



Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios

Doctorado en Lingüística

Promoción 2020-2024

**Ecología lingüística y dinámicas del léxico kichwa en Saraguro, Ecuador:
del desplazamiento a la revitalización**

Tesis que para obtener el grado de doctora presenta

Isis Nathaly Zambrano Ojeda

Director de tesis

Dr. Pedro Martín Butragueño

Comité Tutorial

Dra. Rebeca Barriga Villanueva

Dra. Marleen Haboud Bumachar

Dr. José Antonio Flores Farfán

Ciudad de México, 2025

A mis padres

Agradecimientos

Mi gratitud más profunda a las personas de la comunidad de Las Lagunas que colaboraron en esta investigación: niños, niñas, jóvenes, padres de familia, *mamas* y *taytas*. Gracias por su tiempo, su buena voluntad y por mostrarme que el conocimiento florece cuando se comparte con generosidad.

Agradezco especialmente a Gaby Albuja y José María Vacacela, cuya alegría y entusiasmo alimentaron este trabajo, por recibirme con tanto cariño en su hogar, en su escuela y por dejarme aprender con ellos. A Rosita Lozano y a su familia por acogerme en su hogar, su generosidad, su apoyo y por enseñarme sobre la vida en la comunidad. Gracias a *mama* Luz porque, quizá sin darse cuenta, me llevó a reflexionar sobre el valor de este trabajo.

A mi director, gracias por su paciencia infinita, su bondad, su flexibilidad y su mirada crítica que me enseñó a cuestionar y a crecer. Gracias por sus revisiones detalladas, sus comentarios siempre acertados, por aceptar mis propuestas y por guiarme en este viaje académico. A los miembros de mi Comité, por aceptar unirse en esta travesía, por su tiempo generoso y su búsqueda continua de enriquecer el desarrollo de esta investigación.

A mis profesores del Doctorado por sus enseñanzas y las herramientas académicas que enriquecieron mi formación y este estudio. Gracias al equipo de *Oralidad Modernidad*, por sus aportes en la construcción de la metodología. A César Itier por su apertura para recibirme en el *Inalco* y poder realizar mi estancia doctoral en París. Gracias a Inti Cartuche por su ayuda con las traducciones al kichwa.

A mis padres y a Marleen que, a pesar de la distancia, siempre han estado presentes apoyándome. Gracias a mi papá por enseñarme sobre la resiliencia y la fortaleza cuando atravesaba su momento más duro. A mis queridas amigas Aura, Gabi, Odette y Sonia, por hacer que mi estancia en México se sintiera menos lejana. Gracias a Héctor por su compañía y su apoyo en el mundo de la estadística. Mi gratitud a México por convertirse en mi segundo hogar y por brindarme la oportunidad de vivir esta gran experiencia académica y personal.

Esta investigación fue posible gracias al apoyo de la beca CONAHCyT, la beca de la Fundación Open Society, la beca Elisa Acuña y la beca de la Fundación Coppel-Colmex.

Resumen

Enmarcada en la ecología lingüística, esta investigación explora las dinámicas del léxico kichwa en la comunidad de Las Lagunas, ubicada en Saraguro, Loja, Ecuador. En esta zona se ha evidenciado un permanente contacto entre el kichwa y el español, ocasionando uno de los índices más altos de pérdida de la lengua indígena en la región andina del país. Aplicando una metodología de documentación activa y un enfoque etnográfico, se combinan análisis cuantitativos y cualitativos para comprender las dinámicas lingüísticas y socioculturales que rodean al léxico kichwa. Entre los resultados encontrados, se muestra que existen vocablos vigentes y, a su vez, voces en desplazamiento. A través de un acercamiento estadístico a los datos, se identifica que la edad es una de las variables significativas en el desplazamiento léxico, mientras que los préstamos y el campo semántico son factores lingüísticos relevantes para el mantenimiento léxico. Asimismo, el análisis cualitativo profundiza en las causas sociales vinculadas al desuso y a la vitalidad de los vocablos, contextualizando cada ítem léxico dentro de prácticas comunitarias como la agricultura, la cosmovisión y las ceremonias culturales. Se destaca el rol del kichwa como lengua de herencia en esta comunidad bilingüe y se logra, además, documentar léxico identitario y local de la comunidad, no registrado en fuentes lexicográficas del país. El estudio incluye propuestas de revitalización dirigidas especialmente a las generaciones jóvenes, que incluyen talleres de revitalización lingüístico-culturales, un juego de mesa, su adaptación a dispositivos móviles y un diccionario digital bilingüe. Esta investigación pretende llamar la atención sobre la importancia de preservar la diversidad lingüística y aspira a convertirse en las raíces de futuras estrategias que promuevan la vitalidad del kichwa. Se espera que estos aportes tengan un impacto positivo en la comunidad y sea de utilidad para sus habitantes.

Palabras clave

Ecología lingüística, mantenimiento, desplazamiento, léxico, revitalización, kichwa, Saraguro

Abstract

Framed within linguistic ecology, this research explores the dynamics of the Kichwa lexicon in the community of Las Lagunas, located in Saraguro, Loja, Ecuador. In this area, there is a constant contact between Kichwa and Spanish, resulting in one of the highest rates of indigenous language loss in the Andean region of the country. Applying an active documentation methodology and an ethnographic approach, quantitative and qualitative analyses are combined to understand the linguistic and sociocultural dynamics surrounding the Kichwa lexicon. Among the findings, there are both current lexical items and words undergoing displacement. Through a statistical analysis of the data, age is identified as one of the significant variables in lexical displacement, while loanwords and semantic fields are relevant linguistic factors for lexical maintenance. Likewise, the qualitative analysis focuses on the social causes linked to the disuse and vitality of the vocabulary, contextualizing each lexical item within community practices such as agriculture, cosmovision, and cultural ceremonies. The role of Kichwa as a heritage language in this bilingual community is highlighted, and identity-related and local lexicon not recorded in the country's lexicographic sources is documented. The study includes revitalization proposals especially aimed at younger generations, which comprise linguistic-cultural revitalization workshops, a board game and its adaptation for mobile devices, and a bilingual digital dictionary. This research aims to draw attention to the importance of preserving linguistic diversity and aspires to serve as the foundation for future strategies that promote the vitality of Kichwa. It is expected that these contributions will have a positive impact on the community and be useful for its inhabitants.

Keywords

Linguistic ecology, maintenance, shift, lexicon, revitalization, Kichwa, Saraguro

Contenido

Lista de figuras	vii
Lista de tablas	ix
Introducción.....	1
1. Cuestiones generales: ecología lingüística, desplazamiento, revitalización y léxico ...	12
1.1 Ecología lingüística	12
1.2 Desplazamiento lingüístico.....	18
1.3 Revitalización	23
1.4 Vitalidad léxica	34
1.5 Desplazamiento léxico.....	36
2. Metodología: caminos de investigación.....	43
2.1 Ubicación geográfica y demolingüística	43
2.2 Saraguro.....	46
2.3 Las Lagunas	51
2.4 Muestreo	56
2.5 Metodología de documentación activa	64
2.5.1 Socializaciones	69
2.5.2 Elaboración de la herramienta para recoger datos lingüísticos	71
2.5.3 Pruebas piloto	75
2.5.4 Instrumentos de recolección de datos	76
2.5.4.1 Juego etnoléxico	76
2.5.4.2 Cuestionario sociolingüístico	78
2.5.4.3 Entrevista etnoléxica.....	79
2.6 Desarrollo del trabajo	80
2.7 Unidades de análisis	86
2.8 Resultados y productos	86
2.9 Discusión	88
3. Vitalidad léxica: interacción lingüística y social.....	92
3.1 Variables dependientes e independientes.....	92
3.2 Variables de efectos fijos y aleatorios.....	94

3.3	Estadística descriptiva	95
3.4	Análisis de regresión.....	116
3.5	Árboles de inferencia condicional y bosques aleatorios condicionales.....	122
3.6	Discusión	126
3.7	Conclusiones parciales.....	131
4.	Análisis etnoléxico: entre la tradición y la modernidad.....	133
4.1	Aspectos metodológicos	135
4.2	Mantenimiento de voces kichwas	139
4.2.1	<i>Pinzhi</i>	140
4.2.2	<i>Wanlli</i>	145
4.2.3	<i>Supalata</i>	148
4.2.4	<i>Tarpuna</i>	153
4.2.5	<i>Wayunka</i>	155
4.2.6	<i>Cushma</i>	160
4.3	Desplazamiento de voces kichwas.....	164
4.3.1	<i>Michina</i>	165
4.3.2	<i>Puchkana</i>	166
4.3.3	<i>Tipik</i>	170
4.3.4	<i>Pikchi</i>	176
4.3.5	<i>Paruk</i>	179
4.3.6	<i>Llachapa</i>	186
4.4	Discusión	191
4.5	Conclusiones parciales.....	202
5.	Revitalización: el despertar del léxico	206
5.1	Esfuerzos de revitalización en Saraguro	209
5.1.1	Educación	210
5.1.2	Medios de comunicación	217
5.1.3	Paisaje lingüístico	219
5.2	Talleres lingüístico-culturales	222
5.2.1	Taller de gastronomía local.....	223
5.2.2	Taller de tejidos tradicionales	231

5.3	Productos	237
5.3.1	<i>Uma</i> : juego de mesa	238
5.3.2	<i>Uma</i> : versión digital	243
5.3.3	Diccionario digital bilingüe kichwa-español.....	246
5.4	Discusión	251
5.5	Conclusiones parciales.....	257
6.	Conclusiones	261
6.1	Proyecciones y líneas de investigación futura	270
	Bibliografía.....	273
	Apéndices	287
	Apéndice A	287
	Apéndice B	290
	Apéndice C	297

Lista de figuras

Figura 1.1: ‘Guayaba’ en el diccionario zapoteco comparativo	29
Figura 1.2: Planta <i>tauri</i> en el diccionario en línea.....	31
Figura 2.1: Mapa de nacionalidades, pueblos y lenguas indígenas del Ecuador.....	44
Figura 2.2: Mapas de transmisión intergeneracional del kichwa en la región andina.....	45
Figura 2.3: Mapa de la ubicación del cantón Saraguro y sus parroquias	47
Figura 2.4: José María Vacacela y María Gabriela Albuja con su vestimenta tradicional ...	49
Figura 2.5: Comunidad de Las Lagunas en 2022	51
Figura 2.6: CECIB <i>Inti Raymi</i> , 2023	53
Figura 2.7: Centro Educativo <i>Yachay Kawsay</i>	54
Figura 2.8. Redes de colaboradores de Las Lagunas.....	61
Figura 2.9: Círculo metodológico de interacción social.....	69
Figura 2.10. Socialización durante el <i>Kulla Raymi</i>	70
Figura 2.11: Ceremonia del <i>Inti Raymi</i> en la casa comunal de Las Lagunas, 2023	84
Figura 3.1: Reconocimiento según la edad.....	97
Figura 3.2: Reconocimiento según el sexo.....	98
Figura 3.3: Reconocimiento según el nivel de bilingüismo	99
Figura 3.4: Reconocimiento según la instrucción	100
Figura 3.5: Reconocimiento según la red social.....	101
Figura 3.6: Reconocimiento según estudios en <i>Yachay Kawsay</i>	103
Figura 3.7: Reconocimiento según la categoría de la palabra	104
Figura 3.8: Reconocimiento según el campo semántico	105
Figura 3.9: Reconocimiento si la palabra es préstamo o no	107
Figura 3.10: Reconocimiento según la persona.....	109
Figura 3.11: Reconocimiento según la voz kichwa	114
Figura 3.12: Árbol de inferencia condicional	123
Figura 3.13: Bosque aleatorio con variables de efectos fijos	124
Figura 3.14: Bosque aleatorio de modelo mixto	125
Figura 4.1: <i>Pinzhi</i>	140
Figura 4.2: Planos arquitectónicos de una vivienda en Saraguro en los años ochenta.....	156
Figura 4.3: Mazorcas de maíz colgadas en la sala de una vivienda	157
Figura 4.4: <i>Cushma</i>	161
Figura 4.5: Rosita con el guango hilando lana	168
Figura 4.6: <i>Tipik</i>	170
Figura 4.7: Sembríos de maíz en los años setenta	174
Figura 4.8: Sembríos de maíz en el 2022 (Las Lagunas)	175
Figura 4.9: Taita Manuel y su esposa en el taller	177
Figura 4.10: Preparación de tortillas de gualo.....	181
Figura 4.11: Resultados de reconocimiento y uso	192
Figura 4.12: Reconocimiento y uso según la edad por individuos.....	195

Figura 5.1: Paisaje lingüístico en la comunidad de Las Lagunas	220
Figura 5.2: Paisaje lingüístico en la zona urbana de Saraguro	221
Figura 5.3: Menú del restaurante <i>Runa Wasi</i>	221
Figura 5.4: Juego <i>Uma</i>	240
Figura 5.5: Modelo preliminar del diccionario bilingüe con la voz <i>paruk</i>	249

Lista de tablas

Tabla 1.1 Comparación entre ecología biológica y ecología lingüística	15
Tabla 2.1: Muestra Comunidad de Las Lagunas	57
Tabla 2.2: Distribución de las voces según el campo semántico.....	77
Tabla 3.1: Resultados de las variables de efectos fijos.....	96
Tabla 3.2: Reconocimiento según la persona	108
Tabla 3.3: Nivel de reconocimiento según la voz.....	111
Tabla 3.4: Resultados del análisis de regresión	117
Tabla 4.1: Colaboradores de la comunidad de Las Lagunas	135
Tabla 4.2: Documentación de <i>pinzhi</i> en diccionarios de kichwa.....	141
Tabla 4.3: Documentación de <i>pinzhi</i> en fuentes en español	143
Tabla 4.4: Ejemplos de uso para la voz <i>pinzhi</i>	144
Tabla 4.5: Documentación de <i>wanlli</i> en diccionarios de kichwa	146
Tabla 4.6: Documentación de <i>wanlli</i> en fuentes en español.....	147
Tabla 4.7: Ejemplos de uso para la voz <i>wanlli</i>	147
Tabla 4.8: Ejemplos de uso para la voz <i>supalata</i>	152
Tabla 4.9: Documentación de <i>wayunka</i> en diccionarios de kichwa	157
Tabla 4.10: Documentación de <i>wayunka</i> en fuentes en español.....	158
Tabla 4.11: Ejemplos de uso para la voz <i>wayunka</i>	159
Tabla 4.12: Documentación de <i>cushma</i> en diccionarios de kichwa	162
Tabla 4.13: Documentación de <i>cushma</i> en fuentes en español.....	163
Tabla 4.14: Ejemplos de uso para la voz <i>chusma</i>	164
Tabla 4.15: Documentación de <i>puchkana</i> en diccionarios de kichwa.....	168
Tabla 4.16: Documentación de <i>tipik</i> en diccionarios de kichwa	171
Tabla 4.17: Documentación de <i>tipina</i> , <i>tipidor</i> y <i>tipir</i> en fuentes en español.....	172
Tabla 4.18: Documentación de <i>piktuna</i> en diccionarios de kichwa	177
Tabla 4.19: Documentación de <i>paruk</i> en diccionarios de kichwa	181
Tabla 4.20: Documentación de <i>parug</i> en fuentes en español	182
Tabla 4.21: Documentación de <i>walu</i> en diccionarios de kichwa.....	183
Tabla 4.22: Documentación de <i>walu</i> en fuentes en español	184
Tabla 4.23: Documentación de <i>llachapa</i> en diccionarios de kichwa	188
Tabla 4.24: Documentación de <i>llachapa</i> en fuentes en español.....	188
Tabla 5.1: Esquema para talleres de cocina.....	225
Tabla 5.2: Cronograma para los talleres de cocina	229
Tabla 5.3: Esquema para talleres de tejidos artesanales	232
Tabla 5.4: Cronograma para los talleres de tejido	234

Introducción

Esta investigación surge por el interés de estudiar las dinámicas del léxico kichwa en una comunidad indígena bilingüe ubicada al sur de los Andes ecuatorianos, en concreto en el cantón Saraguro de la provincia de Loja, zona en la que el español y el kichwa han estado en permanente contacto, pero que ha sido poco explorada, dado que la mayoría de los estudios lingüísticos en Ecuador se concentran en el norte y el centro de la región andina (Aguirre *et al.* 2021). Si bien los trabajos sobre el léxico y las situaciones de contacto se pueden abordar desde diversas perspectivas, este estudio se enfoca, de manera particular, en el mantenimiento y desplazamiento léxico como evidencia de la relación diglósica entre el kichwa y el español.

El kichwa en Saraguro enfrenta altos niveles de desplazamiento, ya que el español es la lengua dominante en todas las esferas sociales. Existen datos importantes que revelan la situación crítica del kichwa en esta zona. El estudio de Haboud (1998)¹ con 69 personas de cuatro comunidades en Saraguro, muestra que ya desde los años 90 el kichwa era la lengua materna de apenas el 26% de la población entrevistada, mientras que el español como lengua materna ascendía al 71% de sus entrevistados. Posteriormente, entre 2010 y 2016, Haboud desarrolló el proyecto de geolocalización más amplio realizado en Ecuador sobre la vitalidad de las lenguas indígenas en el país². En la provincia de Loja el estudio sociolingüístico se llevó a cabo entre 2013 y 2014, en el cual equipos locales bilingües realizaron 209 entrevistas

¹ Dicho sondeo presenta una comparación de la vitalidad del kichwa en toda la región andina, en la que Loja es una de las tres provincias con el menor porcentaje de hablantes nativos del kichwa. Se pueden ver más detalles en Haboud 1998, Quichua y castellano en los Andes ecuatorianos: los efectos de un contacto prolongado.

² Se puede ver más información sobre el estado de las lenguas indígenas, el uso y la transmisión intergeneracional en Geolingüística Ecuador, subproyecto del Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad Modernidad www.oralidadmodernidad.org/geolingustica.

a personas de entre 18 y 90 años y se encontró que el kichwa como lengua materna había disminuido al 11% (Haboud y Ortega 2023).

A partir de los datos de Haboud (2013), Burneo (2016) profundizó en la vitalidad del kichwa, específicamente en las comunidades de Las Lagunas y Ñamarín. La autora concluye que el kichwa está en estado crítico, porque el castellano ha llegado a sustituirlo en todos los ámbitos sociales y porque alrededor del 75% de los hogares en las dos comunidades ya no utiliza el kichwa como lengua base para la comunicación. También, el trabajo de King (1997) en las comunidades de Las Lagunas y Tambopamba revela que en ninguna de las dos comunidades la enseñanza en la escuela o la exposición en el hogar era suficiente para permitir la adquisición del kichwa. Con base en esta información, se puede notar que el kichwa en Saraguro enfrenta un desplazamiento constante con el pasar de los años y esta pérdida involucra diversas consecuencias tanto a nivel lingüístico como social.

Si bien las causas del desplazamiento lingüístico en situaciones de contacto han sido ampliamente estudiadas (Campbell y Muntzel 1989, Silva-Corvalán y Enrique-Arias 2017), es importante profundizar en las dinámicas léxicas que se ponen en juego en contextos bilingües con lenguas minorizadas, pues al dejar de usar una lengua, “esto trae como consecuencia la pérdida no solo de vocabulario, sino también de conocimiento y de la transmisión de léxico” (López Nicolás, García Salido y Can Pixabaj 2024, 13). No obstante, a pesar de dicho desplazamiento, también se puede destacar la presencia de vocablos kichwas en el español, lo que refleja cierta vitalidad léxica del kichwa y da cuenta de los procesos de cambio y adaptación del léxico de una lengua indígena a la lengua mayoritaria.

El hilo conductor de esta investigación es el léxico y dado que hubo un importante trabajo etnográfico que me permitió convivir con las personas de la comunidad, acercarme a

su cultura, a su entorno, a su realidad y a sus prácticas diarias en cada contexto, no trabajo con datos léxicos aislados, sino contextualizados en ejes temáticos como la siembra, la cosecha, la conservación del maíz, la preparación de tortillas, la vestimenta, los tejidos, el pastoreo, el hilado de lana y las ceremonias tradicionales de la zona. Como se sabe, el vocabulario de una lengua no es solo un conjunto de palabras, sino el reflejo de la historia, los valores, las creencias y el entorno de quienes la hablan y, a medida que un grupo social y su entorno cambia o se adapta, su vocabulario evoluciona, incorporando nuevas palabras o dejando de usar otras.

A partir de estas reflexiones, surge lo que en este estudio he denominado léxico identitario, léxico local y léxico en desplazamiento, los cuales tienen un rol muy importante, porque fue a través de un grupo de palabras kichwas que se pudo profundizar en aspectos culturales de la comunidad que visibilizan parte de su cosmovisión, como el vínculo con la Pachamama, el agradecimiento a la tierra, la reciprocidad, las prácticas alimenticias y las ceremonias tradicionales.

El enfoque en el nivel léxico surge por dos razones principales. Por un lado, porque en mi primera estancia de campo las personas de la comunidad manifestaron un interés en recuperar aquellos ítems léxicos que están en desplazamiento. Este aspecto es muy relevante, dado que uno de mis propósitos como investigadora fue atender a las necesidades de los hablantes y ver de qué manera mi trabajo podía ser de utilidad para la comunidad. Dicho enfoque me permitió proponer un trabajo que se guía por uno de los principios éticos de la investigación, es decir, que no sea yo quien impone la investigación a desarrollarse, sino que el tema surja de la iniciativa de los miembros de la comunidad. Esto va de la mano con la

metodología que propongo para este trabajo, la cual busca intercambios más equitativos y que pretende, principalmente, dialogar antes que imponer el conocimiento (Haboud 2020).

La segunda razón para enfocarse en el léxico es por un interés personal en esta área, debido a experiencias previas al trabajar en la revitalización del kichwa a partir del léxico, en las que se ha aplicado una metodología de documentación activa (véase sección 2.5), se han creado productos y se han visto resultados favorecedores en el uso del kichwa. Un claro ejemplo es el *Léxico etnográfico de plantas medicinales* (véase sección 1.3), que muestra cómo a través de los nombres de las plantas nos podemos acercar a la medicina ancestral y al conocimiento de prácticas vinculadas a la salud y a la enfermedad. El enfoque en el léxico no pretende establecer un camino cerrado para la revitalización lingüística, por el contrario, busca generar un punto de partida para la documentación del léxico y de prácticas tradicionales con el fin de promover estrategias de revitalización, que posteriormente pueden convertirse en materiales de difusión o de enseñanza.

Algunos estudios centrados en el léxico kichwa en Ecuador son el trabajo de Muysken (1979), quien se basa en datos de la provincia de Cotopaxi, en el centro del país, y muestra aspectos morfológicos, fonológicos y léxicos sobre lo que este autor denomina *media lengua* a una forma del kichwa con vocabulario casi exclusivamente de origen castellano y estructuras en su mayoría de origen kichwa. Asimismo, la disertación de Shappeck (2011) se enfoca en el contacto lingüístico kichwa-español en una comunidad bilingüe en Cotopaxi. Su enfoque principal es proporcionar más información sobre los procesos que podrían haber dado lugar a la *media lengua* y, para esto, dos de sus objetivos abordan el estudio de los préstamos. Por un lado, describe la variación de los préstamos del español en el kichwa y, por otro, determina si el uso de los préstamos del español puede ser explicado por la relación

que los participantes tienen con determinadas categorías sociales. Así, el autor identifica que los préstamos del español se han duplicado en comparación con la descripción de Peter Muysken del kichwa andino de los años 70.

Otro trabajo corresponde al de Gómez Rendón y Adelaar (2009), quienes identifican préstamos provenientes de cuatro lenguas distintas que se han incorporado al kichwa de Imbabura y ofrecen, además, un análisis cuantitativo de los campos semánticos y categorías léxicas a las que pertenece cada préstamo, además de sus mecanismos de integración. Por otra parte, la investigación realizada por Estrella (2008) proporciona una descripción del léxico del español del Ecuador a partir de materiales de la lengua hablada. Su estudio se enfoca en un análisis contrastivo del léxico entre las provincias más grandes del país, que son Pichincha y Guayas. La autora también dedica una sección al análisis de los elementos kichwas presentes en su corpus y verifica dichas voces en los diccionarios más relevantes del kichwa ecuatoriano e identifica ciertas voces de origen dudoso. Además, ofrece una clasificación de las palabras kichwas según los campos semánticos en las que aparecen.

En cuanto a estudios léxicos que se han realizado en el kichwa en Saraguro, cabe resaltar los aportes de Masson (2005, 1983, 1977), de corte etnolingüístico, que abordan términos de referencia y tratamiento interétnico y aspectos de la identidad étnica, histórica y social. A través de análisis semántico-etnográficos, este autor analiza, por un lado, elementos en kichwa para referirse a grupos étnicos-sociales determinados, como *laichu(a)*, *chazo(a)* y *cholo-china*, utilizados para los ‘blancos del centro’, los ‘blancos del campo’ y los ‘indígenas’, respectivamente. Por otra parte, el autor también examina tres refranes kichwas con expresiones verbales tipificadas, por ejemplo, para el caso de *Mushuj huata*, *mushuj*

*yacu, maillarina*³, como un conjunto de puntos de referencia en la construcción de la identidad colectiva de los saraguros. Por su parte, el trabajo de Benalcázar (2020) se propone mostrar que la variante kichwa de Saraguro tiene características fonéticas y préstamos léxicos del español que la diferencian del kichwa unificado, para poner en evidencia las problemáticas lingüísticas y socioculturales de la estandarización del kichwa.

Con base en estos antecedentes, se puede notar que resta mucho por abordar en cuanto al léxico kichwa de Saraguro, pues no se han llevado a cabo estudios que profundicen en la pérdida y vitalidad del léxico kichwa en contextos de diglosia, ni en los factores lingüísticos o sociales que los sustentan. Es por esto por lo que considero relevante conocer las dinámicas del léxico en una comunidad bilingüe y entender qué indicios puede ofrecer el léxico para comprender la pérdida lingüística y aportar a la revitalización de la lengua.

Por lo tanto, esta investigación se propone *estudiar el mantenimiento y desplazamiento léxico como indicios de la relación diglósica entre el kichwa y el español y como indicadores de los esfuerzos por la revitalización de la lengua minorizada*. La hipótesis general de la que se parte es la siguiente. En vista de los altos índices de pérdida del kichwa en Saraguro, se plantea que *la comunidad de estudio está atravesando por un proceso de desplazamiento a nivel léxico, en el que el desuso de los elementos léxicos está relacionado con la edad*. Esto tiene diversas repercusiones, en la medida en que los hablantes se van alejando de las condiciones plenamente vitales en la práctica de la lengua indígena. Sin embargo, el hecho de que las circunstancias sociales han ido determinando un uso más

³ Año Nuevo, agua nueva, hay que lavarse (traducción de Masson 2005).

restringido del kichwa, no significa que ciertos elementos de esta lengua no estén presentes en el español de la comunidad.

Entonces, dado que existe una reducción funcional del kichwa, en tanto que hay una disminución en los dominios de uso, a medida que se descende en la escala de edad, habrá una menor vigencia del léxico kichwa, de tal forma que los jóvenes tendrán un conocimiento limitado de elementos en kichwa, y tal conocimiento será, principalmente, en forma de usuarios de un *léxico identitario* (véase sección 3.6) o de usuarios de préstamos del kichwa en su español. Por ende, de esta manera, la actualización y vigencia léxica de las voces en kichwa será menor en los jóvenes. En otras palabras, el reflejo léxico que se espera de la hipótesis general de desplazamiento es a) *el desplazamiento del léxico correlacionado con la edad de los participantes*; b) *la vigencia léxica vinculada al léxico identitario y al léxico local en todas las generaciones*; c) *el kichwa manifestado como lengua de herencia a través del conocimiento del léxico básico⁴ kichwa y con el uso de préstamos léxicos en el español de los más jóvenes*.

Para cumplir con el objetivo planteado y discutir la hipótesis propuesta parto del trabajo etnográfico en la comunidad, para evitar trabajar con datos aislados. Además, utilizo el método de redes sociales (Milroy 1987) para el muestreo y sigo una metodología de documentación activa (Haboud 2020, Flores Farfán 2011) o, en otros términos, investigación-acción participativa (Santos García 2018) o *Community Based Research* (Czaykowska-Higgins 2009). Estos métodos se explican en detalle en el capítulo 2. También es relevante mencionar que, dado que el desplazamiento con pérdida de la lengua es habitual entre los

⁴ Entendido como el conjunto de vocablos más usuales de una lengua, con los que se produce la mayoría de los intercambios lingüísticos cotidianos.

jóvenes de Saraguro, es factible plantear una multitud de estrategias de revitalización. Entonces, siguiendo los principios de la ecología lingüística y el enfoque léxico de la presente investigación, propongo algunas herramientas de revitalización con el fin de integrar áreas íntimamente relacionadas -el léxico y elementos culturalmente relevantes para la comunidad- y complementarlas con un objetivo en común que es la revitalización. Por lo tanto, al final, presento tres productos que pueden ser empleados en el ámbito educativo o familiar y cuyos destinatarios principales son los jóvenes.

Es muy importante resaltar que esta investigación se enmarca en la ecología lingüística, que estudia las relaciones entre las lenguas y sus entornos (Haugen 1972). La ecología lingüística se guía en los principios de la ecología biológica pues, así como los organismos en la naturaleza interactúan entre sí, evolucionan y se adaptan a los diferentes ecosistemas, lo mismo ocurre con las lenguas. En términos generales, esta área explora cómo interactúan las lenguas, cómo se ven influenciadas por factores culturales, políticos, económicos y, también, cómo evolucionan o buscan la manera de adaptarse a entornos cambiantes a través de estrategias lingüísticas como los préstamos o de integrarse a otros dominios de uso como los espacios digitales.

Este marco conceptual toma relevancia en este trabajo porque desde el enfoque de la ecología lingüística se resalta también la importancia de preservar la diversidad lingüística y crear ecologías ‘sostenibles’ o nuevos contextos que permitan a las lenguas en peligro adaptarse a las situaciones actuales (Bastardas-Boada 2002). Así, entonces, la revitalización lingüística puede verse como una acción concreta dentro de la ecología lingüística, que busca mantener un ecosistema lingüístico estable. Por lo tanto, al comprender los principios básicos

de la ecología lingüística se pueden desarrollar estrategias adecuadas para preservar y fortalecer el léxico kichwa, que también es un tema de interés del presente estudio.

Cabe mencionar que la presente investigación pretende aportar a los estudios de contacto lingüístico en una zona en la que poco se ha trabajado en el ámbito lingüístico y léxico. Se aspira, además, a contribuir con iniciativas de revitalización, debido a los altos índices de desplazamiento del kichwa en Saraguro. Otro aporte relevante, sin duda, es la metodología, pues en proyectos de revitalización lingüística resulta imprescindible la participación activa de los miembros de la comunidad, por un lado, porque se desarrolla una conciencia en las comunidades sobre el estado de su lengua y, a su vez, porque genera cierto grado de empoderamiento en los miembros de la comunidad, de quienes se espera se conviertan en los principales actores de la investigación y puedan, desde su propia experiencia, revertir el desplazamiento lingüístico, al menos en sus entornos más cercanos.

Este trabajo intenta mostrar, al mismo tiempo, la importancia del enfoque etnográfico, vinculado, a su vez, con la ecología lingüística. La inmersión en la comunidad de estudio fue fundamental para conocer y comprender ciertas prácticas y perspectivas de las personas desde su entorno. Asimismo, este acercamiento proporcionó un marco para contextualizar los datos y los hallazgos mediante la observación y la participación en situaciones cotidianas, logrando capturar matices y detalles que serían más difíciles de obtener mediante métodos más distantes. En otras palabras, gracias al enfoque etnográfico fue posible acercarse al ecosistema lingüístico y social del léxico aquí estudiado. En este sentido, se propone un modelo de trabajo para futuros análisis de carácter etnoléxico en situaciones de contacto.

Esta investigación está conformada por cinco capítulos. El primero, “Cuestiones generales: ecología lingüística, desplazamiento, revitalización y léxico”, incluye una revisión

sobre la ecología lingüística y cómo esta perspectiva enmarca el desplazamiento lingüístico y la revitalización. El primer capítulo también ofrece algunos apuntes sobre vitalidad y desplazamiento léxico. En el segundo capítulo, “Metodología”, se muestran datos demográficos de Ecuador, Saraguro y de la comunidad bajo estudio. Luego, se describe la muestra y las redes sociales que formaron parte de la investigación. También, se explica el marco metodológico que guía este trabajo para, posteriormente, presentar las herramientas de recolección de datos y esbozar las unidades de análisis.

El tercer capítulo, “Vitalidad léxica”, expone los resultados obtenidos sobre el reconocimiento de 53 palabras kichwas, según variables lingüísticas y sociales. A partir de un análisis estadístico detallado, que integra estadística descriptiva, análisis de regresión con *Rbrul* y cálculos no paramétricos, se logra identificar las variables más significativas en el reconocimiento de los ítems léxicos estudiados. Además, este capítulo permite conocer cuál es el estatus de las 53 voces kichwas, lo cual es imprescindible para proporcionar las pautas para el análisis del siguiente capítulo.

El capítulo cuatro, “Análisis etnoléxico”, ofrece un estudio cualitativo a partir de aquellos vocablos que obtuvieron mayor y menor vigencia en el análisis estadístico. Con datos obtenidos en el trabajo etnográfico de campo y una revisión en fuentes lexicográficas, el propósito es entender las razones vinculadas al desplazamiento y mantenimiento del léxico kichwa en la comunidad, para lo cual se abordan diversas prácticas comunitarias, como la siembra, la cosecha, la conservación del maíz, entre otras. Este capítulo resalta la importancia del vínculo entre el léxico, la identidad y el entorno, pues a partir de un repertorio léxico se profundiza en aspectos culturales de la comunidad que son el reflejo de su cosmovisión e identidad.

El último capítulo, “Revitalización: el despertar del léxico”, integra las dos áreas por las que transita esta investigación, el desplazamiento y mantenimiento léxico. Este capítulo recoge los esfuerzos de revitalización implementados en la comunidad en los últimos años. Se incluyen iniciativas planteadas por los miembros de la comunidad y propongo, además, tres herramientas de revitalización que surgen del trabajo de campo y se plasman en un juego de mesa en kichwa, su adaptación a dispositivos móviles y un diccionario bilingüe kichwa-español. Estas propuestas tienen como finalidad contribuir al fortalecimiento del kichwa mediante la elaboración de materiales significativos y accesibles para sus hablantes, de manera que estos recursos promuevan el uso y el aprendizaje de la lengua, constituyéndose en una respuesta concreta a la limitada disponibilidad de materiales didácticos en kichwa.

Finalmente, se presentan las conclusiones y las líneas de investigación en las que trabajar en el futuro. Es importante señalar que, en la parte final, se incluyen tres apéndices: A) los equivalentes en español de las palabras kichwas, B) el juego etnoléxico empleado para la recolección de datos, C) el cuestionario sociolingüístico que permitió conocer el perfil sociolingüístico de los participantes.

1. Cuestiones generales: ecología lingüística, desplazamiento, revitalización y léxico

En este capítulo presento una revisión teórica sobre las áreas en las que se inserta esta investigación: la ecología lingüística, el desplazamiento, la revitalización, y el léxico. Para ello, incluyo los principios de la ecología lingüística que sirven con marco para contextualizar y analizar el desplazamiento y argumentar la importancia de la revitalización. También, dado que el nivel lingüístico en el que se centra la investigación es el léxico, propongo una revisión sobre vitalidad y desplazamiento léxico.

1.1 Ecología lingüística

Un enfoque relevante que ha permitido estudiar la diversidad lingüística y examinar la evolución, el cambio y la extinción de las lenguas, así como su preservación o recuperación es la ecología lingüística (Bastardas-Boada 2002). Esta perspectiva surge a partir de una analogía entre los procesos y conceptos propios de la biología y su aplicación a la lingüística del contacto. En este sentido, la ecología lingüística muestra cómo un concepto desarrollado originalmente por biólogos para dar cuenta de la vitalidad de los organismos y especies en sus hábitats naturales puede ampliarse para comprender la situación de las lenguas en sus entornos sociales (Mufwene 2017, 73).

Haugen (1972) fue uno de los primeros en definir la ecología lingüística como el “estudio de las interacciones entre cualquier lengua y su entorno”. También Calvet (2006, 9) sostiene que la ecología lingüística “estudia las relaciones entre las lenguas y sus entornos, es decir, ante todo, las relaciones entre las lenguas mismas y luego las relaciones entre las lenguas y la sociedad”. Para este autor, el lenguaje no está aislado de la vida social, sino que

es una práctica social que no se puede separar de su entorno (Calvet 2006, 22). Este enfoque implica que la interacción de factores externos a una lengua son los que influyen en su vitalidad o desaparición. Es así como, desde la perspectiva de la ecología lingüística, podríamos comprender los procesos de evolución que ocurren en situaciones en las que dos o más variedades lingüísticas se encuentran en estrecha relación en un mismo espacio o entorno, compitiendo entre sí al hilo de los usos sociales a los que se ve condicionada una comunidad.

Mufwene (2001), quien aborda la evolución lingüística desde la perspectiva ecológica, distingue entre ecología externa e interna. La ecología externa se refiere al contexto social, cultural, económico, político y geográfico en el que una lengua se desarrolla, mientras que la ecología interna se enfoca en la interacción y coexistencia de las unidades y reglas dentro de un sistema lingüístico durante o antes de un cambio. Según Mufwene, para comprender la ecología de una lengua es necesario considerar tanto el entorno social como el comunicativo, incluyendo las condiciones socioeconómicas que influyen en las decisiones de los hablantes sobre cuál lengua resulta más adecuada en diferentes situaciones comunicativas.

En este contexto, el autor identifica los conceptos de *competition* y *selection*, cuando varias lenguas o variedades coexisten en un mismo entorno, momento en que la vitalidad lingüística se vuelve crucial. Las lenguas suelen recibir valoraciones desiguales dentro del tiempo y espacio donde se usan, las cuales dependen estrictamente de factores sociales como el poder político, el estatus socioeconómico, los beneficios sociales esperados por los hablantes y sus actitudes hacia las lenguas que “compiten” en ese entorno. El autor señala que el proceso de “selección” no siempre es consciente, dado que los hablantes priorizan

comunicarse y ser comprendidos, sin prever el impacto que sus elecciones pueden tener sobre la estructura o la vitalidad de las lenguas involucradas (Mufwene 2017, 74).

Por otra parte, Bastardas-Boada (2002) sostiene que esta perspectiva ecológica favorece una comprensión más clara del cambio y desplazamiento lingüístico, así como de la vitalidad o muerte de las lenguas y explica que:

[...] the use or neglect of language varieties is the consequence of developments in other relevant sociopolitical aspects that comprise the sociocultural ecosystem as a whole: any change in ideologies, values, economic or political organization, waves of migration, technological innovations, etc., which disrupts stability of the ecosystem are likely to lead to respective changes in the forms and codes of linguistic communication between humans (Bastardas-Boada 2002, 79).

En este sentido, se puede ver, en parte, la relevancia de la ecología para las lenguas en peligro, pues de este enfoque se desprenden, por ejemplo, semejanzas entre la llamada crisis de la biodiversidad, que se refiere a la pérdida de especies biológicas como resultado de la destrucción de sus hábitats, análoga a la crisis de la diversidad lingüística como consecuencia de la imposición lingüística y los procesos intergeneracionales que conducen al desplazamiento de las lenguas y variedades minoritarias por la adopción de una lengua mayoritaria (Bastardas-Boada 2017).

Para entender mejor esta analogía presento la tabla 1.1, que incluye una comparación más detallada con los puntos clave de ambas áreas.

Tabla 1.1 Comparación entre ecología biológica y ecología lingüística

Concepto en ecología biológica	Equivalente en ecología lingüística
Ecosistema natural	Ecosistema lingüístico
Especie	Lengua (inscrita en sus hablantes)
Hábitat natural	Hábitat lingüístico (entorno sociolingüístico/cultural)
Contaminación o invasión de hábitat	Imposición de una lengua dominante
Especie en peligro de extinción	Lengua en peligro
Reforestación / conservación	Revitalización
Sostenibilidad ecológica	Sostenibilidad lingüística
Biodiversidad	Diversidad lingüística
Extinción	Muerte lingüística

A partir de estos paralelismos, se puede ver que la ecología lingüística propone que el conjunto de lenguas que existen en el mundo, o en un área determinada, funciona como un ecosistema. Según se puede inferir a partir de la tabla, cada lengua representa una especie única y está inscrita en sus hablantes. Cada lengua cuenta con su propio “hábitat”, que es su entorno sociocultural, su “función ecológica”, que son los usos comunicativos, culturales, espirituales, y su “interacción” con otras lenguas, lo que se refleja en el contacto, los préstamos, el desplazamiento. La imposición de una lengua dominante va a afectar el entorno de otra lengua como una forma de invasión de su hábitat.

Asimismo, la pérdida de una lengua es vista como la extinción de una especie, con consecuencias para el equilibrio general del ecosistema, y para conservarla se aplica la revitalización lingüística con el propósito de mantener una sostenibilidad lingüística, al igual que la ecología busca una sostenibilidad ecológica y conservar la biodiversidad, equivalente, en este paralelismo, a la diversidad lingüística. Esta sostenibilidad evitaría la extinción de las

especies y, por ende, sortearía a la muerte lingüística, pues, así como la biodiversidad es crucial para la resiliencia ecológica, la diversidad lingüística es clave para la resiliencia cultural y cognitiva de los seres humanos.

Aunque el enfoque de la ecología biológica aplicado a los estudios del contacto lingüístico muestra diversas semejanzas, es fundamental comprender que no se espera que ambas áreas funcionen de manera estrictamente equivalente. Los mecanismos de cambio de las lenguas difieren sustancialmente de los procesos biológicos y, como advierte Mufwene (2017), las lenguas no son organismos ni especies biológicas, aunque puedan compartir ciertas analogías con las dinámicas evolutivas, de adaptación o extinción. Además, el impacto de los factores externos —como el contacto con otras lenguas, las políticas lingüísticas o los cambios socioculturales— varía significativamente según el contexto, de modo que un mismo fenómeno puede producir efectos distintos en cada comunidad. Por ello, la aplicación de la ecología lingüística requiere adaptar sus conceptos y metodologías a las particularidades de cada entorno.

Si bien para Mufwene (2015) promover la diversidad lingüística y su valor para la humanidad es solo un derivado moral del estudio de la ecología lingüística, pero no es parte de su definición estricta, Bastardas-Boada (2002, 80) defiende la importancia de integrar una dimensión ética en la ecología lingüística, enfatizando la responsabilidad que tienen los seres humanos por sus sistemas lingüísticos. Pues, así como se valora y se esfuerza en conservar la diversidad biológica, es también importante asumir un compromiso moral con el mantenimiento y el desarrollo de la diversidad lingüística.

En este sentido, la ecología biológica aporta conceptos esenciales que pueden aplicarse a la preservación de las lenguas en peligro. Para ello, es necesario comprender los

principios básicos de la ecología natural. Aunque en muchos casos resulta imposible la reconstrucción del hábitat tradicional de una especie para garantizar su conservación y reproducción “natural”, el principio fundamental de la restauración en ecología biológica establece que:

[...] the most effective management strategy is to recognize how the context has failed, to identify the services the context would have offered, and to provide support for the unit we aim to maintain and/or recover, so as to recreate as far as possible its earlier natural context (Allen y Hoekstra 1992, en Bastardas-Boada 2002, 81).

Entonces, no se trata de regresar al estado original, sino de recrear o establecer un contexto “sostenible”. Para Bastardas-Boada (2002) esta sostenibilidad solo puede lograrse mediante una intervención basada los procesos subyacentes del sistema, integrándolos en lugar de oponerse a ellos. En otras palabras, las soluciones propuestas desde la ecología aplicada deben ser el resultado de acciones coordinadas que involucren los niveles económicos, sociales y políticos que coexisten en una situación determinada. Si bien no siempre es posible transformar completamente ese contexto, la intervención debería aspirar, al menos, a crear una situación sostenible en la que la imagen y el valor de las variedades lingüísticas se perciban de manera positiva y tengan funciones importantes y prestigiosas, además de sus usos interpersonales (Bastardas-Boada 2002, 83).

Este autor enfatiza que contar con un enfoque integral es fundamental para diseñar estrategias efectivas de preservación de la diversidad lingüística. Al igual que en la conservación de ecosistemas biológicos, la intervención no debe centrarse únicamente en medidas únicamente lingüísticas, sino en facilitar la creación de nuevos contextos adaptados a las realidades actuales, que ofrezcan a los hablantes razones sólidas y funciones valiosas

para continuar usando sus variedades lingüísticas. En este sentido, considero fundamental promover estrategias que impulsen el mantenimiento de las lenguas indígenas, ya que, desde la perspectiva de la ecología lingüística, es posible plantear nuevos escenarios donde la convivencia y la distribución equilibrada de dos o más lenguas en un mismo entorno sean una realidad sostenible y enriquecedora.

1.2 Desplazamiento lingüístico

Los estudios de contacto lingüístico, que tienen una sólida tradición en la bibliografía, desde los trabajos de Weinreich (1953) o Haugen (1956), han permitido analizar escenarios que generan diversos efectos lingüísticos y sociales. Algunas de las características más comunes durante el contacto de lenguas son la adopción de vocablos y estructuras de una lengua a otra, así como la formación de comunidades bilingües. En particular, cuando existen relaciones de desigualdad entre las lenguas que están en contacto —como sucede entre el español y muchas lenguas indígenas—, suelen ocurrir procesos de desplazamiento lingüístico, entendido como el cambio en el uso habitual de una lengua por otra (Weinreich 1953, 68).

En la literatura, este fenómeno se ha descrito con términos como *desplazamiento*, *pérdida*, *muerte*, *obsolescencia*⁵, todos asociados a contextos en los que las lenguas minorizadas se ven desplazadas. Según Muntzel (2010), el desplazamiento lingüístico implica un proceso de simplificación del rango funcional de una lengua, acompañado por una reducción en su estructura. La autora indica que, en situaciones de aculturación gradual, la lengua dominante va ocupando paulatinamente los espacios funcionales que antes

⁵ Obsolescencia es un proceso por el cual una lengua es desplazada de su territorio por otra variedad y conlleva el significado de desaparecer gradualmente, sin la connotación prescriptivista de ser remplazada por un mejor modelo (Jones y Singh 2005). A veces se hace referencia con el término, de todos modos, a la contracción fónica, gramatical, léxica, en situaciones de fuerte desplazamiento vs. el desplazamiento mismo de la lengua en situaciones sociales (Martín Butragueño 2024, comunicación personal).

correspondían a la lengua subordinada, hasta llegar a su obsolescencia, lo que repercute directamente en la competencia lingüística de sus hablantes. Sánchez Avendaño (2019, 375) explica que:

[...] los procesos de reducción de los dominios funcionales y de disminución de la competencia lingüístico-comunicativa van de la mano y se imbrican en una cierta circularidad: la competencia individual disminuye porque cada vez existen menos espacios y posibilidades de emplear la lengua, y muchos hablantes cada vez la utilizan menos porque se sienten inseguros en cuanto a su competencia.

En este sentido, la preferencia de una lengua sobre otra se refleja también a nivel colectivo o social y está relacionada con el momento o nivel de adquisición de la lengua en desplazamiento. Además, como señala este autor, el proceso no afecta de manera uniforme a todos los elementos de la lengua, sino que algunos subsistemas se reducen o erosionan antes que otros. En otras palabras, existen distintas etapas y elementos lingüísticos que llegan a perderse.

Conviene señalar algunos cambios identificados por Muntzel (2010). En el plano fonético-fonológico, por ejemplo, la variación libre de ciertos rasgos fonéticos o la pérdida de oposiciones fonológicas; en el nivel morfológico, la pérdida o el uso irregular de flexiones; en el campo sintáctico, una simplificación marcada por la disminución en el uso de cláusulas subordinadas y, en el ámbito léxico —que constituye el centro de esta investigación— se puede dar, según Muntzel: 1) pérdida significativa de vocabulario; 2) “relexificación” masiva por la lengua dominante; 3) incorporación escasa de nuevos términos; 4) sustitución de términos antiguos por descripciones recientes o por préstamos de la lengua dominante.

Por su parte, Sánchez Avendaño (2009) plantea que el desplazamiento lingüístico puede representarse como un *continuum* con tres fases: una incipiente, otra intermedia y una

avanzada. Este proceso se caracteriza por su heterogeneidad, ya que la pérdida de una misma lengua puede variar según la región, el grupo familiar o incluso el individuo. De este modo, los procesos de desplazamiento son complejos y diversos, y están influidos por una amplia gama de factores. Campbell y Muntzel (1989, 182-186) distinguen cuatro posibles escenarios:

- a) Desaparición abrupta, provocada por la muerte de los hablantes a causa de genocidios o epidemias, en la que no se presenta una fase previa antes de la pérdida total.
- b) Muerte radical, consecuencia de una represión política extrema que lleva a los hablantes a abandonar voluntariamente su idioma como estrategia de supervivencia frente a la discriminación y represión. En este caso, no hay un proceso gradual de reducción estructural o funcional, sino un abandono completo de la lengua.
- c) Desplazamiento de abajo hacia arriba, caracterizado por la pérdida del idioma en los ámbitos familiares, mientras que se conserva en rituales o ceremonias, generalmente en forma de discursos memorizados y de uso obligatorio.
- d) Desplazamiento gradual, el escenario más frecuente, que se produce en contextos de contacto lingüístico cuando la lengua dominante sustituye progresivamente a la lengua originaria.

Este proceso presenta rasgos característicos propios del desplazamiento, como una fase de bilingüismo intermedio que precede a la desaparición, una disminución progresiva de la competencia lingüística según la edad de los hablantes, y la presencia de una última generación compuesta por bilingües pasivos, es decir, personas que entienden la lengua, pero no la hablan, impidiendo así su transmisión. En estas etapas finales, los hablantes adquieren

la lengua nativa de manera parcial y el cambio lingüístico ocurre con relativa rapidez, pudiendo completarse la desaparición en apenas tres generaciones (Muntzel 1980).

