lenguas criollas, como lo es el criollo limonense, surgen en condiciones de contacto en periodos coloniales y en contextos de dominación que impulsan la transmisión de una lengua con elementos reestructurados, al tratarse de contextos en los cuales personas africanas esclavizadas debieron crear un sistema nuevo de comunicación con la lengua del colonizador, en este caso el inglés, dando origen a una nueva lengua en condiciones coloniales de dominación, en las cuales la lengua del sustrato refleja rápidamente el proceso de deculturación. En otras palabras, las lenguas criollas no son “el fruto de procesos anormales de transmisión” como bien indica Gordon (2015, 4). En realidad, los diversos grados de rees-

tructuración presentes en las lenguas criollas son “una característica de cualquier proceso de transmisión de una lengua espontánea, aún dentro de comunidades de hablantes nativos” (Gordon 2015, 5).

El criollo limonense

El criollo limonense es una lengua vernácula hablada principalmente en la provincia de Limón, donde reside una parte importante de la población afro costarricense. Esta lengua arribó con la población afrodescendiente que inmigró a Costa Rica alrededor de 1870, principalmente de Jamaica, pero también de otras islas del Caribe como Barbados y Trinidad, para trabajar en la construcción del ferrocarril y en las plantaciones de la United Fruit Company (UFCo) a lo largo de la costa Caribe. Durante este periodo, la mayoría de la población afro descendiente en Limón era bilingüe, pues hablaba inglés estándar además de su lengua criolla¹; pocas personas hablaban español (Zúñiga y Thompson 2017).

El criollo limonense es una lengua compuesta por un léxico mayormente inglés (la lengua lexificadora) y una estructura sintáctica, fonológica y morfológica derivada tanto del inglés como de lenguas africanas occidentales tales como el bantú. Por ello, se considera una lengua de herencia africana, al igual que otros criollos del Atlántico (ver detalles morfo-sintácticos en Zúñiga y Thompson 2017).

Además, como se podría prever, esta lengua ha evidenciado una variación continua desde entonces (Herzfeld 2016). Desafortunadamente, después de 1948, cuando los afrodescendientes se convirtieron en afro costarricenses al obtener su ciudadanía costarricense, el idioma hegemónico, el español, se impuso a la comunidad afro costarricense. A fin de ilustrar el proceso de colonización lingüístico, podemos resaltar que el gobierno costarricense construyó escuelas en toda la provincia de Limón, en las cuales el español era la lengua oficial. En un esfuerzo por imponer lo costarricense y con ello la lengua dominante, se construyeron alrededor de 47 escuelas públicas en la provincia en un período de 4 años, las cuales sustituyeron las escuelitas de inglés que habían sido instituidas por el imperio británico², con apoyo de empresas privadas como la UFCo y de las iglesias protestantes; esto fue “una muestra clara de la importancia que le dio el gobierno a inculcar la cultura, las creencias religiosas, los valores y el idioma dominantes” (Vásquez Carranza 2021, 30).

Con tales medidas políticas, no sorprende que, a partir de ese momento histórico, el criollo limonense empezara a ser reemplazado por el español, la lengua hegemónica. Por un lado, en su intento por crear un sentido de pertenencia al convertirse en afro costarricenses, las familias querían que sus hijos aprendieran español y, como resultado, su lengua de herencia ancestral africana se desvalorizó y comenzó a debilitarse. Por otro lado, en las escuelas se castigaba a los niños si hablaban su lengua vernácula, cosa que siguió ocurriendo hasta hace relativamente poco, según indica Spence Sharpe (2010). En suma, se creó un sentimiento de vergüenza en torno al criollo li-

1. Dado que la provincia de Limón era dominada por la corona británica, la lengua oficial en contextos formales tales como la escuela, la iglesia y los negocios era el inglés británico, mientras que en contextos informales como la comunidad y el hogar se hablaba la lengua criolla. El español no se requería por cuanto las compañías que proporcionaban trabajo eran británicas, así como la UFCo donde se hablaba solamente inglés (para conocer este contexto socio-histórico en detalle, ver Alpizar Alpizar, 2017 y Senior Angulo, 2011).

2. Estas escuelitas de inglés eran administradas y auspiciadas por varias iglesias protestantes, la UFCo y la UNIA (Universal Negro Improvement Association o Asociación Universal para el Mejoramiento del Negro), entre otros grupos. La educación formal era impartida en inglés británico (Castillo Serrano, 2011), pero los niños no solo aprendían esa lengua; “los valores y prácticas culturales de la población migrante afro también se mantenían y promovían en esas escuelitas” (Vásquez Carranza 2021b, 30).

monense, lo que llevó a su inevitable debilitamiento. Claramente, esto evidencia un proceso de colonialidad donde la lengua hegemónica se impone ante la lengua vernácula como parte del proceso que el escritor afro costarricense Quince Duncan llama “blanqueamiento” (Duncan 2001).