Estudios como los de Weinreich (1953) o Ferguson (1974) sostienen que el desplazamiento no se debe a modificaciones estructurales de naturaleza lingüística, sino que las razones que lo ocasionan radican en la compleja interacción entre la estructura social y los contextos en los que se emplea una u otra lengua (Roth 1989). Por ejemplo, diferentes estudios que se han realizado desde diversas perspectivas (Muntzel 1980, Madera 1999, Flores Farfán 2003, Crevels 2012, Skrobot 2014) se han enfocado también en mostrar aspectos e implicaciones sociales íntimamente relacionadas con el proceso de desplazamiento de las lenguas minorizadas.

Asimismo, Silva-Corvalán y Enrique-Arias (2017) señalan que el estudio de factores como la pérdida en la transmisión intergeneracional, las actitudes e ideologías hacia las lenguas y sus hablantes, la funcionalidad de las lenguas como medios de comunicación en diferentes dominios de uso, el valor que pueden tener como identificadores étnicos, las políticas de planificación lingüística y su implementación a través del sistema educativo, contribuyen a determinar el mantenimiento de una lengua o su reemplazo paulatino por la lengua de contacto.

El desplazamiento lingüístico se vincula, desde luego, con la perspectiva de la ecología lingüística, la cual ofrece un enfoque integral para analizar este fenómeno no como un hecho aislado, sino como una manifestación de profundos desequilibrios en el ecosistema sociolingüístico en el que las lenguas existen y se desarrollan. En otras palabras, desde la ecología lingüística, la pérdida de una lengua es vista como una forma de desequilibrio ecológico, análoga a la extinción de una especie en un ecosistema natural. Esto ocurre cuando

las condiciones del entorno ya no permiten que la lengua se transmita ni cumpla con sus funciones dentro de su comunidad. Según Skutnabb-Kangas y Phillipson (2011), esta desaparición no es esporádica, sino consecuencia de procesos estructurales como la colonización, la globalización, la estandarización lingüística y la imposición de lenguas dominantes a través de políticas educativas o medios de comunicación.

Uno de los conceptos centrales de la ecología lingüística es el de *hábitat lingüístico*, que alude al contexto donde una lengua puede reproducirse socialmente. Cuando ese hábitat se ve alterado, por ejemplo, por la migración forzada, la pérdida territorial, la urbanización o la interrupción en la transmisión intergeneracional, las lenguas pierden su función social dentro de la comunidad y son desplazadas por lenguas dominantes como el español, el inglés o el francés. Crystal (2000) argumenta que una lengua comienza a morir cuando deja de transmitirse a los niños y esto suele estar vinculado a la percepción de que la lengua propia no tiene valor social o económico. La falta de transmisión intergeneracional es un síntoma claro de un ecosistema lingüístico en crisis.

Desde la ecología lingüística, las lenguas en peligro no solo enfrentan una situación de subordinación lingüística, sino también una forma de contaminación, guiada por la estigmatización de las lenguas indígenas o minorizadas que lleva a que sus hablantes las abandonen por vergüenza o por razones prácticas. Esto se puede comparar con la contaminación en los ecosistemas y, desde la perspectiva ecológica, varias publicaciones desde la década de 1990 llaman la atención sobre la creciente pérdida de diversidad lingüística, considerada, a su vez, tan perjudicial para el entorno humano como la pérdida de la biodiversidad (Ludwig, Mühlhäusler y Pagel 2019).

Este enfoque promueve además una noción de sostenibilidad lingüística, entendida como la capacidad de una comunidad de mantener su lengua viva y funcional en equilibrio con otras lenguas del entorno y es aquí en donde toma relevancia la revitalización lingüística, pues en este marco es vista como el conjunto de aquellas acciones que buscan dicho equilibrio a través de la creación de espacios en los que se pueda recuperar el uso de las lenguas que han sido desplazadas. Así, la ecología lingüística proporciona herramientas conceptuales clave para interpretar el desplazamiento lingüístico como parte de un proceso de desestabilización de sistemas sociales y culturales. Este enfoque no solo permite identificar causas estructurales de dicho fenómeno, sino que también orienta las estrategias de revitalización hacia modelos más integrales, sostenibles y respetuosos de la autonomía de las comunidades lingüísticas.

1.3 Revitalización

La revitalización lingüística se refiere al conjunto de acciones y estrategias destinadas a preservar, fortalecer o recuperar una lengua que está en peligro de desaparecer o que ha perdido parte de su vitalidad dentro de una comunidad. La revitalización está estrechamente vinculada a las lenguas en situaciones de desplazamiento y existen diversos enfoques y métodos que se han desarrollado para preservarlas, los cuales se relacionan con la diversidad de contextos sociolingüísticos y con los propósitos que cada estrategia de revitalización plantee.

Para King (2001), el objetivo de la revitalización es agregar nuevas formas o funciones a una lengua amenazada para aumentar sus usos o usuarios. Por otra parte, Hinton, Huss y Roche (2018) señalan que la revitalización busca dar una nueva vida y vitalidad a una lengua cuyo uso ha ido disminuyendo o que ha dejado de usarse por completo. En palabras

de Muntzel (2010), la revitalización pretende detener el desplazamiento global de las lenguas. Conviene indicar que, en este trabajo, siguiendo a Hinton, Huss y Roche (2018), me refiero a revitalización en un sentido amplio, para referirme a todas las actividades diseñadas no solo para mantener, sino también para aumentar la presencia de una lengua en peligro en la comunidad de habla o en la vida de los individuos.

El campo de la revitalización lingüística es bastante amplio e incluso multidisciplinario, ya que las estrategias revitalizadoras se pueden promover desde diversos ámbitos, como el educativo, las políticas lingüísticas, los medios de comunicación, el paisaje lingüístico, la música o la tecnología. Asimismo, a partir de la documentación con fines de revitalización se ha creado una amplia gama de materiales educativos, productos audiovisuales, materiales didácticos, aplicaciones móviles, y también se han desarrollado talleres comunitarios, cursos de enseñanza, y otros esfuerzos de revitalización que pueden verse en Hinton y Hale (2001), Grenoble y Whaley (2005), Hinton Huss y Roche (2018), Haboud, Sánchez Avendaño y Garcés (2020), Pérez Báez, Vogel y Patolo (2022), Barriga Villanueva (2025) y muchos otros proyectos que responden a la creciente preocupación sobre las lenguas en peligro, guiadas por una conciencia cada vez mayor de la necesidad de que los investigadores contribuyan a la conservación de las lenguas (Hinton, Huss y Roche 2018).

En este sentido, dentro del marco conceptual más amplio que ofrece la ecología lingüística, la revitalización lingüística puede entenderse como la aplicación de medidas concretas orientadas a fortalecer las lenguas en peligro con el fin de equilibrar el ecosistema lingüístico. Así como en la ecología biológica se promueven acciones para preservar la biodiversidad y restaurar los hábitats degradados, en el área de la sociolingüística la revitalización busca restablecer el equilibrio perdido a través de diversas estrategias que

devuelvan a las lenguas minorizadas su vitalidad y legitimidad. También, la revitalización actúa como una reforestación simbólica, porque se plantan semillas —proyectos, iniciativas, esfuerzos, políticas lingüísticas, etc.— para que las lenguas en peligro se conserven.

Entonces, siguiendo los principios de la ecología lingüística, entendemos que las lenguas no se pueden desvincular de su entorno. En ese mismo sentido, la revitalización no se ciñe únicamente a la lengua, sino también a la recuperación de conocimientos ancestrales, relaciones sociales y prácticas tradicionales que son parte del entorno de cada comunidad. Por ejemplo, al restablecer el uso del kichwa en un ecosistema lingüístico, se busca que también se revitalicen prácticas propias relevantes en su “hábitat lingüístico”, como la reciprocidad comunitaria, la conexión con la tierra, la preservación de semillas nativas y formas de cultivo, etc. Por lo tanto, desde esta perspectiva se propone la creación de espacios lingüístico-culturales para que las lenguas en peligro vivan en equilibrio con otras lenguas en un entorno multilingüe, es decir, en un ecosistema sostenible.

Si bien es cierto que lograr dicha sostenibilidad no es tarea sencilla, son varios los factores que se deben considerar al momento de plantear un proyecto de revitalización. Uno de estos corresponde a las ideologías lingüísticas y las actitudes que estas pueden desencadenar. Dołowy-Rybińska y Hornsby (2021) se refieren a las ideologías lingüísticas como el conjunto de creencias, percepciones y suposiciones sobre determinadas formas lingüísticas, sobre lo que estas revelan acerca de quienes las emplean y sobre su vínculo con estereotipos lingüísticos. Los autores sostienen que estas ideologías suelen manifestarse a través de actitudes lingüísticas, entendidas como evaluaciones explícitas de lenguas y variedades expresadas por medio de opiniones, creencias o, de manera negativa, como prejuicios.

Las actitudes lingüísticas constituyen un elemento importante en los procesos de revitalización, porque cuando una comunidad de hablantes mantiene prejuicios negativos hacia su propia forma de hablar, es probable que también tenga una valoración desfavorable sobre el uso de la lengua en distintos contextos, lo que dificulta o incluso imposibilita revertir el desplazamiento lingüístico. En cambio, actitudes positivas hacia una lengua minoritaria pueden motivar a activistas y miembros de la comunidad a emprender acciones para contrarrestar su sustitución (Dołowy-Rybińska y Hornsby 2021, 110).

Un aspecto esencial que requiere atención es la diversidad interna de las comunidades, ya que no todas comparten los mismos intereses ni las mismas necesidades lingüísticas. En este sentido, Flores Farfán y Olko (2021) proponen una tipología de comunidades y hablantes, partiendo del hecho de que toda comunidad es heterogénea, dinámica y sensible a múltiples factores, y aunque puede darse una superposición entre los distintos tipos, cualquier clasificación debe entenderse como un *continuum*. Dentro de esta tipología se incluyen, por ejemplo, las comunidades de práctica y aprendizaje, caracterizadas por su interés en la revitalización de sus lenguas. Los autores sostienen que los proyectos de revitalización deben reconocer y trabajar dicha complejidad para diseñar y desarrollar estrategias efectivas que permitan revertir el desplazamiento lingüístico.

Otro factor determinante en los procesos de revitalización es la participación de los hablantes. El grado de involucramiento varía según los objetivos y la metodología adoptada por cada investigador. En el capítulo 2, profundizo en los modelos metodológicos empleados en las investigaciones y explico en detalle la metodología aplicada en este estudio. La implicación activa de los miembros de la comunidad es indispensable porque cuando sus habitantes muestran interés y se comprometen con la preservación y revitalización de su

lengua, las iniciativas que se lleven a cabo pueden complementarse y potenciarse con otras acciones.

Muntzel (2010) señala que factores como la lealtad lingüística, el orgullo por la lengua materna o la presencia de personas que se resisten al cambio pueden favorecer la supervivencia de una lengua subordinada. En la misma línea, Madera (1999) resalta el valor simbólico de una lengua minorizada, ya que puede funcionar como una semilla para reactivar su uso, lo que resulta decisivo para la preservación de una lengua no dominante. Asimismo, la ecología lingüística aporta un marco clave en este ámbito, ya que propone un enfoque respetuoso y colaborativo, en el que las propias comunidades deciden cómo y por qué revitalizar su lengua, evitando la imposición de modelos externos.

Los trabajos sobre revitalización lingüística han recibido gran atención en los últimos años, en especial por los altos niveles de desplazamiento de las lenguas indígenas (Romaine 2017) y en respuesta a la declaración del Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas del Mundo (IDIL 2022-2032), que tiene como propósito llamar la atención sobre la situación de las lenguas indígenas y promover su preservación, revitalización y promoción. En el plano léxico, se han llevado a cabo múltiples esfuerzos de revitalización con el objetivo de fomentar el mantenimiento de las lenguas minorizadas. Los diccionarios, por ejemplo, destacan como un recurso esencial para la preservación lingüística, ya que pueden elaborarse con propósitos específicos: servir como herramienta educativa para la enseñanza, como medio para la conservación cultural e identitaria y, además, como instrumento de empoderamiento que impulse la defensa de los derechos lingüísticos.

Por ejemplo, Anderson (2020), en su libro *Revitalization Lexicography: The Making of the New Tunica Dictionary*, ofrece una descripción de la creación de un diccionario de la

lengua tunica, una de las lenguas de herencia de la tribu Tunica-Biloxi de Marksville en Luisiana, que ha experimentado procesos de revitalización desde el 2010. La autora recalca que los diccionarios pueden diseñarse para contrarrestar la pérdida lingüística a través de proyectos de revitalización con un modelo basado en una investigación impulsada por la comunidad (*community driven research*). Este enfoque implica que la comunidad lingüística dirija y decida la investigación que se necesita, sin que sea imprescindible la presencia de investigadores externos para asegurar el éxito de esta (Gallardo 2023).

Otro esfuerzo de revitalización a nivel léxico son los diccionarios parlantes trilingües de lenguas zapotecas propuestos por Harrison, Lillehaugen, Fahringer y López (2019), cuyo objetivo es contar con una plataforma multimedia en línea para preservar el conocimiento léxico, cultural y ambiental. El diseño de estos diccionarios permite incluir múltiples grafías en una sola entrada y múltiples entradas para una sola palabra, cada una potencialmente con una ortografía diferente. Esta característica ha tenido el beneficio adicional de representar la variación dialectal dentro de una misma zona. Por ejemplo, en la figura 1.1 se observa la entrada ‘guayaba’ y su variación en diferentes municipios de Oaxaca. Esta plataforma ofrece un diccionario para el zapoteco de siete municipios de Oaxaca y, además, un diccionario comparativo de todas las zonas.

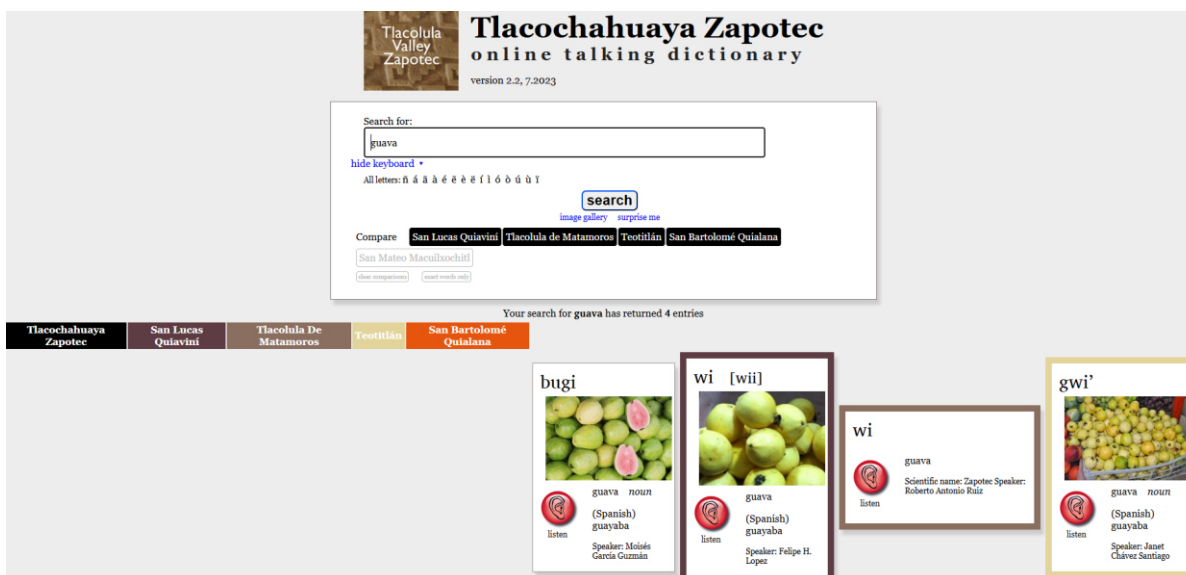


Figura 1.1: ‘Guayaba’ en el diccionario zapoteco comparativo

Fuente: Diccionarios parlantes de lenguas zapotecas, 2019

Se destaca el trabajo colaborativo para este proyecto, pues cada diccionario tiene coautores zapotecos locales con diversos miembros de la comunidad que participan en la creación de los diccionarios y, también, el aporte de lingüistas y estudiantes universitarios. Este tipo de proyectos resalta el valor de la lexicografía digital, ya que tiene potencial de expansión constante y puede reflejar cambios y variaciones dinámicas de las lenguas. Se puede acceder a esta plataforma en el siguiente enlace: <https://talkingdictionary.swarthmore.edu/zapotecs/index.es.php>.

Un ejemplo destacado de revitalización léxica es el proyecto *Open Multilingual Online Lexicon of Okinawan* (OMOLO), un proyecto que emplea herramientas de Procesamiento de Lenguaje Natural (PLN) para crear un léxico digital accesible una lengua en peligro en Japón, el okinawense. La aplicación web, disponible en japonés, inglés, portugués y español, permite añadir archivos multimedia a cada entrada y muestra el potencial de la lingüística computacional para preservar lenguas en peligro. Además, la

disponibilidad de recursos de alta calidad en esta lengua facilita el desarrollo de herramientas lingüísticas más avanzadas, como traducción automática o reconocimiento de voz, que promueven su uso y preservación en la era digital (Miyagawa *et al.* 2023).

El proyecto de Garrett (2018) también resulta relevante porque analiza los retos y beneficios de crear diccionarios en línea para lenguas en peligro. Su experiencia proviene de trabajar con cuatro lenguas de California que están en grave peligro de extinción: yurok, hupa, paiute del norte y karuk. Entre los desafíos destaca la selección de lemas, la variación en la forma de las palabras, la elección de ejemplos y el manejo de significados y usos, así como las disputas internas sobre sistemas de escritura y la falta de corpus amplios. Como ventajas, menciona que las bases de datos de estos diccionarios pueden filtrar información por dialecto, integrar archivos multimedia y enlazar ejemplos a corpus textuales, lo que resulta útil para la revitalización cuando quien aprende la lengua no tiene acceso directo a hablantes nativos.

Uno de los proyectos desarrollados en Ecuador orientados a la revitalización del kichwa a través del léxico es “Voces Andinas y Conocimientos Ancestrales”, dirigido por Haboud, Ortega, Farinango y Farinango (2019) y en el cual participé entre 2017 y 2019. Este proyecto consiste en la creación de léxicos etnográficos enfocados en la salud y el uso de plantas medicinales, que se presentan como diccionarios bilingües (kichwa-español). Estos diccionarios incluyen el nombre de las plantas, su clasificación botánica, descripciones detalladas, formas de preparación, usos y recomendaciones para evitar posibles efectos adversos. Se puede acceder al diccionario en el siguiente enlace: <https://oralidadmodernidad.org/saberes-ancestrales/>. Un ejemplo se puede apreciar en la figura 1.2 con la entrada *tauri* ‘chocho’.

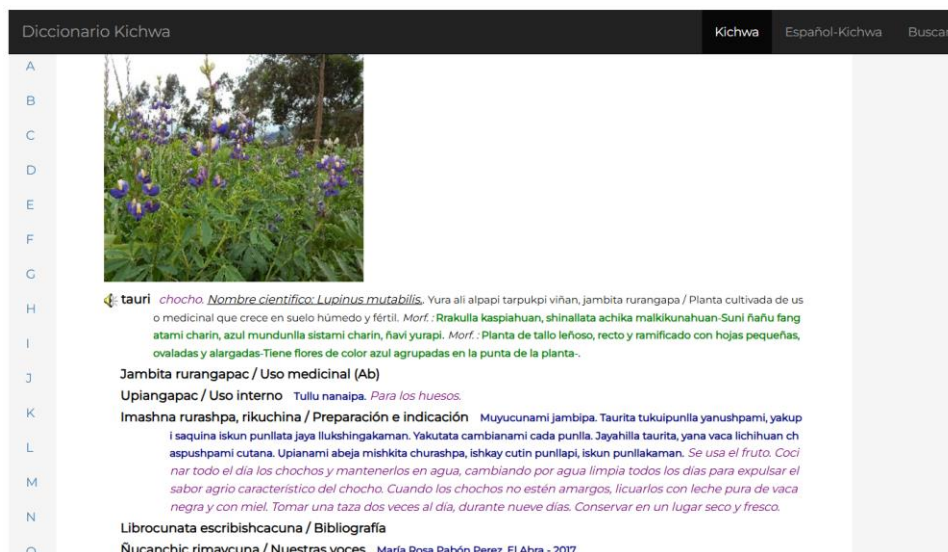


Figura 1.2: Planta *tauri* en el diccionario en línea

Fuente: Haboud, 2019. Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad
Modernidad. Voces y Saberes Ancestrales

A través de una metodología de documentación activa (Haboud 2020), y el uso del *software* lingüístico *Lexique-pro*, en la primera fase del proyecto se trabajó en tres comunidades de la provincia de Imbabura, al norte de Ecuador, en donde se recolectó información de 108 plantas medicinales, que se presenta de manera impresa en kichwa local y español y la versión virtual incluye, además, kichwa unificado e interpretación al inglés. En esta primera etapa algunos miembros de la comunidad se capacitaron en dicho *software* y, también, en técnicas audiovisuales y de subtitulación, pues *Lexique-pro* facilita la incorporación de material audiovisual y la información que se grababa en video en kichwa era editada, subtitulada en español e incorporada a la versión en línea.

Para la segunda etapa del proyecto, se trabajó en una comunidad en la provincia de Cotopaxi, en el centro del país, lugar en el que se recogió información sobre 60 plantas (Haboud *et al.* 2021) y, actualmente, se trabaja en la tercera fase de este proyecto, en la provincia de Pichincha. Estas propuestas nacieron de una iniciativa con comunidades

kichwas, como un proyecto de revitalización lingüístico-cultural que se centra, también, en el diálogo intergeneracional y la práctica de los conocimientos ancestrales vinculados a la salud (Haboud *et al.* 2019).

Un aspecto que resalta en los proyectos de revitalización léxica mencionados es el trabajo en conjunto con las comunidades, su iniciativa y la participación de los hablantes. Esto refleja, como asegura Haboud (2020), un avance hacia metodologías de investigación más inclusivas y colaborativas, en las que las personas de las comunidades ya no son vistas como “objetos de estudio” o “investigados”, sino que, luego de recibir capacitaciones en las herramientas de investigación, se convierten en protagonistas y co-investigadores, lo que ha permitido desarrollar metodologías que promueven relaciones más equitativas y temáticas que emergen desde las comunidades.

Es importante destacar que los proyectos mencionados consideran la variación dialectal y las tensiones en torno a la estandarización de las lenguas indígenas, aspectos vinculados con las ideologías lingüísticas de los hablantes frente a la variedad que está “correcta” o “incorrecta”. En este sentido, Olko (2021, 48) señala que las actitudes puristas, que defienden la existencia de una forma “pura” o “auténtica” de la lengua (Sallabank y King 2021, 42), pueden tener efectos negativos para su mantenimiento, pues suelen ser promovidas por hablantes mayores y líderes comunitarios que rechazan las influencias o cambios provenientes de la lengua dominante o de nuevas generaciones de hablantes.

De todas formas, según Flores Farfán (comunicación personal, 2024), el purismo también podría verse como una fuerza positiva en los procesos de revitalización, sobre todo, porque permite crear conciencia lingüística en las personas, haciendo que los hablantes se interesen más por su propia variedad, facilitando la documentación de formas consideradas

“correctas” y permitiendo comparar estos datos con futuros cambios o neologismos. Frente a estas posturas, considero clave recordar que todas las lenguas son dinámicas y evolucionan con el contacto lingüístico. En este sentido, las herramientas tecnológicas y las plataformas virtuales ofrecen un espacio ideal para reflejar esta diversidad y variación y pueden ayudar a promover la aceptación por parte de los miembros de las comunidades y también animar a las generaciones más jóvenes a explorar el vocabulario empleado por las personas mayores. Se puede plantear un camino revitalizador que tome en cuenta al purismo, pero sin que este sea la única fuente de documentación.

En un mundo cada vez más globalizado y dominado por tecnologías atractivas, aprovechar estas herramientas para desarrollar estrategias de revitalización resulta prometedor, ya que las generaciones jóvenes suelen sentirse más atraídas por los métodos, procesos y dispositivos más innovadores. No obstante, al diseñar proyectos que involucren tecnologías, es fundamental considerar que se requiere acceso a internet, computadoras, teléfonos inteligentes y una infraestructura adecuada. Por ello, las estrategias deben ser inclusivas y accesibles para todos los miembros de la comunidad, incluyendo a los adultos mayores, sin generarles exclusión por la tecnología que no suele resultarles familiar.

Si bien los diccionarios en lenguas indígenas por sí solos no revertirán el desplazamiento lingüístico, la creación de nuevos espacios donde se promueva el uso de lenguas que han sido desplazadas por las lenguas dominantes se alinea con los principios de la ecología lingüística. Estas iniciativas contribuyen a generar un equilibrio en el entorno lingüístico y pueden tener un efecto positivo en los hablantes, quienes perciben una mayor utilidad en su lengua al poder emplearla en distintos ámbitos y contextos. Además, al involucrar activamente a personas de la comunidad en este tipo de proyectos, se busca

propiciar la autorreflexión sobre la importancia y el valor de su lengua. Este proceso puede trascender el ámbito de cualquier proyecto de revitalización y motivar la reactivación del uso de la lengua en el entorno familiar y en los espacios cotidianos más cercanos, fortaleciendo así su transmisión intergeneracional.

1.4 Vitalidad léxica

Martín Butragueño (2022, 282) se refiere a la vitalidad léxica como “la difusión histórica, geográfica, social y textual de una voz”. De manera particular, los estudios sobre la presencia de elementos léxicos de procedencia indígena en el español tienen una amplia tradición en la investigación lingüística. Un ejemplo clásico es el valioso trabajo de Lope Blanch (1979) sobre la vitalidad de indigenismos en el español de la Ciudad de México, basado en un corpus que recoge aproximadamente 4 600 000 palabras, de las cuales 3 380 resultaron ser de procedencia indígena. El autor clasifica dicho léxico en seis grupos, según el nivel de conocimiento de 100 hablantes, desde las voces de conocimiento general como *aguacate* (95 vocablos), hasta las voces que son prácticamente desconocidas como *tequescamote* (30 vocablos).

Un estudio que partió de ese mismo trabajo es el de Lozanova (2000), quien reanaliza la vitalidad de 100 indigenismos en el español hablado en la Ciudad de México. La autora plantea la hipótesis de que la vitalidad y, al mismo tiempo, su progresivo desuso puede vincularse al prestigio social o a la relación entre denominación y referente, ya que puede ocurrir que los ámbitos que designan ciertas palabras sigan existiendo y ocupando un lugar significativo en la vida social de la comunidad lingüística o, por el contrario, pueden perder paulatinamente su importancia para la sociedad. Así, entre sus resultados se evidencia una disminución progresiva del léxico de origen indígena, sobre todo en palabras que designan

objetos, eventos y relaciones sociales que pertenecen al mundo y cosmovisión tradicional indígena (Lozanova 2000, 70). En la misma línea, Torres Sánchez (2014), en su investigación sobre los indigenismos en el español de Guadalajara, demuestra que el campo semántico influye de manera directa en su vitalidad: términos vinculados al campo semántico “tradición” presentan menor reconocimiento, como *huehuenche* ‘quien organizaba bailes en las fiestas’ o *chimal* ‘escudo usado en guerras’, cuyos referentes han desaparecido del uso cotidiano

Los resultados de ambos estudios son llamativos, pues sugieren una menor vitalidad del léxico asociado a las tradiciones indígenas. Sin embargo, como se verá más adelante en el análisis de los datos del capítulo 3, la presente investigación revela un panorama opuesto: el campo semántico ‘tradición e identidad’ alcanza el mayor nivel de reconocimiento en los participantes. Una posible vía de explicación puede ser que esta investigación se realizó en una comunidad indígena bilingüe donde ciertas prácticas y tradiciones continúan vigentes, lo que favorece la preservación y uso del vocabulario relacionado con ellas. Esto contrasta con los contextos urbanos de la Ciudad de México y Guadalajara en los que se desarrollaron los estudios previos. En este sentido, como señalan Martín Butragueño y Torres Sánchez (2021), es fundamental ampliar las investigaciones de vitalidad léxica a comunidades rurales con hablantes bilingües.

Otro factor que es también relevante en los estudios de vitalidad es la edad. Así, por ejemplo, la hipótesis que sostiene Lozanova (2000) es que las personas de más edad dominan un repertorio más amplio de vocablos de procedencia indígena. De igual manera, la hipótesis de Torres Sánchez (2014) es que el proceso de cambio está relacionado con la edad y concluye que los hablantes mayores tienden a reconocer más léxico indígena que los jóvenes.

En su investigación, los hombres de entre 51 y 70 años, pertenecientes a un nivel socioeconómico bajo, fueron quienes mostraron el mayor conocimiento de los términos analizados.

En el caso del español en Ecuador, un sondeo realizado por Haboud e Imbaquingo (2021) confirma la notable disminución en el conocimiento de elementos kichwas en las últimas dos décadas. En su estudio, realizado con 90 hispanohablantes de entre 20 y 60 años y de nivel socioeconómico medio, identificaron que, de 30 palabras kichwas consideradas de uso común, solo los mayores de 50 años las reconocían y afirmaban usarlas, aunque con menor frecuencia que antes. En cambio, los participantes jóvenes únicamente identificaban vocablos empleados para insultar o burlarse, como *mushpa* ‘tonto’. En este caso, se refuerza la relación entre edad y conocimiento del léxico indígena. Así, la edad constituye un factor decisivo tanto en la vitalidad como en el desplazamiento léxico, motivo por el cual en esta investigación la edad se examina de forma detallada en los capítulos 3 y 4.

1.5 Desplazamiento léxico

Dejar de usar una lengua trae consigo diversas consecuencias y, en el nivel léxico, el desplazamiento lingüístico puede resultar en la pérdida no solo de vocabulario, sino también de conocimiento y de la transmisión de léxico” (López Nicolás, García Salido y Can Pixabaj 2024, 13). Varios trabajos han enfatizado en el hecho de que el nivel más propenso a experimentar sustituciones de unas formas y pérdida de otras es el léxico (Samper Padilla y Hernández Cabrera 2002, Medina López 2003). También, según indica Almeida Suárez (1996), los cambios en el léxico suelen ser más frecuentes y rápidos que los que se producen

en los demás niveles lingüísticos, y esto se debe a que las unidades que conforman el léxico están estrechamente vinculadas con el entorno social y cultural de una comunidad.

Autores como Lorente Casafont (2022) se refieren al desuso de las palabras como *obsolescencia léxica*, mientras que Medina López (2003), García Mouton (2007) y González Retamal (2018) emplean la forma *mortandad léxica*. Otras áreas en las que también se emplea el concepto de *mortandad léxica* son la neurolingüística, la lingüística aplicada a la enseñanza de las lenguas o la lingüística de contacto, y sus efectos pueden verse en López Morales (1988) en su trabajo sobre *mortandad léxica* de afronegrismos en Puerto Rico. En cualquier caso, estos autores explican las razones que ocasionan la desaparición de las palabras en cada caso concreto.

En esta investigación empleo la forma *desplazamiento léxico* como resultado del desplazamiento lingüístico, entendiéndolo como un proceso, mas no como la pérdida absoluta, pues, como se verá más adelante en los capítulos 3 y 4, las personas mayores tienen un conocimiento pasivo de varios elementos léxicos, aunque ya no estén presentes en su discurso. Un escenario diferente sería que nadie en la comunidad reconociera ni usara las palabras, situación a la que, en ese caso, podría referirse la muerte léxica. En este sentido, López Morales (2005) explica que existen etapas de debilitamiento que suelen conducir a la muerte léxica, como que una palabra comience a usarse de forma muy ocasional, que se restrinja a un estilo de habla específico o que se entienda, pero ya no se incorpore al discurso oral o escrito, lo que conlleva la creación de otras palabras para denominar el nuevo orden de las cosas.

Ahora bien, en cuanto a las razones que conllevan al desplazamiento léxico, Lorente Casafont (2022), en su detallado aporte sobre las causas, la periodicidad y la direccionalidad

del cambio léxico, explica tres posibles escenarios que desembocan en la disminución del uso de las palabras. Primero, la desaparición del referente que designa una palabra, por causas externas. Segundo, la pervivencia del concepto y sustitución de la denominación. Este escenario daría cuenta de la pérdida de algunas denominaciones que en el contexto actual estarían marcadas socialmente de manera negativa y que son sustituidas por otras variantes no marcadas. Tercero, la pervivencia del concepto y modificación de la denominación. Aquí se pueden ubicar palabras que ya no precisan de una denominación muy específica. Por ejemplo, las reducciones o acortamientos de palabras.

También González Retamal (2018), en su estudio sobre la vitalidad y la mortandad léxica de los mapuchismos, señala que las causas del desuso de ciertos vocablos son diversas. Una de ellas es la desaparición de los referentes que designan, como consecuencia de los avances sociales y tecnológicos, la aparición de nuevos inventos y otros progresos de la humanidad. Estos cambios generan transformaciones significativas en las costumbres, las labores, las instituciones, las técnicas, los utensilios, la vestimenta, los medios de transporte e incluso en las profesiones, lo que repercute directamente en el léxico.

De manera particular, García Mouton (2007) en su estudio sobre las hablas rurales de Madrid, emplea un cuestionario similar al utilizado en los atlas regionales españoles con el objetivo de profundizar en las razones de la mortandad léxica y explicar los mecanismos mediante los cuales las palabras tradicionales son reemplazadas por otras nuevas. La autora identifica cinco motivos principales que impulsan el cambio léxico y que detallo a continuación.

El primero se refiere a la sustitución de palabras “antiguas” por otras “nuevas”. Según explica, en muchos casos los hablantes son conscientes de este proceso y, además, mantienen

la creencia de que en las zonas rurales ahora “se habla mejor” por asemejarse más al lenguaje que se aprende en la escuela, al que se escucha en la radio o en la televisión, y al que emplean las personas de fuera. Así, lo externo adquiere prestigio, mientras que lo propio pasa a percibirse como “anticuado”. En palabras de García Mouton (2007, 5):

[...] Esa predisposición a cambiar lo propio por lo nuevo envejece un poco artificialmente el léxico patrimonial, de modo que se acelera –por contacto con otra variedad más prestigiosa– un proceso de sustitución lingüística en el que interviene la voluntad de los hablantes. Estaríamos ante un caso de deslealtad que sigue ciertas etapas: comienza por un abandono que inicia la decadencia léxica, y ésta estigmatiza en poco tiempo determinadas palabras –de ahí se pasa a tener casi solamente un conocimiento pasivo de ellas–, para acabar desembocando en su franco desuso.

En este sentido, este proceso de sustitución léxica puede interpretarse como resultado del contacto entre variedades lingüísticas con distinto prestigio, donde la más valorada desplaza a la otra. Según la autora, esto se relaciona con la percepción de los hablantes, quienes asocian las palabras “nuevas” con algo “bueno” y las “antiguas” con algo “malo”. Algunos ejemplos que registró incluyen el reemplazo de *coleta* por *trenza*, *huesos* por *articulaciones*, *moquero* por *pañuelo*, entre otros.

Relacionado con esto, García Mouton identifica un segundo proceso de cambio que consiste en la sustitución de palabras consideradas “peores” por otras percibidas como “mejores”, lo cual está ligado a la oposición entre vocablos “nuevos” y “viejos” y “correctos” e “incorrectos”. En este contexto, según la autora, los eufemismos sociales juegan un papel importante para evitar términos considerados “antiguos” o “feos”. Por ejemplo, palabras como *mamas*, *senos* o *pechos* se usan en lugar de la forma tradicional *tetas*. El verbo *devolver* se considera “más fino”, “nuevo” o “mejor” que *vomitarse* o *gomitar* percibidas como

“antiguas”. De manera similar, palabras tradicionales como *abuela*, *abuelo*, *vieja*, *viejo* son sustituidos por otras expresiones “nuevas” como *anciano*, *anciana*, *yaya* o *yayo*.

El tercer proceso señalado por García Mouton está relacionado con la desaparición de las cosas⁶. La autora explica que la lengua se resiente cuando ciertos objetos o prácticas tradicionales desaparecen, como los molinos para moler grano, los hornos caseros para hacer pan, la alfarería o los telares. Aunque algunos de estos objetos todavía se conservan en la memoria colectiva o como piezas testimoniales, ya no forman parte de la vida cotidiana. En consecuencia, las palabras que nombran esos elementos tienden a caer en desuso junto con las cosas mismas. Por ejemplo, el vocablo *horca* designaba un instrumento para aventar, pero ha sido reemplazado por máquinas modernas que cumplen la misma función, desplazando así el uso del vocabulario tradicional.

Otro proceso de sustitución léxica está directamente relacionado con el cambio de las cosas. A partir de los cuestionarios aplicados, la autora detecta una actitud receptiva hacia la adopción de lo más reciente, como cambios en las casas, en las tradiciones y, especialmente, en la vestimenta. Por ejemplo, en Valdemorillo, el vocablo *sostén* para la ropa interior femenina ha sido reemplazado por *sujetador*, mientras que, en la indumentaria masculina, *chaqueta* ha sido remplazada por *americana*. También la autora nota cambios evidentes en la manera de vestir a los niños pequeños, acompañados de un olvido léxico general, que da paso a las nuevas formas de vestir con sus nombres nuevos (García Mouton 2007, 10).

⁶ En su artículo García Mouton explica que se refiere a “cosas” en el sentido etnográfico del método *Wörter und Sachen* “palabras y cosas” que vincula el léxico con los objetos y elementos a los que se refiere (García Mouton 1987, 49).

El último cambio léxico que describe la autora está vinculado al distanciamiento de la naturaleza y de elementos tradicionales del entorno. Aunque muchas de las especies de árboles, plantas y animales que formaban parte de la vida de generaciones anteriores aún existen, para muchos hablantes actuales se han convertido en “cosas” casi desaparecidas, ya que han perdido la capacidad de identificarlas y nombrarlas. Este desapego del medio natural se origina principalmente por transformaciones económicas y culturales que desvían la atención de las personas hacia nuevas realidades. En este contexto, si el campo deja de ser la principal fuente de ingresos y ya no constituye la única experiencia de vida, el lenguaje asociado a ese entorno pierde su función y va cayendo paulatinamente en desuso (García Mouton 2007, 11).

Cabe señalar que la mayoría de estos cambios léxicos se precisan para el español. Por ejemplo, el español de Puerto Rico (López Morales 1988), el español canario (Almeida Suárez 1996, Medina López 2003) y el español rural de Madrid (García Mouton 2007). Por esto, resulta relevante entender cuáles de los casos explicados por estos autores se podrían ajustar a la comunidad en la que se trabajó en esta investigación, pues en este caso una de las lenguas en contacto es una lengua minorizada. Para esto, en el capítulo 4 profundizo en las razones que pueden ocasionar el desplazamiento de un grupo de vocablos kichwas.

En resumen, se ha anotado que, desde la ecología lingüística, como un modelo metafórico de la ecología biológica, se tiene un acercamiento clave para considerar a las lenguas como especies culturales que no existen de forma aislada. La lengua, así como las especies biológicas, no están en un vacío, sino que forman parte de un ecosistema lingüístico dinámico y complejo, donde interactúan con otras lenguas, culturas y contextos sociales. En este sentido, cualquier cambio sustancial que ocurra en ese hábitat o ecosistema puede

significar su remplazo y, eventualmente, su extinción. Esta aproximación proporciona instrumentos conceptuales para entender desde otra perspectiva el desplazamiento lingüístico y la revitalización.

Vimos que desde este marco se defiende la necesidad de luchar por el bienestar y preservación lingüística. Entonces, es a través de la revitalización que se pretenden crear ecosistemas lingüísticos sostenibles en los que las lenguas en peligro puedan coexistir en un individuo y en espacios sociales que se han visto afectados por factores externos. A través de las estrategias de revitalización, que se pueden impulsar desde diversos ámbitos, el objetivo es detener el proceso de extinción lingüística y buscar formas para garantizar la estabilidad de las lenguas en peligro. Por ejemplo, según revisamos, son varios los esfuerzos de revitalización a nivel léxico que buscan crear espacios para el uso y fortalecimiento de las lenguas indígenas.

En los dos últimos apartados, que se centran en el mantenimiento y desplazamiento léxico, se abordaron factores que inciden en la vitalidad del léxico, como la edad de los hablantes y el campo semántico al que pertenecen las palabras. Por otra parte, vimos que el desplazamiento léxico es un fenómeno relacionado con el cambio o la desaparición de las cosas, lo que a su vez hace que cambien las formas de denominarlas, ya que los avatares sociales y tecnológicos influyen directamente en el léxico, al estar vinculado con el entorno social y cultural de una comunidad. Esto último se puede relacionar con la ecología lingüística, ya que cualquier cambio que altere el ecosistema sociocultural, probablemente implique cambios en las formas y códigos de comunicación lingüística (Bastardas-Boada 2017). Siguiendo esta visión, el desuso del léxico es consecuencia de alteraciones en el entorno en el que se insertan las palabras, situación en la que se profundiza en el capítulo 4.

2. Metodología: caminos de investigación

En este capítulo detallo la metodología empleada en esta investigación. Primero, presento datos demográficos de Ecuador y Saraguro y, en particular, de la comunidad bajo estudio, Las Lagunas. Luego, describo la muestra y cómo está conformada. Seguidamente, explico los pasos de la metodología de documentación activa que enmarcaron este trabajo. Posteriormente, muestro las herramientas de recolección de datos y, finalmente, las unidades de análisis⁷.

2.1 Ubicación geográfica y demolingüística

Ecuador es un país ubicado en América del Sur, habitado por aproximadamente 17 930 864 personas (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos 2022), y en el que se hablan 13 lenguas indígenas distribuidas en las cuatro regiones del país. En la región Costa se habla el siapedee, el cha'plaa, el awapit y el tsa'fiki; en la región andina y en la región insular predomina el kichwa; y, en la Amazonía, además de algunas variedades del kichwa, se habla el a'ingae, achuar, shiwiar, shuar, wao tededo, sápara, baaikoka y paaikoka. Por esto, en el territorio ecuatoriano se evidencia una gran diversidad lingüística y cultural.

La nacionalidad Kichwa es una de las más representativas en el territorio ecuatoriano y su lengua, el kichwa, es hablada por aproximadamente 1 000 000 de personas en el país⁸. Dicha nacionalidad incluye a su vez diferentes pueblos, que se distribuyen en 8 de las 10

⁷ Las fotografías que se incluyen en este capítulo son de autoría propia, a excepción de aquellas figuras en las que se especifica la fuente.

⁸ Históricamente ha sido difícil determinar el número exacto de hablantes de lenguas indígenas en Ecuador. Los datos más confiables sobre la vitalidad de las lenguas en el país provienen del proyecto GeolingüísticaEcuador. Las cifras reportadas por el censo de 2022 deben ser interpretadas con cautela, dado que pueden presentar limitaciones metodológicas (Haboud 2025, comunicación personal).

provincias a lo largo de la región andina, como los karanquis y otavalos en Imbabura, los panzaleos en Cotopaxi, los salasacas en Tungurahua, los kañaris en Cañar, los saraguros en Loja, entre otros que pueden verse en la figura 2.1.

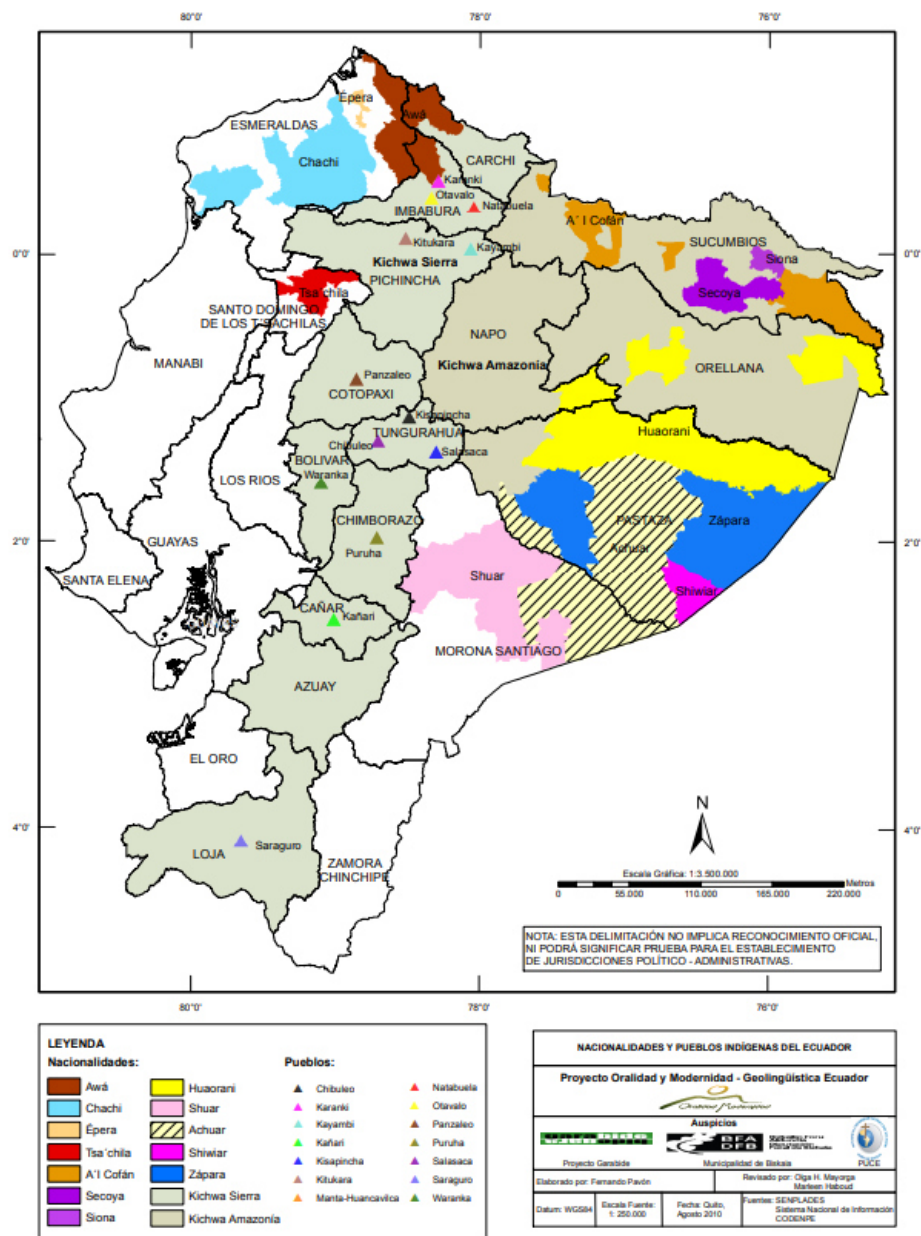


Figura 2.1: Mapa de nacionalidades, pueblos y lenguas indígenas del Ecuador
 Fuente: Haboud, 2010. Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad Modernidad.
 GeolingüísticaEcuador⁹

⁹ www.oralidadmodernidad.org/geolingustica/

A pesar de la diversidad lingüística y cultural en Ecuador y como resultado del contacto lingüístico con el español, además de presiones sociales, económicas, políticas y culturales, el desplazamiento de las lenguas indígenas es una realidad constante e innegable. Tal y como demuestran los datos de Haboud (2013) para el kichwa en la región Sierra, la situación es similar en las distintas provincias del país; los niveles de bilingüismo aumentan a medida que se pasa de una generación a otra y el español es la lengua que usa gran parte de la población más joven, como puede verse en la figura 2.2, en el que se compara el uso en tres generaciones.

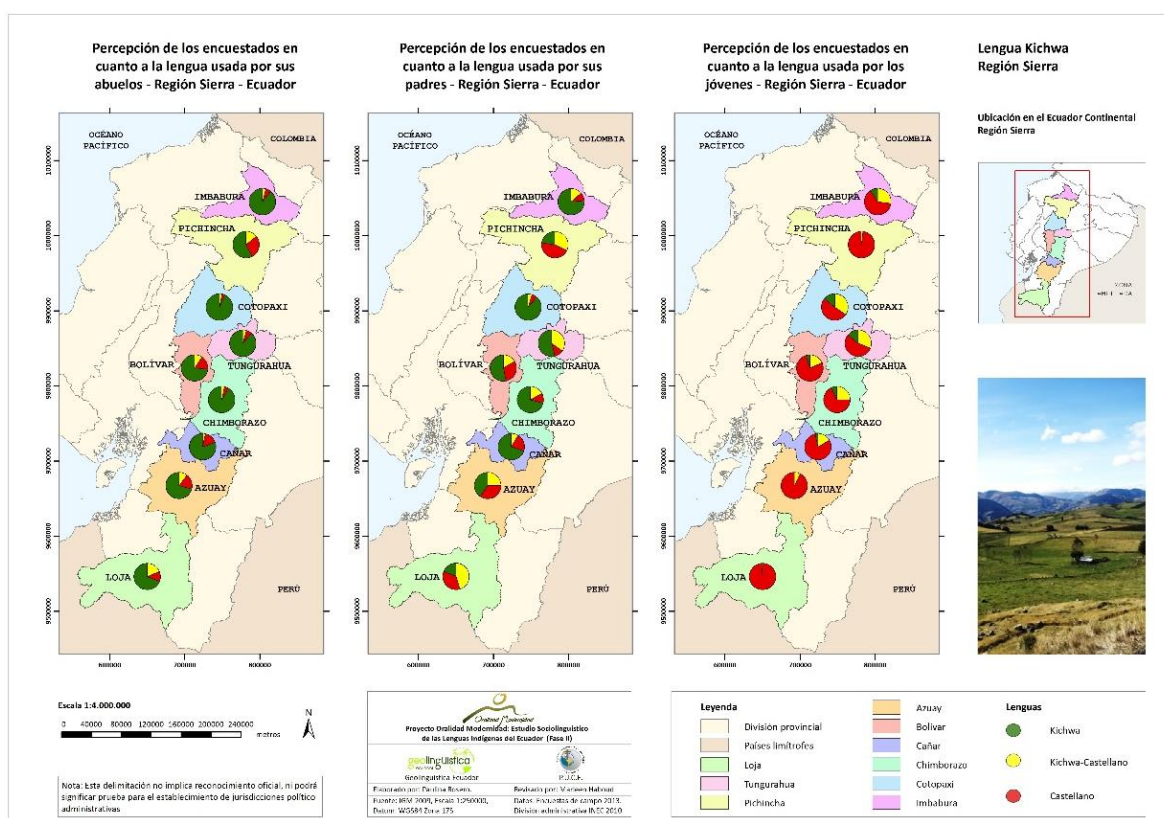


Figura 2.2: Mapas de transmisión intergeneracional del kichwa en la región andina
Fuente: Haboud, 2013. Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad Modernidad.

GeolingüísticaEcuador¹⁰

¹⁰ www.oralidadmodernidad.org/geolingustica/

El Atlas de la UNESCO identifica al kichwa del sur del Ecuador, en donde se ubica Saraguro, como una lengua que está “seriamente en peligro” (Moseley 2010). La Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades presenta un análisis preliminar sobre los hablantes de lenguas indígenas con base en una comparación de los censos del 2010 y 2022. Los datos muestran una disminución considerable en la provincia de Loja, pues los hablantes de la lengua indígena pasaron de 8 039 a 3 586, es decir, una variación porcentual de -55.4% (Pillalaza Piguave 2022).

Esta tendencia coincide con los datos presentados por Haboud y Ortega (2023), quienes muestran porcentajes comparativos entre dos estudios del kichwa de la Sierra ecuatoriana, el primero realizado en 1991 y el segundo entre 2013-2014. Para el primer caso, en la provincia de Loja, el kichwa era la lengua materna del 26% de entrevistados, mientras que para el segundo estudio este porcentaje disminuye al 11%, que es uno de los porcentajes más bajos entre todas las provincias de la Sierra. Entonces, a partir de estos datos, se puede decir que Saraguro, en la provincia de Loja, es uno de los cantones con mayor índice de desplazamiento del kichwa en la región andina.

2.2 Saraguro

El cantón Saraguro se ubica en la provincia de Loja al sur de los Andes ecuatorianos, a 64 kilómetros de Loja, la capital provincial. En Saraguro se asientan indígenas de la nacionalidad Kichwa del pueblo Saraguro distribuidos en más de 100 comunidades aproximadamente, aunque también existen asentamientos saraguros en la vecina provincia de Zamora Chinchipe. El cantón Saraguro cuenta con una población de 29 111 habitantes, de los cuales 11 063 se autoidentificaron como indígenas, mientras que 17 794 se autoidentificaron como mestizos (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos 2022). Este

cantón consta de once parroquias, diez de las cuales son rurales, más una parroquia urbana, también denominada Saraguro, que es la cabecera cantonal (véase figura 2.3) situada a 2500 m de altura. En el cantón Saraguro el clima puede variar entre temperaturas que van desde los 8° a 26°C.

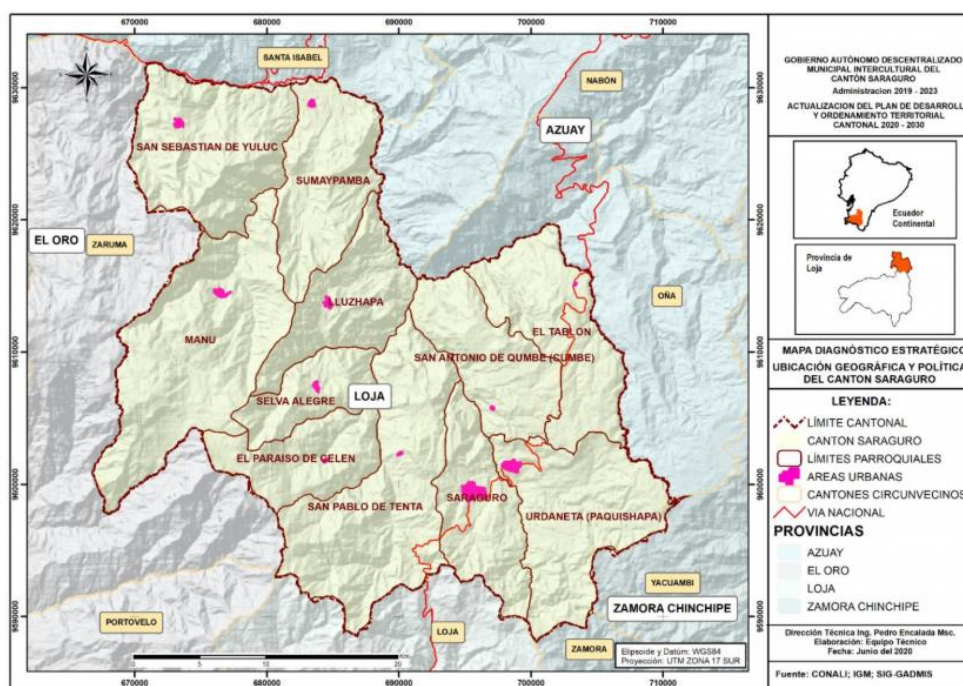


Figura 2.3: Mapa de la ubicación del cantón Saraguro y sus parroquias

Fuente: Gobierno autónomo descentralizado municipal intercultural de Saraguro, 2020

Las principales actividades productivas en Saraguro son la agricultura y la ganadería, y, de forma complementaria, las artesanías, el turismo comunitario y el trabajo asalariado, el cual ha incrementado de manera considerable, especialmente por las personas que han migrado a otras ciudades o países en busca de oportunidades laborales, y sus destinos han sido principalmente Cuenca, Loja, Quito, Otavalo y, en el exterior, Europa y Estados Unidos (Patiño, Quishpe y Zhingre 2012).

La agricultura es fundamental en la vida de las comunidades de Saraguro, pues la mayoría de los cultivos se destinan al consumo familiar y a la comercialización en mercados locales. Tradicionalmente, uno de los cultivos principales ha sido el maíz, del cual derivan varios productos como mote, chicha, choclo, tamales, colada y tortillas. Otros cultivos incluyen habas, fréjol, papa, arvejas, sambo, zapallo, oca, mashua, nabo, trigo, cebada y quinua. Es común también en las familias cultivar plantas medicinales y hortalizas. Sin embargo, la base alimenticia de Saraguro ha sido influenciada por el contacto con mercados externos, lo que ha ocasionado que la alimentación tradicional de las comunidades sea remplazada por otros alimentos como arroz, harina o enlatados.

La crianza de animales es otra actividad económica significativa. Los saraguros se dedican a la ganadería bovina, porcina y ovina. Además, producen derivados como queso y quesillo, tanto para el consumo familiar como para abastecer a mercados locales y provinciales. Generalmente, las familias de las comunidades también crían animales domésticos como aves de corral, cerdos, borregos y cuyes, destinados al consumo propio o para celebraciones comunitarias. La actividad artesanal también representa una fuente de ingresos, a partir de productos que surgen del trabajo textil, cestería, talabartería y cerámica. Al mismo tiempo, en los últimos años, las comunidades han empezado a ofrecer turismo comunitario, lo cual también les genera beneficios económicos.

Un factor que ejerce un impacto en la economía de Saraguro, sin duda, es la migración. Como se sabe, la migración es un factor de cambio para una sociedad y, por ejemplo, las familias que se dedican a la agricultura y a la ganadería mantienen un nivel económico estable, pero quienes han migrado al extranjero han mejorado su patrimonio familiar, profundizando en las diferencias económicas y sociales entre ellos (Patiño, Quishpe

y Zhingre 2012). De esta manera, se ponen en evidencia múltiples efectos de los procesos migratorios tanto en las personas que se van como en aquellas que se quedan (King y Haboud 2012), dando como resultado adaptaciones culturales de los migrantes frente a otras formas de vida, otras lenguas y costumbres, lo que ha influenciado, por ejemplo, en su forma tradicional de vestirse o peinarse (King y Haboud 2002).

Una de las características que diferencia a los indígenas de Saraguro de otros pueblos de la región andina es su vestimenta, íntimamente relacionada con su cultura e identidad. La indumentaria tradicional de los saraguros es de color negro y las principales prendas de vestir para los hombres son el poncho, un pantalón corto, la *cushma*, el zamarro y un cinturón de cuero. Por otra parte, la vestimenta tradicional de las mujeres incluye un anaco, una pollera, una faja de colores con diseños variados, una bayeta, un *tupo* de plata, zarcillos de plata, y un collar grande y colorido llamado *wallka*. Tanto hombres como mujeres utilizan un distintivo sombrero de lana, como puede verse en la figura 2.4.



Figura 2.4: José María Vacacela y María Gabriela Albuja con su vestimenta tradicional
Fuente: Haboud, 2014. Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad Modernidad

Por lo general, la vestimenta tradicional se usa en fiestas y ceremonias tradicionales, como los *raymis*¹¹, aunque es posible ver todavía a varios adultos usando la indumentaria propia de los saraguros en su día a día. Desde luego, la vestimenta ha sufrido cambios debido a diversos factores, como la escasez de materia prima o un alto costo de confección por las pocas personas que actualmente se dedican a la elaboración de sus prendas de vestir. Esto ha ocasionado que se reemplacen, modifiquen y adapten prendas de material sintético o de otras culturas (Patiño, Quishpe y Zhingre 2012).

En cuanto al kichwa, de acuerdo con Belote y Belote (2020), a finales de la década del 60 había indígenas jóvenes que ya no aprendían kichwa en Saraguro, pero en la década del 70 se dio un resurgimiento del kichwa como un importante símbolo de autoidentificación y de orgullo étnico, y ya hacia la década del 80, en Saraguro, se desarrollaron programas de alfabetización en kichwa que contaban con el apoyo del Gobierno Nacional. Por ejemplo, *Inka Samana* fue un centro educativo comunitario trilingüe —kichwa, español, inglés— que funcionaba desde 1986.

Esta escuela comunitaria fue gestora de un modelo innovador de educación indígena e intercultural (Albuja y Vacela 2019); sin embargo, fue cerrada por el gobierno ecuatoriano en 2014. Posteriormente, el personal de *Inka Samana* y algunos padres de familia decidieron continuar y apoyar esta iniciativa y, en 2016, José María Vacacela y María Gabriela Albuja (véase figura 2.4), indígenas de Saraguro, fundaron *Yachay Kawsay*, un centro educativo bilingüe kichwa e inglés, que funciona hasta la actualidad y se encuentra en la comunidad de

¹¹ Palabra en kichwa que significa "fiesta" y se refiere generalmente a las festividades tradicionales de los pueblos andinos, que están relacionadas con los ciclos agrarios del calendario incaico: *Inti Raymi*, *Kulla Raymi*, *Pawkar Raymi*, *Kapak Raymi*.

Las Lagunas. Posteriormente, en el capítulo 5, en la sección 5.1.1 se profundiza en los centros educativos de la zona.

2.3 Las Lagunas

Las Lagunas se ubica en el cantón Saraguro en la parroquia Saraguro. Es una comunidad rural, pero está junto a la carretera Panamericana y es una de las más cercanas de la zona urbana y comercial de Saraguro (1.6 kilómetros de distancia). Se encuentra a una altura de 2 600 msnm y el clima oscila entre temperaturas de 12 a 17°C. En esta comunidad viven cerca de 1 000 personas, aproximadamente 200 familias, de las cuales, varias todavía mantienen rebaños de ovejas, ganado, huertas y *chacras* ‘sementeras’, como puede verse en la figura 2.5, en las que cultivan alimentos para el consumo familiar.



Figura 2.5: Comunidad de Las Lagunas en 2022

Para los miembros de Las Lagunas, la cercanía de la comunidad con la zona urbana permitió un contacto frecuente con hispanohablantes, a diferencia de otras comunidades que se encuentran más alejadas. De acuerdo con King (1998, 8), este intenso contacto ha expuesto a los miembros de la comunidad a prejuicios, hostigamiento y discriminación por usar el kichwa y, también, a la conciencia de las ventajas económicas, comunicativas y educativas que implica dominar el español con fluidez.

En la comunidad se encuentra también la casa comunal, un espacio emblemático que representa el trabajo colectivo, ya que ha sido construida mediante *mingas*¹² con la participación de diversos miembros de la comunidad. Este lugar funciona como un punto de encuentro y cohesión social, donde se llevan a cabo reuniones, asambleas y ceremonias comunitarias. Además, en Las Lagunas se encuentran dos centros educativos, los cuales difieren significativamente en sus enfoques de enseñanza. Ambos, tomarán principal interés en el capítulo 5, en el cual se ofrece una comparación más detallada.

Por un lado, está el Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe (CECIB) *Inti Raymi* (véase figura 2.6) que es una institución pública que se rige bajo el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB), en el que los estudiantes se agrupan en grados escolares y el kichwa se enseña como L2.

¹² Reunión a la que asisten amigos, familia, vecinos con el propósito de realizar un trabajo en común, luego del cual se comparte una comida.



Figura 2.6: CECIB *Inti Raymi*, 2023

En la comunidad también se ubica el Centro Educativo *Yachay Kawsay* (véase figura 2.7), que es una institución no gubernamental y funciona con una metodología de enseñanza bilingüe kichwa-inglés. Los profesores se dirigen a los estudiantes únicamente en ambas lenguas, es decir, se busca que todos los alumnos realicen las actividades en kichwa o inglés y no en español. Este es un espacio acondicionado para que todos los estudiantes convivan entre sí mientras realizan sus actividades utilizando una amplia variedad de recursos y materiales, a la vez que los profesores son principalmente observadores y guías. Los materiales están distribuidos en tres salas según el nivel de autoaprendizaje y pude notar que la mayoría de los materiales, como juegos de mesa o libros, principalmente son en inglés, lo cual evidencia la falta de materiales didácticos en kichwa.



Figura 2.7: Centro Educativo *Yachay Kawsay*¹³

Durante el trabajo de campo observé que los niños entre 7 y 12 años, luego de haber estudiado en *Yachay Kawsay* por varios años, tienen fluidez en kichwa y en inglés y sus interacciones, mientras realizan sus actividades diarias, son principalmente en kichwa. Los niños más pequeños, entre 3 y 5 años, que todavía no hablan con fluidez ninguna de estas dos lenguas, se dirigían a los profesores en español, aunque, en ocasiones, sí entendían el kichwa cuando recibían indicaciones en esta lengua.

En relación con el kichwa en la comunidad de Las Lagunas, ya desde 1998, Belote identificó que la mayor parte de los saraguros era bilingüe y que el desplazamiento hacia el español era muy fuerte en algunas familias kichwas de esta comunidad o de la comunidad de

¹³ Al momento de esta fotografía (2022), *Yachay Kawsay* estaba todavía en construcción.

Quishquinchir. De acuerdo con el trabajo de King (1998), en los años 90, los habitantes de Las Lagunas que tenían más de 60 años aprendieron kichwa como L1 y los adultos entre 31-45 años fueron los primeros en la comunidad en hablar español desde su infancia, mientras que la mayoría de los jóvenes entre 15-30 años y casi todos los niños hablaban muy poco kichwa y entendían pocas palabras y órdenes. Sin embargo, existían adultos en la comunidad de Las Lagunas que aprendían kichwa como L2 por medio del autoaprendizaje o cursos universitarios (King 1998, 7). Para el 2013, Haboud encontró que, en la parroquia de Saraguro, en donde se ubica la comunidad de Las Lagunas, el kichwa es la lengua materna de apenas el 17.8% de la población, mientras que el 64.4% tiene al español como lengua materna¹⁴. Esto ha dado como resultado que el 94.4% de la población más joven use el español como su lengua principal para la comunicación¹⁵ (Haboud 2013-2014).

Como se verá en la siguiente sección, en el muestreo, 25 años después del trabajo de King en la comunidad de Las Lagunas, en los participantes de este estudio se puede notar que la lengua que se usa en la transmisión intergeneracional es principalmente el español y que solo tres participantes de 79, 84 y 87 años aprendieron kichwa como L1. Otro aspecto que vale distinguir es que con la metodología de *Yachay Kawsay*, las generaciones más jóvenes que antes eran monolingües en español ahora son bilingües o trilingües. Evidentemente, la situación no es igual en todos los jóvenes de Las Lagunas, pero sí en quienes estudian en este centro educativo. Por lo tanto, es claro que desde *Yachay Kawsay* existe un proyecto clave para revertir el desplazamiento del kichwa desde el nivel educativo.

¹⁴ Proyecto GeolingüísticaEcuador. Representación cartográfica del estado de las lenguas indígenas. www.oralidadmodernidad.org/geolingustica/

¹⁵ Proyecto GeolingüísticaEcuador. Representación cartográfica de la transmisión intergeneracional de las lenguas indígenas. www.oralidadmodernidad.org/geolingustica/

2.4 Muestreo

Para seleccionar la muestra de participantes de Las Lagunas trabajé a partir del método de redes sociales (Milroy 1987). Elegí este mecanismo por la inviabilidad que representa trabajar con la totalidad de habitantes de la comunidad de Las Lagunas y, principalmente, porque este método permite observar las dinámicas sociales de la comunidad a partir de las diferentes relaciones que se dan entre sus miembros. Por ejemplo, Guerrero Galván (2006) demuestra que utilizar un método con redes sociales refleja claramente las dinámicas propias de comunidades bilingües otomíes.

También, como manifiestan Guerrero y Torres (2021), el método de redes sociales permite que el investigador establezca relaciones de colaboración con algunos miembros de la comunidad, quienes a su vez presentan al investigador con otras personas con las que están vinculadas, de modo que a partir de los primeros contactos se van tejiendo más grupos en la comunidad. En este sentido, mis primeros contactos en la comunidad eran María Gabriela Albuja y José María Vacacela, docentes del Centro Educativo *Yachay Kawsay*. Luego, una mamá de los estudiantes de *Yachay* me llevó con Rosita Lozano, que es con quien me hospedé durante todo el tiempo del trabajo de campo. Rosita también fue crucial en el tejido de las redes, ya que ella me contactó con más personas que formaron parte la muestra.

Es importante señalar que, siguiendo los objetivos propuestos, se planteó que dos de las redes sociales incluyan a familias asociadas a *Yachay Kawsay*, mientras que para las otras dos redes participen familias que no estén vinculadas a dicho centro educativo. Esta decisión se debe a que, como ya se mencionó, en *Yachay Kawsay* se trabaja con un modelo de enseñanza bilingüe kichwa-inglés, y por lo tanto una hipótesis que surge es que las personas

asociadas a este centro educativo tienen mayor familiaridad con el kichwa, a diferencia de quienes estudian o estudiaron bajo otros modelos que no incluyen al kichwa como parte de la enseñanza. De esta manera, se puede establecer un contraste entre redes sociales más y menos involucradas en procesos de revitalización del kichwa.

Con base en esto, esta investigación incluyó 4 redes sociales compuestas de 4 a 7 personas cada una, obteniendo un total de 21 colaboradores, 13 mujeres y 8 hombres, de 7 a 87 años. En la Tabla 2.1 presento la lista de todos los colaboradores agrupados por redes, en la que incluyo también la edad, el sexo, la instrucción, el bilingüismo y la ocupación de cada participante.

Tabla 2.1: Muestra Comunidad de Las Lagunas

Red	Colaboradores	Edad	Sexo	Instrucción	L. materna / Habla kichwa	Ocupación
1	Samuel	65	Hombre	Primaria	kichwa / +	Ganadero
	Purificación	60	Mujer	Primaria	español / +	Comerciante
	Carmen	39	Mujer	Cuarto nivel	español / ~	Pediatra
	Toa	36	Mujer	Cuarto nivel	español / –	Arquitecta
	Nicole	16	Mujer	Bachillerato	español / –	Estudiante
	Sisa	10	Mujer	Primaria	español / –	Estudiante
	Diego	7	Hombre	Primaria	español / ~	Estudiante
2	Margarita	65	Mujer	Tercer nivel	español / +	Docente
	Luis	30	Hombre	Tercer nivel	español / –	Técnico
	Marvin	26	Hombre	Tecnología	español / –	Chef
	Alexandra	26	Mujer	Tercer nivel	español / –	Estudiante
	Mateo	9	Hombre	Primaria	español / +	Estudiante
	Luz	79	Mujer	Primaria	español / +	Quehaceres
	Baudilio	64	Hombre	Bachillerato	español / +	Servidor público

3	Rosa	60	Mujer	Bachillerato	español / +	Quehaceres
	Pakarina	30	Mujer	Tercer nivel	español / –	Modista
	Yarik	20	Hombre	Tercer nivel	español / –	Músico
4	Manuel	87	Hombre	Primaria	kichwa / +	Tejidos
	Angelina	84	Mujer	Secundaria	kichwa / +	Tejidos
	Zoila	53	Mujer	Tercer nivel	español / ~	Docente
	Amy	22	Mujer	Bachillerato	español / –	Estudiante

Simbología: (+ sí habla kichwa) (~ está aprendiendo) (– no habla kichwa)

Como se puede apreciar en la tabla 2.1, en cuanto a la edad, la muestra se distribuye equitativamente entre las tres generaciones propuestas, 6 jóvenes, 7 adultos y 8 mayores. También, en relación con el sexo de los colaboradores, aunque la mayoría son mujeres, los hombres alcanzan casi el 40% de la muestra. De igual manera, para el nivel de instrucción, la muestra es variada entre colaboradores, con estudios de primaria, bachillerato y universitarios.

Sobre el bilingüismo de los colaboradores, es importante señalar que definir a un hablante como bilingüe es una tarea bastante compleja. El cuestionario sociolingüístico (véase sección 2.5.4.2) fue útil para conocer, en alguna medida, si los participantes tienen algún dominio del kichwa o no, información que se obtuvo a partir de datos como la lengua materna, la edad de adquisición del kichwa, la ocupación y los dominios de uso. El trabajo de campo también fue útil para sustentar estos datos, según se observó en las interacciones de los participantes.

En este sentido y como se aprecia en la tabla, 12 colaboradores hablan kichwa, tienen algún conocimiento parcial de la lengua o la están aprendiendo, entre ellos la mayoría es dominante en kichwa y 4 son dominantes en español. Los otros 9 colaboradores no son

hablantes de kichwa. Las únicas personas que tienen al kichwa como lengua materna son Samuel y Angelina, aunque Manuel indicó que aprendió kichwa y español desde muy pequeño. La lengua materna del resto de colaboradores es el español.

Al considerar la edad, la lengua materna y la adquisición del kichwa de los colaboradores, desde ya, se puede observar el desplazamiento de la lengua indígena y el uso dominante del español en los más jóvenes. Cabe señalar que en ninguna red existen hablantes monolingües en kichwa. De todas maneras, la mayoría indicó estar familiarizada con el kichwa y quienes no lo hablan dicen entenderlo, ya sea porque lo escuchaban a sus abuelos o a sus padres. Esto evidencia que entre los colaboradores existen individuos con cierto dominio del kichwa, lo cual sugiere la presencia de hablantes de herencia en la comunidad (Montrul y Polinsky 2021). Se discutirá este punto más adelante en el capítulo 3.

En relación con la ocupación de los colaboradores, la muestra está dividida casi equitativamente entre 8 participantes con oficios no manuales, 7 personas con oficios manuales y 6 estudiantes. En cuanto a la representatividad de la muestra descrita, en 1998 se observó que en Las Lagunas habitaban 200 familias, lo que supondría, aproximadamente, 1000 personas; sin embargo, considerando los flujos migratorios de los habitantes de Saraguro en los últimos años (King y Haboud 2012), se estima que la población actual sea menor. Por ejemplo, algunas páginas de turismo comunitario del cantón señalan que actualmente la comunidad cuenta con alrededor de 180 familias que suponen unas 900 personas (Saraurku 2022).

Para esta investigación, además de los colaboradores de las cuatro redes, se realizaron 5 pruebas piloto y conversaciones informales con 4 personas que, junto con las 21 personas

incluidas en la muestra definitiva, suman 30 personas de Las Lagunas, lo que supone haber trabajado con 1 de cada 30 habitantes de la comunidad. Además, las características de los participantes son variadas y equilibradas. Por todo esto, es posible argumentar que la muestra y las redes de esta investigación son representativas de la comunidad de Las Lagunas.

En la figura 2.8 presento las redes de colaboradores de Las Lagunas, de las cuales son varias las dimensiones que se deben considerar (Martín Butragueño 2006, 204). Primero, la *naturaleza de la relación*, que puede basarse en vínculos familiares, laborales o de amistad. En segundo lugar, la *densidad*, que aumenta mientras más interacciones existan entre los miembros de la red. En tercer lugar, la *multiplicidad*, que incrementa cuando los hablantes comparten varias dimensiones de relación. Finalmente, la *posición social* que ocupan los integrantes dentro de la red, siguiendo la tipología de Musselman (2006), quien distingue entre núcleo formal, núcleo funcional y miembros periféricos. El núcleo formal se refiere a quienes concentran la mayor parte de las conexiones y justifican la existencia de la red; el núcleo funcional incluye a quienes ejercen control, toman decisiones o influyen en el resto; y los periféricos son quienes no cumplen un rol central ni dominan en la red (Musselman 2006, 160).

En esta investigación, la naturaleza de las cuatro redes estudiadas es familiar y todos sus miembros se conocen entre sí. Siguiendo la propuesta de Parodi y Santa Ana (1997, 307) sobre comunidades de habla de densidad alta y baja, se observa que las redes aquí analizadas corresponden a una densidad alta, pues sus miembros viven en Las Lagunas, comparten un mismo territorio, presentan baja movilidad, se relacionan mutuamente y, en mayor o menor grado, usan o están familiarizados con la misma lengua indígena. Además, entre las cuatro

redes existe una relación de amistad y no hay personas aisladas, lo que permite sostener que Las Lagunas constituye una comunidad con una densidad alta.

En cuanto a la multiplicidad, los miembros interactúan también en otras dimensiones: participan juntos en mingas, ceremonias tradicionales, asambleas comunitarias o entierros, lo que multiplica los espacios de encuentro y refuerza los vínculos. Respecto a la posición social, la observación y convivencia con los participantes me permite señalar que, en las cuatro redes, el núcleo formal estaría representado por las personas mayores, que en cada red corresponde a las abuelas, quienes desempeñan una figura aglutinante y fundamental para la existencia y cohesión de cada red. Finalmente, para el núcleo funcional, da la impresión de que en la primera red es Carmen, en la segunda red es Margarita, en la tercera red es Baudilio y en la cuarta es Angelina.

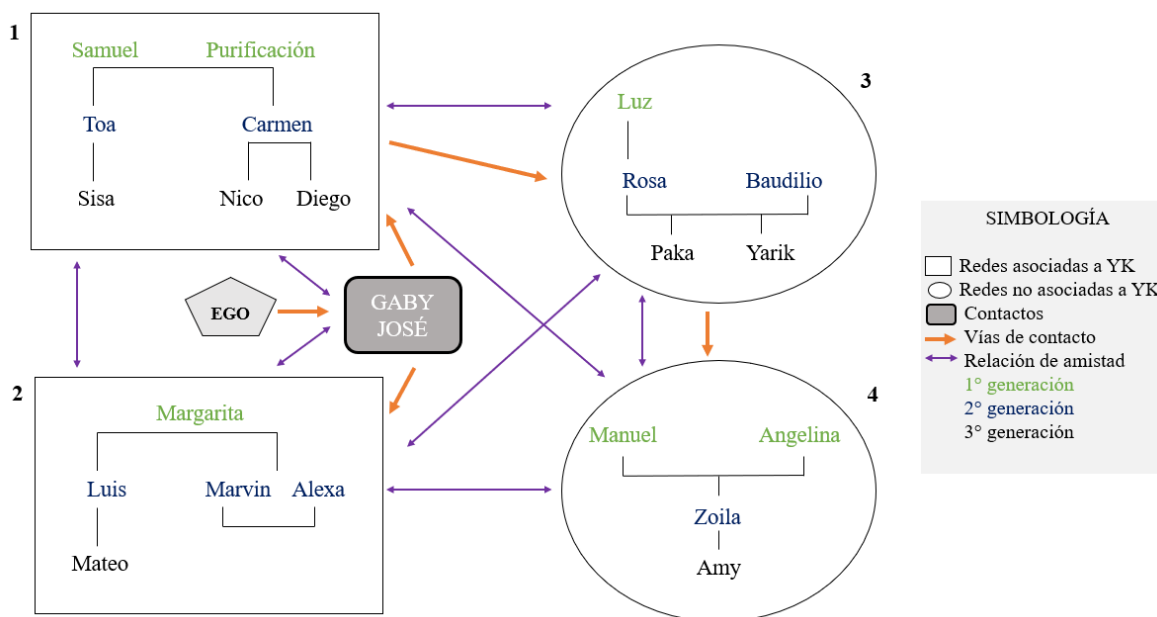


Figura 2.8. Redes de colaboradores de Las Lagunas

Fuente: Elaboración propia, adaptada de Torres Sánchez (2018)

La primera red, conformada por siete participantes, es la más grande y está asociada a *Yachay Kawsay* porque Diego estudia ahí y su madre Carmen recibe clases de kichwa como parte de la metodología de enseñanza de este centro educativo. Ambos fueron mis primeros colaboradores en la escuela. La lengua materna de todos los miembros, a excepción de Samuel, es el español. Purificación indicó que aprendió kichwa escuchando a sus abuelos y que usaba mucho el kichwa con su esposo Samuel cuando vivía en el extranjero. Samuel ahora no tiene mucho contacto con otras personas, habla en kichwa con su esposa y en ocasiones con su nieto Diego. Toa también vivó en el extranjero, habla francés y catalán, que son las lenguas que usaba con su hija Sisa cuando era pequeña. Toa no habla kichwa, pero dice entenderlo porque en Saraguro siempre lo han escuchado. Sisa no es estudiante de *Yachay Kawsay*, Diego sí. En este caso, a pesar de que hay un corte en la transmisión intergeneracional del kichwa en todas las generaciones, con Diego se está recuperando el aprendizaje de la lengua en la tercera generación a través de *Yachay*.

La segunda red, también asociada a *Yachay Kawsay*, incluye cinco colaboradores. Mateo asiste a *Yachay* y aprende kichwa como L2. Su padre, Luis, también recibe clases de kichwa. Todos tienen al español como lengua materna. Margarita, a pesar de no haber aprendido kichwa desde pequeña porque sus padres no querían que hablara kichwa, lo aprendió en el colegio, ahora lo domina y lo habla principalmente con sus nietos y a veces con su pareja. En esta red predomina el uso del kichwa en el hogar de Margarita, principalmente porque ella comparte gran parte del tiempo con sus nietos. Alexandra es esposa de Marvin y, de igual manera, en esta red no hubo transmisión del kichwa en ninguna generación, pero en la tercera generación, con Mateo, se está nuevamente retomando el aprendizaje del kichwa y su uso en interacciones cotidianas.

La tercera red no está vinculada a *Yachay Kawsay*. Llegué a esta red por medio de Carmen, quien conocía a Rosa. La red está conformada por 5 colaboradores. Esta familia ofrece el servicio de hospedaje y turismo comunitario y fue con quienes compartí gran parte del tiempo durante el trabajo de campo. El kichwa no es la lengua materna de ningún miembro de la red. Luz dijo que su madre solo hablaba kichwa y es probable que la lengua que adquirió Luz desde pequeña fuera el kichwa, aunque ella dice no recordarlo y que su papá sí hablaba español. De todas maneras, la lengua que transmitió Luz a su hija Rosa es el español. Rosa y Baudilio hablan fluidamente kichwa, mencionaron que lo aprendieron cuando tenían 21 y 19 años, respectivamente. En esta red también hay un corte en la transmisión del kichwa en todas las generaciones. Pakarina y Yarik, hijos de Rosa y Baudilio, no hablan kichwa, pero sostienen que sí entienden ciertas palabras y comandos básicos. Durante mi estadía con la familia noté que en sus actividades cotidianas predomina el español, aunque hubo varias ocasiones, principalmente cuando comíamos juntos, que Rosa y Bau interactuaban en kichwa y pocas veces Bau y su hijo Yarik también.

La última red, que tampoco está asociada a *Yachay Kawsay*, la conforman 4 personas. Esta red incluye a las personas de más avanzada edad de toda la muestra: Manuel y Angelina, quienes tienen al kichwa como lengua materna, pero la lengua de transmisión para sus hijos fue el español. Zoila aprendió kichwa a los 28 años y en su hogar y en sus actividades diarias predomina el uso del español, a pesar de que es secretaria en el centro educativo bilingüe de la comunidad de Ilincho, una de las comunidades cercanas de Las Lagunas. La lengua materna de Amy, hija de Zoila, es el español, aunque sí reconoce ciertas palabras kichwas. Manuel y Angelina mantienen el uso del kichwa en su hogar y, en ocasiones, también hablan

en kichwa con Rosa y Bau quienes viven junto a ellos. En esta red, nuevamente, la transmisión del kichwa se corta en todas las generaciones.

2.5 Metodología de documentación activa

La documentación activa es un marco metodológico cuyo principal interés es involucrar a los miembros de una comunidad lingüística para que se conviertan en los principales gestores del proceso de investigación y revitalización de una lengua minorizada. Esta metodología también pretende que, a partir de la documentación, se puedan crear materiales y productos que retornen a las comunidades con el fin de que sirvan como la base de insumos que fomenten la enseñanza o difusión de la lengua en peligro. En palabras de Haboud y Ortega (2020, 127), la documentación activa “se basa en actividades que desde su inicio se desarrollan conjuntamente con las comunidades de hablantes, lo cual implica tener como centro de partida y de llegada a la comunidad, lo que permite, por un lado, validar resultados y, por otro, poner en evidencia la utilidad que la lengua propia tiene para los hablantes”.

Santos García (2018, 201) se refiere a este proceso como Investigación-Acción-Participativa y trabaja en “un proyecto de investigación con participación comunitaria que busca la mediación e integración socio-comunitaria para generar procesos de revitalización lingüística de la lengua minoritaria a partir de la propia comunidad”. Asimismo, Flores Farfán (2011) sostiene que esta metodología propicia el involucramiento activo de los hablantes, quienes se convierten en recopiladores, ilustradores y diseminadores de materiales. En todos los casos, se puede notar que la base de este modelo metodológico es trabajar con los miembros comunitarios con el propósito de que los mismos hablantes realicen la investigación/revitalización, mientras que los investigadores son principalmente facilitadores de los procesos.

Son varias las razones que justifican la participación comunitaria en proyectos de este tipo. Santos García (2018, 206) plantea dos puntos cruciales. El primero es que el trabajo colaborativo radica en que “los investigadores y la comunidad reflexionen sobre lo que hacen, desean y necesitan los niños, los jóvenes y los adultos en cada comunidad, para así propiciar espacios y motivos para utilizar la lengua originaria atendiendo esos ‘haceres’, deseos y necesidades”. Es decir, quién mejor que los miembros de la comunidad que conocen su realidad para atender a sus propias necesidades. El segundo punto es que “se espera que al ser la comunidad quien ha definido los contenidos y los insumos para los materiales o productos, exista mayor aceptación y un mejor impacto, pues, además de pertinencia cultural y dialectal, se busca pertinencia funcional”.

Otra razón es que, como indica Haboud (2020), el trabajo coparticipativo pretende dialogar, reflexionar, complementar saberes y habilidades y compartir problemas y soluciones desde un punto de vista más equitativo, en el que las personas de las comunidades ya no sean los “objetos de estudio”, sino que se conviertan en los principales actores de la investigación. Como señala esta autora, dicho proceso ha permitido pasar de modelos de arriba-abajo o de abajo-arriba a metodologías que buscan relaciones más inclusivas y colaborativas. Una razón también importante es lograr un empoderamiento en los hablantes para que, además de que ganen conciencia sobre el estado de su lengua, surjan iniciativas de revitalización que provengan de los mismos hablantes.

Esta metodología tiene varios antecedentes y surge, principalmente, por diversos cuestionamientos a los modelos de investigación que generalmente se han usado en ciencias sociales. A continuación, menciono algunos proyectos que desde los años noventa han aplicado este marco metodológico. Entre 1991 y 1992, Büttner y Haboud efectuaron el

Sondeo sociolingüístico del kichwa de la sierra ecuatoriana. Dicho proyecto se llevó a cabo en nueve provincias, en las que participaron equipos locales bilingües kichwa-castellano. Los equipos se convirtieron en los entrevistadores y realizaron trabajo de campo para recoger datos demográficos, lingüísticos y sociolingüísticos, y participaron, además, en la revisión de objetivos del sondeo, en el análisis de los instrumentos, en el reconocimiento de las áreas geográficas y algunos de los entrevistadores realizaron la digitalización, ordenamiento y análisis preliminar de los datos cuantitativos¹⁶ (Haboud 2021).

También, el proyecto *Revitalización, mantenimiento y desarrollo lingüístico y cultural* de Flores Farfán (2011) ha aplicado, desde hace una década, estrategias revitalizadoras para atender al desplazamiento lingüístico y cultural de las lenguas indígenas mexicanas. A través del involucramiento activo de los hablantes en procesos como la recopilación, la transcripción, la ilustración y la difusión de los materiales se han potenciado las habilidades que cada persona pueda aportar en la investigación. Entre los resultados se ha logrado la producción y difusión de materiales en lenguas nahuas, mayas y mixtecas para las bibliotecas de aula de la Secretaría de Educación Pública en México.

Un proyecto que se suma a estos es el de documentación para la revitalización de la lengua wixárika en El Colorín en el estado mexicano de Nayarit (Santos García 2018). Dicho proyecto surgió con el propósito de analizar la vitalidad de las lenguas en El Gran Nayar y luego de varias etapas y reflexiones pasó de trabajar *en y para* la comunidad, a realizar un trabajo *con y por* la comunidad. Con la intención de que la comunidad tenga el rol principal en el proceso de documentación y revitalización, crearon lo que los hablantes denominaron

¹⁶ Se pueden ver más detalles de la selección de los entrevistadores comunitarios, su participación y su punto de vista en Haboud (2021), *Revisitando “Entrevistadores indígenas: un reto a los estereotipos”*.

“brigadas de rescate de la lengua”, que incluían a personas de todas las generaciones, hablantes y no hablantes de wixárika.

Cada brigada incluía a un líder y cada integrante cumplía con un rol específico, de modo que los adultos eran asesores culturales y lingüísticos y los jóvenes empleaban sus habilidades en la tecnología. Cada brigada reclutaba a personas no hablantes de la lengua y los involucraba en el aprendizaje, y lo que se aprendía también era decisión de las brigadas. La información era documentada y servía como insumo para crear materiales. Es así como en este proyecto “la documentación se lleva a cabo a partir de núcleos de habitantes de la comunidad, responde a intereses muy específicos, y es utilizada de forma casi inmediata por ellos mismos, con el propósito de promover procesos de revitalización” (Santos García 2018, 206).

Asimismo, este marco metodológico ha sido el eje principal de múltiples actividades de documentación-revitalización desarrolladas por el *Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad Modernidad* (Haboud 2019). Por ejemplo, dos de los productos que han resultado de la aplicación de la documentación activa y enfocados al léxico son los libros *Jambij Yuracuna* y *Jambic Yuyu Yuraguna* ‘Plantas que curan’, que son dos léxicos etnográficos que recogen información en kichwa y español de plantas medicinales y que pueden verse en Haboud, Ortega, Farinango y Farinango (2019) y Haboud, Ortega, Lutuala, Toaquiza y Manzano (2021) o, también, en esta investigación en la sección 1.3 del capítulo 1, en la que presento varios esfuerzos de revitalización enfocados al léxico.

Es importante resaltar que en algunos de estos proyectos se mencionan casos exitosos de reversión de pérdida de la lengua indígena en, al menos, uno o más de los participantes involucrados, que pasaron de ser hablantes pasivos a hablantes activos. Además, otro impacto

positivo que se debe destacar es la recuperación tanto de la lengua como de prácticas culturales. Por ejemplo, Santos García (2018) sostiene que el proyecto ha tenido efectos favorables en la comunidad y sus miembros, porque ha incidido en la reestructuración del tejido social, ya que, a pesar de las fragmentaciones sociales, se trabaja con objetivos comunes por la lengua. También, han surgido iniciativas de revitalización y recuperación de prácticas culturales en algunas comunidades y, además, se ha generado concientización de la población mestiza con respecto a la diversidad lingüística y los derechos de las personas que habitan en la zona.

Por lo tanto, dado el éxito que ha tenido dicha metodología en trabajos previos y porque coincido en su postura ética y propositiva al involucrar en el proceso investigativo a las comunidades, con el fin de crear y facilitar insumos útiles para los hablantes, planteo aplicar esta metodología para la presente investigación. De todas maneras, es importante señalar que la metodología de investigación colaborativa no está exenta de retos, los cuales los menciono en la discusión de este capítulo.

La figura 2.9, elaborada por Haboud (2025 [2010]), muestra las etapas de la metodología indicada, que son las siguientes: “(1) diálogos de socialización con el mayor número de miembros de las comunidades y reconocimiento del territorio, (2) formación y capacitación de equipos locales, (3) desarrollo y evaluación de pruebas piloto, (4) desarrollo de la investigación con un seguimiento continuo, (5) validación de resultados; y (6) entrega de productos y socialización final del proceso” (Haboud 2023, 106).

Como señala la autora, esta figura es una representación limitada y estática de procesos dinámicos e interconectados que van a diferir según el contexto de cada proyecto, pero siempre la ética es el eje transversal y las validaciones son un acompañamiento

constante y, al concluir las etapas, se espera que todo este proceso motive la creación de nuevas estrategias de revitalización. Es así como en el contexto de la presente investigación se aplicaron cuatro de las seis etapas propuestas, las cuales detallo a continuación.

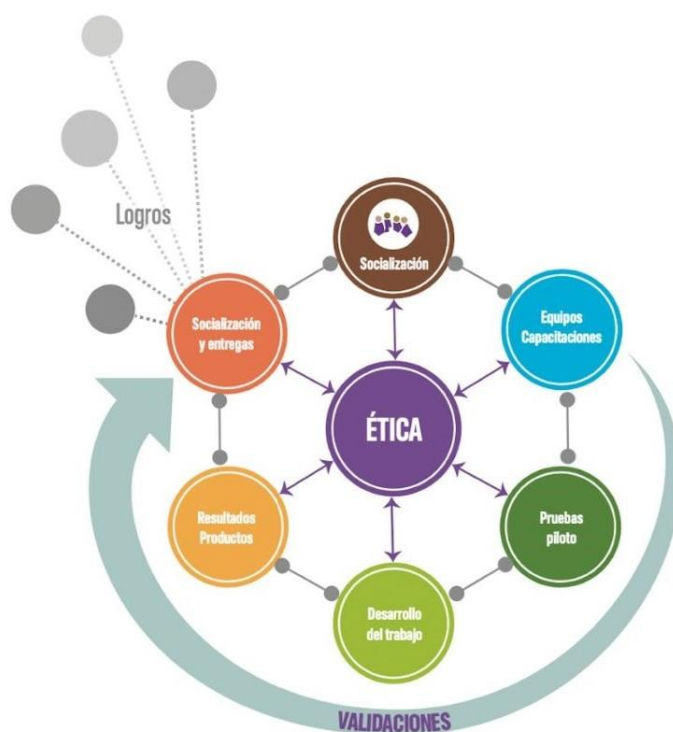


Figura 2.9: Círculo metodológico de interacción social

Fuente: Haboud, 2025 [2010]. Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad
Modernidad

2.5.1 Socializaciones

Siguiendo, entonces, el marco de dicha metodología, el primer paso es la socialización, que busca establecer diálogos con los miembros de la comunidad sobre posibles temáticas de trabajo. Así, la primera actividad que realicé en el trabajo de campo con algunos miembros de la comunidad fue dar a conocer mi interés de trabajar en la comunidad con el kichwa, de tal suerte que las personas puedan aportar sus ideas, opiniones y sugerencias para armar las temáticas y, posteriormente, las herramientas.

Realicé cinco socializaciones, la primera mientras estábamos en una minga en *Yachay Kawsay*; la siguiente, durante una reunión de padres de familia; la tercera, en una reunión con los profesores de *Yachay Kawsay*; otra socialización se llevó a cabo durante la preparación de la comida que se realizó como parte del *Kulla Raymi*¹⁷ (véase figura 2.10) y, también, en los primeros días de convivencia con Rosita Lozano y su familia, que me recibieron en su hostel durante mi estadía en Saraguro.



Figura 2.10. Socialización durante el *Kulla Raymi*, 2022

Durante estas conversaciones surgieron ideas como fortalecer prácticas tradicionales (la siembra, las mingas, los alimentos), reforzar el kichwa en los hogares y al conversar con Gaby y José María, docentes de *Yachay Kawsay*, me propusieron, también, recuperar palabras en kichwa que se están dejando de usar con el propósito de documentarlas y tener un registro

¹⁷ Una de las cuatro celebraciones más importantes de la cosmovisión andina. (*Raymi*). Esta coincide con el equinoccio solar del 21 de septiembre; simboliza el inicio de la siembra y el reconocimiento de la figura femenina como representación de la fertilidad.

que pueda ser útil para los estudiantes de *Yachay*. Además, pude notar que en este centro educativo emplean una gran variedad de materiales didácticos y que la mayoría están en inglés, y de ahí surge otra necesidad, que es contar con materiales en kichwa que sean útiles para *Yachay Kawsay*. Atendiendo a estas necesidades, empecé a plantear los objetivos, las herramientas para recoger los datos y a delinear, desde la documentación, usos concretos para los insumos obtenidos (producir materiales), pues mis objetivos como investigadora son atender a las necesidades de la comunidad antes que imponer mis propios intereses y, además, concebir a la documentación como un proceso para generar productos de utilidad para los hablantes.

2.5.2 Elaboración de la herramienta para recoger datos lingüísticos

Una de las primeras actividades que realicé durante las primeras semanas del trabajo de campo fue recopilar elementos léxicos en desuso, con el propósito de elaborar una herramienta para la recolección de datos. Para ello, concreté conversaciones con cinco mujeres de entre 60 y 70 años, cuatro pertenecientes a la comunidad de Las Lagunas y una a la comunidad de Gera con el objetivo era registrar voces en kichwa que, según la percepción de las participantes, han dejado de usarse en la actualidad.

Consciente de la dificultad que implica evocar términos “antiguos” o en desuso, diseñé diversas estrategias para activar la memoria de las colaboradoras. La dinámica de las conversaciones siguió varios pasos. En primer lugar, les explicaba el propósito de la actividad —recopilar voces kichwas que ya se estén perdiendo— para activar su conciencia metalingüística. Luego, les proponía distintas áreas temáticas como estímulo, entre ellas la siembra, la cosecha, la alimentación y las mingas, que correspondían a las actividades mencionadas previamente en la fase de socialización. Posteriormente, introducía referentes

específicos vinculados a esas temáticas, como *warkuna*, *tipik* y *chuchuka*, que, según Patiño, Quishpe y Zhingre (2012), son prácticas y herramientas en proceso de desaparición. Finalmente, les pedía que relataran una historia de su infancia, o bien de sus padres o abuelos, como otra estrategia para activar su memoria y rescatar vocabulario adicional.

De los pasos anteriores, el más fructífero fue aludir directamente a referentes concretos e, incluso, en las dos últimas entrevistas, retomar palabras mencionadas por las primeras colaboradoras. Esta estrategia permitió activar aún más la memoria de las participantes, a diferencia de mencionar áreas generales como la siembra, la cosecha o la gastronomía. En otras palabras, cuando las participantes recibían un *input* en kichwa lo asociaban con más voces que recordaban haber escuchado a sus padres y abuelos. Gracias a este proceso, en esta etapa de recolección se obtuvo un total de 94 voces que, según las colaboradoras, ya no se usan actualmente.

Posteriormente, clasifiqué las voces recopiladas según el campo semántico. El 40% se agrupó en características personales, el 25% en voces relacionadas con la siembra, el 20% con la comida y el 15% restante incluía voces asociadas a la vestimenta, la vivienda y las herramientas de trabajo en el campo. También resultó productivo realizar una búsqueda de dichas voces en dos diccionarios kichwa-español¹⁸. Esta exploración permitió contrastar los significados que proporcionaban las colaboradoras frente a los señalados en los diccionarios, que en algunas ocasiones coincidían y en otras no. A su vez, con la búsqueda en diccionarios fue posible reflexionar sobre aquellas voces locales que se usan en Saraguro y que no están registradas en los diccionarios, como aquellas que se verán más adelante en el capítulo 4.

¹⁸*Diccionario kichwa-castellano castellano-kichwa* del Ministerio de Educación del Ecuador (2009) y *Diccionario kichwa-castellano* de Santos Dea (2006)

Luego del proceso indicado en las líneas anteriores, procedí a diseñar y elaborar la primera versión de la herramienta central para la recolección de datos lingüísticos. Primero, con la ayuda Gaby y José María, revisamos todas las voces recopiladas en la fase anterior, con la finalidad de identificar si ambos las conocían, si las usaban o no. Esta actividad, además, permitió calcular el tiempo que conllevaba trabajar con todas las palabras recopiladas. En este caso, la actividad se extendió por más de una hora, por lo que se decidió realizar una selección de una cantidad menor de voces para la herramienta definitiva.

Para seleccionar las voces seguí los siguientes criterios: primero, consideré aquellos vocablos que, de acuerdo con la mayoría de las colaboradoras, se están dejando de usar; por ejemplo, *chipurina*, *wikupana*, *shurpillana*, *shashu*, *millpuna*, *rakra*, lo que a su vez demuestra, desde ya, que existe una memoria colectiva y una conciencia metalingüística del desplazamiento léxico que están atravesando ciertos nombres. De todas maneras, como se verá más adelante en el capítulo 3, se corrobora la vigencia de las voces seleccionadas.