Esta lengua de herencia ancestral ha sido estigmatizada por la población costarricense en general, e incluso ha sido menospreciada por parte de la propia comunidad afro costarricense, consciente o inconscientemente. Por ejemplo, ha sido llamada de manera discriminatoria como *patois*, *Mekatelyu*, e incluso como “broken English” (inglés quebrado).

Por ello se hace necesario aclarar que, por un lado, lingüísticamente hablando, el *patois* se refiere a criollos caribeños de base francesa como el criollo jamaicano y el criollo haitiano; durante el periodo colonial era un lenguaje considerado vulgar y en su mayoría ininteligible (Bell, 2019). Por otro lado, el término *Makatelyu* se usa para referirse al criollo limonense a raíz de un presunto encuentro entre una persona afro-limonense y una persona extranjera quien preguntó por el nombre de esa lengua, a lo que se le respondió “let me tell you” (déjeme contarle); desde entonces, esta lengua ha sido erróneamente llamada *Mekatelyou*, lo cual según las personas afro-limonenses que participaron en este estudio, es un término ofensivo y despectivo. Finalmente, “broken English” es utilizado incluso por las mismas personas afro-limonenses en la actualidad, quienes no parecen comprender que lo que el término implica es que esta es una variedad incorrecta o “fracturada” del inglés.

Por otra parte, una porción importante de la población afro-limonense prefiere llamarle “inglés” a su lengua, pues esa lengua tiene mayor prestigio y consideran que llamarle de otra forma es quitarle importancia y legitimidad a su lengua criolla.

Consideramos que el hecho de que no haya aún consenso dentro de la misma comunidad afro-limonense sobre el nombre de su lengua vernácula es en sí mismo también una muestra de la colonialidad del saber a la que ha sido sujeta esta población, pues es una lengua que se utiliza en el día a día para comunicarse de manera natural por parte de los afro-limonenses, pero no cuenta siquiera con un nombre oficial. Para efectos de este artículo se utiliza el término criollo limonense, el cual es consensuado dentro de la comunidad lingüística y también es aceptado por la mayoría de la población afro-limonense, más no por toda.

Evidencia adicional del poco aprecio por el criollo limonense radica en que no se conoce con certeza el número de hablantes de esta lengua, ya que el último dato al respecto, se obtuvo en el censo de población realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC), en el año 2000; censos más recientes no han recopilado información al respecto. En ese momento, se informó que 55000 personas hablaban criollo limonense.

Además, dentro de la población afro-limonense se alienta a las nuevas generaciones a aprender inglés estándar, no el criollo limonense, con la excusa de que les brinda mejores oportunidades para encontrar un trabajo bien remunera-

rado y tener acceso a la educación superior; no se considera que el criollo limonense les brinde beneficios tangibles. Una vez más, es evidente que, si una lengua no tiene beneficios concretos para una comunidad desde el punto de vista capitalista, no se fomenta su uso ni su transmisión, prefiriendo el aprendizaje de lenguas europeas con mayor prestigio como lo es el inglés estándar.

Por otro lado, en el artículo N° 76 de la Constitución Política costarricense se establece que: “el español es el idioma oficial de la nación. No obstante, el Estado cuidará de mantener y cultivar las lenguas indígenas nacionales” (Constitución Política de Costa Rica, 1948). Es decir, solo las lenguas indígenas son reconocidas como tales, a pesar de que el criollo limonense es hablado por una cantidad significativamente mayor de personas que el total de 9 lenguas indígenas con menos de 100 mil hablantes en total (Quesada Pacheco 2012).

Dada la falta de oficialización y reconocimiento que ha tenido el criollo limonense, es poco sorprendente que según investigadores como Spence Sharpe (2004; 2010), Sánchez Avendaño (2009) y Herzfeld (1992), el criollo limonense se esté debilitando porque las nuevas generaciones lo hablan cada vez menos, mostrando una preferencia por lenguas hegemónicas como el español y el inglés estándar; es más, según Spence Sharpe (2004), el español es considerado el idioma nativo por la mayoría de los jóvenes afro costarricenses.