El siguiente criterio para elegir las voces de la herramienta fue agruparlas por campos semánticos como la alimentación, el trabajo y las actividades de campo, características de personas y animales y las tradiciones, de modo que obtuviera una cantidad equilibrada para cada uno. En este sentido, seleccioné 26 nombres de la lista total de voces y fueron distribuidas en dichos campos semánticos. Con el fin de obtener contrastes en esta actividad incluí otras 26 palabras con aparente vitalidad o que se han transferido como préstamos al español. Así, en total, para la primera versión de la herramienta se incluyeron 52 ítems léxicos.

Es relevante señalar que, una vez elegidas las voces, decidí llevar a cabo una actividad lúdica para la recolección de datos. Es decir, para evitar que la entrevista se convirtiera en

una serie extensa de preguntas al colaborador y que, en cambio, fuera más bien una actividad recreativa para todos los participantes, opté por diseñar un juego que incluyera imágenes y palabras de los 52 ítems seleccionados. Lo que buscaba con esta actividad era que los participantes proporcionaran el nombre en kichwa al recibir un *input* visual o al escuchar la descripción que yo les proveía, puesto que el objetivo es conocer la vigencia léxica y recopilar la mayor cantidad de información posible vinculada a cada palabra.

Entonces, el juego consistía en los siguientes pasos:

1. El grupo de 26 imágenes se coloca boca abajo del lado de los colaboradores para que cada participante identifique lo que muestra la imagen y diga el nombre en kichwa. Si la imagen no es suficientemente explícita la investigadora proporciona una pista.
2. El grupo de 26 palabras se coloca boca abajo del lado de la investigadora para proporcionar el significado de cada una y que sea el participante quien diga el nombre en kichwa. Si la persona no asocia el significado proporcionado con algún nombre en kichwa se muestra la palabra al participante para que dé su propia definición del nombre escrito.
3. El juego se realiza por turnos, es decir, luego de que el colaborador identifica una imagen, es el turno de la investigadora de dar el significado de una palabra y así sucesivamente hasta terminar con todos los ítems.
4. Por cada imagen o palabra, que están ordenadas de forma aleatoria, se pregunta al participante si la reconoce, si la usa, si la ha escuchado y cualquier información adicional que puedan aportar en relación con cada vocablo.
5. Por cada ítem que el participante no reconoce o no usa, la investigadora proporciona una semilla. Esto se realiza con un fin especialmente simbólico, para que al final del

juego el colaborador repase aquellas palabras que no conoce o no utiliza y se genere una reflexión metalingüística.

Esta herramienta estuvo sujeta a una fase de pruebas piloto y de validaciones, siguiendo así la metodología de documentación activa. Dichas fases se detallan a continuación.

2.5.3 Pruebas piloto

Se concretaron cuatro pruebas piloto con cinco participantes, cuatro padres de familia y una estudiante de *Yachay Kawsay*. Una de las pruebas se hizo entre dos colaboradores y de forma intercalada, es decir, ambos participantes se turnaban para elegir una imagen y describirla y en su siguiente turno proporcionar los significados, de modo que la investigadora no intervenía más que para dar pistas de las imágenes o las palabras. Realizar la actividad de esta manera no cumplió con los resultados esperados, porque en varios casos cuando una de las personas decía el nombre en kichwa la otra persona se limitaba a asentir lo que había respondido el otro participante. También, realizar la actividad en parejas conllevó más del tiempo esperado, porque de esta manera el juego duró aproximadamente media hora y no se logró terminar con todos los ítems previstos. Por tales motivos, para las siguientes pruebas se optó por realizar la actividad con un colaborador y la investigadora.

De esta manera, la actividad tomó aproximadamente media hora y el resultado fue mejor, porque era posible con cada colaborador indagar más detalles sobre cada ítem, su vigencia y contextos de uso. Al final de cada prueba se preguntaba a los participantes su opinión acerca del juego para obtener retroalimentación y realizar ajustes para la herramienta definitiva. Esto corresponde con la parte de validaciones de la metodología propuesta, pues

se espera que en todo momento de la investigación los miembros de la comunidad aporten sus opiniones, sugerencias y comentarios.

En este sentido, todos los colaboradores de esta fase, además de Gaby y José María, quienes observaban mientras se hacía una de las pruebas, manifestaron su entusiasmo con la actividad y mencionaron que les pareció entretenido, porque es un juego para activar la memoria, recordar palabras en kichwa y usar la lengua. Dos participantes realizaron un par de ajustes en la escritura de las palabras e hicieron algunas sugerencias para las imágenes.

2.5.4 Instrumentos de recolección de datos

En este apartado presento los instrumentos que se usaron para la recolección de datos cuantitativos y cualitativos, cuyo análisis se ofrece en el capítulo 3 y 4, respectivamente. En primer lugar, explico en detalle las características del juego etnoléxico como herramienta para recoger los datos lingüísticos. Luego, muestro la información del cuestionario sociolingüístico y, al final, incluyo la guía de preguntas que se usó en las entrevistas etnoléxicas con el propósito de recabar información vinculada al conjunto de voces kichwas que se analizan en este trabajo.

2.5.4.1 *Juego etnoléxico*

El instrumento principal para la recolección de datos lingüísticos fue el juego etnoléxico. He denominado al juego como *etnoléxico* porque estudiar el vocabulario de una lengua desde una perspectiva etnológica permite interpretar el léxico más allá de su función comunicativa, situándolo en su contexto geográfico, simbólico, cultural y social. Entonces, el término *etnoléxico* hace referencia al conjunto de unidades léxicas de una lengua que están estrechamente vinculadas con la cultura, cosmovisión, ubicación y prácticas de vida de una

comunidad lingüística. Estos elementos léxicos podrán cambiar de una comunidad a otra, dependiendo de cómo cada lugar categoriza y nombra su entorno.

Luego de las pruebas piloto, el juego etnoléxico definitivo que propuse para recoger los datos incluyó 28 voces kichwas en posible desplazamiento y 25 voces kichwas con aparente vitalidad, un total de 53 ítems léxicos que fueron organizados en cinco campos semánticos, como se puede ver en la tabla 2.2. Según se apuntó en líneas anteriores, utilicé la estrategia de imágenes y palabras, para que la recolección de datos se convierta en una actividad didáctica y entretenida para fomentar la participación de los colaboradores (véase el apéndice B). Los pasos para realizar el juego fueron los mismos que se detallaron anteriormente (véase sección 2.5.2). Cabe mencionar que, además de las voces, les solicitaba a los hablantes explicaciones acerca de cada nombre, contextos de uso y valores asociados, de tal manera que esta interacción permitiera contextualizar los términos kichwas bajo estudio.

Tabla 2.2: Distribución de las voces según el campo semántico

Campos semánticos	Voces en posible desplazamiento		Voces con aparente vitalidad	
	Kichwa	Español*	Kichwa	Español*
Alimentación	<i>Chapu</i>	Mezcla	<i>Aswa</i>	Chicha
	<i>Chuchuka</i>	Maíz cocido y seco	<i>Makinchu</i>	Queso
	<i>Millpuna</i>	Tragar	<i>Pinzhi</i>	Regalo
	<i>Paruk</i>	Maíz para tortillas	<i>Wishina</i>	Cuchara
	<i>Saksana</i>	Hartarse		
	<i>Uka</i>	Oca		
Trabajo y actividades de campo	<i>Awana</i>	Telar	<i>Chakra</i>	Sementera
	<i>Larkana</i>	Hacer acequias	<i>Puchkana</i>	Hilar
	<i>Michina</i>	Pastorear	<i>Tarpuna</i>	Sembrar
	<i>Miklla</i>	Recoger granos en el anaco	<i>Wanlli</i>	Comida para llevar
	<i>Pikchi</i>	Herramienta para telar	<i>Wasipichay</i>	Inauguración
	<i>Tipik</i>	Herramienta deshojar maíz	<i>Wayunka</i>	Atado de maíz
	<i>Warkuna</i>	Probar la casa nueva		
	<i>Wikupana</i>	Asustar al animal		

Características de personas y animales	<i>Chipurina</i> <i>Millay</i> <i>Rakra</i> <i>Shashu</i> <i>Shishpu</i>	Buscar de un lado a otro Irresponsable Vaca muy flaca Persona enfermiza Churón (rizado)	<i>Chuku</i> <i>Hatun</i> <i>Laychu</i> <i>Mashi</i> <i>Tayta</i>	Extraño Alto Mestizo Amigo Papá
Tradición e identidad	<i>Chalchi</i> <i>Churachik</i> <i>Cushma</i> <i>Shuka</i> <i>Supalata</i>	Anaco desgastado, flecos Persona que viste a otra Prenda de vestir Malas energías Ritual de agradecimiento	<i>Markantayta</i> <i>Muchiku</i> <i>Pukara</i> <i>Supay</i> <i>Waka</i>	Organizador navidades Sombrero Lugar sagrado Diablo Tesoro
Otros	<i>Llachapa</i> <i>Pichilinku</i> <i>Shurpillana</i> <i>Warulla</i>	Pañal de tela Café rojizo Llorar con suspiros Se ve la pantorrilla	<i>Allku</i> <i>Asina</i> <i>Mapa</i> <i>Waylla</i> <i>Yanta</i>	Perro Reír Basura Verde Leña

*Para los equivalentes más detallados en español, ver el apéndice A

El juego etnoléxico está enfocado al conocimiento metalingüístico y al (des)uso de nombres kichwas. La aplicación de esta herramienta tuvo como objetivo principal corroborar la vigencia de las voces seleccionadas, al comprobar si efectivamente están en desplazamiento o si tienen vitalidad, pues como se verá en el capítulo 3 en el análisis estadístico de estas voces, algunas palabras que se consideraba estarían en desuso, alcanzaron niveles de reconocimiento y uso de más del 50%, como el caso de *chuchuka*, *supalata* o *chapu* y, por el contrario, voces como *wishina* o *puchkana* que se consideraba tendrían altos niveles de reconocimiento, alcanzaron menos del 42% de reconocimiento. Estos contrastes permitieron establecer reflexiones interesantes que se presentan en el capítulo 3 y 4. Además, es importante señalar que, desde el inicio, esta actividad fue concebida no solo como un instrumento para recoger datos, sino como una posible herramienta de revitalización. Así, el juego etnoléxico como una estrategia revitalizadora se describe en la sección 5.3.1 del capítulo 5.

2.5.4.2 Cuestionario sociolingüístico

El propósito del cuestionario sociolingüístico fue medir el perfil sociolingüístico de cada participante, lo cual es relevante para conocer las características de cada colaborador y de cada red social. El cuestionario se adaptó de la "Encuesta para peritaje lingüístico" de Guerrero Galván (2009) y de la "Entrevista sociolingüística" de Haboud (2009). Este instrumento consta de 7 secciones (véase el apéndice C) y también pasó por la fase de pruebas piloto para ajustar las preguntas de acuerdo con la edad del colaborador y, a su vez, para considerar el tiempo que llevaría aplicar todos los instrumentos de recolección de datos con cada participante.

La primera sección del cuestionario permite conocer información sociodemográfica y socioeconómica de la persona entrevistada, como edad, sexo, nivel de instrucción, ocupación y movilización. El siguiente apartado se enfoca en la adquisición y competencia lingüística; busca información sobre la edad de adquisición del español y el kichwa y la autopercepción del hablante sobre su competencia lingüística. La tercera sección indaga los dominios de uso de las lenguas, considerando el interlocutor y algunos espacios sociales para explorar relaciones en el eje de poder y solidaridad. El siguiente apartado se centra en el cambio lingüístico y la variación dialectal, a fin de identificar las lenguas que se usan en tres generaciones diferentes y conocer la percepción del entrevistado frente a su variedad. El quinto apartado examina las actitudes de los entrevistados con respecto a las lenguas en cuestión. Finalmente, se dedica una sección a la percepción de la lengua indígena en relación con su desplazamiento.

2.5.4.3 Entrevista etnoléxica

El instrumento que permitió recopilar información cualitativa fue una entrevista etnoléxica aplicada a seis habitantes de Las Lagunas de entre 65 y 85 años. Este tipo de entrevistas, al

tener un enfoque etnoléxico, intenta situar a cada palabra en su contexto geográfico, histórico, cultural y social. Para esto investigué sobre los ejes temáticos en los que se inserta cada una de las palabras bajo estudio, como la siembra, la cosecha, la vestimenta y las ceremonias tradicionales. Todas son prácticas que se realizan o realizaban en el contexto comunitario. Las entrevistas fueron grabadas con previo consentimiento de los participantes y fueron transcritas para su respectivo análisis.

Las preguntas que guiaron las entrevistas pretendían conocer cuáles son las formas tradicionales de cosechar, deshojar y conservar el maíz, cómo se preparan las tortillas de maíz, sus ingredientes, herramientas tradicionales, las ceremonias o rituales que se mantienen vigentes y aquellas que se han dejado de realizar. También, se indagó sobre los cambios en la alimentación, en la vestimenta, en las formas tradicionales de cuidado de los bebés y sobre los regalos que se acostumbra a llevar a un matrimonio. Además, fue posible conversar de manera informal con otros miembros de la comunidad y realizar observación participante y no participante.

2.6 Desarrollo del trabajo

Para llevar a cabo esta investigación, realicé dos estancias de campo, la primera de agosto a octubre de 2022 para recopilar datos cuantitativos a través del juego etnoléxico y el cuestionario sociolingüístico, que se aplicaron a las 21 personas descritas en la sección 2.4. La segunda estancia de campo se cumplió de junio a julio de 2023, con el propósito de recoger datos cualitativos a través de las entrevistas etnoléxicas, que se realizaron con 6 colaboradores de Las Lagunas.

Cabe resaltar que el enfoque principal para la recolección de datos durante el trabajo de campo fue la etnografía. En este sentido, dada su naturaleza inmersiva, pude involucrarme en diversas actividades y en varios espacios, como en el educativo, en las fiestas tradicionales y en las rutinas diarias familiares. Por ejemplo, durante los días que asistí a *Yachay Kawsay* pude notar las dinámicas en este centro educativo, observaba las interacciones mientras todos realizaban sus actividades, compartía con los estudiantes en la hora del receso y al momento de la comida y noté que la lengua principal que se usa en este espacio es el kichwa, especialmente entre aquellos estudiantes que llevan varios años estudiando en *Yachay*. También, colaboré con la organización de materiales de lectura en un espacio adecuado para la biblioteca de *Yachay Kawsay*. Fue entonces como pude observar que gran parte de los libros y materiales están en inglés y unos cuantos en español. Por lo tanto, esta fue una de las razones que me llevó a proponer materiales en kichwa que se puedan emplear en este espacio.

Además, participé en la preparación de tortillas de maíz, que se llevó a cabo como una actividad para cerrar el ciclo escolar en *Yachay*. Molimos maíz y queso, preparamos la masa para las tortillas y las cocinamos en el tiesto. Durante la actividad, en la que participaron los docentes y los estudiantes con mucho entusiasmo, la lengua de interacción era principalmente el kichwa. Aprendimos la forma tradicional de preparar las tortillas y algunos aspectos culturales relacionados, como el uso de molinos de piedra, emplear las manos y no utensilios para darles forma a las tortillas y lo relevante que era para las mujeres saber hacerlas. Nos explicaron, además, que antiguamente se dedicaba gran parte de la noche a su preparación y que era una actividad en la que participaba toda la familia. Fue así como compartimos entre todos un momento ameno y al final comimos las tortillas acompañadas de colada de mora. En la sección 5.2.1 del capítulo 5, presento más detalles y explico cómo

esta actividad fue una base importante para proponer los talleres de revitalización que describo en el mismo capítulo.

Asimismo, durante mi estancia con la familia que me recibió pude aprender y compartir sus actividades diarias. En las mañanas, después del desayuno, acompañaba a Rosita a regar sembríos de papas y a alimentar a los animales. En una ocasión acompañé a Pakarina, hija de Rosita, a ordeñar las vacas. Luego, con la leche que recolectamos, me enseñaron el proceso para obtener el queso que consumen. En el día, Rosita y su hija trabajaban en su taller de costura ubicado en un espacio de su casa. Ambas confeccionan varias prendas de la vestimenta tradicional para las mujeres. Pakarina es diseñadora y crea diseños para las fajas, blusas, chompas. Mientras ellas estaban en el taller, me enseñaron algunas actividades simples, pero de mucha paciencia, como cortar hilos sobrantes de las blusas y las fajas, pues para la confección de la vestimenta es necesario tener conocimiento de las máquinas de coser, de los cortes de las telas, del proceso de tintura, del uso de las máquinas de diseño, procesos en los que ambas tienen una gran habilidad.

También, Rosita me daba indicaciones para preparar algunos alimentos del almuerzo o la cena que, luego, compartíamos juntos con la familia. En un par de ocasiones, Luz, la mamá de Rosita, pasaba el día con nosotros. Un día, mientras desgranábamos maíz juntas y lo clasificábamos según sea para el consumo familiar o de los animales, conversábamos sobre las prácticas de conservación del maíz y los alimentos que se elaboran a partir de este. Durante otra ocasión, Luz preparó colada de zambo y mientras lo pelábamos, picábamos y le sacábamos las semillas, me enseñó cómo preparar la colada y me comentaba sobre los cambios de la alimentación, de la influencia de los alimentos preelaborados y sobre cómo esto ha afectado al sistema alimenticio de sus comunidades.

En relación con las ceremonias tradicionales en las que me involucré, el 21 de junio es uno de los días festivos más importantes para la comunidad andina, pues se celebra el *Inti Raymi* “Fiesta del sol”, que es una celebración ancestral incaica que honra al dios sol y representa el inicio de un nuevo ciclo agrícola. En Saraguro, como en diversas zonas de la región andina, se realizan varias actividades y rituales enmarcados en esta festividad. Durante mi estancia de campo, presencié el evento que organiza el CECIB *Inti Raymi* en el que, entre otras actividades, se llevó a cabo un concurso de poesía en kichwa en el que participaron alumnos de los centros educativos de otras comunidades.

También, asistí al recorrido que reúne a personas que salen a caminar desde sus hogares y se dirigen al parque central de Saraguro. Fue una caminata llena de música y alegría por esta celebración. Una vez allí, las personas invitaron a las autoridades locales, entre ellas, al alcalde municipal, para luego caminar hacia la casa comunal de Las Lagunas, en donde se realizó una ceremonia para el traspaso del bastón de mando a las nuevas autoridades del Cabildo y, posteriormente, se compartió un almuerzo comunitario. Las lenguas que se usaron fueron principalmente el español, y en pocas ocasiones el kichwa. A esta ceremonia asistieron niños, jóvenes, adultos y adultos mayores, y todos usaban su vestimenta tradicional (véase figura 2.11). Observé, también, la presencia de mestizos, turistas extranjeros y medios de comunicación.



Figura 2.11: Ceremonia del *Inti Raymi* en la casa comunal de Las Lagunas, 2023

Asistir, presenciar e involucrarme en todas estas actividades fue muy valioso, puesto que pude conocer y aprender de estas experiencias desde el entorno de la comunidad misma. En este contexto, a partir del trabajo etnográfico que realicé en la comunidad y su articulación con la ecología lingüística, se genera una vía interesante para abordar las dinámicas del léxico desde una perspectiva profundamente contextualizada, ya que el estudio del léxico requiere un enfoque metodológico y teórico que contemple tanto la complejidad cultural y social como las condiciones ecológicas en las que se desarrolla la lengua que está en peligro (Bastardas-Boada 2017).

Recordemos que la ecología lingüística, formulada inicialmente por Haugen (1972), propone comprender a las lenguas como elementos que coexisten en un ecosistema que abarca factores lingüísticos, sociales, políticos, económicos y ambientales. Este enfoque

subraya que la vitalidad o desaparición de una lengua, y en este caso del léxico, no puede entenderse al margen de su entorno cultural y social, ni de los procesos que rodean a sus hablantes. Por su parte, la etnografía permite acceder al conocimiento desde dentro de las comunidades. Es así como mediante la observación participante, la interacción cotidiana, las entrevistas etnoléxicas y el registro de prácticas culturales, la etnografía permite documentar situaciones reales de las formas y modos de vida en los que se enmarcan las lenguas y, por ende, su léxico.

Desde esta integración, la etnografía no solo se convierte en una herramienta metodológica clave para la ecología lingüística, sino que le aporta una dimensión vivencial y comunitaria que permite observar cómo se organiza el ecosistema lingüístico desde la perspectiva de sus propios actores. Además, la dimensión etnográfica es fundamental para una investigación participativa, en la que la comunidad de hablantes no es un objeto de análisis, sino un actor en la generación del conocimiento. De este modo, los saberes lingüísticos y culturales son valorizados y documentados desde su propio entorno, lo cual es clave para procesos de revitalización lingüística y cultural.

Desafortunadamente, no se pudo llevar a cabo la capacitación de equipos en la comunidad debido a la falta de recursos económicos. Esto hubiera podido concretarse en la práctica de todas las actividades —juego etnoléxico, cuestionario y entrevistas etnoléxicas— en kichwa con un equipo local de participantes. Sin embargo, para las propuestas de revitalización, que presento en el capítulo 5 (sección 5.2 y 5.3), será imprescindible realizar capacitaciones a los miembros de la comunidad interesados, para cumplir con los objetivos planteados, ya que las propuestas de revitalización que surgen a partir de esta investigación también están concebidas para realizarse bajo la metodología de documentación activa.

2.7 Unidades de análisis

En esta investigación se llevó a cabo un análisis cuantitativo y otro cualitativo, el primero de carácter sociolingüístico y, el otro, léxico. El análisis cuantitativo, que se ofrece en el capítulo 3, permitió corroborar la vigencia de las 53 voces propuestas considerando variables sociales y lingüísticas, a través de un análisis minucioso que involucra estadística descriptiva, análisis de regresión y estadística inferencial. El análisis de los datos recabados a partir del juego etnoléxico permitió ponderar las diferencias entre las voces propuestas y, de manera particular, entre los participantes. Para ponderar objetivamente la vigencia léxica de dichas voces, y partiendo del hecho de que este trabajo se enfoca en los contrastes léxicos, se identificaron cuáles son las voces con mayor nivel de desplazamiento frente a aquellas que no están atravesando por dicho proceso.

A partir de la selección de un subconjunto de 12 voces kichwas, aquellas con mayor nivel de vitalidad y aquellas con mayor nivel de desplazamiento, se lleva a cabo el análisis etnoléxico del capítulo 4, con el objetivo de estudiar, desde un enfoque cualitativo, las razones que han ocasionado su mantenimiento o su desuso. Los datos para este análisis provienen de las entrevistas etnoléxicas realizadas a seis personas de la comunidad y, también, de diversas fuentes escritas, como diccionarios de kichwa, diccionarios de español ecuatoriano, corpus de español, libros y periódicos nacionales.

2.8 Resultados y productos

La producción de materiales en lenguas indígenas constituye una estrategia clave para el fortalecimiento y revitalización lingüística además de que representa un aporte valioso debido a la carencia de materiales en lenguas indígenas. Así, una parte también importante

en la metodología de documentación activa son los productos que surgen a partir del trabajo de documentación. En este caso, y como se verá en detalle en el capítulo 5, luego de los respectivos análisis y del trabajo etnográfico, los productos que propongo son un juego de mesa, que surge a partir de la herramienta para recoger los datos, su adaptación a dispositivos móviles y un diccionario digital bilingüe kichwa-español.

Estos tres insumos responden también a la aplicación de la ecología lingüística para la revitalización del kichwa en la zona. Desde esta perspectiva, la creación de materiales no debe verse únicamente como la generación de instrumentos didácticos, sino como una intervención consciente en el ecosistema lingüístico, orientada a restablecer el equilibrio de la lengua que ha tenido menor atención (Hornberger 2005). En este marco, los materiales en lenguas indígenas deben atender no solo a aspectos lingüísticos formales, sino también a contenidos culturales, contextos de uso y prácticas de vida de las comunidades.

Además, desde un enfoque ecológico, la creación de materiales debe ser participativa, permitiendo a los propios hablantes definir qué saberes, prácticas y formas de expresión consideran prioritarios para documentar y transmitir. El involucrar activamente a los hablantes también es la base de la metodología propuesta y es fundamental para evitar procesos de folclorización o imposiciones externas que rompan el tejido ecológico-lingüístico de la comunidad.

En este caso, se espera que los productos aquí planteados puedan emplearse en los hogares y los centros educativos como herramientas para fomentar y fortalecer el aprendizaje del kichwa a través del léxico. Además, como señala Haboud (2020, 61), los procesos de revitalización bajo esta metodología no solo buscan construir productos, sino obtener resultados y logros a largo plazo, es decir, a la autodeterminación y a intercambios más justos.

2.9 Discusión

En primer lugar, es importante entender qué significa involucrar a los hablantes, pues evidentemente existen distintos niveles de involucramiento al momento de llevar a cabo una investigación. Por ejemplo, Cameron *et al.* (1992) distinguen tres modelos de investigación que muestran diferentes formas de colaboración entre el investigador y los usuarios de una lengua. Primero, el *modelo ético*, en el que predominan los intereses del investigador y los hablantes son considerados como fuentes de información o como objetos de estudio. Luego, el *modelo de defensa*, en el que el investigador usa sus habilidades o su autoridad como “experto” para defender los intereses comunitarios y se convierte en su representante. Y el *modelo de empoderamiento*, que implica el uso de métodos de investigación interactivos para trabajar no solo sobre la lengua y para sus usuarios, sino también con ellos.

Aunque en los dos últimos modelos el involucramiento de los hablantes es más notorio, el investigador sigue siendo el “experto” o principal agente conductor que realiza la investigación. Sin embargo, han surgido otros marcos metodológicos que buscan ir más allá de los modelos mencionados. Tal es el caso de la *Documentación activa* (Flores Farfán 2011, Haboud 2020), *Investigación-acción-participativa* (Santos García 2018), *Community-Based Language Research* (Czaykowska-Higgins 2009) o *Community Driven Research* (Anderson 2020). Aunque difieran en su forma de llamarla, su enfoque y objetivos generales son los mismos. Como se mencionó anteriormente, esta metodología pretende que la investigación sobre una lengua sea realizada por la comunidad, es decir, que los hablantes sean los principales actores y participen activamente en el proceso de investigación. Así, la comunidad, que en otros modelos es vista como objeto de estudio, en este marco se convierte en quien investiga (Santos García 2018).

Es importante reflexionar en que este tipo de metodología implica varias cuestiones. Por un lado, generar una relación colaborativa entre investigadores y miembros de la comunidad y capacitar a miembros de la comunidad para que realicen la investigación por sí mismos. Czaykowska-Higgins (2009, 25) sostiene que lo que diferencia a este modelo de los otros es que “reconoce y acoge con satisfacción el grado en el que los lingüistas son capacitados y aprenden de los miembros de la comunidad en cuestiones relacionadas con la lengua, la lingüística y la cultura, así como de qué manera realizar investigaciones y autoevaluarse apropiadamente dentro de la comunidad”.

Este último aspecto es crucial porque, desde mi punto de vista, el investigador no debe considerarse como el único experto y mucho menos, imponer el tema a investigar. En realidad, quienes tienen el conocimiento de la lengua que se trabaja, así como de su entorno, son los mismos hablantes. Entonces, se trata más bien de dialogar, reflexionar y aprender unos de otros para atender a objetivos comunes y buscar la manera de resolver conflictos o desafíos en igualdad de posiciones. Asimismo, considero que, en un proyecto de revitalización, el conocimiento, apoyo e involucramiento de los hablantes es imprescindible para tener un impacto en la comunidad y sus miembros. Además, se espera que el aporte de los hablantes conduzca a iniciativas de revitalización que emerjan desde la comunidad misma. Por ejemplo, Santos García (2018) señala que cuando no hay participación comunitaria las consecuencias se asocian a actitudes desfavorables hacia los productos que surgen de la documentación o al rechazo de materiales por parte de hablantes que son de otras variantes.

Si bien este modelo metodológico es apropiado para este estudio, se deben considerar también los retos que enfrenta una investigación que sigue esta metodología y que describe

Santos García (2018). Por ejemplo, si los objetivos del investigador no se alinean con las necesidades de los hablantes, entonces, es necesario buscar un punto en el que se creen espacios para que los lingüistas cumplan con sus metas teóricas o prácticas, pero que a la vez reflejen las prioridades o atiendan a las necesidades de las comunidades con las que trabajan. Otro reto es establecer y mantener relaciones de respeto, reciprocidad y confianza entre los individuos y grupos que tienen interés en la lengua y los lingüistas que desean trabajar en la comunidad; para esto, la búsqueda de metodologías colaborativas pretende atender a lo que algunos autores han delineado como buenas prácticas para la revitalización lingüística (Flores Farfán 2012).

Otro desafío es atender a las demandas y expectativas de las instituciones académicas. Aunque las instituciones exijan resultados o publicaciones, se debe partir de la ética como primer compromiso, incluyendo el consentimiento informado, la participación voluntaria, el respeto por la privacidad cultural y la devolución de resultados, pues considero que la investigación no debe limitarse únicamente a extraer datos. También, las instituciones académicas suelen trabajar con plazos estrictos, pero los procesos comunitarios requieren tiempo y diálogo. Por lo tanto, desde el principio, es importante explicar a ambas partes las necesidades y limitaciones de cada una, buscando un plan de trabajo en tiempos realistas. El mayor reto se convierte más bien en "traducir" las exigencias académicas en un trabajo de investigación respetuoso, participativo y útil para las comunidades, sin sacrificar la rigurosidad ni la ética. Así, el objetivo de una investigación que tiene como base la ética es construir un puente entre mundos de conocimiento distintos, reconociendo y valorando el aporte de ambos (Santos García 2018).

Finalmente, cabe señalar que la documentación de una lengua en peligro se puede llevar a cabo con diferentes propósitos. Por ejemplo, realizar descripción lingüística, analizar fenómenos lingüísticos, compararla con otras lenguas o variedades o con el fin de generar acciones para preservarla. Las metodologías que subyacen a estas acciones también son diversas y estarán relacionadas con los propósitos del investigador y la investigación. En este caso, la documentación del léxico fue concebida desde el principio con el propósito de crear materiales que sean útiles para los hablantes, de manera que se tenga uno o varios productos que puedan regresar a la comunidad, trabajando así desde la reciprocidad.

Para esto, fue imprescindible el trabajo etnográfico en la comunidad. Este enfoque es especialmente relevante para el estudio sociolingüístico de lenguas indígenas, ya que permite superar los análisis estructuralistas que abstraen el lenguaje de su uso real, y en su lugar propone una mirada situada, crítica y en el contexto o ecosistema en que se desarrolla. En este sentido, la articulación entre etnografía y ecología lingüística ofrece un marco pertinente para estudiar el léxico y las condiciones culturales, sociales y políticas que lo configuran. Este enfoque también orienta las estrategias de revitalización hacia modelos más integrales, sostenibles y respetuosos de la autonomía de las comunidades lingüísticas.

3. Vitalidad léxica: interacción lingüística y social

Este capítulo muestra el análisis de los datos obtenidos a partir del juego etnoléxico que fue delineado en el capítulo de metodología (véase sección 2.5.4). Recordemos que esta herramienta está enfocada al conocimiento metalingüístico y al uso de 53 vocablos kichwas, para lo cual se incluyó un grupo de 28 voces kichwas en posible desplazamiento y un grupo de 25 voces kichwas con aparente vitalidad. El propósito de la herramienta fue corroborar la vigencia de las voces seleccionadas y ponderar los resultados según factores lingüísticos y sociales. Entonces, la aplicación de la herramienta permitió conocer cuál es el estatus del léxico kichwa propuesto en la comunidad de Las Lagunas.

Para cumplir con este objetivo, se llevó a cabo un análisis estadístico a través de tres acercamientos a los datos. En primer lugar, presento una descripción estadística sobre el reconocimiento de las voces utilizadas en relación con las variables de efectos fijos y efectos aleatorios, lo que permite conocer cómo se jerarquizan los factores de cada variable. Luego, muestro los cálculos de regresión realizados en *Rbrul* para saber qué variables son estadísticamente significativas, y en la última sección incluyo árboles de inferencia condicional y bosques aleatorios realizados en *Language Variation Suite* para entender qué factores ayudan a predecir el reconocimiento del léxico kichwa. Hacia el final del capítulo, presento una discusión, seguida de las conclusiones parciales.

3.1 Variables dependientes e independientes

Como variables dependientes se tiene una respuesta binaria para cada ítem léxico en cuanto a su reconocimiento y a su uso. Por ahora, para este análisis se ha considerado el

reconocimiento, debido a que el programa *Rbrul* permite incluir una sola variable dependiente para cada análisis. Sin embargo, el uso de un conjunto de voces kichwas se examina en el capítulo siguiente. En cuanto a las variables independientes se clasificaron entre variables sociales y lingüísticas. Para las primeras, se consideraron seis: edad, sexo, nivel de bilingüismo, instrucción, red social y escuela. Mientras que para las variables lingüísticas se incluyeron tres: categoría gramatical, campo semántico y préstamo.

La edad se dividió equitativamente entre todos los participantes lo que resultó en cuatro grupos: A) de 7 a 20 años, B) de 21 a 30 años, C) de 31 a 60 años y D) de 61 a 87 años. En este caso, se espera que el reconocimiento del léxico esté relacionado con la edad de los hablantes. Para el sexo se tiene: M) mujer y H) hombre y, en este caso, es posible que existan diferencias debido a que en la comunidad existen algunas actividades destinadas únicamente a las mujeres y otras a los hombres, así como hay indumentaria diferente para cada sexo. Para la variable bilingüismo se tomó en cuenta el perfil sociolingüístico de cada participante y se proponen tres grupos: BK) bilingüe dominante de kichwa, BE) bilingüe dominante de español y NK) no habla kichwa. En este caso se espera que los hablantes con dominio del kichwa tengan mayores niveles de reconocimiento del léxico.

La instrucción se clasificó en tres grupos: P) primaria, S) secundaria y U) universitaria. Es posible que la instrucción no esté relacionada con el reconocimiento, es decir, las personas con más estudios probablemente reconozcan menos voces kichwas por el hecho de que los estudios a nivel secundario y universitario se realizan en español. La red social se dividió en cuatro grupos: 1) red 1, 2) red 2, 3) red 3 y 4) red 4, y se espera que no existan mayores contrastes según la red social, debido a que las características de los miembros que las conforman son similares. La variable escuela, en la que se consideró si la

persona asiste a *Yachay Kawsay* o no: 1) sí y 2) no, en este caso es posible que las personas que estudian en dicho centro educativo presenten mayor reconocimiento del léxico al estar involucrados en la revitalización de la lengua y por utilizar el kichwa cotidianamente en este espacio.

En cuanto a las variables lingüísticas, la categoría gramatical se dividió en 3 grupos: N) nombre, V) verbo y A) adjetivo y es factible que sean los nombres los que más se reconocen. En cuanto al campo semántico al que pertenece cada palabra, se incluyeron cinco opciones: A) alimentación, T) tradición e identidad, TC) trabajo y actividades de campo, C) características de personas y animales y O) otros. En este caso, el campo semántico puede presentar un rol relevante en estos datos. Finalmente, la última variable lingüística corresponde a si el ítem léxico es un préstamo en el español o no: 1) sí y 2) no y se espera que el mayor nivel de reconocimiento lo alcancen los préstamos, incluso si los participantes no tienen dominio del kichwa.

3.2 Variables de efectos fijos y aleatorios

Los efectos fijos corresponden a factores con un número limitado de niveles posibles, como *masculino/femenino* o *acentuado/no acentuado*. Estos factores suelen ser el foco de interés en un estudio y sus niveles pueden replicarse en investigaciones posteriores. En cambio, los efectos aleatorios provienen de una población más amplia, por ejemplo, los hablantes y, por lo general, no son replicables. Por ejemplo, dos estudios sobre un mismo fenómeno lingüístico pueden incluir a hombres y mujeres, pero difícilmente contarán con los mismos individuos (Johnson 2009, 364-365). En esta investigación las variables consideradas como efectos fijos son: edad, sexo, bilingüismo, instrucción, red, escuela, categoría, campos

semántico y préstamo; mientras que las variables de efectos aleatorios son las voces en kichwa y los participantes.

La inclusión de un efecto aleatorio como el hablante es crucial, ya que permite reconocer que ciertos individuos pueden favorecer un resultado lingüístico y otros no, incluso más allá de lo que podrían predecir variables como sexo, edad o clase social. En el caso de los efectos aleatorios, lo relevante no es el valor exacto de cada individuo, sino la variación que existe dentro de la población (Johnson 2009, 365). En este sentido, la presente investigación empleó un *modelo mixto de regresión*, que incorpora tanto los predictores fijos como los aleatorios, para lo cual se utilizó el programa *Rbrul*, que permite llevar a cabo un análisis de ese tipo.

3.3 Estadística descriptiva

En términos generales, las voces propuestas en el juego etnoléxico alcanzaron un 66% de reconocimiento, lo cual era esperable, pues según el planteamiento para la elaboración de la herramienta se incluyeron voces kichwas en posible desplazamiento y voces con posible vitalidad. En la tabla 3.1, muestro los resultados para cada variable y sus factores. La tabla incluye el número de *tokens*, que para cada variable suman 1110 casos, que es el producto de las 53 palabras que se preguntaron a cada una de las 21 personas¹⁹. También, presento las frecuencias relativas que revelan el porcentaje de palabras que sí se reconocen y el porcentaje de aquellas voces que no se reconocen. Ahora veremos los resultados en relación con las

¹⁹ En total sumarían 1113 tokens, pero en el caso de dos participantes no se obtuvo el dato por fallas en el audio, por lo cual se eliminaron 3 respuestas, sin que esto afecte al análisis estadístico.

variables de efectos fijos: edad, sexo, bilingüismo, instrucción, red, escuela, categoría gramatical, campo semántico y préstamo.

Tabla 3.1: Resultados de las variables de efectos fijos

Variable	Factor	Tokens	Frecuencias	
			Sí	No
Edad	61-90	316	88%	12%
	31-60	264	73%	27%
	21-30	265	57%	43%
	7-20	265	40%	60%
Sexo	Mujer	688	66%	34%
	Hombre	422	66%	34%
Bilingüismo	Bilingüe dom kichwa	421	88%	12%
	Bilingüe dom español	159	57%	43%
	No habla kichwa	530	50%	50%
Instrucción	Secundaria	265	70%	30%
	Primaria	368	66%	34%
	Universitaria	477	63%	37%
Red	4	212	81%	19%
	3	265	76%	24%
	2	265	62%	38%
	1	368	52%	48%
Escuela	No	739	70%	30%
	Sí	371	57%	43%
Categoría gramatical	Nombre	671	74%	26%
	Verbo	251	53%	47%
	Adjetivo	188	52%	48%
Campo semántico	Tradición e identidad	210	84%	16%
	Trabajo campo	293	67%	33%
	Características	209	66%	34%
	Alimentación	209	65%	35%
	Otros	189	43%	57%
Préstamo	Sí	629	77%	23%
	No	481	51%	49%

A continuación, describo los resultados de cada factor con el valor de aplicación ‘sí reconoce’. En cuanto a la edad, tal y como se observa en la figura 3.1, los resultados muestran que el reconocimiento del léxico aumenta proporcionalmente con la edad. Las personas de 61 a 90 años alcanzan el nivel más alto, con un 88% de reconocimiento. Le siguen las personas de 31 a 60 años con un 73%. En los grupos más jóvenes, el reconocimiento es considerablemente menor. Las personas de 21 a 30 años reconocen un 57% de las voces kichwas y el grupo de 7 a 20 años apenas logra el 40%.

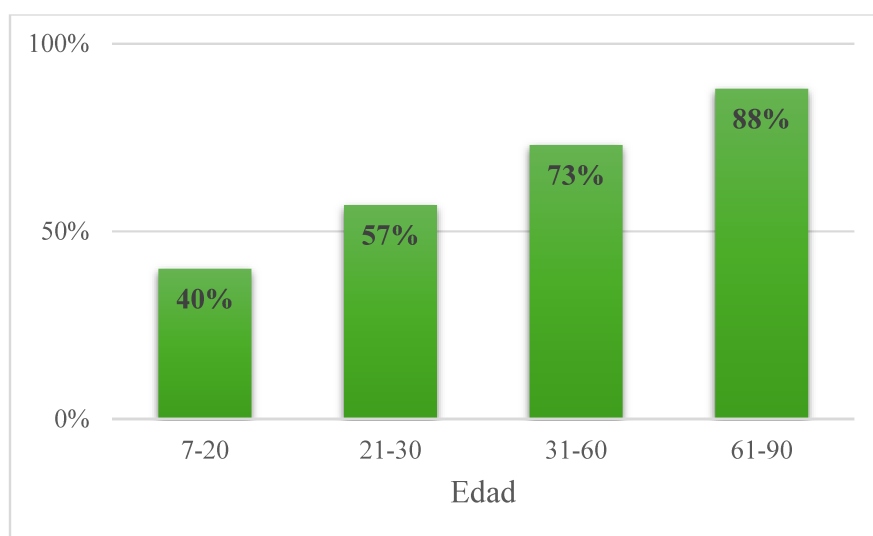


Figura 3.1: Reconocimiento según la edad²⁰

Los datos evidencian una relación directa entre la edad y el nivel de reconocimiento: a mayor edad, mayor es el conocimiento del léxico kichwa, mientras que las generaciones jóvenes presentan un dominio más limitado. Este patrón refleja, desde ya, un síntoma del proceso de desplazamiento del léxico en los grupos más jóvenes. El bajo nivel de reconocimiento entre las personas jóvenes podría indicar que la transmisión

²⁰ Todas las figuras y tablas que se incluyen en este capítulo fueron elaboración propia de la autora.

intergeneracional del vocabulario se está debilitando, lo que plantea un reto urgente para las iniciativas de revitalización. Profundizaremos en este punto más adelante.

Con respecto al sexo, los resultados muestran que el reconocimiento de voces kichwas se da en porcentajes iguales para ambos sexos, es decir, las mujeres y los hombres tienen un nivel de reconocimiento del 66%, como se ilustra en la figura 3.2.

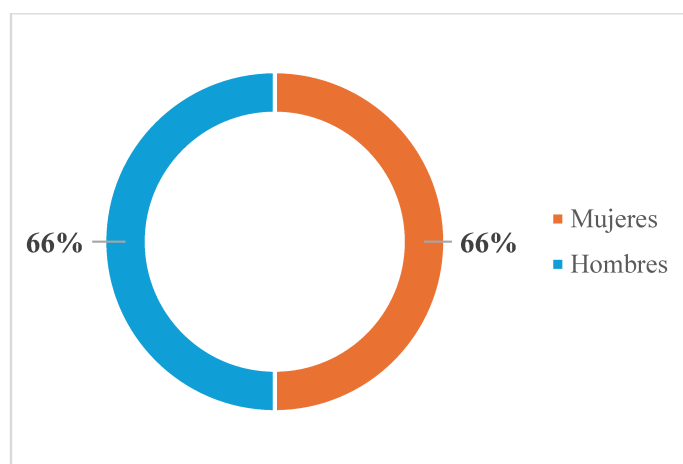


Figura 3.2: Reconocimiento según el sexo

Se planteó que existirían diferencias según el sexo de los participantes, ya que en la comunidad de estudio generalmente hay actividades destinadas a los hombres, como el arado de la tierra o los tejidos y otras actividades que involucran principalmente a las mujeres, como la siembra de las semillas o la preparación de tortillas. Sin embargo, es interesante que una variable que llega a ser significativa en numerosos estudios sociolingüísticos no presente contrastes en este caso. Esto se explicaría porque tanto hombres como mujeres participan y están familiarizados con las actividades de la comunidad, como el trabajo en el campo, la cosecha, la comida, el hogar, las ceremonias, y la indumentaria para ambos sexos.

Este equilibrio podría estar relacionado con la cosmovisión andina, en la que las tareas y roles no siguen una lógica de oposición, sino de complementariedad. Uno de los

colaboradores señaló que ciertas distinciones no se realizan por separar o diferenciar ambos sexos, ni se sigue la dicotomía occidental de diferenciar pares opuestos, sino que se basan en un principio de complementariedad en el que los opuestos no se contraponen ni se excluyen, sino que se complementan (Quizhpe 2022, comunicación personal). Así, en la cosmovisión andina existen actividades que se complementan y que se llevan a cabo en conjunto, como en los días de siembra, en los que participan todos los miembros de las familias; jóvenes, adultos, niños, hombres y mujeres.

En cuanto al bilingüismo, los datos de la figura 3.3 muestran que el mayor nivel de reconocimiento se da en personas bilingües dominantes en kichwa (88%), seguidos por quienes son bilingües dominantes en español (57%) y, en último lugar, las personas que no hablan kichwa (50%).

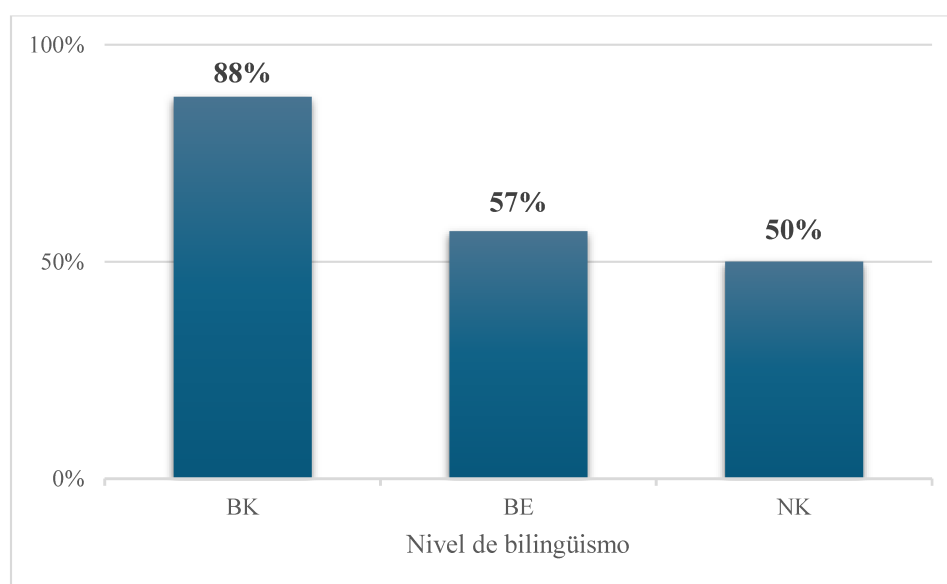


Figura 3.3: Reconocimiento según el nivel de bilingüismo

Como era de esperarse, un mayor dominio del kichwa se asocia con un mayor reconocimiento léxico. De todas maneras, la falta de reconocimiento según el nivel de bilingüismo no es extrema, es decir, vemos que, en los tres casos, los niveles de

reconocimiento superan el 50%, incluyendo a las personas que no hablan kichwa. Este hallazgo es relevante porque indica que no existen diferencias significativas para los factores de esta variable, lo cual es importante para sustentar la propuesta del kichwa como lengua de herencia en la comunidad, aspecto que se discute más adelante (véase sección 3.6).

En relación con la instrucción, tal como se muestra en la figura 3.4, las personas con estudios de secundaria alcanzan el mayor nivel de reconocimiento de las voces kichwas, con un 70%. Les siguen quienes tienen estudios de primaria, con un 66%, y finalmente quienes cuentan con estudios universitarios, con un 63%.

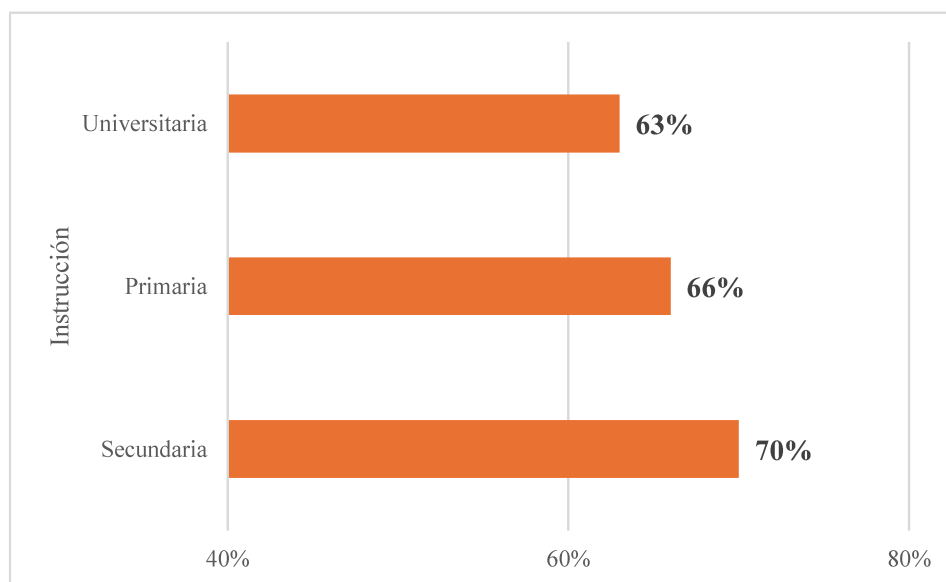


Figura 3.4: Reconocimiento según la instrucción

Aunque las diferencias porcentuales son moderadas, resulta llamativo que las personas con mayor nivel de instrucción formal sean las que menos reconocen el léxico kichwa. Esto puede explicarse por el hecho de que la mayoría de los participantes con formación de tercer y cuarto nivel tienen el español como lengua materna y, en consecuencia, su exposición y uso del kichwa ha sido limitada. En cambio, quienes cursaron únicamente

estudios de primaria o secundaria dominan el kichwa o esta es su lengua materna, lo que favorece un mayor reconocimiento del vocabulario. Cabe subrayar que el ámbito educativo formal es un espacio donde se intensifica el desplazamiento lingüístico, ya que el español es la lengua exclusiva de enseñanza, incluso en los centros educativos comunitarios interculturales en los que se supone se debería priorizar el aprendizaje en la lengua indígena. Este aspecto evidencia cómo el sistema educativo, en lugar de fortalecer la diversidad lingüística, contribuye al debilitamiento del kichwa. Se discute este punto más adelante en el capítulo 5, sección 5.4.