Creemos que esto es el resultado de un proceso de colonialidad en el que las prácticas e ideas hegemónicas eurocentristas se imponen directa o indirectamente sobre cosmovisiones minoritarias más vulnerables, como las lenguas vernáculas no oficiales. Como argumenta Frantz Fanon (1952, 50): “cualquier nación colonizada, es decir, cualquier nación cuyo núcleo haya nacido con un complejo de inferioridad gracias al entierro de la originalidad cultural local, se encuentra ante la lengua de la nación civilizadora”. Partiendo de su propia experiencia de vida, por ejemplo, Fanon (1952) argumenta: “el negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al blanco, cuanto más asimile la lengua francesa”; esto es lo que parece ocurrir en comunidades como Limón donde la lengua vernácula es subyugada por la lengua hegemónica. En la medida que las personas afro-limonenses dejen de usar su lengua vernácula y se definan como hablantes del español o del inglés, se acercan más al ideal eurocentrista.

Resistencia a través del criollo limonense

A pesar de las circunstancias desfavorables descritas anteriormente, Herzfeld (2011) afirma que “el criollo limonense sigue vivo, aunque desde la década de 1980 muchas familias afro-limonenses (pero no todas) han renunciado a la socialización básica de sus hijos en la lengua de su patrimonio” (Herzfeld 2011, 109).

De manera similar, Spence Sharpe (2004) describe el criollo limonense como una lengua íntima, preferida en actividades profundamente arraigadas en la

tradición afro-limonense; un idioma que es más probable que se use en entornos familiares, así como en celebraciones sociales y religiosas dentro de la comunidad.

Asimismo, en un estudio más reciente donde 45 padres afro-limonenses respondieron un cuestionario, Vásquez Carranza (2019) también encontró que, en general, los adultos participantes de tres comunidades afro-limonenses están muy orgullosos de hablar su lengua criolla, y dicen estar comprometidos con transmitirla a sus hijos como forma de mantener principios de herencia ancestral tales como la unión familiar y las prácticas espirituales y culturales. No obstante, Vásquez Carranza (2019, 2021) también reporta que efectivamente, el criollo limonense se ha debilitado entre las generaciones más jóvenes porque no se les ha enseñado lo que representa su lengua vernácula como parte de su identidad afro. Aunque se están haciendo esfuerzos para lograr un sistema escrito para el criollo limonense, los jóvenes afro-limonenses argumentan que debido a que su lengua vernácula no posee un sistema escrito, es difícil mantenerlo y revitalizarlo. Además, aún se viven experiencias de discriminación cuando los jóvenes hablan criollo limonense en el colegio, pues sus profesores les piden no hablarlo y mejor hablar el inglés estándar, o bien son víctima de burlas por parte de sus compañeros no afro.

Por otra parte, afortunadamente, en los últimos años se han realizado esfuerzos por lograr políticas afirmativas que permitan legitimar el criollo limonense. Por ejemplo, un grupo de funcionarios gubernamentales, incluyendo al diputado afro-costarricense Danny Hayling, académicos y miembros de la comunidad afro-limonense, presentaron en 2016 un proyecto de ley para reconocer y oficializar el criollo limonense como lengua e incluirlo en el artículo 76 de la carta magna (Madrigal 2016). Como resultado de ese esfuerzo se aprobó, en octubre de 2018, la Ley 9619, por medio de la cual se declaró el 30 de agosto como el día para celebrar legítimamente el criollo limonense, aunque a la fecha, este acuerdo no ha sido incorporado en el artículo 76 de la constitución costarricense.

Asimismo, en 2017 René Zúñiga y Gloria Thompson, una académica afro-limonense, publicaron el primer alfabeto ilustrado de criollo limonense, resultado de una amplia consulta y validación con la comunidad afro-limonense. Además, Zúñiga está trabajando actualmente en una gramática descriptiva de esta lengua (Zúñiga, comunicación personal, junio, 2021)³.

El estudio con población afro-limonense

Los datos que se analizan en este apartado forman parte de una investigación más amplia realizada durante 2020 y 2021 para identificar prácticas de herencia ancestral africana presentes en la cosmovisión afro-limonense. Complementan los argumentos presentados en los apartados anteriores en relación al uso del criollo limonense como lengua de resistencia.

3. Sin embargo, Vásquez Carranza (2021) arguye que las lenguas naturales se adquieren en el hogar, antes de que inicie el proceso de escolarización y, por tanto, alegar que una lengua no se puede mantener porque carece de un sistema escrito es una idea impuesta, una vez más, por principios hegemónicos eurocentristas.

Metodología

Los datos fueron obtenidos por medio de investigación acción cualitativa, metodología utilizada por considerarla la mejor forma de garantizar un diálogo entre los saberes y las vivencias de las personas afro-limonenses, lo cual permite reconocer el papel de la sabiduría popular, su sentido común y su sentir, para así generar conocimiento científico (Borda 2010, en Astudillo 2020).

Participantes

Todos los participantes son afro-limonenses y viven en los cantones de Limón, Talamanca y Siquirres en la provincia de Limón, lugares donde reside la mayor cantidad de población afro-limonense en el Caribe. Se realizaron dos actividades para recolección de datos, con una participación total de 32 personas.

En un primer momento, se realizaron 10 grupos focales de dos horas y treinta minutos en promedio, realizados y grabados en su mayoría de manera virtual (excepto dos), pues este proceso tuvo lugar durante la pandemia por Covid-19 y la plataforma zoom utilizada permitió realizar los grupos focales sin tener contacto físico con los participantes para evitar contagios de esa enfermedad. La edad promedio de los 22 participantes fue de 45 años (10 mujeres y 12 hombres).

En 2021, una vez levantadas las alertas por Covid-19, fue posible realizar entrevistas semiestructuradas presenciales para complementar los datos obtenidos mediante los grupos focales. Se realizaron 10 entrevistas a adultos (6 mujeres y 4 hombres), con edades entre los 58 y 85 años (promedio: 70,5 años de edad), así como observación *in situ* para validar los datos; cada entrevista tuvo una duración promedio de una hora y cuarenta y cinco minutos.

Lo que nos dicen estos datos

El primer dato encontrado es que, al señalar prácticas de herencia ancestral africana presentes en la cotidianidad afro costarricense, el 100% de los participantes se refirieron al criollo limonense, una lengua descrita por ellos como la principal herramienta para mantener y reforzar los valores espirituales, gastronómicos y familiares.

Por otra parte, los participantes señalan que el criollo limonense es una manifestación de su herencia ancestral africana, pues la han aprendido principalmente de sus padres y abuelos, aunque admiten que un porcentaje de la población adulta (de 65 años y más) no la reconoce como valiosa porque para esa generación, la creencia general infundada era que mantener su lengua vernácula era poco sabio, pues el criollo limonense se asociaba principalmente con la falta de educación y sofisticación; se consideraba algo retrógrado. Indican que por ello, a mediados del siglo XX, las familias afro-limonenses desalentaban el uso de su lengua vernácula y promovían la adquisición tanto del español como del inglés estándar, ya que ambos tienen mayor pres-

tigio. Esto provocó una clara disminución en el uso del criollo limonense, así como en su transmisión dentro de las familias, ya que la mayoría de padres y abuelos en la actualidad no lo enseñan a sus hijos de forma intencional ni fomentan su uso dentro de los contextos familiares. Sin embargo, como afirma una de las participantes de los grupos focales, “las nuevas generaciones vamos a seguir usando nuestra lengua ancestral porque es una forma de resistir, una forma de identificarnos como afro-costarricenses”.

Además, a través de la observación in situ, se confirmó que los afro-limonenses utilizan el criollo limonense para hablar entre ellos, especialmente en reuniones informales como encuentros familiares y grupales, así como en el lugar de trabajo, en la iglesia, en restaurantes. Se percibe entonces esta lengua como una lengua íntima que se usa de manera espontánea entre amigos cercanos y miembros de la familia y, a menudo, se usa como una forma de excluir a los foráneos (es decir, personas no afro-limonenses que no hablan criollo limonense). Cuando una persona no afro se acerca a un grupo, los afro-limonenses recurren al español; si es una persona extranjera, acuden al inglés, pues en su mayoría hablan los tres idiomas: el español, el criollo limonense y el inglés.

Además, los participantes reportan que el criollo limonense se encuentra naturalmente en actividades cotidianas tales como la cocina local (en menús de restaurantes, en listas de recetas, en conversaciones sobre comida local, etc.). Es más, las recetas y los nombres de las comidas tradicionales se expresan en criollo limonense; por ejemplo: *rice and beans*, *pambón*, *patí*, *plantintá*, *hiel/yiel*, *bush tea*, *lemon grass tea*, *rondón*, *bamí*, *hakí*, *stu beans*; no se traducen ni al español ni al inglés.

El criollo limonense es también el idioma en que se escribe y “se siente” la música calypso en la provincia de Limón⁴. Aunque el calypso en Costa Rica hoy día se escribe en inglés e incluso en español, algunos calypsonians locales muy reconocidos que participaron en este estudio insisten que para que el calypso tenga un verdadero significado y sentimiento, debe escribirse y cantarse en su lengua vernácula, a fin de mantener su raíz africana y lograr su objetivo de relatar historias locales y servir como forma de resistencia. Uno de ellos insiste además en que este género musical es una forma natural de mantener y transmitir el criollo limonense.