Para la red social, recordemos que en esta investigación se trabajó con cuatro redes sociales de tipo familiar. En este caso, como se presenta en la figura 3.5, todas las redes tienen un nivel de reconocimiento superior al 50%. La red social número 4 obtuvo el porcentaje más alto, con un 81%, seguida por la red número 3 con el 76%, y la red número 2 con un 62%. La red social número 1 registró el menor nivel de reconocimiento, con un 52%.

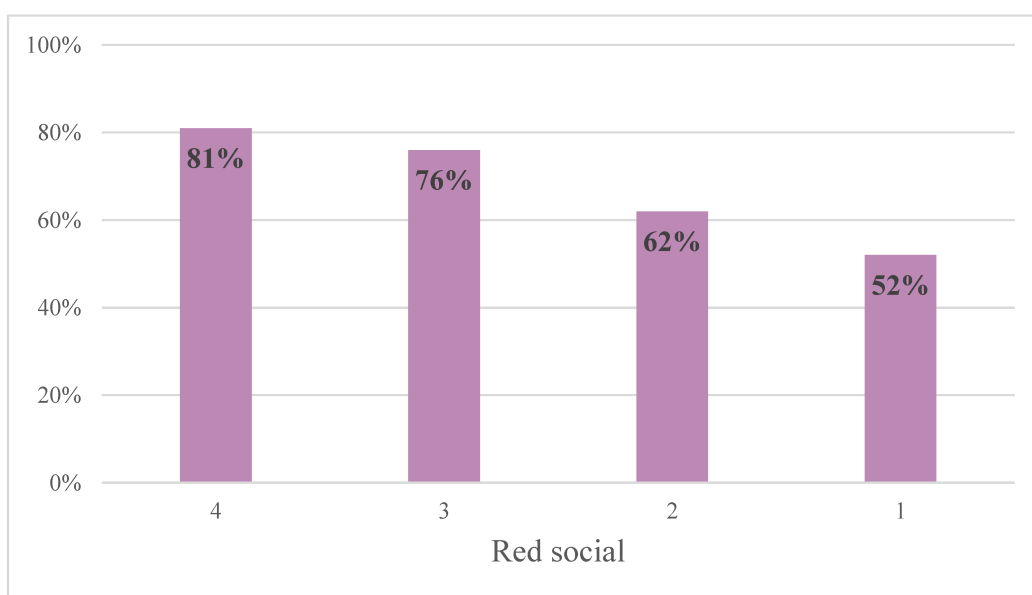


Figura 3.5: Reconocimiento según la red social

Estas diferencias pueden deberse a las variaciones en las características individuales de los miembros de cada red. Recordemos que la red social número 4 incluye a las personas de más edad de toda la muestra, Manuel y Angelina, de 84 y 87 años, respectivamente, quienes tienen al kichwa como lengua materna, mientras que su hija Zoila, de 53 años, y su hija Amy de 22, tienen al español como lengua materna. Como se verá después en las variables aleatorias, Manuel, Angelina y Zoila se encuentran entre las personas que más reconocen las voces kichwas propuestas, y de ahí que esta sea una de las redes con mayor nivel de reconocimiento.

Por otra parte, la red social número 3, que alcanzó un reconocimiento del 76%, está conformada por tres hablantes bilingües dominantes en kichwa: Luz (79 años), Baudilio (64 años) y Rosa (60 años), mientras que los más jóvenes Paka (30 años) y Yarik (20 años) entienden kichwa, pero no lo hablan, y sí reconocieron varios elementos que se han transferido al español. También, como se verá posteriormente, Luz, Baudilio y Rosa, al igual que las personas de más edad de la red anterior, son las personas que más reconocieron las voces kichwas entre todos los participantes, lo que explicaría que estas dos redes sean las que tienen el mayor porcentaje de reconocimiento.

Otro factor por considerar fue si los participantes de esta investigación estudian o no en *Yachay Kawsay*, institución que implementa un modelo de enseñanza bilingüe kichwa-inglés. Su enfoque también se dirige a los padres, quienes reciben clases de kichwa en el mismo centro. Por esta razón, se había previsto que quienes estuvieran vinculados a *Yachay Kawsay* tendrían mayor familiaridad con el léxico kichwa. Sin embargo, los resultados muestran lo contrario. Como indica la figura 3.6, las personas que no estudian en *Yachay*

Kawsay alcanzaron un 70% de reconocimiento, mientras que quienes sí están vinculadas a esta institución registraron un 57%.

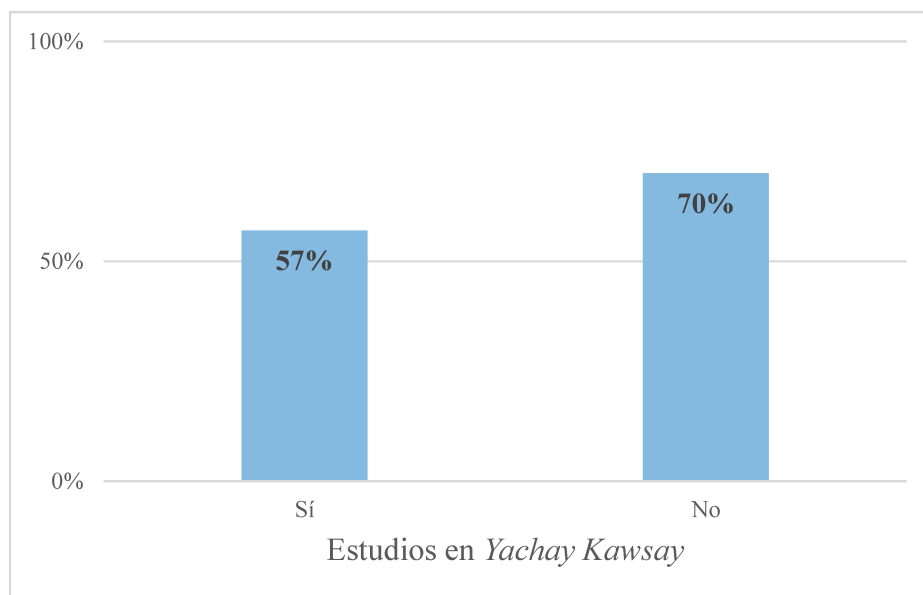


Figura 3.6: Reconocimiento según estudios en *Yachay Kawsay*

Aunque la diferencia no es extrema, sin duda, estos resultados llaman la atención, puesto que se esperaba lo contrario. Esto se puede explicar porque todas las personas asociadas a *Yachay Kawsay* tienen al español como lengua materna, Mateo (9 años), su padre Luis (30 años), Diego (7 años), su madre Carmen (39 años), Marvin (26 años) y Alexandra (26 años) también padres de otro estudiante de *Yachay*. Margarita (65 años), docente de *Yachay Kawsay*, es la única persona que domina el kichwa de este grupo. Esto sugiere que la mayor parte de las personas asociadas al centro educativo no están necesariamente familiarizados con todo el léxico kichwa propuesto para este trabajo, a diferencia de otros participantes que tienen al kichwa como lengua materna y son dominantes en esta lengua, pero no reciben clases en *Yachay Kawsay*. Ante este escenario, es crucial destacar que el grupo de personas, conscientes del dominio de español, tienen un evidente interés en retomar

el aprendizaje del kichwa, incluso para sus hijos, y una de las maneras para lograrlo es acudir a este centro educativo por la metodología que sigue.

A continuación, se presentan los porcentajes de reconocimiento según las variables de carácter lingüístico: la categoría gramatical, el campo semántico y si se han transferido como préstamos al español o no. Primero, en relación con la categoría gramatical, los resultados expuestos en la figura 3.7 muestran que los nombres alcanzan el mayor nivel de reconocimiento, con un 74%. Luego, en porcentajes similares, se encuentran los verbos, con el 53% y los adjetivos, con el 52%.

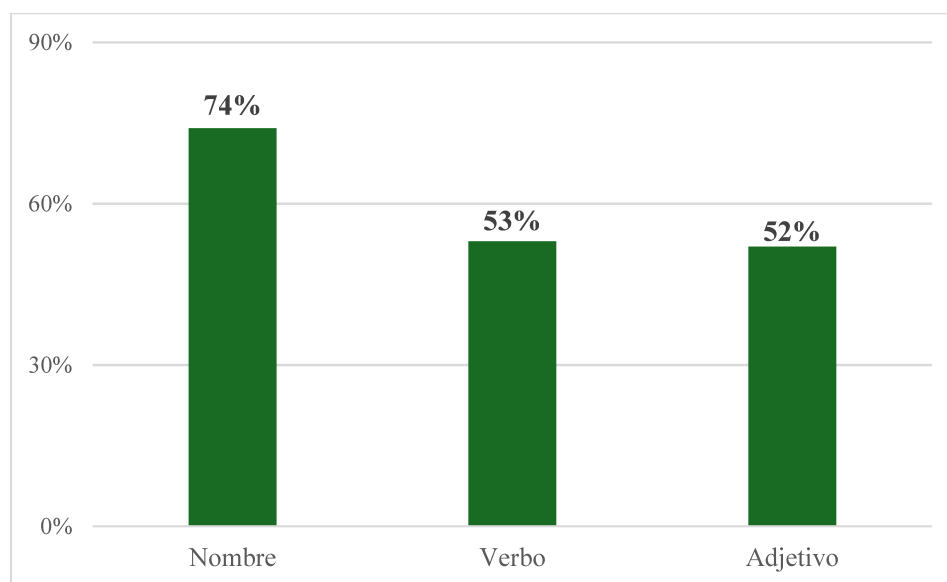


Figura 3.7: Reconocimiento según la categoría de la palabra

Los sustantivos tienden a ser más vitales porque nombran alimentos, plantas, animales, herramientas, prácticas culturales, tradiciones, rituales que son centrales para la vida cotidiana y tienen usos frecuentes en la comunicación diaria, lo que favorece su reconocimiento. Mientras que los verbos, por ejemplo, tienden a ser más vulnerables, especialmente porque los cambios socioculturales, como nuevas actividades laborales o

cambios tecnológicos hacen que ciertos verbos caigan en desuso y ya no sea reconocidos por los hablantes.

En cuanto a los campos semánticos, las 53 voces propuestas se clasificaron previamente en cinco campos semánticos: alimentación, trabajo y actividades de campo, características de personas y animales, tradición e identidad y otros. Según se aprecia en la figura 3.8, el mayor porcentaje de reconocimiento corresponde al campo semántico “tradición e identidad” (84%), seguido de trabajo y actividades de campo (67%), características de personas y animales (66%) y alimentación (65%). El grupo con menor reconocimiento es “otros” (43%).

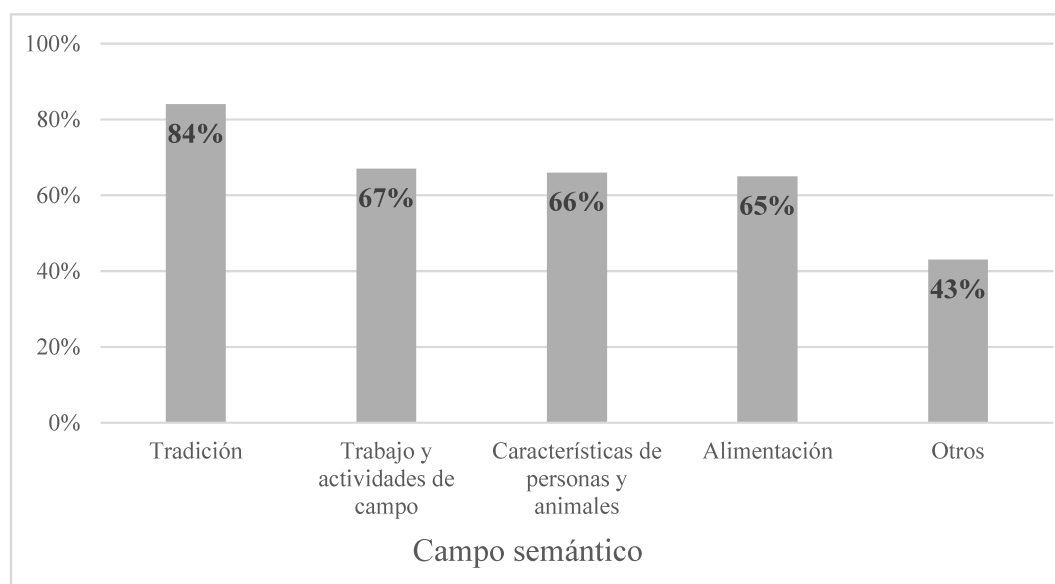


Figura 3.8: Reconocimiento según el campo semántico

El hecho de que las voces vinculadas con la tradición y la identidad sean las más reconocidas indica que estos elementos mantienen una presencia activa en las prácticas de la comunidad, por su papel en festividades, rituales o costumbres que siguen vigentes. Como se verá más adelante, las voces que conforman este campo semántico son reconocidas por la

mayoría de los participantes, y de ahí que este sea el grupo con mayor nivel de reconocimiento. Este hallazgo contrasta con los resultados de Torres Sánchez (2014), en los que el campo semántico “tradición” está asociado a un bajo nivel de reconocimiento debido a la desaparición de ciertos referentes. En esta investigación, el alto reconocimiento de este grupo de vocablos podría interpretarse como una señal de que la lengua sigue cumpliendo un rol identitario en contextos culturales específicos, aunque esta vitalidad no necesariamente se extienda de igual forma a todos los dominios de uso.

Como se mencionó previamente en la sección 1.4 sobre vitalidad léxica, una manera de entender este contraste es que el estudio de Torres Sánchez (2014) se realizó con hablantes de español de Guadalajara, mientras que en esta investigación se trabajó en una comunidad indígena con la presencia de hablantes bilingües y personas jóvenes que tienen una relación cercana al entorno comunitario. En este punto vale la pena resaltar la importancia de la cosmovisión y la cultura en la comunidad y las diferentes maneras en las que se manifiesta, como la lengua, la vestimenta, los rituales, las tradiciones y las costumbres. El reconocimiento elevado en este campo sugiere que la revitalización lingüística podría encontrar un punto de partida sólido en las prácticas culturales, usándolas como vehículo para fortalecer y expandir el uso de la lengua hacia otros espacios.

En cuanto a los préstamos, la figura 3.9 indica que las palabras kichwas que se han transferido al español alcanzan un reconocimiento del 77%, mientras que las voces kichwas que no son préstamos en español se reconocen en un 51%.

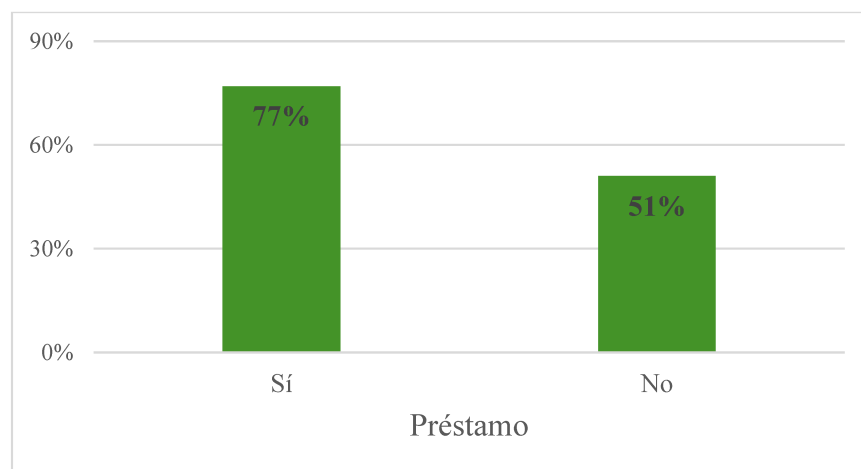


Figura 3.9: Reconocimiento si la palabra es préstamo o no

Estos resultados eran esperables, pues las voces kichwas que se han transferido al español van a ser reconocidas y usadas incluso por aquellas personas que no hablan kichwa o que no son dominantes en esta lengua. Esto se refleja especialmente en las personas más jóvenes, quienes a pesar de tener al español como lengua materna reconocen y en algunos casos, usan los elementos que se han transferido a la lengua mayoritaria. También, es importante hacer hincapié en aquellas voces kichwas que, aunque no se han transferido como préstamos al español, alcanzaron el 51% de reconocimiento. Estos datos revelan que existe un grupo de voces kichwas de uso frecuente que son reconocidas por personas que no hablan la lengua, lo cual apoya la propuesta del kichwa como lengua de herencia en la comunidad, aspecto en el que se profundiza en la discusión.

Hemos visto hasta aquí la descripción de los resultados de las variables de efectos fijos. Ahora consideraremos las variables aleatorias, que son los individuos y las voces en kichwa. Como se mencionó anteriormente, incluir los efectos aleatorios es sumamente importante porque permiten reconocer que ciertos individuos pueden favorecer un resultado lingüístico y otros no, incluso más allá de lo que podrían predecir variables como sexo, edad,

instrucción, etc. Primero, en la tabla 3.2 y en la figura 3.10 se exponen las frecuencias de reconocimiento para cada persona.

Tabla 3.2: Reconocimiento según la persona

Persona	Frecuencia
Margarita	96%
Baudilio	92%
Manuel	90%
Rosa	88%
Zoila	86%
Angelina	84%
Luz	84%
Purificación	84%
Samuel	84%
Luis	66%
Amy	62%
Pakarina	60%
Carmen	58%
Marvin	54%
Mateo	54%
Yarik	54%
Toa	50%
Alexandra	41%
Diego	32%
Sisa	32%
Nicole	26%

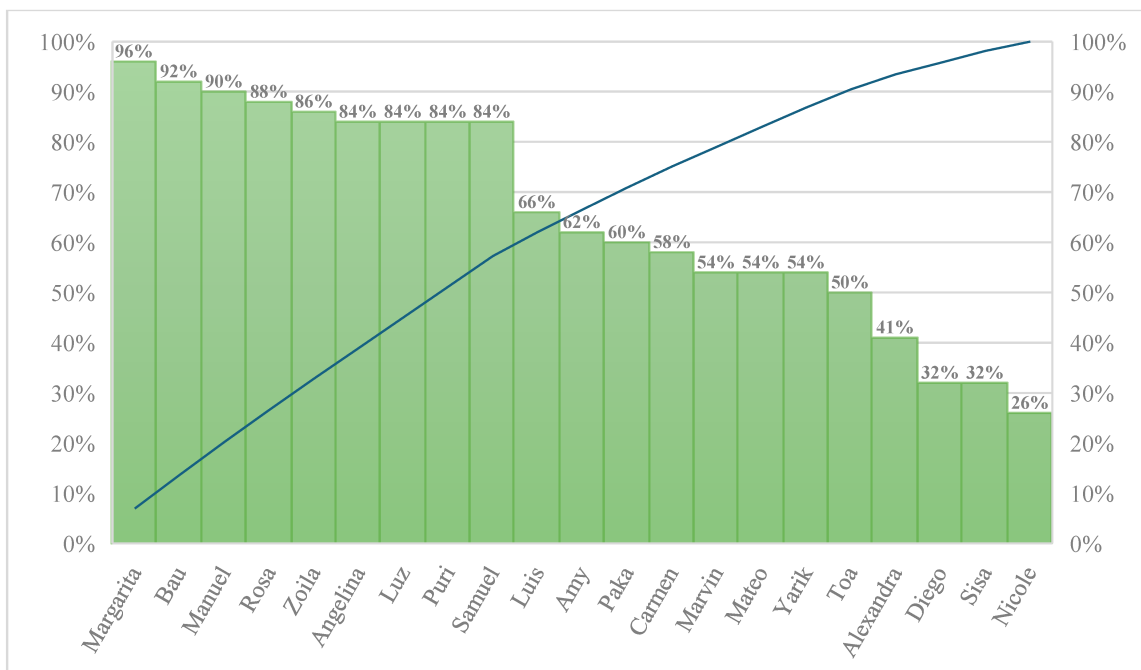


Figura 3.10: Reconocimiento según la persona

Como se puede observar, casi la mitad de los colaboradores tiene un nivel de reconocimiento superior al 80%. Cabe resaltar sobre esto que dichos individuos pertenecen a las generaciones de más edad de la muestra y son bilingües. En otras palabras, las personas que más reconocen el léxico kichwa tienen más de 50 años y dominan el kichwa. Estos resultados son consistentes con lo mencionado previamente para estas dos variables. Vimos ya que el reconocimiento de las voces kichwas es menor en los jóvenes, quienes tienen al español como lengua materna.

Vale la pena notar también que los individuos que más reconocen el léxico kichwa pertenecen a dos redes sociales, resultados que fueron expuestos previamente en la variable red social. Luz (84%), Rosa (88%) y Baudilio (92%) pertenecen a la red social 3 y son todos hablantes de kichwa. Asimismo, Manuel (90%) y Angelina (84%), dominantes de kichwa, y Zoila (86%), bilingüe dominante de español, quienes pertenecen a la red social 4.

Por el contrario, las personas que tienen un nivel de reconocimiento inferior al 60%, y que disminuye incluso hasta el 26%, son miembros de la red 1: Carmen (58%), Toa (50%), Diego (32%), Sisa (32%) y Nicole (26%). Un factor clave para el desconocimiento del léxico en este grupo es que las personas que lo conforman tienen al español como lengua materna y no son hablantes de kichwa o están en proceso de aprendizaje de esta lengua, lo cual se refleja en el conocimiento limitado de varios elementos léxicos del kichwa.

La persona que más reconoce el léxico propuesto es Margarita, quien alcanza el 96% de reconocimiento. Margarita es docente en *Yachay Kawsay* y domina el kichwa a pesar de que esta no es su lengua materna, pues aprendió kichwa en su adolescencia, en las clases del colegio en el que estudió y, posteriormente, al dedicarse a la docencia del kichwa aprendió aún más la lengua, incluyendo algunas formas léxicas que se usan en el norte del país y también del kichwa unificado, y de ahí que el reconocimiento del léxico sea mayor en su caso.

Por otra parte, Nicole presenta el menor porcentaje de reconocimiento, apenas el 26%. Como sucede con varios jóvenes, el español es su lengua materna. La lengua que usa con sus padres es el español, igualmente, con sus abuelos, a pesar de que ellos sí hablan kichwa, se comunican con ella únicamente en español. Además, Nicole no estudió en *Yachay Kawsay*, a diferencia de su hermano Diego, quien sí estudia en *Yachay*. Por todo esto, Nicole no está tan familiarizada con el kichwa, pues su nivel de reconocimiento en el léxico se limita a unos cuantos préstamos del kichwa que se han transferido al español y que tienen un uso generalizado.

Finalmente, en la tabla 3.3 se proporcionan los resultados para la siguiente variable aleatoria, que son las voces en kichwa. Es importante mencionar que, para la elaboración del juego etnoléxico, se incluyeron 28 voces en probable desplazamiento y 25 voces que sirvieron de contraste. Estas últimas son palabras que se utilizan frecuentemente en kichwa o que se han transferido como préstamos al español.

Tabla 3.3: Nivel de reconocimiento según la voz

Voces	Frecuencia
<i>Chakra</i>	100%
<i>Markantayta</i>	100%
<i>Mashi</i>	100%
<i>Tayta</i>	100%
<i>Chapu</i>	95%
<i>Cushma</i>	95%
<i>Hatun</i>	95%
<i>Pinzhi</i>	95%
<i>Supalata</i>	95%
<i>Supay</i>	95%
<i>Waka</i>	95%
<i>Wanlli</i>	95%
<i>Allku</i>	90%
<i>Chuchuka</i>	90%
<i>Muchiku</i>	90%
<i>Tarpuna</i>	90%
<i>Uka</i>	90%
<i>Wasipichay</i>	90%
<i>Wayunka</i>	90%
<i>Laychu</i>	85%
<i>Shuka</i>	85%
<i>Aswa</i>	76%
<i>Pukara</i>	76%

<i>Warkuna</i>	76%
<i>Awana</i>	75%
<i>Miklla</i>	71%
<i>Chalchi</i>	66%
<i>Larkana</i>	66%
<i>Waylla</i>	61%
<i>Mapa</i>	57%
<i>Rakra</i>	57%
<i>Shashu</i>	52%
<i>Asina</i>	47%
<i>Chuku</i>	47%
<i>Churachik</i>	47%
<i>Makinchu</i>	47%
<i>Pikchi</i>	47%
<i>Warulla</i>	47%
<i>Yanta</i>	47%
<i>Saksana</i>	45%
<i>Shishpu</i>	45%
<i>Chipurina</i>	42%
<i>Puchkana</i>	42%
<i>Wikupana</i>	42%
<i>Millay</i>	38%
<i>Millpuna</i>	38%
<i>Paruk</i>	38%
<i>Michina</i>	33%
<i>Wishina</i>	33%
<i>Tipik</i>	23%
<i>Llachapa</i>	14%
<i>Shurpillana</i>	14%
<i>Pichilinku</i>	10%

*Las equivalencias en español de las voces kichwas se pueden ver en el apéndice A.

Como era de esperarse, el mayor nivel de reconocimiento lo tienen las voces kichwas que se han transferido al español. Por ejemplo, *chakra*, *markantayta*, *mashi* y *tayta* alcanzaron el 100%, es decir, fueron reconocidas por todas las personas. También, *chapu*, *cushma*, *pinzhi*, *supalata*, *supay*, *waka*, *wanlli*²¹ obtuvieron el 95% de reconocimiento y *chuchuka*, *muchiku*, *uka*, *wasipichay*, *wayunka* fueron reconocidas por el 90% de participantes. Resulta interesante, además, que voces que no son préstamos en el español fueron también reconocidas por más del 70% de personas, tal es el caso de *tarpuna* (sembrar), *allku* (perro), *hatun* (alto/grande), *aswa* (chicha), *awana* (telar). Esto sugiere que, a pesar de que estas voces no se han transferido al español, las personas tienen un conocimiento del léxico básico del kichwa, un léxico que se usa con frecuencia y que es común para varios participantes.

Como se señaló anteriormente, las voces que pertenecen al campo semántico “tradición e identidad” presentan porcentajes altos de reconocimiento. Se puede observar en la figura 3.11 que este es el caso de *markantayta* (100%), *supalata* (95%), *cushma* (95%), *supay* (95%), *waka* (95%), *muchiku* (90%), *shuka* (85%) y *pukara* (76%), lo cual indica la presencia de un léxico vinculado a la cultura, tradiciones y cosmovisión, ya que hasta la actualidad se mantienen varias prácticas comunitarias, ceremonias y vestimenta tradicional en las que se utiliza este tipo de léxico tanto en kichwa como en español. Como explica Lozanova (2000) los ámbitos que designan ciertas palabras siguen existiendo y ocupando un lugar significativo en la vida social de la comunidad lingüística y de ahí que estos elementos

²¹ En otras zonas del centro y norte de los Andes ecuatorianos se conoce como *wanlla*: regalo escogido de alimentos y cosas selectas que se lleva a casa. Comida que se guarda para llevar, especialmente después de una fiesta (Moreno Cárdenas 2007).

léxicos sean los que tienen mayor vigencia. Se profundiza en este punto en la discusión del capítulo 4.

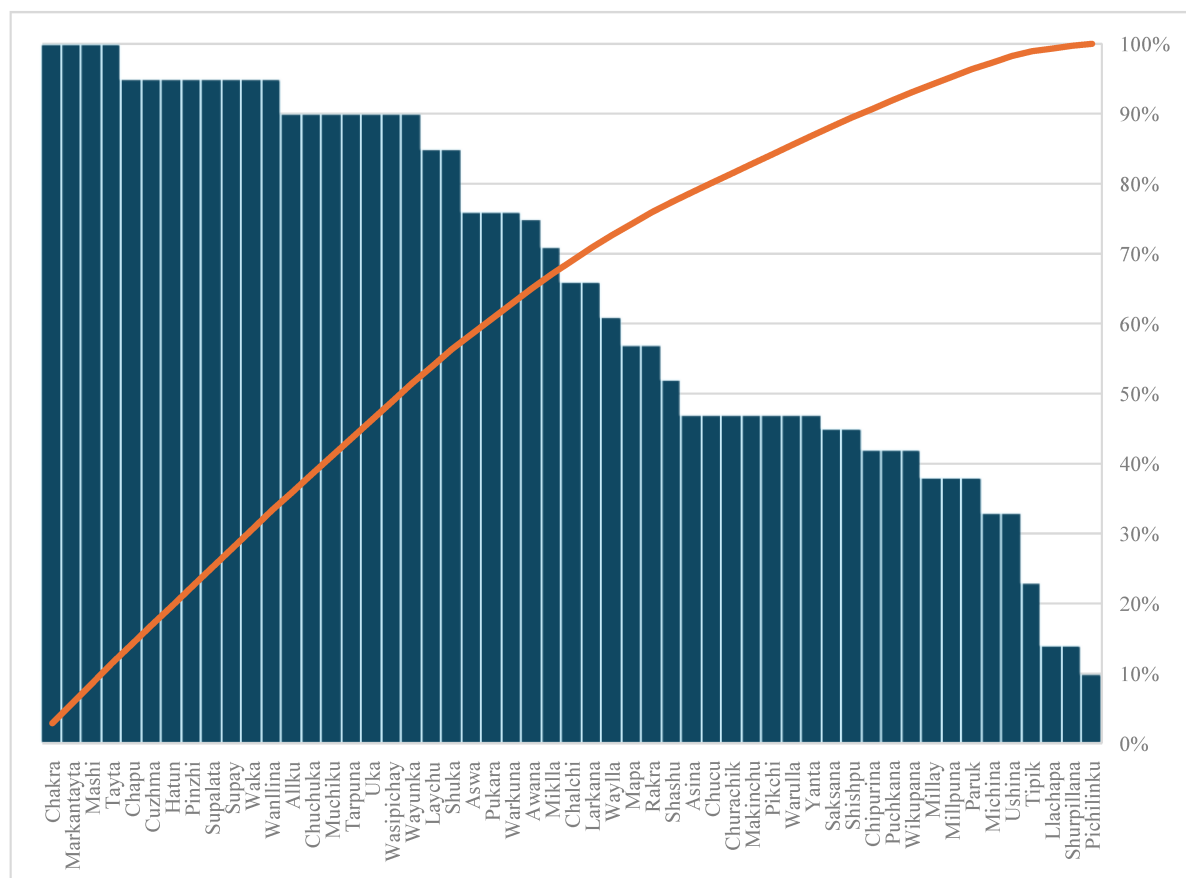


Figura 3.11: Reconocimiento según la voz kichwa

Observemos, además, que las voces con menor porcentaje de reconocimiento son *tipik* (23%), que es una “herramienta para deshojar el maíz”, *llachapa* (14%), que se refiere al “pañal de tela”, *shurpillana* que significa “llorar con suspiros” (14%) y *pichilinku* (10%) que alude al “color rojizo de los toros”. Estas palabras fueron reconocidas por menos del 25% de personas. El caso de *tipik* sería un ejemplo de desplazamiento léxico por el desuso del objeto, pues varios colaboradores mencionaron que en la actualidad utilizan principalmente las manos para deshojar el maíz. Ocurre lo mismo con la voz *llachapa* y, como indicaron algunos colaboradores, antes solo se utilizaban pañales de tela o de retazos de la ropa, pero

ahora los pañales desechables los han sustituido en la mayoría de las familias. Por lo tanto, es lógico que elementos como *tipik* y *llachapa* no tengan mayor vigencia, debido a que ya no se utilizan en la actualidad.

Es interesante resaltar lo que ocurre con *paruk*, *michina* y *wishina*, que también presentan porcentajes bajos de reconocimiento. En la figura 3.11 vemos que el nivel de reconocimiento de *paruk* es del 38% y algunos colaboradores coinciden en que este era el nombre que se utilizaba antes para referirse al maíz semimaduro para hacer tortillas. Si bien las tortillas se consumen actualmente, son tradicionales y representativas de Saraguro, algunos participantes señalaron que la palabra que se usa ahora para referirse al mismo tipo de maíz es *walu*. De hecho, esta palabra se ha transferido y adaptado al español como “gualo” pues es común escuchar y leer en la zona rural y urbana de Saraguro que se preparan o se venden tortillas de gualo. Un análisis más detallado de *tipik*, *llachapa* y *paruk* se ofrece en el siguiente capítulo.

Por otra parte, el caso de *michina* “pastorear” y su bajo nivel de reconocimiento (33%) estaría relacionado con la pérdida paulatina al realizar esta actividad. Según aseguró una de las colaboradoras, ahora ya no es común pastear los animales con la misma frecuencia que antes. Otro caso es la voz *wishina* “cuchara” que también obtuvo un nivel de reconocimiento del 33%. Llama la atención que la mayoría de las personas que están familiarizadas con este elemento están asociadas a *Yachay Kawsay*: Margarita, Marvin, Luis, Mateo y Diego, mientras que otros colaboradores manifestaron no conocer una palabra en kichwa para “cuchara”. Algunos participantes argumentaron que *wishina* proviene del kichwa unificado o que es una palabra que se utiliza en el norte del país. Esto permite reflexionar, entonces, en

el papel que desempeña el kichwa unificado en la enseñanza de la lengua y en el kichwa local.

En esta sección se proporcionó el análisis descriptivo de los datos cuantitativos, en el que se pudo conocer la jerarquización de los predictores de efectos fijos, así como los resultados de los predictores aleatorios. A continuación, en el siguiente apartado, presento los resultados del análisis de regresión logística que se obtuvieron en *Rbrul* a fin de conocer las variables estadísticamente significativas en el reconocimiento de las voces kichwas examinadas.

3.4 Análisis de regresión

Para este análisis se utilizó un *modelo mixto de regresión*, el cual incluye en un mismo modelo todas las variables de efectos fijos —edad, sexo, bilingüismo, instrucción, red, escuela, categoría gramatical, campo semántico, préstamo— y, también, las variables de efectos aleatorios: voces y personas. El objetivo de este proceso es conocer las variables lingüísticas y sociales con mayor incidencia estadística, lo que permite entender qué factores determinan el reconocimiento del léxico propuesto.

El análisis escalonado de regresión revela que sí hay equivalencia en el modelo ascendente y descendente (*updown*), es decir, ambos modelos coinciden en que las variables con mayor incidencia estadística son: persona, voces, edad, préstamo, red y bilingüismo. Para efectos de este análisis consideré el modelo ascendente, en el que los resultados para dichas variables son: persona [*random, not tested*], voces [*random, not tested*] y edad (3.44e-06) + préstamo (0.000152) + red (0.00299) + bilingüismo (0.00897). En la tabla 3.4 se pueden observar los resultados del análisis de regresión. Para los factores de efectos fijos, la columna

de *logodds* corresponde a los coeficientes de regresión, cuya suma debe ser 0. Los *odds* son unidades que se refieren a la probabilidad de que ocurra un evento, dividida por la probabilidad de que no ocurra y si es un valor positivo favorece al factor, si es negativo lo desfavorece y si es un valor de 0 es neutral (Johnson 2009). Para los factores de efectos aleatorios —voces y personas— el coeficiente pertinente se refleja en la columna *intercept*.

Tabla 3.4: Resultados del análisis de regresión

Variable	Factor	Logodds	Tokens	Frecuencias	Peso
Edad	61-90	0.792	316	88%	0.688
	31-60	1.027	264	73%	0.736
	21-30	-0.537	265	57%	0.369
	7-20	-1.281	265	40%	0.217
Préstamo	Sí	1.227	629	77%	0.773
	No	-1.227	481	51%	0.227
Red	4	0.454	212	81%	0.611
	3	0.381	265	76%	0.594
	2	0.343	265	62%	0.585
	1	-1.178	368	52%	0.235
Bilingüismo	BK	1.121	421	88%	0.754
	BE	-0.265	159	57%	0.434
	NK	-0.856	530	50%	0.298
Sexo	Mujer	-	688	66%	-
	Hombre	-	422	66%	-
Instrucción	Secundaria	-	265	70%	-
	Primaria	-	368	66%	-
	Universitaria	-	477	63%	-
Escuela	No	-	739	70%	-
	Sí	-	371	57%	-
Categoría	Nombre	-	671	74%	-
	Verbo	-	251	53%	-
	Adjetivo	-	188	52%	-
Campo semántico	Tradición	-	210	84%	-
	Campo	-	293	67%	-
	Características	-	209	66%	-

	Alimentación	-	209	65%	-
	Otros	-	189	43%	-
Personas	St dev	Intercept	Tokens	Frecuencias	Peso
	Luis	0.363	53	66%	0.591
	Yarik	0.273	53	54%	0.57
	Margarita	0.246	53	96%	0.563
	Samuel	0.232	51	84%	0.559
	Amy	0.168	53	62%	0.544
	Purificación	0.143	52	84%	0.537
	Zoila	0.143	53	86%	0.537
	Pakarina	0.132	53	60%	0.535
	Sisa	0.129	53	32%	0.534
	Carmen	0.059	53	58%	0.516
	Baudilio	0.04	53	92%	0.512
	Mateo	0.01	53	54%	0.504
	Marvin	-0.063	53	54%	0.486
	Manuel	-0.078	53	90%	0.482
	Nicole	-0.092	53	26%	0.479
	Diego	-0.144	53	32%	0.466
	Rosa	-0.222	53	88%	0.446
	Toa	-0.225	53	50%	0.446
	Luz	-0.335	53	84%	0.419
	Angelina	-0.359	53	84%	0.413
	Alexandra	-0.564	53	41%	0.364
Voces	Hatun	3.393	21	95%	0.97
	Allku	2.836	21	90%	0.949
	Tarpuna	2.836	21	90%	0.949
	Chakra	2.346	21	1%	0.92
	Markantayta	2.346	21	1%	0.92
	Mashi	2.346	21	1%	0.92
	Tayta	2.346	21	1%	0.92
	Aswa	1.624	21	76%	0.848
	Awana	1.614	21	75%	0.846
	Chapu	1.33	21	95%	0.806
	Cushma	1.33	21	95%	0.806
	Pinzhi	1.33	21	95%	0.806

Supalata	1.33	21	95%	0.806
Supay	1.33	21	95%	0.806
Waka	1.33	21	95%	0.806
Wanlli	1.33	21	95%	0.806
Larkana	0.967	21	66%	0.742
Chuchuka	0.676	21	90%	0.683
Muchiku	0.676	21	90%	0.683
Uka	0.676	21	90%	0.683
Wasipichay	0.676	21	90%	0.683
Wayunka	0.676	21	90%	0.683
Waylla	0.653	21	61%	0.678
Mapa	0.341	21	57%	0.606
Rakra	0.341	21	57%	0.606
Laychu	0.17	21	85%	0.565
Shuka	0.17	21	85%	0.565
Asina	-0.289	21	47%	0.451
Makinchu	-0.289	21	47%	0.451
Pikchi	-0.289	21	47%	0.451
Warulla	-0.289	21	47%	0.451
Yanta	-0.289	21	47%	0.451
Saksana	-0.348	21	45%	0.436
Puchkana	-0.609	21	42%	0.373
Pukara	-0.635	21	76%	0.367
Warkuna	-0.635	21	76%	0.367
Millay	-0.932	21	38%	0.301
Millpuna	-0.932	21	38%	0.301
Miklla	-0.983	21	71%	0.291
Michina	-1.257	21	33%	0.238
Wishina	-1.257	21	33%	0.238
Chalchi	-1.312	21	66%	0.228
Tipik	-1.92	21	23%	0.138
Shashu	-2-254	21	52%	0.103
Chuku	-2.569	21	47%	0.077
Churachik	-2.569	21	47%	0.077
Shishpu	-2.624	21	45%	0.074
Shurpillana	-2.645	21	14%	0.072

Chipurina	-2.887	21	42%	0.058
Wikupana	-2.887	21	42%	0.058
Pichilinku	-3.07	21	10%	0.048
Paruk	-3.209	21	38%	0.042
Llachapa	-4.887	21	14%	0.008

misc.1 | Intercept: 1.506 | overall proportion: 0.66 |

misc.2 | log.likelihood: -414.388 | AIC: 852.777 | AICc: 853.061 |

En cuanto a la edad, se puede apreciar una diferencia reveladora en los *logodds*, pues para las personas de más edad los coeficientes son positivos (1.027 y 0.792), favoreciendo el reconocimiento, mientras que para los más jóvenes los coeficientes son negativos (-1.281 y -0.537), lo que evidencia un contraste significativo entre los grupos. Situación similar se ve para el bilingüismo pues, al comparar los resultados de cada grupo, los únicos que favorecen el reconocimiento del léxico kichwa son los hablantes dominantes de esta lengua, con un coeficiente positivo (1.121), mientras que los bilingües que dominan el español y quienes no hablan kichwa desfavorecen el reconocimiento de las voces propuestas, dado que sus valores son negativos (-0.265 y -0.856). Esto permite demostrar que el reconocimiento está estrechamente relacionado con la edad y el bilingüismo, lo que explica la incidencia estadística de ambas variables.

La siguiente variable estadísticamente significativa es el préstamo. Como era de esperarse, las voces kichwas que se utilizan en el español presentan un alto nivel de reconocimiento, independientemente de la edad o del dominio del kichwa. En otras palabras, el reconocimiento de este grupo léxico no está condicionado por factores como edad, sexo, instrucción, o competencia lingüística en kichwa. Basta con que el elemento kichwa esté presente en el español para que sea reconocido y de ahí la relevancia de esta variable. Otra variable estadísticamente significativa, según el análisis de regresión, es la red social. Las

diferencias son notorias al contrastar las redes que favorecen el reconocimiento: red 4 (0.454), red 3 (0.381) y red 2 (0.343), frente a la red que desfavorece el reconocimiento: red 1 (-1.178), lo que evidencia el papel que desempeña esta variable.

Por el contrario, las variables sexo, instrucción, escuela, categoría gramatical y campo semántico no presentan incidencia estadística. En cuanto al sexo, los cálculos detallados en la parte descriptiva muestran porcentajes idénticos entre hombres y mujeres, lo que explica que esta variable no tenga incidencia estadística. Sin embargo, convendría profundizar en este aspecto desde otras perspectivas, dado que, como señala Lozanova (2000), el sexo influye en la actitud conservadora que muchas mujeres adoptan frente a la lengua.

En cuanto a la instrucción, los porcentajes de reconocimiento superan el 60% en los tres grupos y son relativamente cercanos: secundaria 70%, primaria 66% y estudios universitarios 63%, con un rango de diferencia de apenas 7%. Esto sugiere que la vigencia del léxico no está necesariamente vinculada al nivel educativo de los participantes, lo que justifica la falta de incidencia estadística de esta variable. Algo similar ocurre con la variable escuela: quienes no están vinculados a *Yachay Kawsay* alcanzan un 70% de reconocimiento, mientras que los asociados a este centro educativo logran un 57%. En ambos casos, el nivel es superior al 50%

Respecto al campo semántico, aunque no resultó estadísticamente significativo, llama la atención que la mayoría de las voces kichwas que fueron reconocidas pertenecen al grupo “tradición e identidad”. Tal es el caso de *supay* “espíritu”, *shuka* “mal de ojo o malas energías” o *markantayta* “organiza las fiestas en navidad”. Esto sugiere que varios elementos de la identidad y cosmovisión comunitaria se mantienen vigentes, lo que favorece la

conservación de este léxico. Torres Sánchez (2014) en su estudio sobre el léxico indígena en Guadalajara, también demuestra que la vitalidad de una palabra está estrechamente relacionada con el campo semántico al que pertenece. Por ello, resulta valioso explorar con mayor profundidad la vigencia del léxico en función de su campo semántico, aspecto que se retoma en el siguiente capítulo.

En cuanto a los factores de efectos aleatorios, cuyos valores se reflejan en la columna *intercept*, se observa que todos presentan valores positivos o negativos, sin casos con valor cero. Esto indica que existe un efecto individual tanto en las personas como en las voces en kichwa. Dicho de otro modo, cada participante y cada palabra desempeñan un papel relevante en los resultados, lo que confirma la significancia de ambas variables.

3.5 Árboles de inferencia condicional y bosques aleatorios condicionales

En la sección anterior se presentaron los resultados del análisis de regresión, los que permitieron conocer las variables con mayor incidencia estadística. Ahora, en este apartado se incluyen árboles de inferencia condicional y bosques aleatorios que se obtuvieron en *Language Variation Suite*. Ambos métodos, basados en estadística no paramétrica, permiten entender los factores que ayudan a predecir el reconocimiento del léxico kichwa. De acuerdo con Levshina (2021), los árboles de inferencia son particularmente útiles para la explicación e interpretación de los datos, mientras que los bosques aleatorios suelen ser mejores en la predicción.

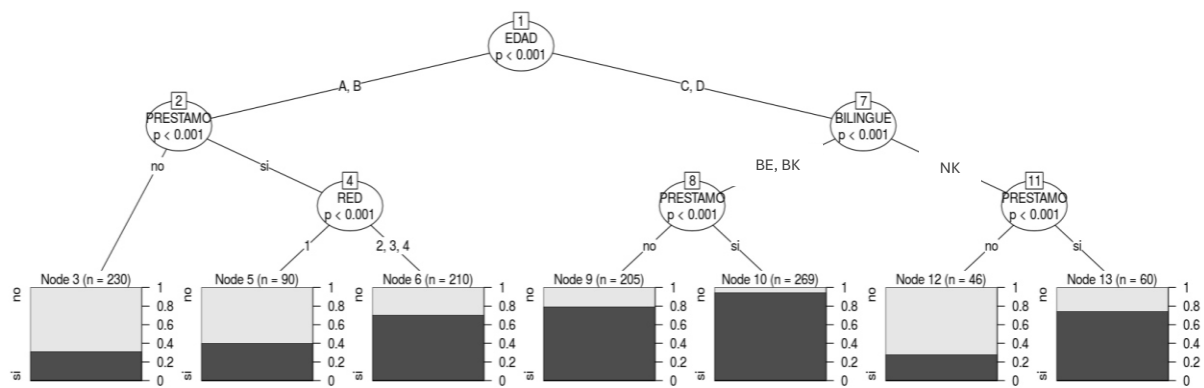


Figura 3.12: Árbol de inferencia condicional

Según se observa en la figura 3.12, el nodo principal (nodo 1) corresponde a la variable edad, la cual se divide en dos grupos: de 7 a 30 años (A-B) y de 31 a 87 años (C-D). En el caso de los más jóvenes, la variable que aparece como más relevante es el préstamo (nodo 2). Este nodo se divide, a su vez, en dos rutas: voces que son préstamos y voces que no lo son. En el grupo de voces que no son préstamos, el nivel de reconocimiento entre los jóvenes es bajo.

En cambio, cuando las voces sí son préstamos, surge la variable red social (nodo 4), que presenta dos caminos: por un lado, la red social número 1 —la de menor nivel de reconocimiento— y, por otro, las redes 2, 3 y 4, asociadas con un mayor reconocimiento léxico. Este hallazgo revela que la influencia de la red social es bastante acotada, ya que únicamente se manifiesta en el recorrido de los más jóvenes y únicamente cuando las voces son préstamos. En el árbol condicional, este es el único escenario en el que la variable “red social” adquiere relevancia.

En el grupo de personas de mayor edad, la variable más influyente es el bilingüismo (nodo 7). Este factor se divide en dos rutas: hablantes bilingües dominantes de kichwa o de español, y no hablantes de kichwa. Entre los bilingües —ya sean dominantes en kichwa o en

español— reaparece la variable préstamo (nodo 8); sin embargo, en este caso, el reconocimiento es elevado tanto para las voces que son préstamos como para las que no lo son. La situación es diferente para quienes no son hablantes de kichwa (nodo 11): para ellos, el reconocimiento es alto únicamente si la voz kichwa ha sido incorporada como préstamo; en caso contrario, el nivel de reconocimiento disminuye notablemente.

En síntesis, este árbol de inferencia revela que los factores clave para explicar el reconocimiento del léxico kichwa son la edad, el bilingüismo y el préstamo. El camino más favorable para dicho reconocimiento es tener entre 31 y 87 años, ser bilingüe y que la voz esté incorporada al español como préstamo, tal como se observa en el recorrido hasta el nodo 10. Por el contrario, la ruta que más favorece el desconocimiento corresponde a tener entre 7 y 30 años y que las voces kichwas no sean préstamos, según se aprecia en el recorrido hasta el nodo 3.

Así, los árboles de inferencia condicional ofrecen una herramienta valiosa para explorar la interacción entre variables y sus efectos en el reconocimiento léxico. Este análisis se complementa con la aplicación de bosques aleatorios (*random forest*), que permiten validar y reforzar los patrones observados, como se puede apreciar en la figura 3.13.

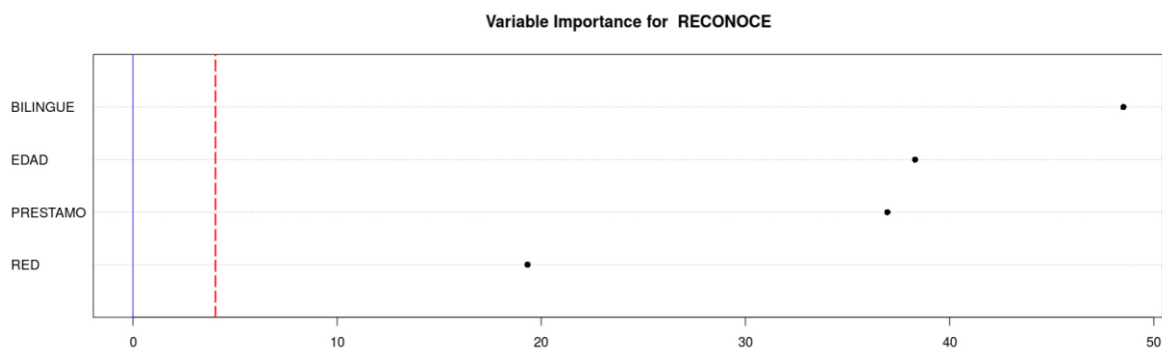


Figura 3.13: Bosque aleatorio con variables de efectos fijos

Los bosques aleatorios permiten identificar la importancia relativa de cada predictor en relación con la variable de interés, que en este caso es el reconocimiento. Los predictores situados a la derecha de la línea vertical discontinua se consideran significativos. En este modelo, que incluye únicamente las variables de efectos fijos que resultaron significativas, la variable con mayor peso es el bilingüismo, seguida por la edad, el préstamo y, en último lugar, la red social

Estos resultados son coherentes con los obtenidos en el árbol de inferencia condicional (véase figura 3.12), en el que se determinó que los factores clave en el reconocimiento del léxico kichwa son la edad, el bilingüismo y los préstamos, mientras que la red social, aunque significativa, presenta una influencia limitada. Finalmente, en la figura 3.14 se incluyen también las variables de efectos aleatorios, con el fin de complementar el análisis de efectos mixtos previamente expuesto con *Rbrul*. En este modelo se destaca que las variables aleatorias adquieren mayor relevancia, lo que podría explicar parte de la variación observada en los predictores fijos. Asimismo, se aprecia que la variable “red social” se sitúa en el umbral de significación, lo que refuerza lo señalado anteriormente: a pesar de ser significativa, su impacto es comparativamente menor.

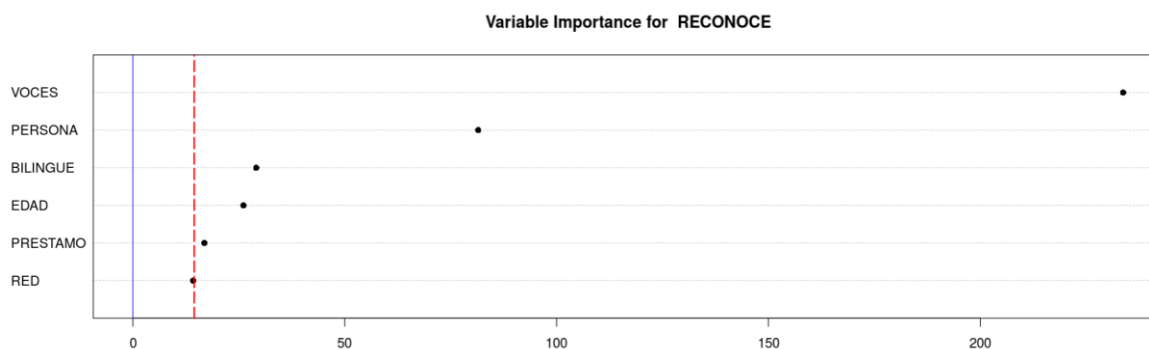


Figura 3.14: Bosque aleatorio de modelo mixto

Estos resultados coinciden también con los análisis realizados en *Rbrul*, en los tres enfoques estadísticos aplicados, descriptivo, inferencial y no paramétrico. En todos los casos, el patrón es consistente: los factores que predicen el desplazamiento del léxico kichwa son la edad, el bilingüismo, los préstamos y la red social.

3.6 Discusión

Según ha evidenciado este análisis, la edad desempeña un rol determinante en el reconocimiento del léxico kichwa, que a su vez está relacionada con el bilingüismo. Esto quiere decir que los jóvenes, al no ser hablantes de kichwa, constituyen el grupo más afectado por el desplazamiento del léxico. Desde la perspectiva de la ecología lingüística (Bastardas-Boada 2017, Haugen 1972), esta situación se interpreta como un desequilibrio en el ecosistema lingüístico debido a la ruptura en la transmisión intergeneracional de la lengua y que se refleja en el desconocimiento léxico. Dicha ruptura puede verse como un síntoma de alteración ecológica: así como en un ecosistema natural la desaparición de las especies altera la biodiversidad, en el ecosistema lingüístico, la pérdida de las palabras debilita la complejidad del sistema lingüístico.

De todas maneras, si bien la vigencia léxica es menor entre las personas jóvenes, esto no significa que el léxico kichwa les resulte completamente ajeno. Aunque las generaciones jóvenes no son hablantes de la lengua, reconocen tanto los préstamos kichwas incorporados al español como términos que no han sido transferidos a la lengua mayoritaria, pero que son de uso frecuente. Esto demuestra que en el kichwa es parte del ecosistema lingüístico en su entorno y se manifiesta en personas que no son hablantes, pero que lo han escuchado probablemente en interacciones familiares entre padres y abuelos o en espacios comunitarios.

Este reconocimiento remite nuevamente al concepto del kichwa como lengua de herencia. No obstante, considero fundamental diferenciar entre la herencia lingüística del kichwa, el kichwa como lengua de herencia y los hablantes de herencia de kichwa.

Según Montrul y Polinsky (2021) las lenguas de herencia son lenguas minoritarias adquiridas en contextos bilingües o multilingües, como las lenguas en la diáspora, las lenguas indígenas desplazadas por lenguas colonizadoras, y las lenguas minoritarias históricas que coexisten con otras lenguas estándar. Por su parte, Rothman (2009), define a una lengua de herencia como aquella que se habla en el hogar o a la que los niños pequeños tienen fácil acceso, siempre que no sea la lengua dominante de la sociedad nacional.

En este sentido, aunque el kichwa no es la lengua dominante en Saraguro, la diferencia más evidente es que, en la actualidad, no se transmite ni se utiliza en el entorno familiar. De hecho, alrededor del 75 % de los hogares en la comunidad de Las Lagunas no emplea el kichwa como lengua base para la comunicación (Burneo 2016). Esto ha provocado que la mayoría de los niños no lo adquiera desde temprana edad. Además, la noción de lengua de herencia suele asociarse generalmente a contextos de familias inmigrantes y a hablantes de herencia de idiomas como el español, el ruso o el árabe, lenguas que, a diferencia del kichwa, no se encuentran en peligro.

En cuanto a los hablantes de herencia, Montrul y Polinsky (2021) los describen como “hablantes bilingües que estuvieron expuestos a la lengua minoritaria desde su nacimiento o en la primera infancia”, pero cabe preguntarse ¿a qué tipo de exposición se refieren? ¿Implica haberla adquirido directamente de los padres o simplemente haberla escuchado en el entorno? Rothman (2009) añade que una persona se considera hablante de herencia únicamente si ha

adquirido de forma natural cierto grado de dominio de esa lengua. Sin embargo, esto plantea otra pregunta: ¿qué nivel de dominio es suficiente para que un hablante de herencia sea considerado como tal?

De manera particular, Montrul (2010) identifica algunas características que distinguen a los hablantes de herencia, entre ellas, el poseer habilidades débiles en su lengua de herencia, que pueden ser únicamente receptivas, es decir, que entienden todo o partes de lo que les dicen. Otra particularidad es que a este tipo de hablantes se les complica recuperar vocabulario de uso no frecuente y, también, que presentan transferencias de la lengua de herencia a la lengua dominante y no solo en el plano léxico.

En este contexto, se puede destacar el perfil sociolingüístico de Pakarina y Yarik, quienes tienen cierto nivel de entendimiento del kichwa, pero no lo hablan. Durante el trabajo de campo, cuando conviví con esta familia, en algunas ocasiones, Rosa y Baudilio, padres de ambos, se dirigían a ellos en kichwa y ambos les respondían en español. En este caso, Pakarina y Yarik pueden considerarse como hablantes de herencia, pues han crecido en contacto con el kichwa, pero no lo adquirieron como su lengua materna y aunque pueden entenderlo parcialmente y reconocer vocabulario de uso frecuente o expresiones culturales, no son hablantes fluidos.

Sin embargo, para conocer si esta es la situación de más miembros de la comunidad, es necesario llevar a cabo un estudio más amplio enfocado al conocimiento de las competencias lingüísticas en kichwa de las generaciones más jóvenes, pues si solo reconocen un conjunto limitado de vocablos kichwas, no podrían considerarse hablantes de herencia. De ser así, se podría generar la discusión de que la población ecuatoriana en general es

hablante de herencia, pues muchas personas en el país reconocemos y empleamos un repertorio léxico kichwa en el español. Sin embargo, esto no nos convierte en hablantes de herencia del kichwa, sino que refleja la herencia lingüística del kichwa en el español.

Con base en estas reflexiones, considero que el kichwa sí puede reconocerse como lengua de herencia de la comunidad. Aunque en la actualidad las generaciones más jóvenes no lo han adquirido plenamente, el kichwa forma parte del contexto bilingüe local y, aun cuando no se use en el hogar, las personas mantienen cierto grado de exposición a la lengua, ya sea a través de sus padres y abuelos, de ceremonias tradicionales o de otros espacios comunitarios. Además, entendiendo el concepto de lengua de herencia en un sentido amplio —vinculado a la historia familiar, la afiliación étnica, los vínculos con la cultura, la identidad y el territorio—, el kichwa cumple con la condición de lengua de herencia.

Uno de los hallazgos más consistentes en este estudio es la relevancia de la variable “préstamo” como factor que influye de manera notable en el reconocimiento del léxico kichwa. Los resultados indican que las palabras que se han incorporado en el español tienden a presentar un mayor nivel de reconocimiento, tanto en personas jóvenes como en adultos, aunque con patrones distintos según el bilingüismo. Este fenómeno puede interpretarse en dos sentidos: por un lado, los préstamos funcionan como un puente lingüístico, reforzando la vigencia y el uso de vocablos kichwa al integrarse en el español de la comunidad; por otro lado, esta misma integración puede diluir la percepción de las palabras usadas en español como elemento propio del kichwa, generando un proceso de asimilación que, a largo plazo, podría contribuir al desconocimiento si no se refuerza la conciencia metalingüística de que son palabras provenientes del kichwa.

También, es importante reflexionar en el rol de la variedad estándar del kichwa en la comunidad. Varios participantes, principalmente los mayores, aseguraron no conocer un equivalente en kichwa para “cuchara”. De hecho, Luz y Rosa mencionaron que antes no tenían una palabra kichwa para este elemento. Situación similar ocurre con la palabra *muchiku* ‘sombrero’. Aunque esta voz alcanzó un alto nivel de reconocimiento, ha sido poco documentada en los diccionarios de kichwa. Por ejemplo, Cordero (1955) registra *umacatama* > *uma* ‘cabeza’ y *catana* ‘cobijar’. Posteriormente, desde los diccionarios de los años 2000 en adelante se documenta *muchiku*. De acuerdo con algunas personas de la comunidad, estos vocablos provienen del kichwa unificado.

En Ecuador existe un kichwa unificado que corresponde a la variedad utilizada en las instituciones educativas y que todavía no ha sido totalmente aceptada por los hablantes, algunos de los cuales abogan por mantener su propia variedad (Haboud y Ortega 2020). Esto ocurrió, por ejemplo, con Rosa y Baudilio, quienes manifestaron no estar de acuerdo con la estandarización del kichwa, pues sostienen que varios elementos léxicos propios de Saraguro han sido remplazados por el kichwa unificado, haciendo que se pierdan características de la variedad local. Trabajos como el de Benalcázar (2020) se proponen mostrar que el kichwa de Saraguro tiene características fonéticas y préstamos léxicos del español que lo diferencian del kichwa unificado, para poner en evidencia las problemáticas lingüísticas y socioculturales de la estandarización del kichwa.

En esta misma línea, cabe reflexionar que la estandarización de una lengua indígena es un proceso complejo y con consecuencias profundas para las comunidades de hablantes. Si bien este proceso puede tener ventajas significativas, también presenta desafíos que deben ser atendidos cuidadosamente. Desde una perspectiva funcional, la estandarización puede

contribuir significativamente a fortalecer la vitalidad lingüística con la producción de materiales educativos, literarios y técnicos, y a facilitar la enseñanza en contextos académicos. No obstante, como se sabe, las lenguas indígenas presentan una gran diversidad dialectal y la selección de una variante como estándar puede implicar la marginalización de otras formas legítimas, generando tensiones internas.

Ahora, siguiendo una visión ecológica de la lengua, es fundamental que la estandarización no afecte negativamente el equilibrio del sistema ni la diversidad interna que lo caracteriza. Un proceso que busque estandarizar una lengua indígena pero que no respete la diversidad de variantes, la transmisión oral o las prácticas comunicativas propias de cada comunidad puede empobrecer el ecosistema lingüístico en lugar de fortalecerlo. Siguiendo este enfoque, los productos que propongo en el capítulo 5 pretenden visibilizar la variante local, integrando elementos léxicos locales y el kichwa unificado.

3.7 Conclusiones parciales

Una vez analizados los datos provenientes del juego etnoléxico, se cumplió con el propósito de este capítulo que fue corroborar la vigencia de las voces seleccionadas. Los resultados de este análisis permiten agrupar a las voces kichwas según el nivel de reconocimiento en tres grupos: 1) voces de reconocimiento general (100%-70%): 26 ítems léxicos; 2) voces de reconocimiento medio (70%-40%): 18 ítems léxicos; 3) voces poco reconocidas (40%-10%): 9 ítems léxicos. Debido a la naturaleza misma del juego etnoléxico, estos resultados son esperables debido a que se planteó incluir en el juego voces que estarían en posible desplazamiento y voces que no estarían atravesando por este proceso. Los resultados aquí expuestos lo confirman, ya que la mitad de los elementos propuestos fueron reconocidos en

porcentajes altos, mientras que el resto de los ítems léxicos obtuvieron porcentajes menores, lo que refleja un indicio del desplazamiento de dicho léxico.

Al mismo tiempo, se ponderaron los resultados según factores lingüísticos y sociales. Entonces, a partir del análisis de regresión, concluyo que la edad es el factor social determinante en el reconocimiento del léxico kichwa propuesto, mientras que el préstamo es la variable lingüística más relevante. La evidencia estadística muestra que no todos los factores sociales ni lingüísticos tienen el mismo peso, y que la combinación de edad, bilingüismo y préstamo configura rutas distintas para el conocimiento y desconocimiento del léxico. Esto implica que el desplazamiento léxico involucra interacciones complejas entre competencia lingüística, variables sociales y formas de contacto interlingüístico. Gracias a este análisis se pudo mostrar la interacción de factores lingüísticos y sociales en el reconocimiento del léxico, como se vio con la edad, el bilingüismo y el préstamo. Esta conexión permite comprender mejor las dinámicas léxicas de transmisión y desplazamiento desde una perspectiva que integra la complejidad del entorno sociolingüístico del kichwa en contacto con el español.

Cabe señalar que una de las restricciones del método estadístico aplicado es la limitación del programa *Rbrul*, ya que este permite incluir una sola variable dependiente para cada análisis, por lo que este capítulo se enfocó únicamente en el reconocimiento o no de los ítems léxicos propuestos, pero se debe subrayar que la distinción entre reconocimiento y uso es muy importante porque, aunque una persona reconozca un ítem léxico, existe la posibilidad de que por diversas razones ya no lo use. Este aspecto se examina en el próximo capítulo, en el que se integra el uso del vocabulario analizado.

4. Análisis etnoléxico: entre la tradición y la modernidad

El presente capítulo incluye un análisis cualitativo con base en los datos obtenidos durante la segunda estancia de campo en la comunidad de Las Lagunas, complementado por una revisión en fuentes lexicográficas y documentales. El objetivo ahora es partir del análisis estadístico previo para profundizar en aquellos vocablos que obtuvieron mayor y menor vigencia, con el fin de entender cuáles son las razones que han influido en el mantenimiento y desplazamiento del léxico kichwa en la comunidad de Las Lagunas.

Para cumplir con este propósito, se eligieron doce voces kichwas que fueron examinadas en su contexto social y cultural actual. Las seis primeras alcanzaron más del 90% de reconocimiento en el análisis previo: *cushma*, *pinzhi*, *supalata*, *wanlli*, *tarpuna*, *wayunka*. Las seis palabras siguientes, en cambio, fueron reconocidas en niveles inferiores al 47%, y son: *pikchi*, *puchkana*, *paruk*, *michina*, *tipik* y *llachapa*. Todos estos ítems léxicos reflejan prácticas comunitarias que se mantienen y otras que se han dejado de realizar o se han modificado. Para contextualizar estas voces se abordaron ejes temáticos vinculados a dichas prácticas y que están relacionados con la siembra, la cosecha, la reciprocidad, la conservación del maíz, la preparación de tortillas, la vestimenta, los tejidos, el pastoreo, el hilado de lana y las ceremonias tradicionales de la zona.

Además, siguiendo la perspectiva de la ecología lingüística que ha guiado esta investigación, conocer el entorno social, cultural y económico vinculado a las prácticas comunitarias, permite tener una visión más amplia para explicar las causas que afectan al mantenimiento o al desuso del léxico, debido a que las actividades comunitarias involucran un vocabulario específico y si esas prácticas cambian, se alteran o desaparecen, también lo

hace el léxico ligado a ellas. Es por esto por lo que, a través del trabajo etnográfico, resultó crucial para los objetivos de este estudio conocer las dinámicas que se involucran en la vida comunitaria de Las Lagunas.

Antes de empezar con el análisis, es preciso mencionar las hipótesis planteadas para esta parte de la investigación. Se proponen dos hipótesis complementarias que buscan explicar los procesos de mantenimiento y desplazamiento léxico en la comunidad de Las Lagunas, desde una perspectiva sociolingüística y ecológica. La primera, relacionada con el mantenimiento léxico, plantea que el campo semántico relacionado con la tradición y la identidad, el cual obtuvo el mayor nivel de reconocimiento en el análisis previo, se vincula directamente con la permanencia de prácticas comunitarias asociadas a la cosmovisión, la cultura y las ceremonias tradicionales. Estas prácticas, al mantenerse vigentes, favorecen la vitalidad de ciertas voces kichwas y que los hablantes reconocen y asocian como parte integral de su identidad cultural.

Por otro lado, la segunda hipótesis, centrada en el desplazamiento léxico, propone que los cambios sociales, culturales y económicos, así como las dinámicas propias de un mundo globalizado, han reconfigurado la vida comunitaria en Las Lagunas. Estos cambios han ocasionado la pérdida o modificación de varias prácticas comunitarias y, con ello, el desuso de términos kichwas estrechamente ligados a dichas actividades. En términos de la ecología lingüística, algunos entornos han sido alterados o sustituidos por nuevas realidades, lo cual debilita la vitalidad del léxico asociado.

El capítulo se divide en las siguientes secciones. En primer lugar, se presenta la metodología utilizada para el análisis de los datos. A continuación, se examinan las principales razones que explican el mantenimiento léxico, seguido de una sección dedicada

a las causas del desplazamiento léxico. Posteriormente, se desarrolla una discusión en torno al uso actual de las voces kichwas analizadas, con especial atención en el léxico local e identitario, así como a la propuesta del kichwa como lengua de herencia. Finalmente, se ofrecen las conclusiones parciales de este capítulo, que sintetizan los hallazgos y establecen un puente hacia los planteamientos de revitalización que se abordarán en el siguiente capítulo.

4.1 Aspectos metodológicos

Para esta parte de la investigación, los datos provienen de seis entrevistas etnoléxicas realizadas a mujeres y hombres, habitantes de la comunidad, de entre 65 y 85 años. Como se mencionó en el capítulo 2, dedicado a la metodología, el enfoque principal para la recolección de datos fue la etnografía, pues la intención fue recoger datos léxicos en contexto, con el fin de resaltar la relación cultural y social asociada a los vocablos estudiados. Las figuras que se incluyen en este capítulo son propias, tomadas durante el trabajo de campo entre 2022 y 2023, a excepción de los casos en los que se indica la fuente. Las preguntas que guiaron las conversaciones se delinearon en la sección 2.5.4.3 del capítulo de metodología. Los nombres de los colaboradores, su edad y el número de entrevista se detallan en la siguiente tabla.

Tabla 4.1: Colaboradores de la comunidad de Las Lagunas

Nº de entrevista	Nombres	Edad
E1	Luz	79
E2	Margarita	65
E3	Angelina	84
E4	Rosa	80
E5	Luis	85
E6	Miguel	77

También, para complementar los datos aquí presentados, utilicé información recabada a través del juego etnoléxico (véase sección 2.5.4.1), en el que surgieron varios ejemplos de uso del léxico en cuestión. Además, consulté las voces estudiadas en diversas fuentes escritas, como diccionarios de kichwa, diccionarios de español ecuatoriano, corpus de español, libros y periódicos nacionales. Las fuentes consultadas para analizar los datos de este capítulo incluyen, en primer lugar, diez diccionarios de kichwa ecuatoriano, que, en orden de publicación, son los siguientes:

1. El *Diccionario kichwa-español español-kichwa* de Luis Cordero (1955), obra emblemática del siglo XX en la que, además, se anotan algunas nociones gramaticales sobre el kichwa del sur del Ecuador.
2. El *Diccionario etimológico y comparado del kichua del Ecuador* de Manuel Moreno Mora (1955), quien proporciona la etimología de los vocablos presentados.
3. La tercera edición de la *Gramática de la lengua kichwa* de Julio Paris, José María Lévesque y Gilberto Mejía que incluye vocabularios kichwa-español y español-kichwa (1961).
4. El *Diccionario español-kichwa kichwa-español* de Louisa Stark y Pieter Myusken (1977), en el que los autores presentan un estudio comparativo de las variedades que coexisten en el kichwa de la sierra ecuatoriana, pues recopilaron elementos léxicos de diversas zonas, entre estas, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Cañar, Azuay y Loja; para esta última, la recolección del vocabulario fue realizada en las comunidades de Las Lagunas, Jera y Oñacapac.

5. El *Diccionario Caimi Ñucanchi Shimi Panca* de Haboud, Montaluisa, Muenala y Viteri (1982), que proporciona algunos aspectos de la gramática, así como información fonética kichwa.
6. El *Lexicón etnolectológico del kichwa andino*, elaborado por Glauco Torres Fernández de Córdova (2002), quien recoge, en forma estructurada, vocablos de la lengua inca de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú.
7. El *Diccionario kichwa-castellano* de Santos Dea (2006), impulsado por UNICEF y la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), elaborado como un aporte lingüístico y pedagógico para los estudiantes que integran el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe.
8. El *Léxico ampliado kichwa-español español-kichwa* de Consuelo Yánez (2007), que aborda algo de historia, la situación actual del español y el kichwa y varios apuntes del kichwa a nivel morfológico.
9. El *Diccionario kichwa-español español-kichwa* coordinado por Moreno Cárdenas (2007), que proporciona algunos fundamentos sobre el kichwa en América, su evolución y algunas sugerencias para su escritura.
10. El *Diccionario kichwa-castellano castellano-kichwa* del Ministerio de Educación del Ecuador (2009), que surge como un producto de los materiales producidos en el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. Este diccionario aporta un bosquejo histórico y lingüístico del kichwa, así como algunos apuntes de gramática que fueron útiles para comprender ciertas adaptaciones de las voces que se usan en el español.

Por otra parte, y con el fin de explorar registros de las voces kichwas que se han transferido al español, revisé, también, el *Diccionario de Ecuatorianismos* de Córdova

(2008), el *Diccionario del español ecuatoriano* de Fernando Miño Garcés (2016) y el libro *El castellano y el kichwa en el Ecuador* de Guevara (1972). Algunas fuentes analizadas sobre el español del sur del Ecuador son el *Léxico de vulgarismos azuayos* de Cordero Palacios (1985) y el *Glosario del Patrimonio Cultural inmaterial del Azuay*, investigación dirigida por Castro Ochoa (2010). Entre otros diccionarios consultados están el *Diccionario de la lengua española* (2023) y el *Diccionario de americanismos* (2010). Las voces examinadas se buscaron, también, en los siguientes corpus: CORPHA, CORDE, CORPES y CREA.

Es importante anotar que, para la escritura de las voces en kichwa que provienen de la transcripción de las entrevistas y del juego etnoléxico, opté por seguir la propuesta de kichwa unificado, ya que en los casos en los que se dispone de observaciones o sugerencias gráficas de los propios hablantes de la comunidad, estas tienden a coincidir con el kichwa unificado. En otras palabras, las formas gráficas kichwas que se anotan aquí, y solo aquellas que provienen de las entrevistas y del juego etnoléxico, corresponden al kichwa unificado. Por otro lado, los datos provenientes de otras fuentes escritas se presentan tal y cual como fueron recuperados y, en estos casos, se notarán variaciones ortográficas, que no son inconsistencias, se intenta, más bien, mostrar los datos según como fueron capturados para examinar los cambios y las adaptaciones lingüísticas.

Una dificultad de la presente investigación fue la escasez de estudios lexicológicos y lexicográficos específicos sobre el kichwa de Saraguro, situación que no es única del kichwa del sur del Ecuador, sino del kichwa ecuatoriano en general. Se han realizado trabajos en el nivel léxico sobre el kichwa de Imbabura (Stark 1972, Gómez Rendón y Adelaar 2009), el kichwa de Cotopaxi (Muysken 1979) y el kichwa del oriente (Orr 1981). Sin embargo, a través del presente análisis se espera contribuir con estudios etnoléxicos en la zona y rescatar,

además, aquel léxico local, identitario y voces en desplazamiento que no han sido documentadas en las fuentes aquí consultadas.

4.2 Mantenimiento de voces kichwas

En Saraguro, así como en diversas partes de los Andes y del mundo, las comunidades indígenas poseen una serie de prácticas comunitarias que están estrechamente vinculadas a su entorno, a sus sistemas productivos, a la seguridad alimentaria, a la sostenibilidad de sus recursos, al trabajo comunitario o a la organización social y política. Estas prácticas permiten mantener vigentes las tradiciones, los conocimientos ancestrales, la identidad cultural y, en algunos casos, la lengua indígena. Desde la perspectiva de la ecología lingüística, las prácticas comunitarias pueden verse como los hábitats naturales donde una lengua vive y se reproduce, pero si esos hábitats se alteran, desaparecen o cambian por otras prácticas, la lengua también se debilita. Por el contrario, si las prácticas se mantienen o se fortalecen, la lengua puede mantenerse viva y saludable.

Cada práctica comunitaria, como la siembra, las fiestas tradicionales o las mingas, involucra un léxico específico relacionado, por ejemplo, con las técnicas agrícolas, los rituales, los nombres de plantas, animales, alimentos y objetos tradicionales que se emplean en cada actividad. Entonces, en esta sección analizo por qué el léxico vinculado a ciertas prácticas comunitarias tiene vitalidad. Para esto presento un conjunto de actividades que se mantienen vigentes, a pesar de los cambios sociales y culturales que han afectado a sus comunidades y formas de vida tradicionales.

Muchas de las prácticas vigentes están basadas en principios éticos, filosóficos y espirituales, que guían las relaciones entre las personas, la naturaleza y el cosmos. Estos

principios se reflejan tanto en las prácticas cotidianas como en las ceremonias o los saberes tradicionales y configuran una visión del mundo en la que la armonía, el equilibrio y la responsabilidad son valores fundamentales para las comunidades. Entre estos principios se puede mencionar la reciprocidad, la complementariedad, el trabajo comunitario o la correspondencia (Estermann 2009).

4.2.1 *Pinzhi*

En la comunidad de Las Lagunas, así como en Saraguro, en general, una práctica comunitaria que se realiza actualmente y que tiene un trasfondo de solidaridad y reciprocidad, es el *pinzhi* (M. Guamán 1994). Este hace referencia a una ofrenda o regalo que los invitados llevan a todo tipo de fiestas, ceremonias, matrimonios, Navidad o Semana Santa y que se entrega a quien preside la fiesta, con el objetivo de compartirlo entre todos los asistentes. El *pinzhi* está conformado por varios ingredientes, los cuales son productos propios que forman parte de la alimentación del pueblo Saraguro. Entre estos están el mote, papa, trigo, queso, cuy y pan, que se disponen de manera organizada en una canasta o una lavacara grande (E1, E3, E4, E6) como se observa en la figura 4.1 y se acompaña con un cántaro de chicha al que lo llaman *wallu* (E6).



Figura 4.1: *Pinzhi*

Fuente: Jardín Azuayo, YouTube, 2016

La contribución de estos alimentos se hace a personas entre las que hay un parentesco, una relación de amistad o de familiaridad. Una vez recibido el *pinzhi* queda establecido como un compromiso que en las próximas celebraciones los anfitriones también colaboren con este regalo. Esta práctica se encuentra todavía vigente. Durante una de mis estancias de campo, Gaby y José María ofrecieron un *pinzhi* a Margarita, una de las docentes de *Yachay Kawsay*, para agradecerle por su ayuda durante varios años de trabajo en *Yachay*. En esta celebración Margarita compartió el *pinzhi* con todos los presentes y disfrutamos de la comida y la convivencia. Pude notar que estos intercambios están vinculados con las diferentes formas de reciprocidad familiar, laboral y colectiva y que son parte de la vida comunitaria, aspectos culturales que también los resalta un reportaje de *El Diario* recuperado del Corpus del habla del Ecuador:

El *pinshi* nace desde la cosmovisión de los pueblos indígenas, de la vida comunitaria. Es una forma de ofrendar, de donar, a los allegados durante las ceremonias especiales. Es una acción solidaria. (El Diario, "Una ceremonia muy solidaria", Prensa, CORPHA, 2016).

En cuanto a los registros lexicográficos de este vocablo, se encontró documentado en cinco de los diez diccionarios de kichwa consultados. Presento algunas entradas lexicográficas en la siguiente tabla:

Tabla 4.2: Documentación de *pinzhi* en diccionarios de kichwa

Voz en kichwa	Significado	Marcas geográficas	Fuente
<i>Pinzhi</i>	Comida que lleva un invitado a fiesta doméstica como obsequio a los anfitriones.	Ecua (Ecuador)	(Moreno Mora 1955, 245)
<i>Pinzhi</i>	Regalo.	SG (Saraguro)	(Stark y Muysken 1977, 278)

<i>Pinchi</i>	Plato típico que brindan los invitados en la fiesta, de arroz, papas, queso, mote, pan, acompañado con una botella de aguardiente.	za (Loja)	(Torres Fernández de Córdova 2002, 493)
<i>Pinlli</i>	Contribución para fiestas.		(Yáñez 2007, 193)

Aquí es importante destacar que en tres diccionarios los autores incluyen una marca geográfica, que corresponde, por un lado, al kichwa ecuatoriano y, por otro, de manera particular a Saraguro, lo que da cuenta de la extensión de esta voz kichwa, sugiriendo así que este es un vocablo local. Esto puede explicar la ausencia de *pinzhi* en los otros diccionarios de kichwa consultados, ya que, como manifiestan Martín Butragueño y Torres Sánchez (2021), las fuentes lexicográficas pueden presentar escasez de información en algunas regiones o la sobrerrepresentación de otras.

Otro aspecto que vale la pena subrayar es la variedad de soluciones gráficas en kichwa para el fonema /ʒ/. De acuerdo con Stark y Muysken (1977) la grafía <zh> del kichwa de Cañar, Azuay y Loja es una oclusiva sonora alveopalatal que se pronuncia como la <z> en la palabra inglesa *azure*. Entonces, entre las formas gráficas que pueden representar este sonido son <zh> y <ch>. En cuanto a *pinlli*, es interesante que, dado que en el centro y norte del país la pronunciación de la palatal lateral /ʎ/ es de forma rehilada [dʒ] (Torres *et al.* 2013) y esta se asemeja a la pronunciación de /ʒ/ de *pinzhi*, lo que ha ocurrido en este caso para la escritura es utilizar el dígrafo <ll> para representar el mismo sonido. Sin embargo, en el sur del país se mantiene, en cierto grado, la pronunciación tradicional de la palatal (Gómez 2013, Zambrano Ojeda 2019), por lo que en Loja no se podría usar la grafía <ll> para representar el fonema /ʒ/ de *pinzhi*.

En relación con la presencia de este vocablo en fuentes en español, se encontró documentado en el CORPHA, en libros sobre Saraguro y en reportajes de diarios nacionales:

Tabla 4.3: Documentación de *pinzhi* en fuentes en español

Voz en español	Ejemplo	Fuente
<i>Pinshi</i>	Siete horas de fiesta se registró en la calle Azuay para celebrar el Festival del <i>Pinshi</i> , de ese <i>pinshi</i> que es una tradición ancestral propia de Saraguro [...]	(<i>El Diario</i> , "Una ceremonia muy solidaria", Prensa, CORPHA, 2016).
<i>Pinchis</i>	Miércoles Santo - Continúa la preparación de comida para el Jueves Santo, y recepción de más <i>pinchis</i>	(Chalán 1994, 73).
<i>Pinzhis</i>	Luego de esto, venía la merienda, que igualmente era un acto ritual en donde se compartían los alimentos preparados por el <i>wasiyuk</i> ²² y los <i>pinzhis</i> de los familiares, compadres, ahijados, vecinos y amigos.	(Patiño, Quishpe y Zhingre 2012, 31).

Todos los ejemplos evidencian una cuestión relevante, como es la incorporación de esta voz kichwa en el español y que presenta, además, adaptaciones a nivel gráfico y fonológico. Observemos, primero, que a la voz kichwa *pinzhi* se le ha añadido el morfema plural del español -s, lo que demuestra su adaptación a la morfofonología del español. Además, se identifican variaciones en la escritura al transferirse al español: *pinshi* y *pinchi*. Ambas grafías <sh> y <ch> representan el mismo sonido del kichwa /ʃ/ y, como indica Moreno Cárdenas (2007), los términos que ingresan de una lengua a otra, la ortografía de la lengua que los adapta los tamiza de acuerdo con su filtro fonético y, en el nivel oral, cada uno pronunciará según sus hábitos o dialectos.

Ahora bien, recordemos que en los resultados del capítulo anterior se mostró que esta es una voz que alcanzó el 95% de reconocimiento en los participantes, de los cuales el 90% dice usarla. Al mismo tiempo, estos datos se apoyan con algunos ejemplos de uso extraídos

²² Dueño de la casa.

de las entrevistas y del juego etnoléxico realizados durante el trabajo de campo y que incluyo a continuación:

Tabla 4.4: Ejemplos de uso para la voz *pinzhi*

Ejemplos de uso	Fuente
<i>Pinzhis</i> para las fiestas, para las bodas. Siempre ha sido, desde que me acuerdo y de más antes también.	Entrevista 1 - Luz
Ya para la fiesta ahí sí ya vienen los familiares, con <i>pinzhis</i> , con cosas, todo.	Entrevista 3 - Angelina
Ese <i>pinzhi</i> lo utilizamos cuando nos invitan a unas fiestas. Por ejemplo, ahorita en los <i>Inti Raymis</i> estamos comiendo full <i>pinzhis</i> .	Juego etnoléxico - Margarita
Cuando hacemos la fiesta nos vamos con <i>pinzhi</i> . Hay que hacer una comida, se pela el maíz se cocina con haba, papa, trigo, se pela un cuy, se hace queso [...]	Juego etnoléxico - Luz

Así, entonces, a partir de los datos recuperados en las fuentes de español y los ejemplos de uso, se puede advertir que *pinzhi* es un préstamo consolidado en el español de Saraguro, promovido por la realidad local actual vinculada a las prácticas tradicionales de la comunidad que reflejan su cosmovisión. Además, se puede decir que esta voz ha tenido un alto nivel de difusión y transmisión, pues recordemos que entre los participantes de este estudio se incluyó a personas que no hablan kichwa, quienes declararon reconocer y usar esta palabra en porcentajes que superan el 90%.

Por lo tanto, con este análisis hemos podido ver, que *pinzhi* no es únicamente un vocablo que se refiere a una comida o a un regalo, sino que en el contexto comunitario se convierte en un elemento de la identidad cultural de Saraguro y de sus prácticas tradicionales de solidaridad y reciprocidad. El *pinzhi* muestra parte de la cosmovisión andina y al ser un componente relevante para su cultura, se ha mantenido y transmitido con el pasar de los años. Esta práctica sigue vigente en las comunidades y está siempre presente en todo tipo de fiestas,

ceremonias y celebraciones, lo cual permite entender la vitalidad de este vocablo y su presencia en el español.

4.2.2 *Wanlli*

La siguiente práctica por considerar también es parte de las fiestas o reuniones. Generalmente en cualquier celebración se comparten muchos alimentos y es común guardar comida para llevar a la casa. Esta actividad, en el kichwa de Saraguro, recibe el nombre de *wanllina*. En otras partes del país, como en el centro y norte, se documenta la voz *wanllana* para la misma acción. Guamán (1994) muestra la riqueza de los aspectos culturales vinculados a los matrimonios tradicionales de Saraguro y analiza una serie de rituales vinculados a esta celebración, así como el riesgo que enfrentan por los cambios y presiones sociales de la cultura dominante. Este autor se refiere al vocablo *huanlli* como la comida que sobra y que se entrega a los invitados para que la lleven a su casa para compartir con los familiares que no asistieron a la boda. Guamán (1994, 176) señala además que “cada mujer lleva una olla, un plato y un mantel precisamente para ese fin”.

Durante el trabajo de campo, en mi estadía con Rosita y Baudililo, una noche ellos asistieron a un velorio y cuando regresaron a casa, nos compartieron, a sus hijos y a mí, la comida que les habían entregado como *wanlli*. Una vez más, pude evidenciar que estas prácticas se mantienen hasta la actualidad, precisamente porque están completamente arraigadas a la vida comunitaria y muestran los principios y valores que han sido parte de la comunidad y de sus habitantes desde hace mucho tiempo.

En relación con los registros de este vocablo en diccionarios de kichwa, en la mayoría se documenta *wanlla* o *wanllana* con la misma acepción de *wanllina*, como puede verse en la siguiente tabla:

Tabla 4.5: Documentación de *wanlli* en diccionarios de kichwa

Voz en kichwa	Significado	Marcas geográficas	Fuente
<i>Huanllina</i>	Comida para llevar a la casa.	SG (Saraguro)	(Stark y Muysken 1977, 206)
<i>Wanlla</i>	Comida que se guarda para llevar especialmente después de una fiesta.		(Moreno Cárdenas 2007, 213)
<i>Huanlla</i>	Alimentos de un banquete que se guardan para llevar.		(Haboud <i>et al.</i> 1982, 57)
<i>Wanlla</i>	Comestible que se lleva a la familia.		(Yáñez 2007, 280)

Según se aprecia en la tabla 4.5, el diccionario de Stark y Myusken (1977), que ofrece un estudio comparativo de las variedades del kichwa en la sierra ecuatoriana, es el único en el que se documenta *huanllina* e incluye, además, la marca geográfica de Saraguro. Para las demás zonas, los autores registran la voz *huanlla*. Esto sugiere que *wanlli* es un vocablo local. Es posible que la ausencia de *wanlli* en el resto de los diccionarios esté guiada por la estandarización del kichwa, proceso que, como se mencionó anteriormente, es complejo, porque puede tener ventajas, pero también desafíos, como en este caso, en el que se excluye un elemento léxico local.

La voz *wanlli* también fue documentada en libros sobre Saraguro, pero no en diccionarios de español ecuatoriano, en los que el vocablo registrado fue *wanlla*:

Tabla 4.6: Documentación de *wanlli* en fuentes en español

Voz en español	Ejemplo	Fuente
<i>Huanlli</i>	La comida que sobra se llama “ <i>Huanlli</i> ” y los invitados pueden llevársela.	(Centro de documentación CIDAP 2017)
<i>Huanlla</i>	Comestible que una persona lleva a su familia al retornar de una fiesta. Recuerdos de viaje.	(Miño Garcés 2016)
<i>Huanlla</i>	Porción de comida que los asistentes a una celebración guardan para llevarla a casa.	(Castro Ochoa 2010, 132)

Ahora, es importante retomar los resultados del análisis previo en el que vimos que el nivel de reconocimiento de *wanlli* fue de 95%. En relación con el uso, los datos recabados a partir del juego etnoléxico, revelan que el porcentaje de uso también es de 95%. Este último dato es significativo porque entre las personas que dicen usar este ítem léxico se incluyen adultos y jóvenes que no son hablantes de kichwa. Entonces, esta palabra también se utiliza en el español y, como se puede ver en la tabla 4.7, *wanlli* se ha adaptado a la lengua mayoritaria.

Tabla 4.7: Ejemplos de uso para la voz *wanlli*

Ejemplos de uso	Fuente
Comida que se reúne de los <i>pinzhis</i> , como no puedo comer tengo una vasijita para poner mi <i>wanlli</i> .	Juego etnoléxico - Angelina
Cuando vamos con <i>pinzhi</i> hay que venir <i>wanllindo</i> , cuando nos dan de comer, acaso se avanza a comer todo. Lo que se viene trayendo se llama <i>wanlli</i> .	Juego etnoléxico - Luz
Se lleva los restitos de comida de una fiesta. <i>Wanllir</i> es siempre, no utilicé la comida, no comer todo, entonces, llevar.	Juego etnoléxico - Samuel
<i>Wanllina</i> es el envase, también es el acto de <i>wanllir</i> , no es la comida, comida es el <i>wanlli</i> . Llevarás <i>wanllina</i> , dicen acá, llevaras algo para traer.	Juego etnoléxico - Baudilio
<i>Wanllina</i> más es la lavacara para <i>wanllir</i> , pero en kichwa dicen <i>wanllina</i> , es el acto de guardar, lo que sirve para guardar.	Juego etnoléxico - Manuel

Cuando vas a una fiesta y no avanzas (a comer) te llevas, voy a <i>wanllir</i> .	Juego etnoléxico - Zoila
--	-----------------------------

A partir de estos ejemplos, la incorporación de *wanlli* al español es evidente. Se ha añadido el morfema del gerundio del español *-ndo* a la raíz *wanlli*, lo que demuestra su adaptación a la morfología de la lengua mayoritaria. También, llama la atención que esta voz se adapta como verbo con la tercera conjugación *-ir*, dando como resultado *wanllir*. Asimismo, la voz kichwa *wanllina* se ha transferido tal cual, para indicar ya sea la acción de guardar la comida o el nombre para referirse al envase en el que se llevan los alimentos a la casa. Se puede señalar, por lo tanto, que el vocablo *wanlli* tiene un uso generalizado en la zona y que es un préstamo consolidado.

La presencia de *wanlli* en el español se puede entender porque esta actividad forma parte de las prácticas comunitarias de Saraguro, vigentes hasta la actualidad. El *wanlli* no significa únicamente llevar la comida que sobra, sino que constituye una expresión concreta del principio andino de reciprocidad. Así como los asistentes llevan el *pinzhi* a las celebraciones comunitarias, también regresan a sus hogares con el *wanlli*. Esta doble circulación simboliza un intercambio equilibrado, donde nadie acude con las manos vacías ni vuelve sin llevar algo consigo. Estas prácticas, profundamente arraigadas en la lógica de *dar y recibir*, se sustentan en los principios andinos de reciprocidad y equilibrio colectivo, los cuales orientan la vida comunitaria, aseguran la cohesión social y reflejan una cosmovisión que valora el bienestar mutuo como eje fundamental de la cultura.

4.2.3 *Supalata*

La siguiente práctica comunitaria vigente y vinculada con el principio de reciprocidad es la *supalata*. En la cosmovisión andina, la Pachamama ‘Madre Tierra’ se considera como una

entidad viva y sagrada que provee los alimentos y recursos necesarios para la vida, además, es vista como una madre generosa que da sustento tanto a las personas como a la naturaleza, por lo que requiere respeto y cuidado. Así, la relación entre los seres humanos y la Madre Tierra se basa en un principio de reciprocidad, es decir, se espera que las personas la cuiden y la protejan y, a cambio, esta proporcionará los recursos necesarios para la supervivencia, y de ahí que exista una serie de ceremonias y rituales destinados a honrar y agradecer a la Pachamama, los cuales generalmente están relacionados con el ciclo agrícola y la cosecha (Salvucci 2016).

Los rituales de agradecimiento a la Madre Tierra se realizan de distintas formas, pues se han enriquecido con el legado cultural, histórico y social de cada comunidad. Es así como, según las costumbres ancestrales de cada pueblo, el modo de celebración puede diferir de un lugar a otro. En Saraguro, se celebra el ritual de la *Supalata* el sábado anterior al Domingo de Ramos, como parte de la Semana Santa, en el que se agradece a la Madre Tierra por los primeros granos que se recogen en esa época del año.

Este ritual se basa en la creencia de que el espíritu de la Pachamama se personifica y durante toda la noche visita cada una de las casas de la comunidad, seguida de sus hijos e hijas llamados *chirillos* con el fin de observar si los miembros de las comunidades practican la solidaridad y reciprocidad. Para esto, en cada casa preparan tamales de maíz, colada de zapallo o de zambo y chicha para ofrecer a los visitantes. Toda la comida se dispone en una mesa grande para que cuando llegue la mama *supalata* disfrute de los alimentos, pero si no encuentra comida en la casa que visita, la mama *supalata* ordena arrojar semillas de *shirán*, planta conocida también como amor seco, *wichin* o mala hierba, como una manifestación para que no tengan buena siembra y cosecha (Bacacela 2022).

Matute y Parra (2018) y Chalán (1994) ofrecen una descripción detallada de cómo se celebra este ritual, pues cuando se realiza la *supalata* participan diversos personajes y grupos, conformados por niños, jóvenes o adultos, quienes se disfrazan según su rol y función. Cada grupo debe designar a un capitán y entre todos se organizan para visitar las casas de la comunidad, para recibir y distribuir los alimentos. La celebración de la *supalata* se convierte en una fiesta comunitaria con música y baile, aunque como señala Chalán (1994), cada comunidad tiene sus matices al llevar a cabo este ritual. Por ejemplo, tayta Luis comentó en una de las entrevistas que cada vez son más personas las que pasan por las casas para pedir los tamales y que son, principalmente, jóvenes. Esto puede estar sujeto a los cambios económicos y culturales que se van dando en las sociedades. De todas maneras, según se mencionó en las entrevistas y en los libros consultados, se puede destacar que esta celebración sí se mantiene hasta la actualidad.

En cuanto a los registros lexicográficos, llama la atención que no fue posible documentar esta palabra en ninguno de los diccionarios de kichwa consultados para esta investigación. Sin embargo, este resulta ser un dato muy importante porque demuestra que, generalmente, los diccionarios no toman como referencia a ciertas variedades, pues a pesar de su ausencia en diccionarios, no significa que no esté presente en el kichwa y el español de la zona. Esto sugiere que nos encontramos, nuevamente, frente a un vocablo local del kichwa de Saraguro.

Debido a la falta de registros en diccionarios de kichwa, es cuestionable si esta es una palabra que proviene del kichwa, del español o de otras lenguas. Por un lado, Matute y Parra (2018, 38) escriben que *supalata* se compone de la voz kichwa *supay* ‘demonio’ y del español ‘lata’ porque “un personaje alegre de la fiesta va tocando una lata, buscando tamales

elaborados con granos tiernos de maíz”. Por otra parte, Bacacela (2022) presenta información más amplia y sostiene que:

supalata es un compuesto de dos términos: *supa* ‘sombra que proyectan los cuerpos’, sinónimo de *llanthu*; el vocablo *lata*, en uruchipaya²³ es un tipo de quinua, en kichwa de Argentina se refiere también a una planta. Sin embargo, Paris (1993) señala que *latac* significa resplandeciente. Con estas definiciones, *supa-latac* significa sombra resplandeciente que proyectan los cuerpos o las plantas. En este sentido, la sombra es algo no tangible y, además, es brillante, o sea, un espíritu luminoso. Coincide con lo dicho por nuestras ancestras, espíritu de la Madre Tierra.

Ambos registros sugieren que *supa* puede referirse a un demonio o una sombra, en cualquier caso, representa un espíritu o un ser intangible. Un pequeño contraste se aprecia entre la primera descripción con una connotación más negativa proveniente de *supay* ‘diablo’, frente a la segunda, en la que este ser es visto como un espíritu luminoso. Esto se puede explicar porque generalmente se traduce *supay* como diablo o demonio (Cordero 1955, Paris, Lévesque y Mejía 1961, Stark y Muysken 1977) por influencia de la religión católica en la que se alude a este ser como una representación del mal.

Sin embargo, para la cosmovisión andina *supay* representa un espíritu o un ser ambivalente, bueno o malo (Dea 2006, Moreno Cárdenas 2007, Ministerio de Educación 2009). Además, durante el juego etnoléxico, cuando se preguntó sobre *supay*, que además alcanzó el 95% de reconocimiento, algunas personas explicaron que *supay* no se asocia a un ser malo o bueno, sino que es un espíritu. En cuanto a la forma *lata*, las dos explicaciones parecen aceptables. No obstante, al examinar esta voz en los diccionarios consultados

²³ *Uru chipaya* o *chipaya taqu* es la lengua del pueblo Uru Chipaya en Bolivia (Muñoz Cardozo y Lázaro Mollo 2014).

también se encontró *latak* ‘resplandeciente’ (Moreno Mora 1955), y si consideramos que este es un ritual que se llevaba a cabo incluso antes de que el kichwa entrara en contacto con el español, resulta lógico pensar que *latak* es una voz kichwa, y no del español *lata* como afirman Matute y Parra (2018).