Por otra parte, indican los participantes que la lengua criolla es una lengua que los conecta con sus ancestros, con su espiritualidad y creencias de origen africano. Muchas oraciones, proverbios y rimas son aprendidas y recitados en criollo limonense.

Además, los datos cualitativos recopilados muestran que hoy día esta lengua vernácula todavía se ve como motivo de orgullo, como algo que los une como comunidad y que vale la pena revitalizar, aunque claramente esta percepción no es compartida por la totalidad de personas afro-limonenses. En palabras de los participantes, el criollo limonense es parte de su herencia africana y, por lo tanto, parte de sus raíces; si bien durante mediados del siglo pasado la idea principal era que esta lengua no valía la pena, en la actualidad mu-

4. El calypso es un género musical cuyo origen se remonta a las primeras personas traídas como esclavos para trabajar en las plantaciones de caña de azúcar en Trinidad y Tobago y que luego fue llevado a otras islas antillanas y a otros países por las personas afrodescendientes. Es una música contagiosa cuyo instrumento principal es la percusión y, según Monestel (2014, 3), en Limón: “el fin de la música calypso es el de tratar temas sociales que afecten la integridad de la persona o que estén presentes en la comunidad de Limón. Dándoles un enfoque gracioso o tratados de manera positiva y chistosa”.

chos afro-limonenses se han dado cuenta de que esta es una lengua de herencia ancestral, una lengua que los une con su ascendencia africana y, por lo tanto, debe mantenerse. Ha sido una lengua de resistencia y, por ende, se mantendrá, como lo expresan varios de los participantes, pues conecta su presente con su pasado de herencia africana.

Sin embargo, los participantes admiten que desafortunadamente el criollo limonense se ha debilitado drásticamente por haber sido visto como indigno, como un idioma “roto”, a raíz del proceso de imposición de los valores hegemónicos que se ha dado por muchos años. No obstante, se observa una nueva percepción entre muchos miembros de la comunidad que creen que vale la pena mantener y revitalizar el criollo limonense.

A nivel colectivo, se pueden describir también algunas iniciativas reportadas que evidencian que esta lengua persiste. Por ejemplo, durante el último foro organizado por la Asociación de Mujeres Afrodescendientes del Caribe de Costa Rica (AMACCR), en agosto de 2021, se tomó un acuerdo de revitalizar y promover el criollo limonense, propiciando su uso en sus familias y en actividades comunales formales; proponen que durante cualquier evento de la comunidad afro-costarricense en Limón, las charlas sean en criollo limonense y que se traduzcan al español para aquellos miembros de la comunidad que no lo hablen (participante 9; 4 de septiembre, 2021). Asimismo, AMACCR ha organizado talleres para reposicionar el criollo limonense entre las poblaciones más jóvenes y promulgar su revitalización; tal información ha sido divulgada en escuelas y colegios locales.

Los participantes también señalan que mucha de la resistencia hacia esta lengua es producto de actitudes racistas enfrentadas principalmente en contextos tales como la educación formal y los centros de trabajo donde, so pretexto de no excluir a quienes no hablan criollo limonense, se exige hablar español o inglés.

No obstante, los jóvenes participantes reportan sentir una gran responsabilidad en los esfuerzos que puedan realizar de manera individual, familiar y colectiva para reposicionar su lengua criolla; resaltan el orgullo que sienten por ser diferentes y por contar con un código especial que los identifica; consideran que las futuras generaciones no deberían perderse “de algo tan especial” como su lengua.

En suma, parece ser que esta lengua vernácula ha sido y seguirá siendo una herramienta de resistencia frente a una cultura hegemónica eurocentrista que no solo ha menospreciado su valor, sino que continúa calificándolo como *broken English*. Las fuerzas hegemónicas continúan siendo ejercidas sobre el pueblo afro-limonense para que abandone sus prácticas de herencia ancestral, como lo es su lengua vernácula, y adopte los valores y el idioma hegemónico o idiomas más prestigiosos como el inglés estándar. Se utilizan muchas excusas para justificar tal forma de colonialidad, pero la evidencia recopilada en los últimos años afortunadamente muestra que tanto las generaciones adultas como las más jóvenes todavía creen en el valor de mantener su lengua de herencia ancestral africana y en la necesidad de encontrar for-

mas de revitalizarla para las generaciones venideras, como una forma de mantener también los valores afro y seguir resistiendo ante la supremacía.