Otro aspecto relevante es la presencia de esta voz en el español y, a pesar de que tampoco se encontraron registros en diccionarios de español ecuatoriano ni en los corpus, este vocablo se registra en varios libros que documentan las prácticas culturales del pueblo Saraguro (Belote y Belote 1994, Patiño, Quishpe y Zhingre 2012, Matute y Parra 2018). Por ejemplo, las formas: *supalatas*, *supalateros*, *supalateando* dan cuenta del nivel de adaptación que ha tenido esta voz al transferirse al español: el morfema del plural -s; también, el sufijo -ero que, en sustantivos, indica oficio, ocupación, profesión o cargo (Dle, 2023); y, la forma del gerundio -ndo. Estas adaptaciones morfológicas sugieren que su uso está generalizado en la zona. Los datos se sustentan también por los resultados obtenidos en el capítulo anterior, que demuestran un alto nivel de reconocimiento y uso, el 95% y 86% respectivamente. Algunos ejemplos de uso, extraídos de las entrevistas y del juego etnoléxico, se presentan a continuación:

Tabla 4.8: Ejemplos de uso para la voz *supalata*

Ejemplos de uso	Fuente
La <i>supalata</i> , fuu, yo decía que yo quería ver <i>supalata</i> , quería conocer porque decía que <i>supalata</i> , que viene una señora anciana viene para, para comer los tamales y yo quería ver [...]	Entrevista 3 - Angelina
<i>Supalata</i> hacemos hasta hoy.	Entrevista 6 - Miguel
La <i>supalata</i> era de nuestros antepasados, pero solamente una vez al año, eso es del Sábado Santo [...]	Juego etnoléxico - Samuel
El fin de semana celebraban algo como agradecimiento para la mama <i>supalata</i> .	Juego etnoléxico - Angelina

A partir de estos ejemplos y de los niveles de uso, que superan el 85%, se puede decir, entonces, que la vigencia de la voz *supalata* está ligada al mantenimiento de esta práctica cultural, que todavía se realiza actualmente. El ritual de la *supalata* es un reflejo de la cosmovisión del pueblo Saraguro, ya que la gratitud y reciprocidad con la tierra es un factor crucial para el entorno de las comunidades. Estos principios se expresan a través del estrecho vínculo entre las personas y la naturaleza y sus medios para demostrar agradecimiento por los alimentos que proporciona la Pachamama.

4.2.4 Tarpuna

La próxima actividad para examinar que es muy importante para las comunidades y está también vinculada con la tierra, es la siembra. En el entorno comunitario, la agricultura garantiza la producción de alimentos tradicionales de cada comunidad, refuerza la soberanía alimentaria, es decir, la producción de alimentos propios sin depender de sistemas alimenticios externos y, también, como se mencionó en la sección 2.2 del capítulo de metodología, la agricultura es una de las principales actividades productivas de la zona y entre los cultivos principales están el maíz, el fréjol, las habas, las papas y hortalizas (Belote y Belote 1994).

Desde luego, la siembra tiene una gran importancia cultural, social y espiritual para los pueblos indígenas, de ahí que se realicen diversos rituales antes de sembrar y que se tomen en consideración los calendarios agrícolas para asegurar una buena cosecha. En la comunidad, este proceso es una actividad familiar en la que participan niños, jóvenes, adultos y personas mayores (Lozano 2023, comunicación personal). Durante mis estancias de campo, además de identificar y observar los espacios dedicados para la siembra de maíz, acompañé a Rosita a regar los sembríos de papa, que es otro cultivo también importante para la

alimentación en las comunidades. En este sentido, pude constatar que la siembra es una actividad que todavía se conserva en la comunidad, a pesar de la influencia de los sistemas alimenticios externos que han ejercido un impacto en muchas personas de las comunidades, pues al tener los productos ya elaborados, por la rapidez de su preparación, a veces son los preferidos.

La voz kichwa para ‘sembrar’ es *tarpuna* y en relación con los registros lexicográficos, este vocablo ha sido documentado en los diccionarios de kichwa aquí consultados con la acepción de ‘sembrar’. Es muy importante señalar que este ítem léxico no se ha transferido al español. Sin embargo, los resultados del juego etnoléxico revelaron un elevado nivel de reconocimiento, ya que el 90% de los participantes están familiarizados con la palabra kichwa *tarpuna*, incluyendo aquellas personas que no hablan kichwa. Entonces, el éxito en el reconocimiento de esta voz se explica por la importancia cultural y social que tiene esta actividad en el contexto comunitario. En cuanto al uso, el 57% de los colaboradores manifestaron usar este vocablo, resultados que son esperables, pues las personas que la usan son solo aquellas que hablan kichwa. De todas maneras, esta palabra forma parte del conocimiento léxico de las personas que no son hablantes de la lengua. Esta idea se desarrolla en la discusión del capítulo.

Por lo tanto, la vigencia de la voz kichwa *tarpuna* se asocia directamente a la importancia sociocultural de esta práctica en el entorno comunitario. La siembra es fundamental para las comunidades indígenas porque no solo representa una actividad económica o productiva, sino que es una práctica cultural, espiritual y social que refleja la profunda relación de los pueblos indígenas con la tierra y su cosmovisión. En las culturas andinas, sembrar no es simplemente plantar semillas en la tierra, sino establecer un vínculo

sagrado con la Pachamama (Madre Tierra), a quien se honra y se agradece por su capacidad de nutrir y dar vida.

La siembra implica, además, la participación de la comunidad en actividades colectivas como las mingas (trabajo comunitario) o el *ayni* (reciprocidad), ya que el esfuerzo compartido asegura que todos los miembros reciban los frutos del trabajo comunitario. En este sentido, la voz *tarpuna* no designa únicamente una acción agrícola, sino que sintetiza saberes ancestrales, técnicas agrícolas, valores éticos y prácticas ceremoniales que garantizan el equilibrio entre los seres humanos y su entorno natural.

4.2.5 Wayunka

Otra práctica comunitaria que se mantiene vigente y que está vinculada con la conservación del maíz consiste en levantar las hojas de cada mazorca para atarlas en grupos de cuatro o cinco mazorcas y colgarlas. La intención de este procedimiento es secar el maíz, ya que al tener mayor ventilación no se daña por la humedad, se evitan las plagas y el contacto con los roedores. La técnica de atar las mazorcas para colgarlas se utiliza en muchas regiones (Costales 1960), especialmente en aquellas donde el maíz es un cultivo primordial para la alimentación. En Saraguro esta práctica se denomina *wayunka*.

Belote (1998, 234) manifiesta que una vez hechas las *huayungas* se cuelgan de las *sayas* (palos colgantes) dentro de la casa o debajo de los aleros fuera de la casa, así el maíz se puede almacenar por más de un año. Ya desde los años sesenta en las viviendas tradicionales no se construía un tumbado porque las vigas eran utilizadas para colgar una gran variedad de artículos, incluyendo a las *huayungas* (L. Belote 2002, 98). De hecho, Calderón (1985) realizó un estudio sobre las características de las viviendas tradicionales, en

el que presenta planos arquitectónicos que permiten observar la presencia de estas varas para colgar las mazorcas, principalmente en el salón central, como se aprecia en la figura 4.2.

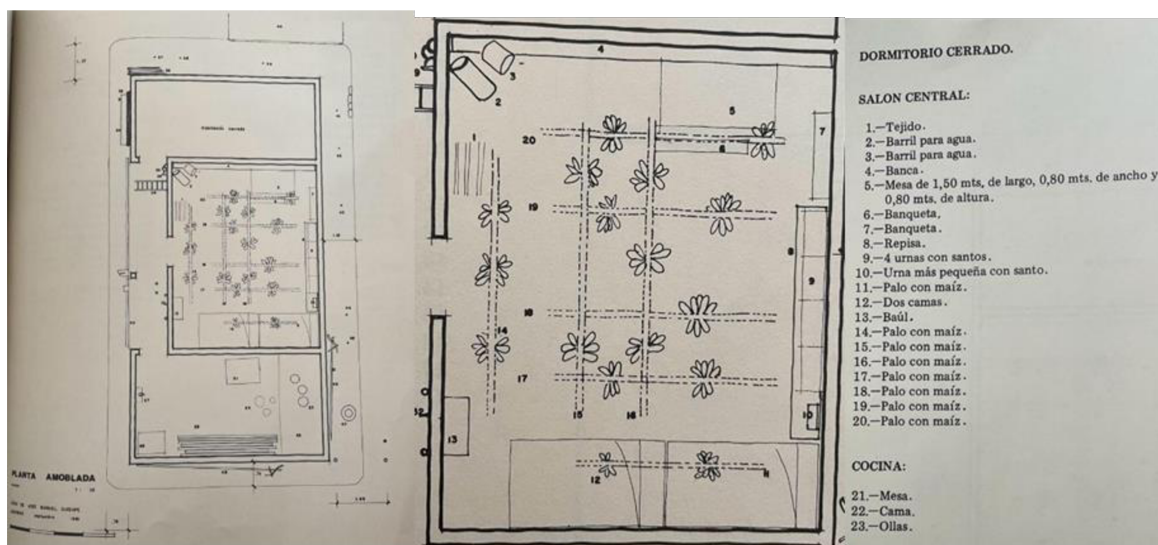


Figura 4.2: Planos arquitectónicos de una vivienda en Saraguro en los años ochenta

Fuente: Alfonso Calderón, 1985.

Como se puede notar, esta es una práctica tradicional en Saraguro; sin embargo, con el pasar de los años, ha ido disminuyendo la cantidad de *wayunkas* que se elaboran, probablemente porque antes se sembraba y cosechaba en mayores cantidades que ahora, o por los cambios en los sistemas alimenticios. Si bien el espacio que se destina actualmente para colgar el maíz se ha reducido, esta técnica todavía se mantiene en la actualidad como aseguran varias colaboradoras (E3, E4, E2) y según pude constatar durante el trabajo de campo en Las Lagunas, ya que observé mazorcas de maíz atadas y colgadas sobre los balcones de las casas o sobre un palo de madera ubicado en la sala o la cocina de algunas viviendas, como se muestra en la figura 4.3.



Figura 4.3: Mazorcas de maíz colgadas en la sala de una vivienda

Respecto a la documentación de este vocablo, encontré registros en ocho de los diez diccionarios de kichwa consultados. A continuación, presento algunas entradas lexicográficas:

Tabla 4.9: Documentación de *wayunka* en diccionarios de kichwa

Voz en kichwa	Significado	Marcas geográficas	Fuente
<i>Wayunkha</i>	Racimo. Manojó de mazorcas, espigas que cuelgan en la troje.	ecua (Ecuador)	(Moreno Mora 1955, 153)
<i>Huayunga</i>	Racimo; Manojó de espigas, mazorcas que cuelgan del techo, etc.		(Paris, Lévesque y Mejía 1961, 93)
<i>Huayunca</i>	Sarta de mazorcas que se secan al viento, generalmente colgándolas en los corredores de las casas.	az (Azuay) jk (Cañar)	(Torres Fernández de Córdova 2002, 93)
<i>Wayunka</i>	Atado de frutos que se cuelgan en el interior de las viviendas.		(Ministerio de Educación 2009, 154)

Según se observa en la tabla 4.9, existe variación en la escritura de *wayunka*, que se puede explicar porque la escritura y unificación del kichwa empezó en la década de los años ochenta (Yánez 2007, Moreno Cárdenas 2007) y a partir de los diccionarios del 2006 se registra la forma *wayunka*, que corresponde al kichwa unificado. También, según la

información recabada en las fuentes lexicográficas, el significado para *wayunka* es consistente, en el sentido de que hace referencia a un atado o un manojo. Aunque algunos diccionarios se refieren a un atado de frutos, frutas o espigas, en la comunidad se utiliza esta palabra para referirse al atado de las mazorcas de maíz.

En cuanto a la presencia de este vocablo en fuentes en español, se encontró documentado en diccionarios de español ecuatoriano, en el CORPHA, en libros sobre Saraguro y en reportajes de diarios nacionales:

Tabla 4.10: Documentación de *wayunka* en fuentes en español

Voz en español	Ejemplo	Fuente
<i>Guayunga</i>	Haz de mazorcas que los indígenas kichwas acostumbran colgar de una viga en su vivienda como amuleto para que la cosecha sea buena.	(Miño Garcés 2016, 363)
<i>Wayunkadu, wayunkas</i>	Conjuntamente con la clasificación se realiza la labor del <i>wayunkadu</i> [...] Para conservar las semillas, se suelen colocar las <i>wayunkas</i> seleccionadas cerca de la cocina de leña [...].	(Patiño, Quishpe y Zhingre 2012, 57-58)
<i>Guayunga, guayungeros</i>	Al maíz se lo puede conservar en <i>guayunga</i> , es decir que las mazorcas son amarradas con sus propias hojas y colgadas en los <i>guayungeros</i> .	(Moya 2013 [2010], 96)

Todos los ejemplos recuperados en fuentes escritas en español demuestran la incorporación de este vocablo kichwa en la lengua mayoritaria. En los ejemplos de la tabla se puede notar que se ha añadido el morfema plural del español *-s*; también, el sufijo *-adu* que se correspondería con el morfema del español *-ado*, que forma sustantivos que indican acción y efecto (Dle, 2023) y, además, el sufijo *-ero*, que forma derivados que designan utensilios o muebles/lugar donde se deposita algo (Dle, 2023). Al mismo tiempo, al incorporarse a la lengua mayoritaria se identificaron dos soluciones en la escritura: *guayunga* y *huayunga*, pues al transferirse la secuencia fónica kichwa /wa/ [ua], para su representación

gráfica en español se utiliza <gua-> o <hua->, que representan el mismo sonido del kichwa, /wa/ [ua]. Además, dado que en kichwa la realización de /k/ en *wayunka* es con la sonora [g]: [ua.'jun.ga], este sonido se representa con la grafía <g> en español.

Estos datos dan cuenta del nivel de adaptación que ha tenido esta voz al transferirse a la lengua mayoritaria, lo que sugiere un uso generalizado, idea que se respalda, además, por los resultados obtenidos en el capítulo anterior. La voz *wayunka* fue reconocida por el 90% de los participantes, de los cuales el 76% afirma usarla, es decir, personas que no hablan kichwa también usan este vocablo en español. Presento, ahora, algunos ejemplos de uso extraídos de las entrevistas y del juego etnoléxico:

Tabla 4.11: Ejemplos de uso para la voz *wayunka*

Ejemplos de uso	Fuente
Para conservar el maíz hacemos la <i>wayunka</i> .	Entrevista 2 - Margarita
Hacemos <i>wayunkas</i> para colgar, eso hacemos todo el tiempo hasta ahora.	Entrevista 3 - Angelina
<i>Wayunka</i> eso, solo cuando dicen vamos a hacer <i>wayunka</i> , pero en el día a día no.	Juego etnoléxico - Alexandra

A partir de los ejemplos de la tabla, se puede constatar el uso de *wayunka* en el español de los habitantes de Las Lagunas, así como su adaptación con el morfema del plural -s. En este sentido, todos los datos recuperados revelan que la vigencia de esta palabra kichwa está ligada al uso actual de la técnica tradicional de conservación de maíz, alimento de consumo diario en las comunidades de Saraguro, de ahí que sea primordial emplear técnicas para su preservación y, pese a que las cosechas se realizan en menores cantidades, esta práctica no ha desaparecido por completo con el pasar de los años. Por otra parte, está el hecho de que el referente de *wayunka* es sumamente interesante y complejo, es decir, no se refiere únicamente

al maíz colgado, sino al conjunto de mazorcas atadas con sus propias hojas para ser colgadas con el fin de secarse y que difícilmente tendrá un equivalente en español.

4.2.6 *Cushma*

Uno de los espacios más visibles en los que se manifiesta la cultura de la comunidad y del pueblo Saraguro en general, es la vestimenta tradicional. Las prácticas relacionadas con la vestimenta se convierten en una expresión visual y simbólica de la identidad colectiva. Las prendas tradicionales se caracterizan por el uso de materiales locales, bordados, diseños característicos y elementos distintivos. La indumentaria tradicional de Saraguro no solo cumple una función estética, sino que está profundamente vinculada con un sistema de creencias, saberes y formas de expresión que conforman su cosmovisión y, además de tener una función social y ritual, ya que se utiliza en celebraciones, festividades, rituales, bodas, etc., también es parte de su herencia cultural.

Sin embargo, según Patiño, Quishpe y Zhingre (2012), actualmente, la vestimenta tradicional ha experimentado cambios significativos como resultado de diversos factores, entre ellos, la dificultad para acceder a materias primas locales, el elevado costo de confección y los procesos de deculturación. Estas condiciones han propiciado el reemplazo, la modificación e incluso la adaptación de prendas tradicionales, incorporando materiales sintéticos y elementos provenientes de otras culturas. Durante el trabajo de campo, pude observar ambas dinámicas, es decir, el uso de la vestimenta tradicional y también sus transformaciones.

Como señalé en la sección 2.6 del capítulo de metodología, durante mis estancias de campo, acompañaba a Rosita y a su hija, Pakarina, en el taller de costura que tienen en su

casa. En varias ocasiones, llegaban personas de la comunidad a probarse y comprar blusas y otras prendas, pues las usan en su día a día y principalmente para las festividades. La vestimenta tradicional todavía es utilizada principalmente por algunas personas mayores en su vida cotidiana, mientras que las personas jóvenes tienden a preferir prendas de vestir asociadas a la cultura mayoritaria. En el contexto de las festividades y ceremonias comunitarias, la vestimenta tradicional adquiere un papel central, convirtiéndose en un símbolo de identidad cultural y pertenencia. Pude evidenciar estos aspectos en celebraciones como el *Kulla Raymi* (véase figura 2.10) o el *Inti Raymi* (véase figura 2.11), donde la mayoría de los asistentes vestían sus trajes tradicionales, reafirmando su vínculo con su cultura y costumbres. Sin embargo, también observé la incorporación de elementos externos a la vestimenta tradicional, como camisas de tela, zapatos de tacón para las mujeres y pantalones largos para los hombres.

Una de las prendas que se incluye como parte de la vestimenta tradicional para los hombres del pueblo Saraguro es la denominada *cushma*, que puede verse en la figura 4.4.



Figura 4.4: *Cushma*

Un reportaje del diario *La Hora Loja*, recuperado del CORPHA, indica que la vestimenta de los hombres saraguros está conformada por una *cushma* (especie de camiseta de una sola pieza sin mangas) fabricada por los propios artesanos de la localidad; esta es sujeta por un gran cinturón de cuero con perillas de plata y sobre eso se ubica el poncho (*La Hora Loja*, "Saraguro, el ponchito de Loja", Prensa, CORPHA, 2016). Este vocablo ha sido registrado en nueve de los diez diccionarios de kichwa consultados. Muestro algunas entradas lexicográficas en la siguiente tabla:

Tabla 4.12: Documentación de *cushma* en diccionarios de kichwa

Voz en kichwa	Significado	Fuente
<i>Cushma</i>	Tipo de poncho.	(Haboud, Montaluisa, y otros 1982, 42)
<i>Cushma</i>	Poncho angosto de color negro, tejido en un solo pedazo y juntado alrededor de la cintura con una faja.	(Torres Fernández de Córdova 2002, 361)
<i>Kushma</i>	Poncho pequeño y angosto tejido con lana muy fina de color negro, que se sujeta en la cintura con una faja, usado por los miembros de la comunidad cañari.	(Moreno Cárdenas 2007, 124)

Según se aprecian en la tabla 4.12, existe variación en la escritura de la voz *cushma*, que se puede explicar por la unificación en la escritura del kichwa que empezó en los años ochenta (Yánez 2007, Moreno Cárdenas 2007). A partir de los diccionarios del 2006 se registra la forma *kushma*. También, según la información obtenida en las fuentes lexicográficas, el significado para *cushma* varía. Algunos diccionarios se refieren a este vocablo como camisa o camiseta (Ministerio de Educación 2009), como un chaleco (Yánez 2007) o una túnica utilizada por personas de las nacionalidades sionas, secoyas y cofanes (Dea 2006), aunque Miño Garcés (2016) señala que antes de la época colonial la usaban también los indígenas de la zona andina. Por ejemplo, según indica Moreno Cárdenas (2007)

la *cushma* es usada por los miembros de la comunidad cañari, zona cercana geográficamente a Saraguro.

En Saraguro, la *cushma* se distingue del poncho y corresponde a la prenda que tradicionalmente usaban los hombres en lugar de la camisa actual. Según uno de los colaboradores, antes no se utilizaban camisas, sino la *cushma*, lo que explicaría por qué algunos diccionarios traducen este vocablo como “camisa” o “camiseta”. Cabe señalar que esta prenda no es exclusiva de Saraguro, sino que también se encuentra presente en otras comunidades. Sin embargo, haría falta explorar si existen diferencias o semejanzas entre la *cushma* de una comunidad y otra.

En cuanto a la presencia de este vocablo en fuentes en español, ha sido registrado en diccionarios de español ecuatoriano, en el Diccionario de Americanismos, en libros sobre Saraguro y en reportajes de diarios nacionales. A continuación, presento algunos ejemplos:

Tabla 4.13: Documentación de *cushma* en fuentes en español

Voz en español	Ejemplo	Fuente
<i>Cushma</i>	La indumentaria tradicional del hombre Saraguro es el poncho, <i>cushma</i> , pantalón corto, cinturón de cuero y samarro.	(Belote y Belote 1994)
<i>Cushma</i>	Prenda de vestir larga y holgada sin cuello ni mangas, hecha de algodón, que cubre hasta los muslos o hasta los tobillos [...]	(Miño Garcés 2016, 251)
<i>Cusma</i>	Ec. Camisa de tela basta que usan los indios.	(Diccionario de Americanismos 2010)

En la tabla 4.13 se puede observar también que existe variación gráfica, y sobre esto Córdova (1995) señala que la sibilante /sh/ distingue el kichwa del sur y la /s/ el kichwa del centro y norte, por eso en el Azuay y Cañar se dice *cushma* y en el kichwa del norte *cusma*. Además de estos registros, se documentó esta voz también en el español de los habitantes de

la comunidad. Esto explica el nivel de reconocimiento de este vocablo, que fue del 95% y, también, su alto porcentaje de uso, el 81%. En la siguiente tabla muestro algunos ejemplos:

Tabla 4.14: Ejemplos de uso para la voz *chusma*

Ejemplos de uso	Fuente
De ahí nosotros para criar así de pequeñitos hacíamos una <i>cushma</i> se llama, de lo que nosotros mismos de la lana de oveja hilamos, nuestros esposos tejen y eso se llama <i>cushma</i> .	Entrevista 1 - Luz
La <i>cushma</i> es capaz de llegar a las rodillas.	Juego etnoléxico - Manuel
Antes se ponía solo la <i>cushma</i> sin camiseta.	Juego etnoléxico - Samuel

A partir de los ejemplos analizados y considerando los niveles de uso que superan el 80 %, se puede afirmar que la voz *cushma* está incorporada al español de Saraguro. La vigencia de este vocablo está directamente relacionada con su valor simbólico dentro de la indumentaria tradicional masculina. Si bien la vestimenta tradicional ha sido en gran medida relegada a contextos festivos, cívicos o a situaciones exigidas por instituciones educativas (Belote y Belote, 1994), la *cushma* se mantiene como una prenda en uso en la actualidad, evidenciando su papel como marcador de identidad cultural en Saraguro.

4.3 Desplazamiento de voces kichwas

Si bien en Saraguro aún se mantienen diversas prácticas culturales, como se vio en el apartado anterior, muchas otras se encuentran en proceso de cambio o están desapareciendo frente a la imposición de la modernidad y la globalización. Estas transformaciones no solo reflejan cambios en los modos de vida, sino que también afectan la vitalidad de las lenguas indígenas y por ende al léxico vinculado a las prácticas comunitarias. En Saraguro, algunas actividades tradicionales han dejado de realizarse. Por ejemplo, pastear los animales, hilar lana o realizar

tejidos tradicionales. Asimismo, existen herramientas que permiten llevar a cabo ciertas prácticas y que ya no se usan.

El desplazamiento progresivo de las prácticas comunitarias o el desuso de instrumentos no solo implican la pérdida de conocimientos ancestrales, sino que también comprometen la continuidad y transmisión del kichwa. Así, cuando las actividades tradicionales son desplazadas o pierden relevancia cultural y social, la lengua vinculada a ellas pierde sus contextos naturales de uso. Como se mencionó en líneas anteriores, desde la perspectiva de la ecología lingüística, las prácticas comunitarias constituyen los “hábitats” naturales donde una lengua se desarrolla y se reproduce. Si dichos hábitats se ven alterados, sustituidos o eliminados, la lengua también se debilita. En esta sección analizo por qué el léxico vinculado a ciertas prácticas comunitarias ha perdido vitalidad, para lo cual presento algunas actividades que han estado influenciadas por los cambios sociales y culturales y que han ejercido un impacto en la comunidad y en sus formas de vida tradicionales.

4.3.1 *Michina*

Una de las prácticas que ha disminuido notablemente en la comunidad es el pastoreo. De acuerdo con varios colaboradores, actualmente ya no es habitual que los miembros de la comunidad, especialmente los jóvenes, se dediquen al pastoreo de animales con la misma regularidad que en el pasado. Margarita, una de las entrevistadas, relató que durante su infancia su madre la enviaba a los cerros a pastorear ovejas, permaneciendo allí toda la mañana mientras los animales se alimentaban. Esta experiencia, anteriormente común, se ha vuelto cada vez más excepcional.

La pérdida gradual de esta práctica puede atribuirse a diversos factores, entre ellos los cambios en el entorno ecológico, como la reducción de áreas verdes disponibles para el pastoreo, así como las transformaciones socioculturales que han reconfigurado las rutinas de las nuevas generaciones. Hoy en día, los jóvenes dedican su tiempo a otras ocupaciones, muchas de ellas vinculadas a la educación o a las formas de trabajo urbano, y los adultos mayores ya no ejercen esta labor con la misma frecuencia que antes. Además, la cantidad de animales en cada familia ha disminuido considerablemente, lo que reduce la necesidad misma del pastoreo.

Según los registros lexicográficos en los diccionarios de kichwa consultados, la voz kichwa para pastear es *michina* (Cordero 1955, Paris, Lévesque y Mejía 1961, Ministerio de Educación 2009). No se identificaron variaciones en la escritura. La pérdida de esta actividad se refleja también en los resultados del capítulo anterior. La palabra *michina* obtuvo un nivel de reconocimiento del 33% y, en cuanto al uso, los participantes que afirmaron usarla, que corresponde al 29%, son principalmente personas mayores de 60 años, que hablan kichwa y que seguramente realizan o realizaron esta actividad anteriormente. Las personas jóvenes ya no están familiarizadas con este vocablo, porque para muchos ya no es parte de su contexto cotidiano. Además, esta voz kichwa no usa en el español, y a diferencia de otras voces que, aunque no son préstamos en el español y sí son reconocidas por varias personas, en este caso, vemos un escenario diferente. Ante esta situación, se puede decir que el desplazamiento léxico está vinculado con la pérdida de la actividad.

4.3.2 *Puchkana*

Otra de las prácticas tradicionales que constituye un componente esencial de la cultura e identidad del pueblo Saraguro es el hilado de lana de borrego. Esta actividad consiste en

transformar manualmente las fibras de lana en hilos finos mediante un proceso de torsión y estiramiento que requiere destreza, paciencia y conocimiento técnico. El hilo producido a partir de este proceso se utiliza en la confección de diversas prendas tradicionales como ponchos, anacos, bayetas y otros elementos de la vestimenta del pueblo Saraguro. Para las personas que realizan esta actividad, el hilado no es solo una técnica de producción textil, sino una forma de fortalecer la identidad cultural, los lazos comunitarios y el conocimiento ancestral transmitido de generación en generación.

No obstante, esta práctica enfrenta actualmente un riesgo significativo de desaparición. Según diversos testimonios e información etnográfica, antiguamente era común que las niñas aprendieran desde temprana edad a hilar lana. En cambio, hoy en día, muchos jóvenes desconocen estas técnicas, lo cual puede atribuirse a los profundos cambios en los estilos de vida, las prioridades educativas y las dinámicas económicas de la población. Además, la influencia creciente de la industria textil moderna y la adopción de prendas provenientes de otras culturas han reducido la necesidad de producir ropa de manera artesanal, contribuyendo así al abandono de esta práctica tradicional.

Durante el trabajo etnográfico, observé a una mujer transitando por las calles de la comunidad con el guango, el atado de lana sin hilar, bajo el brazo y, también, en una experiencia compartida con Rosita, tuve la oportunidad de presenciar el proceso del hilado (véase figura 4.5). Ella me explicó los pasos que implica esta actividad, destacando que requiere considerable habilidad y experiencia, ya que mantener la continuidad del hilo sin que se rompa es un aspecto fundamental de esta práctica.



Figura 4.5: Rosita con el guango hilando lana

En los diccionarios de kichwa consultados se identificó la voz *puchkana* para hilar y se encontraron los siguientes registros:

Tabla 4.15: Documentación de *puchkana* en diccionarios de kichwa

Voz en kichwa	Significado	Fuente
<i>Puchcana</i>	Hilar	(Cordero 1955, 87)
<i>Pushcana</i>	Hilar	(Paris, Lévesque y Mejía 1961, 111)
<i>P'uchkana</i>	Hilar	(Yáñez 2007, 202)
<i>Puchkana</i>	Hilar	(Ministerio de Educación 2009).

Como se puede observar en la tabla 4.15, existen variaciones en la escritura y estas diferencias ortográficas pueden atribuirse tanto a la diversidad de realizaciones fonéticas según cada región, como a los procesos de estandarización ortográfica implementados tras la unificación del kichwa en la década de 1980 (Yáñez 2007, Moreno Cárdenas 2007).

En cuanto al reconocimiento y uso, los resultados muestran que el 42% de personas identifican y usan la voz *puchkana*. Al igual que en el caso de *michina*, quienes dicen usar la palabra *puchkana* son las personas mayores de 60 años que además de ser hablantes de

kichwa mantienen una relación más cercana con la práctica tradicional del hilado. En contraste, para los jóvenes, este vocablo no forma parte de su conocimiento léxico, lo cual se explica por el distanciamiento generacional respecto de la práctica del hilado y por el desuso de esta actividad en su vida cotidiana. Con base en esto, se puede decir que el proceso de desplazamiento es similar al de la voz *michina*, es decir, el desuso de la voz *puchkana* está vinculado con la pérdida de la práctica comunitaria.

Lo que ocurre con *michina* y *puchkana* se puede relacionar con el proceso de cambio léxico que García Mouton (2007), describe como alejamiento de la naturaleza y de las cosas y, según esta autora, el cambio económico y cultural transforma las funciones sociales del entorno rural; cuando el campo deja de ser la principal fuente de sustento y experiencia de vida, el lenguaje asociado a este ámbito pierde relevancia y, con el tiempo, tiende a desaparecer del uso cotidiano. En este contexto, me resulta evidente el impacto que ejerce el entorno sobre las generaciones más jóvenes, especialmente aquellas que residen en zonas urbanas. Al encontrarse alejadas del entorno comunitario en su vida cotidiana, prácticas como el pastoreo, la siembra o el hilado han dejado de formar parte de su experiencia directa. Esta desvinculación con la cotidianidad del entorno comunitario se traduce en un menor grado de familiaridad con el vocabulario asociado a dichas prácticas, lo que contribuye, progresivamente, al desplazamiento léxico.

En los dos casos analizados previamente se observa que una de las causas del desplazamiento léxico es la pérdida de prácticas tradicionales. No obstante, en los siguientes ejemplos, el análisis se profundiza al considerar un fenómeno aún más complejo: la desaparición no solo de las actividades comunitarias, sino también de las herramientas asociadas a ellas. Este proceso implica una ruptura más profunda en los sistemas de

conocimiento y transmisión cultural, ya que el desuso de los instrumentos tradicionales afecta tanto a la práctica como al vocabulario específico vinculado a su funcionamiento. Esta dinámica se ilustra con los casos de *tipik* y *pikchi*, vinculados a la cosecha y a los tejidos tradicionales, respectivamente, y que evidencian cómo el desuso de herramientas conlleva también el desplazamiento léxico.

4.3.3 *Tipik*

El denominado *tipik* es un instrumento que se empleaba para romper las hojas que cubren la mazorca de maíz, especialmente cuando se cosechaba por días seguidos y en grandes extensiones de sembríos (Patiño, Quishpe y Zhingre 2012, 56), aunque según Echeverría y Muñoz (1988) lo que se usaba para este fin también era un clavo. El *tipik* consiste en una pequeña herramienta puntiaguda de madera, de 10 a 15 cm de longitud, como se puede observar en la figura 4.6. El uso de esta herramienta era muy común años atrás, pero, en la actualidad, por la disminución de las extensiones de cultivo, prácticamente ha desaparecido (Patiño, Quishpe y Zhingre 2012, 48).



Figura 4.6: *Tipik*

Fuente: Memoria Oral del Pueblo Saraguro, 2012

Cuatro colaboradores coinciden en que, desde hace algunas generaciones hasta ahora, para deshojar el maíz utilizan principalmente las uñas (E3, E5, E6) y que el uso de herramientas como clavos es porque las hojas de la mazorca suelen ser duras y el deshojar por mucho tiempo puede causar dolor en las uñas (E1). Por otra parte, Margarita señaló que la herramienta que se utilizaba con frecuencia anteriormente para deshojar el maíz es el *tipilón*, pero que, ahora, dado que es complejo fabricarlo y no mucha gente puede hacerlo, ya no se utiliza y se ha remplazado por clavos, que tienen la misma forma y pueden cumplir con la misma función. Durante las entrevistas etnoléxicas, la mayoría de los entrevistados no hizo referencia a la voz *tipik*, lo que nos da una pauta para reflexionar en el desplazamiento de este vocablo.

Los registros lexicográficos de esta palabra en diccionarios de kichwa demuestran que ha sido una de las más documentadas. A continuación, presento algunas entradas:

Tabla 4.16: Documentación de *tipik* en diccionarios de kichwa

Voz en kichwa	Significado	Fuente
<i>Tipig</i>	El que deshoja mazorcas de maíz.	(Cordero 1955, 117)
<i>Tipic</i>	Deshojadores de las espatas de maíz.	(Torres Fernández de Córdova 2002, 253)
<i>Tipik</i>	Dardo, deshojador {-a} de maíz.	(Yánez 2007, 247)

En estos casos, es posible notar nuevamente variación en las grafías y, como se apuntó en líneas anteriores, en el kichwa unificado la grafía <k> puede representar todas estas realizaciones: [k], [k^h], [x], [g] y [Ø]. Es interesante notar también que, para Cordero y Yánez, *tipik* es la persona que realiza la acción de deshojar y esto se explica porque en kichwa el morfema -k, escrito con la grafía <g> en Cordero, indica agente o actor (Yánez 2007, 20). La

otra entrada hace alusión a la herramienta, lo que coincide con lo manifestado por Patiño, Quishpe y Zhingre (2012).

También se encontraron en los diccionarios de kichwa las formas *tipiy*, para indicar la acción de deshojar (Moreno Mora 1955, 114, Moreno Cárdenas 2007, 196), y *tipina*, que se refieren al verbo o a la herramienta (Cordero 1955, 117, Stark y Muysken 1977, 332, Ministerio de Educación 2009, 137). Es interesante que las formas *tipiy* y *tipina* comparten la misma categoría gramatical. Sin embargo, cabe señalar aquí que el sufijo kichwa *-na* forma verbos en infinitivo (Yáñez 2007, 21) y ante estos casos es probable que la raíz de esta palabra sea *tipi*, a la cual se le ha agregado dicho morfema para indicar la acción. También, *tipina* se documenta como sustantivo, lo que refleja la flexibilidad y dinamismo de este vocablo, ya que las palabras que desempeñan roles tanto de verbo como de sustantivo pueden ser resultado de verbos sustantivados o sustantivos verbalizados.

Otro aspecto relevante a partir de este análisis es que *tipik* se ha adaptado al español. Se encontraron registros en diccionarios de español de Ecuador, en el CORPHA; también en el *Diccionario de Americanismos* y en glosarios sobre el español del sur del Ecuador. Algunos ejemplos son los siguientes:

Tabla 4.17: Documentación de *tipina*, *tipidor* y *tipir* en fuentes en español

Voz en español	Significado	Fuente
<i>Tipina</i>	Punzón de madera o de metal destinado a romper la gluma del maíz para extraer la mazorca de su cobertor.	(Guevara 1972, 378)
<i>Tipina</i>	Utensilio plano, puntiagudo y generalmente de madera dura, usado para quitar las hojas que cubren la mazorca del maíz.	(<i>Diccionario de Americanismos</i> , 2010).

<i>Tipidor, Tipina</i>	Pequeño cuchillo de madera que sirve para deshojar la perfolia del maíz y sacar la mazorca.	(Donoso 1961, 271)
<i>Tipidor-a</i>	Persona que deshoja las mazorcas del maíz con tipina o tipidor.	(Guevara 1972, 378)
<i>Tipidor</i>	Chuzo pequeño, originalmente de madera, luego de hierro, ambos instrumentos puntiagudos, utilizado para rasgar el pucón de la mazorca de maíz para sacarla, al cosechar el grano.	(Córdova 2008, 247)
<i>Tipir</i>	Deshojar la mazorca del maíz con <i>tipina</i> .	(Guevara 1972, 387)
<i>Tipir</i>	Deshojar mazorcas.	(Cordero Palacios 1985, 257)

En primer lugar, lo que salta a la vista es el nivel de adaptación que presenta este vocablo. Se identifica la presencia del sufijo del español *-dor*, que forma sustantivos deverbales, ya sea para señalar agente, instrumento o lugar (Dle, 2023) y, en este caso, indica tanto el instrumento como el agente. También, y más llamativo aún, se ha adaptado como verbo con la terminación *-ir*. Es así como la presencia de estas formas derivadas recuperadas de las fuentes documentales en español permite corroborar la afirmación de que se ha incorporado a la lengua mayoritaria; se trata de un vocablo documentado, incluso, desde los años sesenta. Sin embargo, es interesante que esta palabra esté atravesando por un proceso de desplazamiento, ligado al desuso de este utensilio.

Una razón que podría explicar su desuso es la disminución de la siembra de maíz y, por ende, de la cosecha. Aunque hoy el maíz sigue siendo la base de alimentación en la comunidad de estudio, los sembríos de maíz han disminuido considerablemente. Los colaboradores coinciden en este hecho y están conscientes de ello, pues manifiestan que actualmente ya no siembran tanto maíz como antes (E2, E3). Por ejemplo, Belote (2002) indica que, en los sesenta, el hogar Saraguro promedio (4-5 personas) poseía

aproximadamente 20 hectáreas de tierra, las cuales estaban cultivadas en menos del 5% con maíz, fréjol, zapallo, y el resto se dedicaba al pastoreo de ganado y bosques. A su vez, Calderón (1985) sostiene que, hace varios años, las familias poseían sembríos amplios, había más alimento y el pueblo saraguro podía subsistir de sus propias cosechas, hasta que con el pasar de los años se dio un excesivo fraccionamiento de la tierra, probablemente por distribución de tierras entre herederos. Así también lo explicó Angelina:

Más antes sembrábamos pedazos grandes, ahora ya no pues, no siembran, hacen minifundio. Ya no siembran. Ahora ya cada quien tiene su parte, antes, por ejemplo, de mis padres tenía allá en plano tenía bastante, bastante. Ahora, como ya están minifundios son pedazos, ya es otro heredero, de otro heredero, de otro, de otro, ya (E3).

En este sentido, si contrastamos la figura 4.7 con la figura 4.8, se observa una diferencia significativa de los sembríos de maíz entre los años setenta y la actualidad.



Figura 4.7: Sembríos de maíz en los años setenta

Fuente: Memoria Oral del Pueblo Saraguro, 2012



Figura 4.8: Sembríos de maíz en el 2022 (Las Lagunas)

La tendencia a la disminución en la siembra de maíz puede estar ocasionada por razones tan complejas como variadas. Por el contacto con las zonas urbanas y la exposición a comida procesada se pueden incorporar alimentos que antes no se incluían en la dieta comunitaria. También las condiciones económicas pueden haber llevado a que las comunidades se involucren en actividades diferentes de la agricultura, como la migración laboral o la búsqueda de empleos en sectores no agrícolas. Como señalan Pinto y Abad (2017, 58), el abandono de las chacras maiceras se debe, más que todo, a que los agricultores campesinos, al ver que sembrar maíz ya no resulta rentable, cambian el cultivo y se dedican a crear potreros, destinados a la crianza de ganado vacuno, del cual se puede obtener mayor beneficio económico, a partir de los productos lácteos que producen.

A la luz de estos datos, es factible considerar que la palabra *tipik* esté en proceso de desplazamiento. Además del bajo nivel de reconocimiento del 23%, su uso disminuye al 10%. Actualmente, esta herramienta no es utilizada por las personas de la comunidad para deshojar el maíz, ya que hay una considerable disminución en las cosechas y, como se verá en el apartado 4.4 (figura 4.12), incluso las personas mayores ya no están familiarizadas con este

vocablo. Por lo tanto, se puede argumentar que otra razón que conlleva al desplazamiento de un elemento léxico, según este caso, es que la tendencia al desuso de una herramienta ocasione el desuso de la palabra.

4.3.4 *Pikchi*

Una práctica tradicional más que se enfrenta a los desafíos de la modernidad y a los cambios sociales es la confección de tejidos artesanales con telares. Esta actividad constituye un sistema complejo de conocimientos que articulan técnicas ancestrales, terminología específica, aspectos culturales y simbólicos. Asimismo, refleja una conexión con el entorno natural, ya que muchas herramientas están elaboradas con materiales locales. Sin embargo, el progresivo abandono de estas prácticas ya sea por la introducción de textiles industriales, el cambio en las dinámicas laborales o la desvalorización social de lo tradicional ha traído consigo la pérdida de tejidos artesanales, tanto en su uso como en su fabricación y en el conocimiento técnico para crearlos.

Durante mi estancia de campo conocí el taller de taita Manuel (véase figura 4.9), una de las pocas personas que se ha dedicado por muchos años a la confección de manteles, telares y prendas de vestir, utilizando las técnicas tradicionales, actividad que también es un ingreso familiar.



Figura 4.9: Taita Manuel y su esposa en el taller

Al igual que ocurre con la práctica del hilado, actualmente los jóvenes ya no están familiarizados con la producción de tejidos a través de los telares tradicionales. La pérdida de estas actividades no solo implica el desuso de objetos físicos, sino también el desplazamiento del léxico asociado y de los saberes comunitarios que conforman las prácticas tradicionales vinculadas a los tejidos. Un ejemplo de estos procesos de cambio se evidencia con una de las herramientas usadas para confeccionar un tejido artesanal y es el denominado *pikchi*. Esta herramienta sirve para apretar los hilos transversales en un tejido.

La voz *pikchi* no ha sido registrada en los diccionarios consultados; el vocablo encontrado fue *piktuna*, como se observa en la siguiente tabla:

Tabla 4.18: Documentación de *piktuna* en diccionarios de kichwa

Voz en kichwa	Significado	Fuente
<i>Pigtuna</i>	Empuñar, comprimir o manosear alguna cosa.	(Cordero 1955, 83)
<i>Pictuna</i>	Apretar, empuñar.	(Paris, Lévesque y Mejía 1961, 108)
<i>Piktuna</i>	De apretar, de oprimir.	(Moreno Mora 1955, 238)

Llama la atención la ausencia de este vocablo en los diccionarios; sin embargo, es probable que sea un término local proveniente de la voz *piktuna*, que significa ‘apretar’, pues la herramienta en cuestión cumple con esta función al momento de confeccionar un tejido artesanal. Por ejemplo, algunas de las descripciones y funciones de *pikchi* que realizaron los colaboradores durante el juego etnoléxico son: “para arrimar, cuando tejen van arrimando los hilos que se vayan uniendo más, *pikchina* saben decir, que se una bien el hilo para tejer estas bayetas, ponchos, todo, todo se hace en la *awana*”; “es para tejer, mi esposo, él usaba para tejer, a la vista se conoce, es *pikchi*, con ese iba apretando, apretando, luego para voltear con la callua”; “en el tejido a mano, cada vez que va estrechándose para tejer, está conectado con un hilito”.

En este sentido, se aprecia que varias personas están familiarizadas con el instrumento *pikchi*, lo cual se refleja en que el 48% de colaboradores reconocieron este vocablo. Sin embargo, el uso disminuye al 33% y quienes afirmaron usar este ítem léxico son las personas de más de 60 años. Además, de acuerdo con algunos entrevistados, el uso de esta palabra se asocia con las personas que se dedican a esta actividad y, si consideramos que los tejidos tradicionales se realizan por un grupo reducido de personas, esto sugiere el desplazamiento progresivo de esta voz kichwa.

Los procesos de *tipik* y *pikchi* pueden relacionarse con las propuestas de Lorente Casafont (2022) y González Retamal (2018) sobre la desaparición del referente que designa la palabra. También, según el planteamiento de García Mouton (2007, 9), estos cambios léxicos pueden asociarse con la desaparición de las cosas, es decir, debido a que actualmente no se tienen las mismas necesidades que antes y ciertos elementos ya no forman parte de la vida cotidiana. Esto explica por qué algunas personas, especialmente las generaciones

mayores, están familiarizadas con estos vocablos y los reconocen, pero ya no los usan. Como ya apuntaba Bastardas Boada (2002), cualquier cambio que altere el entorno sociocultural tiene sus implicaciones en el sistema lingüístico.

Estos fenómenos evidencian que el desplazamiento de las prácticas tradicionales no solo conlleva la desaparición de técnicas productivas, sino también la pérdida del léxico asociado a ellas. Desde la perspectiva de la ecología lingüística, esta dinámica es indicativa de un proceso más amplio de debilitamiento lingüístico, en el que la reducción de contextos socioculturales de uso afecta directamente la vitalidad y la transmisión intergeneracional de la lengua. El desuso de vocablos como *michina*, *puchkana*, *tipik* y *pikchi* manifiesta la íntima relación entre lengua, cultura y prácticas comunitarias, y subraya la necesidad de preservar estos espacios para garantizar la sostenibilidad lingüística del kichwa.

4.3.5 Paruk

Entre las diversas prácticas comunitarias vinculadas con la preparación de alimentos, una muy importante en la comunidad es la preparación de tortillas de maíz, que durante décadas han sido parte de la alimentación de los habitantes de la comunidad, además de servir como fiambre mientras salían lejos al campo, a cuidar y ordeñar a los animales (E1). Las tortillas tienen, además, un trasfondo cultural relacionado con el conocimiento de las mujeres para prepararlas y poder casarse (E1).

El maíz que se usa para preparar las tortillas es un maíz específico, aquel que no está tierno ni maduro, el cual, actualmente, recibe el nombre de *walu*. De ahí surgen las famosas tortillas de gualo, que son representativas de Saraguro. En la zona urbana, en el mercado o en la plaza central, se pueden encontrar personas con sus tiestos preparando y vendiendo las

tortillas y, también, se venden en diversos restaurantes de Saraguro y de Loja. Si bien las tortillas tienen un trasfondo cultural relevante para las comunidades de la zona, actualmente incluso representan un ingreso económico para algunas familias y se preparan con un fin quizá más comercial o turístico.

Durante mi estancia de campo participé en la preparación de tortillas, que fue una de las actividades extracurriculares para finalizar el ciclo escolar en *Yachay Kawsay*. La intención de esta actividad era preparar las tortillas de la forma tradicional, como se acostumbraba antes, en una casa tradicional, con la cocina de leña, en el tiesto y con los ingredientes tradicionales. Antiguamente, se usaban grandes piedras o morteros para moler el maíz (J. Belote 1998), pero, hoy día, se emplean molinos mecánicos manuales, que fue el que usamos para moler el maíz y el queso.

Una de las docentes se encargó de preparar la miel de panela (piloncillo) y colada de mora para acompañar las tortillas. Mezclamos los ingredientes hasta obtener la masa consistente adecuada. Los más pequeños eran los principales interesados en hacer las formas circulares de las tortillas, aunque se divertían creando otras formas con la masa. Una vez listas las tortillas solo restaba asarlas en el tiesto, como se puede apreciar en la figura 4.10. Luego, dedicamos un tiempo para compartir la comida y conversar. Esta actividad colaborativa resultó amena y entretenida para todos los asistentes. Retomaré algunos aspectos relevantes de esta actividad más adelante, en el capítulo 5.



Figura 4.10: Preparación de tortillas de gualo

Según algunos entrevistados, antes se utilizaba la voz *paruk* para referirse al maíz para preparar las tortillas, que es aquel recién cosechado, pero que no está seco todavía, pese a que ya ha pasado el estado del choclo (J. Belote 1998, 234). En otras palabras, es el maíz semimaduro, y es preferible no usar el choclo, porque es muy tierno, ni tampoco el maíz seco, debido a que ya es muy duro para molerlo. En cuanto a las fuentes analizadas, el vocablo *paruk* ha sido registrado en cinco de los diez diccionarios de kichwa consultados. Presento algunas entradas lexicográficas:

Tabla 4.19: Documentación de *paruk* en diccionarios de kichwa

Voz en kichwa	Significado	Fuente
<i>Parug</i>	Maíz que, en las cosechas, se aparta, para gastarlo pronto.	(Cordero 1955, 82)
<i>Paruj</i>	Inmaduro, no maduro. (Se aplica al maíz, haba, arveja, fréjol)	(Moreno Mora 1955, 228)
<i>Paruc</i>	Medio maduro, <i>paruc sara</i> : maíz medio maduro.	(Paris, Lévesque y Mejía 1961, 108)

Como se puede notar en la tabla 4.19, existen diversas soluciones gráficas para la voz kichwa *paruk* y, como se mencionó previamente, esto se puede explicar porque el kichwa

tiene un sistema unificado de escritura desde 1980 (Gómez Rendón y Adelaar 2009) y, en este caso, la grafía a la que se le atribuyeron todas estas realizaciones, [k], [k^h], [x], [g] y [Ø], es la <k>. En cuanto al significado, los diccionarios coinciden con lo expresado por los miembros de la comunidad, que *paruk* es un maíz que no está ni muy tierno ni muy maduro. Aunque en las fuentes consultadas, también se encontró que *paruk* puede ser el maíz tierno (Torres Fernández de Córdova 2002, 464) o, por el contrario, el maíz bien maduro (Ministerio de Educación 2009, 78), se puede decir que en la comunidad de estudio *paruk* hace referencia al maíz semimaduro.