Anotaciones finales y conclusiones

Nos hemos referido a conceptos clave que ayudan a comprender cómo la colonialidad en varios niveles, por ejemplo, la colonialidad del saber (Guerrero Arias, 2010), ha lesionado a comunidades no hegemónicas en todo el mundo. Se enfatizó que las cosmovisiones de las comunidades afrodescendientes, al igual que las de las comunidades indígenas, han sido negadas; sus derechos y valores patrimoniales, específicamente sus lenguas de herencia ancestral, han sido estigmatizadas y, por lo tanto, reemplazadas por lenguas hegemónicas europeas a través de la violencia colonial; lo que Escobar (2014) llama epistemicidio. En definitiva, esta colonialidad del saber ha implicado la superposición de valores y prácticas eurocentristas sobre las locales, mientras que estas últimas son calificadas de bárbaras e indignas, de “broken”.

No obstante, también describimos cómo la de-colonización se percibe como una herramienta utilizada por los pueblos que han sido sometidos a procesos de colonialidad y por ende subordinados, para luchar por el respeto de sus valores y prácticas. Esta batalla de resistencia conduce también a la reivindicación de prácticas no hegemónicas. En el caso del criollo limonense, esta lengua se mantiene como una característica que diferencia a la población afro-limonense, algo de lo que las personas se enorgullecen porque los hace únicos.

Por su parte, la lengua ha sido descrita como una construcción fundamental a través de la cual experimentamos nuestros valores culturales; conduce a la construcción de la identidad individual y colectiva (Soto-Molina y Trillos-Pacheco, 2018). Que las lenguas minoritarias se fortalezcan o no y sobrevivan es visto como un reflejo de las creencias sociales e individuales sobre la propia historia y ascendencia de una comunidad. Además, argumentamos que la medida en que una comunidad es consciente del valor de su lengua vernácula como parte de su memoria colectiva podría garantizar la revitalización de dichas lenguas de herencia ancestral (Antón Sánchez 2011). Otro argumento postulado ha sido que las lenguas son marcadores de identidad y además “sitios de resistencia” (Pavlenko y Bacledge 2004). Esta afirmación es hecha por las mismas personas afro-limonenses quienes insisten en que su lengua no se extinguirá a pesar de los embates que ha sufrido.

Para ilustrar cómo la colonialidad del saber dificulta la supervivencia de las lenguas vernáculas hemos señalado que el criollo limonense ha sido poco valorada no solo por los miembros de la comunidad no afro sino también por los propios afro-limonenses; tal connotación negativa se atribuyó a la presión externa por parte de la cultura hegemónica en la que las lenguas europeas (el español y el inglés) se valoran por encima de esta lengua vernácula por

considerarse esta última con poco valor instrumental. Se resaltó además que las lenguas vernáculas constituyen marcadores primarios de identidad, y la supervivencia y fortalecimiento de estas dependerá del sentido de pertenencia de un grupo. De hecho, con base en no solo las opiniones de los participantes sino también en observación *in situ*, es evidente que el criollo limonense continúa usándose a diario en contextos íntimos, con familiares y amigos afro-limonenses porque es algo que los identifica como comunidad.

Se subraya en este artículo que, afortunadamente, datos recientes muestran que aún existe un interés genuino por parte de adultos y jóvenes dentro de la comunidad afro-limonense por mantener y revitalizar su lengua de herencia ancestral africana. Esto deriva del hecho de que el criollo limonense es visto por ellos como un marcador de identidad que inspira orgullo y diferencia al afro-limonense del resto del país.

También podemos agregar que hay evidencia de esfuerzos realizados no solo a nivel individual sino también a nivel comunal por revalorizar esta lengua criolla, para mantenerla y de esta forma resistir ante la imposición del español y el inglés como lenguas europeas más reconocidas y apreciadas.

Finalmente, esperamos que, a través de publicaciones como esta, lleguemos a comprender que el respeto por la otredad implica resaltar el significado que encierran las lenguas vernáculas, entre otras prácticas de herencia ancestral. Además, los datos señalados en este estudio sugieren que la lengua está intrínsecamente relacionada con las creencias comunitarias e individuales sobre uno mismo y sobre su comunidad, las cuales en el caso del criollo limonense derivan de un proceso de subordinación a un grupo hegemónico resultante de un proceso de colonización donde se impuso el español como lengua hegemónica.

Bibliografía

- Alpizar Alpizar, Leidy Marcela. 2017. «Rompiendo el mito: inserción social de los jamaquinos en el cantón central de San José, entre 1904 y 1950» (tesis de maestría, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica).
- Antón Sánchez, John. 2011. «Panorama general de los afrodescendientes». En *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos: Del reconocimiento a las acciones afirmativas Una perspectiva jurídica, antropológica, sociológica e histórica de los derechos humanos de los afrodescendientes en el Ecuador* (Primera Edición), editado por Viviana Jeanneth Pila Avendaño, John Antón Sánchez y Danilo Caicedo Tapia, xii-xix. Quito, Ecuador.
- Astudillo Vanegas, José. 2015. *Prácticas del Buen Vivir. Experiencias de las comunidades shuar, kichwa y manteña*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

- Bell, Robert. 2019. «Limón patwa: A perceptual study to measure language attitudes toward speakers of patwa in Costa Rica» (tesis de maestría, Universidad de Kentucky, https://uknowledge.uky.edu/lt_etds/32)
- Carmo Cruz, Valter. 2010. *Histórias Globais/projetos Locais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. GEOgraphia*, 7(13). <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2005.v7i13.a13506>
- Castillo Serrano, Deyanira. 2011. «Understanding our past in the school experience.
- Afro-Caribbean schools in Cota Rica. *Revista Intersedes* 1. 61-77.
- Cenoz, Jasone y Durk. Gorter. 2017. «Minority languages and sustainable translanguaging: threat or opportunity? ». *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 38(10) 901-912. doi:10.1080/01434632.2017.1284855
- Constitución Política de la República de Costa Rica. 1948. Costa Rica. http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=871&nValor3=101782¶m2=3&strTipM=TC&IResultado=28&strSim=simp
- Duncan, Quince. 2001. *Contra el silencio. Afrodescendientes y racismo en el caribe continental hispánico*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la Tierra: postdesarrollo y diferencia radical*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Fanón, Frantz. 1963. *Peau noire, masques blancs*. Francia: Editions du Seuil, 1952.
- _____. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferreira, Márcia Regina. 2019. «A construção do conhecimento em Ciências Ambientais: contribuições da abordagem decolonial». En *Ambiente e Sociedade no Brasil Central: Diálogos Interdisciplinares e Desenvolvimento Regional*, Segunda Edición, editado por Sandro Benedito Sguarezi, 14-27. São Leopoldo: Oikos; Cáceres: Editora UNEMAT.
- García, Ofelia. 2010. «Languaging and Ethnifying», en *Handbook of language and ethnicity. Disciplinary and regional perspectives*, editado por Joshua Fishman y Ofelia García, 519-534. Oxford: Oxford University Press.
- Gordon, Joshua. 2015, abril. «Creolizing as the Transdisciplinary Alternative to Intellectual Legitimacy on the Model of the 'Normal Scientific' Community».



- Quaderna: A Multilingual and Transdisciplinary Journal* 3. Acceso el 20 de abril de 2022, <https://quaderna.org/wp-content/uploads/2016/01/pdf-JAGORDON.pdf>
- Granados-Beltrán, Carlos. 2016, mayo-agosto. «Critical interculturality. A path for pre-service ELT teachers». *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura*, 21(2), 171-187, doi.org/10.17533/udea.ikala.v21n02a04
- Guerrero Arias Patricio. 2010. *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida: Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- Herzfeld, Anita. 1992. «La autoimagen de los hablantes del criollo limonense». *Letras* 1, 25-26.
- _____. 2011. «Una evaluación de la vitalidad lingüística del inglés criollo de Limón: Su vigencia o su desplazamiento». *Filología y Lingüística*, 37(2), 107-131.
- _____. 2016. «De cómo el habla cotidiana de los limonenses llegó a categorizarse como idioma criollo: Recuerdos de una lingüista en su trabajo de campo». *Estudios de la Lingüística Chibcha*, 35, 183-200.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC. 2000. Censo 2000. Acceso el 12 de enero, 2021, <https://www.inec.cr/censos/censos-2000>.
- Lytra, Vally. 2016. «Language and ethnic identity». *Handbook of Language and Identity*, editado por Sian Preece, 131-145. Oxon: Routledge Handbooks.
- Madrigal, Karla. 2016, diciembre, 7. «Proyecto busca reconocer “criollo limonense” como lengua regional». *La República*. Acceso el 2 de diciembre de 2021, <https://www.larepublica.net/noticia/proyecto-busca-reconocer-criollo-limonense-como-lengua-regional>
- Monestel, Manuel. 2014. «Historia del calypso limonense». *SICULTURA. Sistema de Información Cultural, Costa Rica*. Acceso el 2 de marzo de 2021, <https://si.cultura.cr/manifestaciones-culturales/historia-del-calypso-limonense.html>
- Nash, Joshua. 2014, julio. «The Atlas of Pidgin and creole language structures/The survey of Pidgin and Creole languages». *Australian Journal of Linguistics*, 34 (3), 426-429.
- Nickson, Rober Andrew. 2009. «Governance and revitalization of the Guarani language in Paraguay». *Latin American Research Review*, 44(3), 1-27.
- Padilla, Amado y Borsato, Graciela. 2010. «Psychology», en *Handbook of language and ethnic identity. Disciplinary and regional perspectives, Volume 1* (Second Edition), editado por Joshua Fishman & Ofelia García, 5-17. New York, USA: Oxford University Press.

- Pavlenko, Anita y Blackledge, Ardian. 2004. «Introduction: New theoretical approaches to the study of negotiation of identities in multilingual contexts», en *Negotiation of identities in multilingual contexts*, editado por Anita Pavlenko y Adrian Blackledge, 1-33. Clevedon: Multilingual Matters.
- Quesada Pacheco, Juan Diego. 2012. «Las lenguas indígenas de la Costa Rica actual». *Wani*, 62, 19-24.
- Sánchez Avendaño, Carlos. 2009. «Situación sociolingüística de las lenguas minoritarias de Costa Rica y censos nacionales de población 1927-2000: vitalidad, desplazamiento y autoafiliación etnolingüística». *Revista de Filología y Lingüística*, 35 (2), 233-273. DOI: org/10.15517/rfl.v35i2.1174
- Schlemer Alcântara, Liliane Cristine y Cioce Sampaio, Carlos Alberto. 2017. «Bem Viver: uma perspectiva (des)colonial das comunidades indígenas». *Revista Rupturas*, 7(2), 1-31.
- Schlemer Alcântara, Liliane Cristine y Carmo de Paula, Jurema. 2018. «Qualidade de vida e Bem Viver: aspectos socioeconômicos e ambientais na Comunidade Quilombola Nossa Senhora Aparecida de Chumbo». *Memoria IV Seminario Internacional Culturas, Desarrollos y Educaciones (SICDES) Migraciones, Interculturalidad y buen vivir: diálogos y resistencias*, 156-164. Santiago de Chile.
- Schlemer Alcântara, Liliane Cristine y Cioce Sampaio, Carlos Alberto. 2019. *Bem Viver e Ecosocioeconomias*. Cuiabá. EdUfmt.
- Senior Angulo, Diana. 2011. *Ciudadanía afrocostarricense: El gran escenario comprendido entre 1927 y 1963*. San José, Costa Rica: Editorial UCR.
- Soto-Molina, Jorge Eduardo y Trillos-Pacheco, Juan José. 2018. *Lenguaje, interculturalidad y decolonización en América Latina*. Universidad del Atlántico.
- Spence Sharpe, Marva. 2004. «El criollo limonense: diglosia o bilingüismo». *Revista Intersedes*, 5(8). <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intersedes/article/view/816>.
- Tapia Gutiérrez Asier y Rivas Otero, José Manuel. 2019, enero-abril. «El eurocentrismo y su afectación a las competencias jurídicas de las comunidades étnicas en Colombia». *Análisis Político 95, IEPRI*, 42-61. doi.org/10.15446/anpol.v32n95.80829
- Vásquez Carranza, Luz Marina. 2019, enero-junio. «Señales de resistencia: El criollo en la provincia de Limón, Costa Rica». *Revista Forum Identidades*, 29(01), 147-167.
- _____. 2021a. «Resistance or forgetting: Limonese Creole of

- Limon province, Costa Rica». En *Memoria del Sexto Congreso Internacional de Lingüística aplicada (CILAP)*, editado por Gapper, Sherry, 31-50. Ediciones Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje, Universidad Nacional.
- _____. 2021b, octubre-marzo. «The role of youth in Maintaining minority languages: The case of Limonese Creole in Costa Rica». *Anales de Lingüística, (Segunda época)* 7, 17-50. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/analeslinguistica>
- Walsh, Catherine. 2005, mayo. «(Re)pensamiento crítico y decolonialidad». En *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones latinoamericanas*, editado por Catherine Walsh, 13-35. Ediciones Abya/Yala. Quito.
- _____. 2012. «Pedagogías decoloniais: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir». *Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial*. Quito: Abya-Yala.
- Zúñiga, René y Thompson. Gloria. 2017. *Mek wi rayt wi langwich: Limon kryol alfabet*. Heredia, Costa Rica: Editorial Universidad Nacional.