En relación con la presencia de este vocablo en fuentes en español, se encontró en dos diccionarios de español ecuatoriano y dos libros sobre el español del sur del país:

Tabla 4.20: Documentación de *parug* en fuentes en español

Voz en español	Significado	Fuente
<i>Párug</i>	Cañarismo. De <i>Párug</i> , cerrollo, no del todo maduro. El maíz que se cosecha sin estar completamente maduro.	(Cordero Palacios 1985, 222)
<i>Párug</i>	Choclo, maíz tierno.	(Córdova 2008, 36)
<i>Parug</i>	Se dice del maíz cuando empieza a endurecerse	(Castro Ochoa 2010, 206)
<i>Parug</i>	Ref. a un cultivo, especialmente al maíz: que aún no está maduro.	(Miño Garcés 2016, 516)

En estos casos se identifica mayor consistencia en la grafía <g>, debido a que, como la realización en kichwa para el fonema /k/ en *paruk* es la oclusiva velar sonora [g], al transferirse al español, para la escritura se utiliza la grafía <g>, que representa el mismo sonido. También, en cuanto al acento, es importante mencionar aquí que en el kichwa todas las palabras son llanas (Paris, Lévesque y Mejía 1961, Ministerio de Educación 2009) y al

transferirse al español, Córdova y Cordero Palacios han incluido el acento gráfico en la penúltima sílaba [‘pa.rug].

Toda la información recabada hasta este punto sobre la voz kichwa *paruk* permite constatar la presencia de este vocablo en la lengua indígena, lo que coincide con los comentarios realizados por los entrevistados. También, la presencia de esta palabra en diccionarios de español, evidencia que se ha transferido como un préstamo. Lo que no ha sido posible identificar son las circunstancias por las que este vocablo empezó a ser remplazado por *walu*; sin embargo, un poco más adelante se elabora una posible explicación.

En cuanto a los registros lexicográficos de *walu*, llama la atención que esta voz ha sido poco documentada, pues se encontró únicamente en tres diccionarios, con las siguientes entradas:

Tabla 4.21: Documentación de *walu* en diccionarios de kichwa

Voz en kichwa	Significado	Fuente
<i>Hualu</i> [<i>walu</i> , <i>walo</i>]	Mazorca de maíz muy dura para desgranar.	(Torres Fernández de Córdova 2002, 41)
<i>Walu</i>	Choclo maduro casi seco.	(Moreno Cárdenas 2007, 211)
<i>Kaw</i> (Sin. <i>walu</i> , <i>paruk</i>)	Choclo bien maduro.	(Ministerio de Educación 2009, 78).

En el diccionario del Ministerio de Educación se hace una referencia marginal para esta voz, como sinónimo de *kaw*, pues no hay una entrada para *walu*, lo cual sugiere que esta no es una voz dominante en el kichwa. Sin embargo, con el trabajo etnográfico, se pudo constatar que este vocablo tiene un uso generalizado en la zona de Saraguro. En cuanto al significado, se puede notar en la tabla que la voz *walu* se refiere al maíz maduro, que no

coincide con el significado de *paruk* ‘maíz semimaduro’. No obstante, como se verá en la siguiente tabla, sí se incluyen acepciones para referirse a *gualo* como el maíz semimaduro.

En relación con la presencia de este vocablo en fuentes en español, se encontró en CORPHA, en el *Diccionario de Americanismos*, en libros sobre el español del sur del país y en reportajes de periódicos nacionales, como se aprecia en la siguiente tabla:

Tabla 4.22: Documentación de *walu* en fuentes en español

Voz en español	Significado	Fuente
<i>Gualo</i>	Maíz en mazorca cuyos granos no están ni tiernos ni completamente duros o secos.	(<i>Diccionario de Americanismos</i> , 2010).
<i>Walus</i>	Vocablo kichwa que significa ‘maíz semimaduro’. Este tipo de maíz se utiliza especialmente para hacer las tortillas.	(Patiño, Quishpe y Zhingre 2012, 107)
<i>Gualo</i>	Desde Saraguro: La deliciosa tradición de las tortillas de <i>gualo</i> .	(Diario Crónica 2019)

El *Diccionario de Americanismos* incluye marcas para un nombre poco usado en el área rural del sur del Ecuador. Sin embargo, *walu* tiene un uso generalizado, tanto en la comunidad de estudio, como en Saraguro e incluso en la provincia de Loja. De todas maneras, la documentación proporcionada por el diccionario da cuenta de la extensión geográfica de esta palabra, lo que permite sustentar la propuesta de que es un vocablo local. Asimismo, podemos ver, con base en estos ejemplos, adaptaciones gráficas para esta voz.

En primer lugar, a *walu* se le ha añadido el morfema plural del español -s, que coincide con varios de los casos documentados durante las entrevistas. También, al transferirse al español se emplea la grafía <g> para representar el sonido oclusivo velar sonoro [g] del kichwa *walu*. Además, se identifica un cambio vocálico, la vocal alta posterior

/u/ del kichwa se adaptó al español como una vocal posterior media /o/. Todos estos ejemplos evidencian la adaptación de *walu* a la morfofonología del español.

A la luz de estos datos, se pueden sugerir dos razones que explicarían la ausencia de este término en las fuentes lexicográficas, pero su presencia en otras fuentes documentales. Por un lado, es probable que *walu* sea un préstamo reciente y, por otra parte, da la impresión de que es un vocablo local. Además, no hay que dejar de lado la percepción que tienen los hablantes sobre este cambio, pues parece ser confiable en cuanto a este remplazo léxico. De todas maneras, la falta de registros de este vocablo en diccionarios no significa que no se use en la comunidad, y de ahí que se haya documentado en las entrevistas, en libros y reportajes sobre Saraguro.

Al profundizar un poco más en la razón de este cambio léxico, varios colaboradores coinciden en que antes los mayores cuando hablaban kichwa decían *paruk* (E4, E5, E6), pero cuando se habla en español la voz utilizada es *walu* y, al ser el español la lengua mayoritaria, esta ha ido ocupando cada vez más espacios que el kichwa y de ahí que *paruk* ya no se use con la misma frecuencia que antes. En este contexto, es notable que las personas mayores de la comunidad están conscientes de estos cambios en su lengua y reconozcan el desuso de *paruk*. Inclusive, una de las entrevistadas indicó que las personas más jóvenes ya no conocen esta palabra (E3), lo que nos da una pauta para entender su desplazamiento.

Si nos basamos en estos datos, se puede decir que *paruk* es la palabra que usaban los mayores que antes hablaban kichwa, pero dado que la palabra que se usa en el español es *walu*, y actualmente esta es la lengua dominante, la voz que se mantiene es aquella que está presente en la lengua que se utiliza con mayor frecuencia. Es así como, si ya no se usa el kichwa, la lengua va arrastrando junto con ella su componente léxico para ser remplazado

por la forma incorporada al español, hecho que funciona como un factor coadyuvante para dicho remplazo.

Un camino que permite entender este cambio léxico puede estar relacionado con uno de los procesos que indica García Mouton (2007): la sustitución de una palabra “vieja” por una “nueva” vinculada a la percepción de los hablantes de que lo nuevo es “mejor”. Probablemente los hablantes consideran que *walu* es mejor por usarse en el español, pues es la lengua con mayor prestigio y, además, quienes reconocen el vocablo *paruk* están conscientes de que es una palabra que se usaba antes y, por ende, quizá la consideran “vieja” o “incorrecta”.

Con base en el presente análisis, se puede decir que efectivamente la voz kichwa *paruk* está en desplazamiento: además de los bajos niveles de reconocimiento y uso en el juego etnoléxico, 38% y 24%, respectivamente, vimos que este vocablo poco a poco ha sido remplazado no por una palabra en español, sino por el que parece ser su sinónimo kichwa *walu*, pues el maíz al que hacen referencia ambas palabras, al menos en la comunidad de estudio, es el mismo. Sin embargo, existe una preferencia por *walu*, dado el uso frecuente en el español y a la posible asociación de *paruk* con una palabra “vieja” por ser usada por las personas de generaciones anteriores. Se puede señalar, entonces, que en este proceso de cambio hay un remplazo léxico, *walu* por *paruk*, lo que ha resultado en el desuso de esta última, mostrando la dinámica y evolución del léxico en contextos de contacto lingüístico.

4.3.6 Llachapa

Antiguamente, en las comunidades indígenas se utilizaban métodos diferentes a los actualmente conocidos para cumplir con la higiene de los bebés. Por ejemplo, los pañales de

antes estaban hechos de retazos de ropa usada (E3), restos de trapos (E2) o de bayetas viejas (E2, E5, E6), que son prendas elaboradas con lana de oveja que sirven para cubrirse del frío. Estos materiales se usaban para envolver a los bebés de manera similar a un pañal y proporcionar la absorción de los desechos. Sin embargo, con los cambios en la crianza (E2), en la vestimenta (E5), por la introducción de prácticas de salud ajenas a las comunidades, por la presencia de centros de salud (E2), o la incorporación de nuevos elementos para cumplir con la higiene, las prácticas comunitarias tradicionales empezaron a cambiar.

A partir de los comentarios de los colaboradores se pudo notar los cambios que han ocurrido en cuanto a la costumbre de utilizar los restos de la vestimenta para los desechos y, si bien los pañales de tela todavía se utilizan en algunas comunidades y hogares, quizá con un fin más ecológico, su popularidad ha disminuido significativamente y han sido remplazados por los pañales desechables, los cuales empezaron a popularizarse en la década de los años sesenta. Así, entre otras razones que han causado la preferencia por los pañales desechables se puede mencionar que estos son más prácticos, ya que no requieren lavado ni secado. También, se considera que son más higiénicos porque se desechan inmediatamente después de su uso. Además, los avances tecnológicos han permitido que los pañales desechables mejoren constantemente para ofrecer calidad y comodidad para los bebés. Estas pueden ser algunas de las razones que han motivado la sustitución de las bayetas y el cambio en las prácticas tradicionales en relación con los pañales de bebés.

Al momento de indagar sobre la voz kichwa que se empleaba para referirse a los pañales, una de las entrevistadas indicó que utilizaban la palabra en español *trapo* (E1), mientras que dos colaboradoras mencionaron que, como los pañales eran de los retazos de la ropa, usaban la palabra kichwa *llachapa* (E2) (E3), que significa ‘trapo’ o ‘andrajo’. Al

buscar esta voz en los diccionarios de kichwa, es interesante que *llachapa* ha sido de las palabras más documentadas, pues se encontró registrada en todos los diccionarios consultados. Incluyo aquí algunos artículos lexicográficos:

Tabla 4.23: Documentación de *llachapa* en diccionarios de kichwa

Voz en kichwa	Significado	Fuente
<i>Llachapa</i>	Trapo, andrajo.	(Cordero 1955, 57).
<i>Llachapa</i>	Trapo, andrajoso, haraposo, pañal.	(Stark y Muysken 1977, 239).
<i>Llachapa</i>	Trapo, pañal, andrajo.	(Dea 2006, 53).
<i>Llachapa</i>	Trapo, pañal, remiendo.	(Ministerio de Educación 2009, 90).

Como se puede apreciar, en todas las entradas, *llachapa* hace referencia a un trapo y es lógico pensar que se utilizara este vocablo para designar a los pañales que se empleaban antiguamente, debido a que estos se hacían con los restos de la vestimenta. Se puede destacar, también, que a partir de los años setenta, desde el diccionario de Stark y Muysken (1977), ya se incluye la acepción de ‘pañal’ para esta voz kichwa, lo cual va de la mano con la época en la que se introdujeron los pañales desechables.

Es importante anotar que también se encontraron registros de esta palabra en diccionarios de español ecuatoriano, en el *Diccionario de Americanismos*, en el CORPHA y en glosarios del español del sur del país, pero, en la mayoría de estos casos, con un significado diferente, como se muestra a continuación:

Tabla 4.24: Documentación de *llachapa* en fuentes en español

Voz en español	Significado	Fuente
<i>Llachapa</i>	Mazamorra de dulce hecha de capulíes o duraznos cocidos. 2. Preparado hecho con <i>máchica</i> , v., y quesillo puestos al sartén para cocerlos juntamente.	(Córdova 2008, 281)

<i>Llachapa</i>	Dulce de capulí o de durazno.	(<i>Diccionario de Americanismos</i> , 2010)
<i>Llachapa</i>	El budín de manzana o los dulces de llachapa con durazno de chacra, dulce de capulíes...	(CORPHA, 2016)
<i>Llachapa</i>	Trapo, tela envejecida, andrajo, harapo. 2. Término que denota una persona trapienta, andrajosa, harapienta, descuidada de sí. 3. Mazamorra de dulce hecha con capulíes y duraznos cocidos. 4. Dulce elaborado con máchica y quesillo. 5. Dulce que se sirve en carnaval.	(Castro Ochoa 2010, 164).

Como se observa en estos ejemplos, *llachapa* también se refiere a un dulce o mazamorra que se prepara con capulíes, duraznos o máchica. Es probable que este significado esté relacionado con la voz kichwa *chapa* ‘frutos que crecen pegados’ (Haboud, Montaluisa, y otros 1982, Dea 2006, Ministerio de Educación 2009) o con la palabra *chapu* ‘mezcla’ > *chapuna* ‘mezclar, revolver’ (Stark y Muysken 1977, Dea 2006, Moreno Cárdenas 2007, Yáñez 2007). Ambas interpretaciones parecen posibles, pues según las acepciones de las fuentes encontradas, el dulce de *llachapa* puede estar hecho a base de frutas como el durazno o el capulí y, también, puede ser una mezcla de máchica con quesillo.

Por otro lado, el *Diccionario de Americanismos* (2010) incluye la marca geográfica de Ecuador y, de manera más específica, Córdova (2008) y Miño Garcés (2016) señalan que su uso se da en Cuenca y el Austro que, en ambos casos, corresponden a la zona sur del país, lo que sugiere que *llachapa*, con la acepción de ‘dulce’, puede ser un vocablo local del español del austro ecuatoriano. Sin embargo, se debe notar que, al menos hasta ahora, no se ha documentado *llachapa* en Saraguro con la acepción de ‘dulce’ o ‘mazamorra’. Por lo tanto, es probable que sea un vocablo empleado en la provincia del Azuay, pero como suele ocurrir con algunas fuentes lexicográficas, su uso está sobrerrepresentado (Martín Butragueño y

Torres Sánchez 2021), en este caso, para toda la zona sur del país. De todas maneras, será necesario corroborar el uso de *llachapa* a través de un estudio dialectal más amplio.

Finalmente, también se documentaron las formas derivadas *llachapiento/ta* (Córdova 2008, 281) y *llachaposo* (Cordero Palacios 1985, 198). A partir de estos casos, se puede decir que *llachapa* se ha incorporado al español con el significado de ‘andrajó’ y no con la acepción de ‘pañal’, pues se distinguen las adaptaciones que presenta esta voz kichwa al transferirse a la lengua mayoritaria con el sufijo *-iento/-ienta*, que forma adjetivos de base nominal que denotan aproximación o semejanza (DLE, 2023) y con el sufijo *-oso/-osa*, que también forma adjetivos y, en este caso, intensifica el significado de la base (DLE, 2023). En ambos casos la referencia se dirige a la característica de la persona.

Como se vio en el análisis del capítulo 3, los bajos niveles de reconocimiento de *llachapa* sugieren que este vocablo no se usa en el kichwa ni en el español de los participantes de este estudio para referirse al pañal, pues fue la palabra con menor nivel de reconocimiento, apenas el 14%, y el 5% de uso, es decir, de todos los participantes solo un colaborador dice usar este vocablo, lo que sugiere que las personas de este estudio no están familiarizadas con este elemento kichwa. De todas maneras, también es necesario corroborar la vigencia de *llachapa* con el significado de ‘trapo’, ya que es probable que la palabra que esté remplazando a esta sea *trapu*, debido a que Stark y Muysken (1977) documentan *trapu* para ‘trapo’ en Saraguro.

Por lo tanto, se puede señalar que *llachapa* con la acepción de ‘pañal’ está en proceso de desplazamiento, a pesar de que ha sido ampliamente documentada en los diccionarios de kichwa. Esto se puede explicar porque con la aparición de un nuevo objeto que cumple con la misma función que la pieza más antigua, la voz kichwa *llachapa* ha sido sustituida por la

palabra en español *pañal*, que designa al nuevo objeto y que tiene mayor difusión. En este sentido, se puede formular una razón más para el desplazamiento del léxico kichwa en la comunidad de estudio. En palabras de García Mouton (2007), este proceso de sustitución léxica está vinculado con el cambio de las cosas y, en uno de los ejemplos de su estudio, la autora indica que se han generado cambios significativos en las prendas que usan los niños pequeños, lo que ha ocasionado un progresivo abandono del léxico, el cual ha sido remplazado por nuevas formas de nombrar asociadas a los productos y prácticas contemporáneas.

Este proceso no solo implica un cambio material o práctico, sino también un cambio cultural y lingüístico. Antiguamente, el uso de pañales de tela estaba ligado a conocimientos específicos sobre el cuidado infantil, técnicas de lavado, reutilización y un vocabulario que designaba tanto las prendas como los procesos asociados. Con la introducción de los pañales desechables, estas prácticas y las palabras que las nombraban han perdido vigencia, pues los productos modernos vienen acompañados de un léxico ajeno a la lengua y cosmovisión local. Así, lo que podría parecer una innovación práctica representa, en el fondo, una señal más de los cambios y la homogeneización cultural y lingüística.

4.4 Discusión

A partir de este análisis, surgen numerosas cuestiones interesantes, que permiten observar dinámicas de contraste en torno al léxico kichwa: por un lado, ciertos términos mantienen su vitalidad; por otro lado, otros caen en desuso. Estos procesos pueden explicarse a partir de varios factores interrelacionados que afectan tanto al ecosistema lingüístico como a la estructura sociocultural de la comunidad. En primer lugar, y con el fin de obtener una visión clarificadora del desplazamiento y mantenimiento de los vocablos estudiados, se

estructuraron en dos gráficos los resultados de reconocimiento y uso de las doce palabras analizadas en este capítulo: *wanlli*, *pinzhi*, *supalata*, *cushma*, *wayunka*, *tarpuna*, *pikchi*, *puchkana*, *paruk*, *michina*, *tipik*, y *llachapa*. En primer lugar, la figura 4.11 muestra los resultados generales, incluyendo el uso de cada vocablo.

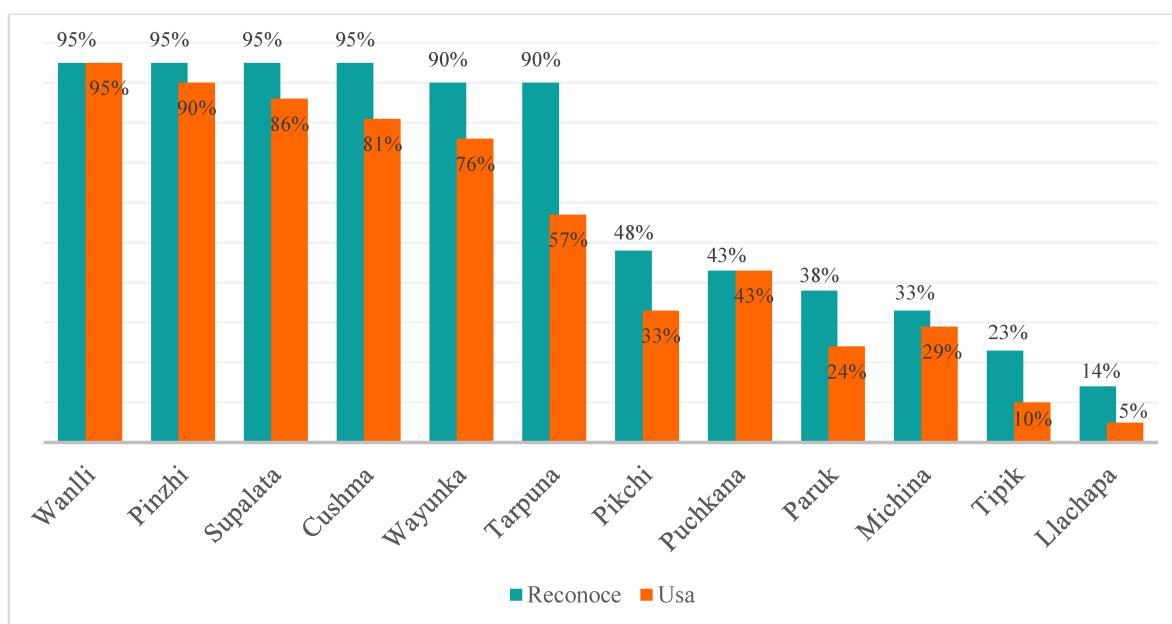


Figura 4.11: Resultados de reconocimiento y uso

En cuanto a las seis primeras voces, que son las que muestran porcentajes de más del 90% de reconocimiento y más del 57% de uso, uno de los hallazgos más consistentes es que este léxico kichwa, que es aquel que se mantiene vigente, está estrechamente vinculado a prácticas culturales tradicionales y a su cosmovisión. Llevar un *pinzhi* a cualquier celebración es una tradición con un trasfondo de reciprocidad, valor que también se refleja con el *wanlli* y la *supalata* a través del ritual de agradecimiento a la tierra que se realiza todos los años; la siembra, en kichwa *tarpuna*, es fundamental para el entorno comunitario, la *wayunka* es una práctica ancestral para la conservación del maíz que aún se conserva, y la *cushma* es parte de la vestimenta tradicional de los habitantes de Saraguro.

La importancia social y cultural de estas actividades y su mantenimiento en la comunidad han favorecido la incorporación de estos vocablos en el español, a excepción de la voz *tarpuna*. Martín Butragueño y Torres Sánchez (2021) sostienen que algunos campos referenciales propician primero el préstamo y luego la vitalidad de una palabra, como en el caso de las instituciones tradicionales. Este estudio muestra que las seis primeras voces analizadas forman parte de instituciones tradicionales de Saraguro, lo cual indica que el uso frecuente de estas prácticas favorece la permanencia del léxico y de ahí que cinco de estas voces, tengan presencia incluso en el español local.

El caso de la voz *tarpuna* es clave para sustentar la propuesta del kichwa como lengua de herencia en la comunidad, aspecto que ya se había mencionado antes en la discusión del capítulo 3. Aunque esta voz no es un préstamo en el español, incluso las personas jóvenes reconocen y saben qué significa *tarpuna*, pero no la usan porque no hablan kichwa. Otro punto en el que vale la pena reflexionar es que la vigencia de la voz kichwa *tarpuna* se explica porque prácticas comunitarias como la siembra se siguen realizando, debido a su importancia para la sostenibilidad del entorno comunitario; no obstante, la tendencia al desuso del kichwa, ocasionaría la falta de integración de la lengua indígena en esta práctica tradicional.

En consecuencia, si las prácticas comunitarias se mantienen, pero el kichwa es reemplazado por el español, las nuevas generaciones no van a incluir a la lengua indígena, lo que resultaría en la pérdida del léxico kichwa ligado a la siembra. Entonces, existe la posibilidad de que el vocabulario de la siembra se enfrente a procesos de desplazamiento. Es por esto por lo que considero que los procesos de revitalización deben vincularse y contextualizarse en el ecosistema lingüístico en el que se insertan las prácticas comunitarias relevantes para las comunidades. Retomaré este tema más adelante en el capítulo 5.

En contraste, las palabras que reflejan un notable desplazamiento son *pikchi*, *puchkana*, *paruk*, *michina*, *tipik*, y *llachapa*. En ellas, el porcentaje de reconocimiento está por debajo del 48% y se evidencian porcentajes más bajos aún en relación con el uso, que son menores al 43% y disminuyen al 5%. Las razones de este desplazamiento son principalmente porque las actividades que las involucran han desaparecido o se han transformado. Estos vocablos actualmente resultan ajenos para los jóvenes porque las actividades, herramientas y rutinas que nombran ya no forman parte de su experiencia cotidiana. La sustitución de elementos comunitarios por objetos industriales, como los pañales desechables, el desuso de herramientas, como *tipik* o *pikchi*, o el abandono de prácticas como el pastoreo, ilustran cómo el cambio económico y cultural redefine los dominios del léxico: cuando el entorno comunitario y sus elementos pierden su función social, también pierde relevancia el lenguaje que se usa para describirlos.

Estas reflexiones se apoyan, además, con los resultados que se muestran a continuación en la figura 4.12, en la que se incluye la edad de los colaboradores, debido a que como se vio en el capítulo anterior, la edad fue una variable significativa en el reconocimiento del léxico. El propósito ahora es comparar el reconocimiento y el uso de las palabras estudiadas en este capítulo en relación con las generaciones. Cada círculo representa a una persona que afirmó reconocer y usar cada una de las voces kichwas.

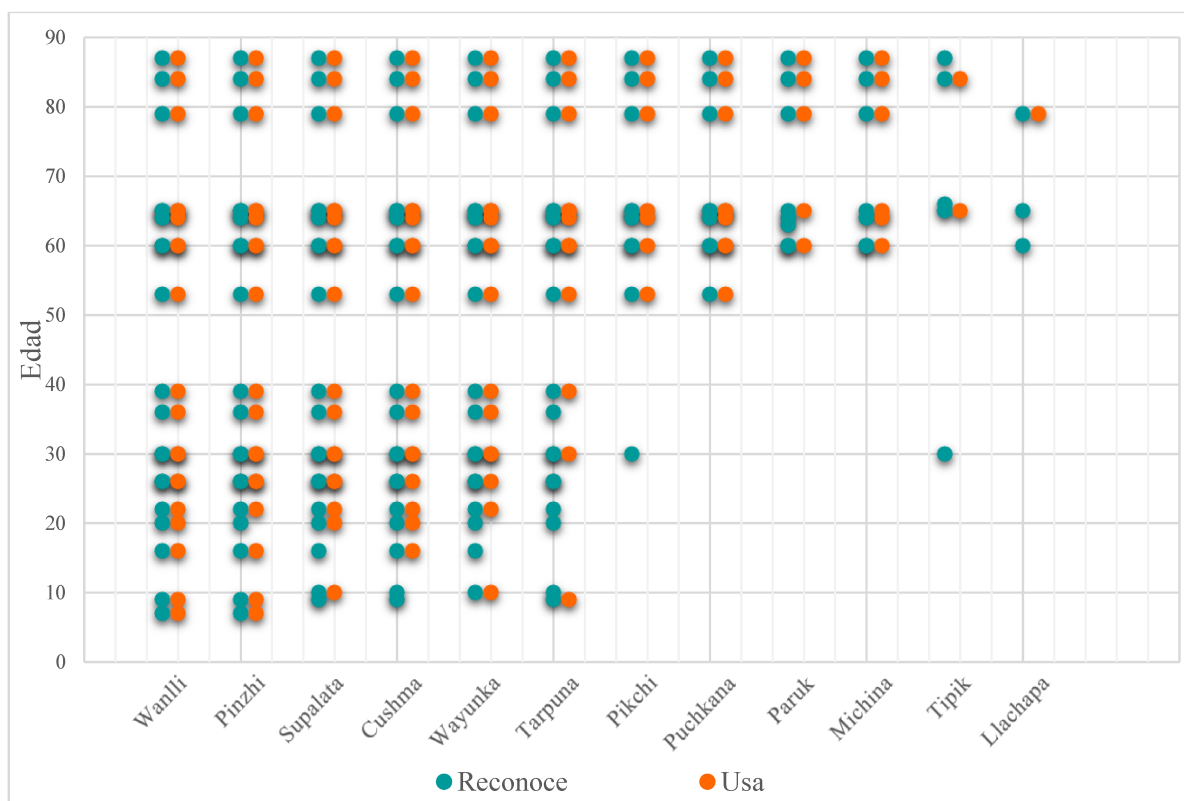


Figura 4.12: Reconocimiento y uso según la edad por individuos

Como se puede observar en la figura 4.12, en todas las generaciones se aprecia el reconocimiento y uso de las voces *wanlli*, *pinzhi*, *supalata*, *cushma*, *wayunka* y *tarpuna*, es decir, entre las personas que utilizan estas palabras se incluye a los más jóvenes, incluso a aquellos que tienen al español como lengua materna y no hablan kichwa o que no son dominantes en esta lengua, lo que revela la transmisión intergeneracional para estos seis ítems lingüísticos. Esto sugiere que, al ser una comunidad bilingüe, cuya lengua de herencia en común es el kichwa, los vestigios de esta lengua se plasman, en algunos aspectos, en el español de las generaciones más jóvenes, en este caso en el plano léxico, a través de la transferencia de estos seis vocablos a la lengua mayoritaria.

En este punto, es importante reflexionar en que estas seis voces forman parte de lo que propongo como *léxico identitario*, entendido como el conjunto de unidades léxicas

representativas que, pese al desplazamiento general de la lengua indígena, se mantienen en uso —incluso entre hablantes no competentes de la lengua— debido a su fuerte carga simbólica, cultural y social. Estos vocablos funcionan como marcadores de identidad étnica y cultural, y suelen estar asociados a prácticas tradicionales, vestimenta, rituales, alimentación, cosmovisión o espacios del entorno comunitario.

En esta categoría incluyo también a las otras voces que, como vimos en la sección 3.3 del capítulo 3, alcanzaron altos niveles de reconocimiento y pertenecen al campo semántico ‘tradición e identidad’: *markantayta*, *supay*, *waka*, *muchiku*, *shuka* y *pukara*. Al ser parte del léxico identitario, las personas asocian a estos vocablos como parte de su identidad cultural. Es así como los participantes más jóvenes de este estudio no solo reconocen, sino que también son usuarios de un léxico identitario kichwa, el cual, además, está presente en el español.

Cabe señalar que este tipo de léxico no solo transmite significados lingüísticos, sino también sentidos profundos de pertenencia, herencia y memoria cultural. En contextos de cambio lingüístico, el léxico identitario constituye una forma de continuidad cultural y una manifestación de resistencia ante el desplazamiento lingüístico, ya que permite que ciertas dimensiones del kichwa se mantengan y sigan articulando el tejido comunitario a través del lenguaje. La propuesta del léxico identitario se inscribe dentro de la idea de que ciertos usos léxicos resisten el desplazamiento porque condensan significados culturales profundos (Fishman 1991), y en estudios sobre etnicidad y prácticas lingüísticas, que destacan cómo determinadas formas de habla actúan como recursos para la construcción y afirmación de la identidad (Bucholtz y Hall 2005). Es importante señalar que este tipo de léxico puede verse

como una puerta de entrada para la revitalización lingüística, aspecto en el que se profundiza en el siguiente capítulo.

En contraste, el panorama es totalmente opuesto al considerar las voces *puchkana*, *michina*, *pikchi*, *tipik*, *llachapa* y *paruk*. Los resultados que se muestran en la figura 4.12 no registran ningún uso en las generaciones más jóvenes. Las personas mayores, especialmente las que aún hablan kichwa, son quienes conservan un repertorio léxico más amplio, aunque, en algunos casos, también se evidencia el desuso de palabras como *tipik* y *llachapa*. En cambio, los jóvenes tienden a desconocerlas y, por ende, a no usar este grupo de voces. La falta de transmisión intergeneracional y el hecho de que las generaciones jóvenes ya no reconozcan ni usen estas palabras influye rotundamente en el desplazamiento léxico y acelera su pérdida.

Es fundamental destacar que, en un mundo cada vez más globalizado, las sociedades enfrentan presiones y desafíos constantes derivados de la expansión de la tecnología, los medios de comunicación y los procesos migratorios. En la comunidad de estudio, estos factores han generado transformaciones visibles en diversos ámbitos de la vida cotidiana, tales como los métodos de construcción de viviendas, las estructuras y dinámicas familiares, la vestimenta, los sistemas alimenticios y el uso de nuevas herramientas que sustituyen o modifican prácticas tradicionales, como en el caso del molino mecánico que ha reemplazado el proceso manual de moler maíz. Dichos cambios reflejan una progresiva adopción de prácticas externas, las cuales, aunque ofrecen ventajas funcionales, también inciden en la reconfiguración cultural y en la posible pérdida de saberes ancestrales.

Por tanto, no cabe duda de que los cambios socioculturales tienen repercusiones directas en el lenguaje, los cuales, como demuestra este estudio, se manifiestan en el plano

léxico. Tal como señalan Silva-Corvalán y Enrique-Arias (2017), desde una perspectiva sociolingüística, los cambios lingüísticos no pueden analizarse de forma aislada, sino que deben entenderse en estrecha relación con la estructura social de las comunidades donde ocurren. En este sentido, resulta fundamental abordar las dinámicas del léxico kichwa considerando no solo factores lingüísticos, sino también dimensiones sociales, culturales e históricas.

A partir de estas reflexiones propongo, también, que en la comunidad existe un léxico en desplazamiento, es decir, aquellos vocablos que, aunque aún pueden ser reconocidos por las generaciones mayores y forman parte de su memoria lingüística, han dejado de usarse en el discurso cotidiano. El léxico en desplazamiento no implica necesariamente la desaparición total de los vocablos, sino un proceso de pérdida gradual. Para las generaciones más jóvenes, dicho léxico les resulta ajeno, debido a que las prácticas, herramientas y rutinas que nombran ya no forman parte de su entorno cotidiano.

Desde el enfoque de la ecología lingüística, los cambios no son solo materiales, sino también lingüísticos, ya que alteran los entornos donde las lenguas se usan y se transmiten. Desde este enfoque se sostiene que los contextos en los que una lengua se inserta condicionan de manera significativa qué elementos lingüísticos se mantienen, se transforman o desaparecen. En este sentido, conocer el entorno social, cultural y económico vinculado a este grupo de palabras permitió tener un mejor entendimiento de las causas que afectan a su mantenimiento o desplazamiento.

Estos dinamismos asociados a las prácticas comunitarias afectan, de una u otra manera, al ecosistema sociocultural en el que conviven el kichwa y el español. Es así como la vigencia o el desuso del léxico no son únicamente fenómenos lingüísticos internos, sino

una consecuencia de transformaciones amplias en los modos de vida, las relaciones intergeneracionales, los sistemas de conocimiento y los territorios de las comunidades. Por tanto, este marco teórico ofrece herramientas conceptuales clave para comprender los procesos de mantenimiento y desplazamiento léxico propuestos en este trabajo.

Otro aspecto que vale la pena discutir es el bajo o nulo registro lexicográfico de varias voces examinadas en los diccionarios de kichwa. *Pinzhi* y *paruk* se encontraron documentadas en cinco diccionarios, *walu* únicamente en dos y no se encontraron registros de *supalata*, *pikchi* ni *wanlli* en ninguno de los diez diccionarios consultados. Esto se puede explicar porque las fuentes lexicográficas pueden presentar escasez de información en algunas regiones (Martín Butragueño y Torres Sánchez 2021). Además, los diccionarios suelen representar las variedades estandarizadas y no recogen toda la variedad de los usos regionales o locales. Durante el trabajo de campo pude identificar la presencia y uso de varios términos, lo cual valida su pertenencia al repertorio lingüístico de la comunidad. Esto sugiere que existe un *léxico local* de Saraguro.

Me refiero como *léxico local* al conjunto de voces, expresiones o variantes léxicas que se usan o usaban en una comunidad específica y que reflejan su realidad y entorno cultural, social, geográfico o histórico particular, pero que generalmente no constan en los diccionarios de uso general o normativos de la lengua. Estas voces pueden incluir términos vinculados a prácticas tradicionales, objetos de uso cotidiano o elementos de la cosmovisión, variantes fonéticas, morfológicas o semánticas propias de la comunidad, y palabras en kichwa que han sido adaptadas fonológica o morfológicamente al español local o viceversa. La documentación del *léxico local* permite ampliar el conocimiento sobre el vocabulario kichwa en contextos comunitarios y evidenciar la riqueza léxica no estandarizada que aún

persiste en la oralidad. De esta manera, la presente investigación representa un aporte a los pocos trabajos a nivel léxico realizados en la zona.

Es importante señalar que el *léxico local*, sin duda, es parte del *léxico identitario* y viceversa, ya que las voces locales son, a su vez, representativas y parte de la identidad cultural de un grupo social. Sin embargo, existe un factor de diferencialidad (Martín Butragueño 2022, 304) que, desde mi punto de vista, permite contrastar ligeramente ambos tipos de léxico, puesto que los vocablos que pueden ser identitarios para una comunidad no son necesariamente diferenciadores de otras variedades. En este punto, el *léxico local* toma relevancia porque se asocia a un grupo social en una región geográfica específica.

En otras palabras, el léxico identitario puede incluir voces comunes a varias zonas geográficas, por ejemplo, *chakra*, *mashi*, *wayunka*, *raymi*, que son parte del repertorio léxico identitario común a la zona andina y que han sido ampliamente documentadas en los diccionarios. Mientras que voces como *supalata*, *pinzhi* o *wanlli* también son identitarias, pero son de uso local en Saraguro y al ser prácticas bastante locales cuentan con pocos o nulos registros en los diccionarios. Por ende, en las comunidades indígenas en el centro o norte del país existirán otros elementos léxicos característicos de cada lugar. También puede suceder que existan variaciones fonológicas para un ítem léxico que se refiere a un mismo concepto, como el caso de *wanlli* en Saraguro y *wanlla* en el norte del país. En este sentido, haría falta llevar a cabo un estudio comparativo entre las diferentes zonas y que permita contrastar la variación léxica según el espacio geográfico en el territorio andino ecuatoriano.

A partir de estas anotaciones, vale la pena reflexionar en dos puntos contrapuestos. Por un lado, conocer el estatus de aquellas palabras que, a pesar de que han sido ampliamente documentadas en los diccionarios consultados, ya no se utilicen actualmente, como el caso

de *michina*, *tipik* o *llachapa*. Esto permite rastrear elementos léxicos que atraviesan por procesos de cambio y contar con una visión de la evolución de la lengua. El caso opuesto es el de aquellas palabras que tienen altos niveles de uso, pero que no han sido registradas en los diccionarios de kichwa o de español ecuatoriano aquí consultados, como lo que ocurre con *wanlli*, *supalata* y *walu*, pues a pesar de su ausencia en fuentes lexicográficas, no significa que no estén presentes en el kichwa y el español de contacto de esta región. Así, esta documentación representa un aporte para los habitantes de esta comunidad, al proporcionar un registro de las voces de variedades que han sido poco estudiadas.

Se debe destacar, por supuesto, el rol crucial que tuvo el trabajo etnográfico para esta etapa del análisis, debido a que la inmersión en la comunidad de estudio fue esencial para comprender ciertas prácticas y perspectivas de las personas desde su entorno. También, este acercamiento proporcionó un marco para contextualizar los datos y los hallazgos mediante la observación y participación en situaciones cotidianas. Así, se logró capturar matices y detalles que serían más difíciles de obtener mediante métodos más distantes. En este sentido, a través de la naturaleza inmersiva de la etnografía fue posible conocer, por ejemplo, la propia reflexión lingüística de los hablantes sobre el cambio de *paruk* a *walu*, lo cual es relevante porque, a partir de estas ideas que fueron propuestas por los mismos hablantes, surgen diversas perspectivas y enfoques para analizar los datos.

Además, al combinar diversas fuentes de información, diccionarios, corpus, entrevistas etnoléxicas, libros, observación y participación se pudo validar los datos a través de la comparación de las fuentes consultadas, lo que fortalece la validez de los resultados aquí presentados. Todo esto genera un modelo de trabajo etnoléxico que, sin duda, enriquece el estudio del contacto lingüístico, pues en ocasiones la información lexicográfica puede ser

sintética y no reflejar toda la dimensión de la realidad que ocurre en ciertos contextos. Así, al trabajar en una comunidad bilingüe, con esta aportación se evidencia cómo se van articulando las palabras cuando se insertan en su contexto social y cultural. En este sentido, se propone este modelo de trabajo para contar con estudios más profundos y contextualizados sobre el contacto léxico en situaciones de diglosia.

4.5 Conclusiones parciales

Luego del análisis de los datos, fue posible cumplir con los objetivos propuestos para el presente capítulo. Se profundizó en las razones del mantenimiento y desplazamiento léxico a través del análisis etnoléxico de doce vocablos que obtuvieron mayor y menor vigencia en el análisis estadístico presentado en el capítulo anterior. Para reflexionar en estos procesos fue útil el marco de la ecología lingüística porque se analizaron los contextos en los que se insertan cada una de las voces kichwas, lo cual permitió entender cómo estos condicionan qué elementos lingüísticos se mantienen, se transforman o se pierden.

En este sentido, se abordaron prácticas comunitarias como la siembra, la cosecha, la reciprocidad, la conservación del maíz, la preparación de tortillas, la vestimenta, los tejidos, el pastoreo, el hilado de lana y las ceremonias tradicionales de la zona, con el propósito de contextualizar las voces estudiadas desde un enfoque social y cultural. Los hallazgos de este capítulo sugieren que el factor principal que favorece al mantenimiento de los elementos analizados está asociado a la vigencia de prácticas comunitarias, como la siembra, la reciprocidad, la conservación del maíz, la vestimenta y ceremonias tradicionales, que forman parte de la identidad cultural del pueblo Saraguro.

A esto se suma el hecho de que las voces kichwas vinculadas a estas actividades se han transferido al español y que las personas que no son hablantes de kichwa también las reconocen y usan. Como se pudo ver en el capítulo anterior, otra de las variables más significativas para el reconocimiento de los ítems léxicos fue que estuvieran presentes en el español, por lo que este proceso de transferencia también es un factor que incide en el mantenimiento de las palabras kichwas. Estos aspectos fueron la base para reflexionar sobre el léxico identitario presente en la comunidad de estudio.

Se puede pensar, incluso, en una cadena de efectos para entender este proceso, es decir, estas voces tienen vitalidad porque representan elementos culturales e identitarios y, al ser parte de la cultura y la identidad, se convierten en préstamos en el español y, al ser préstamos, las personas de la comunidad, además de reconocerlas, las usan porque forman parte de su realidad local y comunitaria, además de que estas actividades conforman su contexto social e histórico. A partir del presente análisis, se pudo comprobar, también, la primera hipótesis planteada para este capítulo, que sostiene que existen prácticas culturales e identitarias que se conservan hasta la actualidad, lo que ha dado paso al mantenimiento de algunas voces y que los hablantes incluso asocian como parte de su identidad cultural.

En cuanto al desplazamiento léxico, se encontraron cuatro razones vinculadas al desuso de las voces kichwas aquí estudiadas. La primera razón es la pérdida de la práctica comunitaria, como vimos para los casos de *puchkana* y *michina*, actividades que ya no se realizan con la misma frecuencia que antes. La siguiente razón es el desuso del objeto o herramienta, lo que ocasiona la pérdida del referente, según se explicó para *tipik* y *pikchi*. Otro motivo que ocasiona el desplazamiento léxico es la sustitución de un vocablo considerado “viejo” o “antiguo” por una palabra que tiene mayor difusión en la lengua

mayoritaria, como se anotó con el remplazo léxico de *paruk* por *walu*. La última razón es la incorporación de un objeto nuevo que remplace a la pieza más antigua, lo que ocasiona la sustitución de la palabra kichwa por una en español, tal y como se mostró para la voz kichwa *llachapa* sustituida por *pañal*.

Los cambios lingüísticos observados a nivel léxico están estrechamente vinculados con transformaciones sociales, culturales y económicas que afectan a las comunidades. En el caso de Las Lagunas, estos cambios, acelerados por los dinamismos propios de un mundo globalizado y por el contacto intercultural, han tenido un impacto directo en la vida comunitaria. Este fenómeno se relaciona con la segunda hipótesis de este capítulo, que plantea que los cambios en los modos de vida, provocados por dichas innovaciones y evoluciones, han alterado y desplazado prácticas tradicionales, lo cual se refleja en el uso cada vez más limitado del kichwa y, en consecuencia, en el desplazamiento de ítems léxicos asociados a dichas prácticas.

Además, mediante una metodología etnográfica y desde el enfoque etnoléxico adoptado a lo largo de esta investigación, ha sido posible evidenciar que ciertos elementos léxicos del kichwa se mantienen vigentes, mientras que otros tienden al desplazamiento. Esta dinámica responde a múltiples factores sociales, culturales, económicos y generacionales, los cuales inciden directamente en los procesos de mantenimiento o desplazamiento de las lenguas minorizadas. Desde la perspectiva de la ecología lingüística, estos procesos deben entenderse dentro de los entornos socioculturales específicos en los que las lenguas habitan, se reproducen o evolucionan. Las lenguas están en constante cambio y, como vimos en este capítulo, cada palabra puede contar su propia historia. El análisis etnoléxico ofrecido aquí permite tener una comprensión profunda y situada de los vocablos kichwas estudiados, lo

que contribuye no solo al estudio del cambio lingüístico, sino también a proponer un modelo de análisis replicable para futuras investigaciones en contextos de contacto lingüístico y cultural.

Finalmente, a partir de las reflexiones generadas a lo largo de este análisis cualitativo, el siguiente capítulo se centra en la revitalización lingüística, con especial atención en el nivel léxico y se proponen algunas estrategias orientadas al fortalecimiento y mantenimiento del kichwa en la zona de estudio, a través de acciones concretas que puedan ser pertinentes y útiles para los habitantes de la comunidad. Estas propuestas se enmarcan en el enfoque de documentación activa adoptado en esta investigación, cuya metodología fue desarrollada en el capítulo 2.

5. Revitalización: el despertar del léxico

El interés principal de este último capítulo es integrar las dos grandes áreas que atraviesan esta investigación, el mantenimiento y el desplazamiento léxico, mediante propuestas de revitalización que surgen y se centran en el léxico kichwa. Hemos visto que, desde la perspectiva de la ecología lingüística, los fenómenos lingüísticos no se pueden entender fuera del entorno cultural, social, económico y ambiental. En este sentido, la lengua es parte de un ecosistema complejo, donde su vitalidad, permanencia o desplazamiento dependen de múltiples factores que interactúan constantemente.

Por lo tanto, este marco teórico resulta fundamental para la revitalización lingüística, ya que reconoce que no basta con recuperar o enseñar palabras de manera aislada, sino que es necesario reconstruir o fortalecer los espacios sociales y culturales donde dichas palabras recuperen su uso y función. Así, las propuestas revitalizadoras que se presentan en este capítulo buscan ir más allá de la documentación del léxico, al proponer formas de reactivarlo en contextos comunitarios apropiados y significativos, en los que, además, se pueda rescatar el valor comunicativo, simbólico y afectivo del kichwa.

También, desde la perspectiva ecológica de la lengua y como señala Bastardas-Boada (2002), así como se reconoce la importancia de conservar la biodiversidad, también debe asumirse la responsabilidad colectiva de preservar y promover la diversidad lingüística. Esta analogía entre los ecosistemas naturales y los ecosistemas lingüísticos subraya la necesidad de proteger las lenguas como parte fundamental del equilibrio cultural y social. En este sentido, la ecología lingüística proporciona un marco teórico sólido para comprender las dinámicas que afectan a las lenguas minorizadas y, al mismo tiempo, sustenta principios clave

para impulsar su revitalización. Por ello, este enfoque es pertinente para el presente capítulo, centrado en proponer estrategias revitalizadoras para el kichwa.

El enfoque en el léxico no supone que los procesos de revitalización lingüística deban limitarse exclusivamente a este nivel. Más bien, se plantea como una vía específica dentro de un conjunto más amplio de estrategias que busquen el fortalecimiento del kichwa. La atención en el plano léxico permite visibilizar relaciones profundas entre lengua, cultura y prácticas sociales, y puede servir como punto de partida para activar memorias lingüísticas, identidades y usos comunitarios locales. No obstante, toda propuesta de revitalización debe inscribirse en un marco más amplio que articule distintos ámbitos de manera complementaria y coherente, con el fin de asegurar la sostenibilidad y pertinencia de la revitalización a largo plazo.

Este capítulo se desarrolla a partir de los hallazgos presentados en los capítulos anteriores, en los que se evidenció que en la comunidad de Las Lagunas existen vocablos kichwas que han logrado mantenerse vigentes y otros en proceso de desplazamiento. En este contexto, el propósito es tomar como punto de partida aquellas características lingüísticas, sociales y culturales que han favorecido el mantenimiento léxico, para concebirlas como oportunidades estratégicas en los procesos de revitalización y así proponer acciones concretas frente a la pérdida del léxico.

Dado que uno de los factores que inciden de manera significativa en el desplazamiento léxico es la edad de los hablantes, las estrategias de revitalización propuestas en este capítulo están dirigidas especialmente a las personas jóvenes, quienes presentan un menor grado de exposición y uso del kichwa. Sin embargo, este enfoque no excluye a las personas mayores, quienes poseen el conocimiento lingüístico y cultural necesario para nutrir

dicho proceso. Por lo tanto, se sugieren alternativas que propicien el encuentro intergeneracional, con el fin de fortalecer la transmisión no solo del léxico, sino también de las prácticas culturales que lo sustentan y le dan una función dentro del entorno comunitario.

Se proponen dos objetivos principales en este capítulo. Primero, documentar las actividades de revitalización implementadas en la comunidad en los últimos años, para lo que, además de consultar la bibliografía relevante, se entrevistó virtualmente a tres personas de la comunidad de estudio, a fin de conocer los esfuerzos endógenos de revitalización. Las personas entrevistadas fueron: Rosa Lozano, propietaria de *Inka Wasi*²⁴ e integrante del grupo musical *Mawkas* (Entrevista 1), Margarita Sarango, docente de *Yachay Kawsay* (Entrevista 2) y Samuel Puklla, director del CECIB *Inti Raymi* (Entrevista 3).

Las entrevistas se orientaron a identificar actividades de revitalización lingüística desarrolladas en la comunidad en los últimos años, así como a comprender los objetivos que las motivan, los actores o gestores involucrados y a conocer sugerencias de los entrevistados para fomentar el uso del kichwa en distintos espacios de la vida comunitaria. La información recopilada fue organizada en torno a tres ejes principales: el ámbito educativo, los medios de comunicación y el paisaje lingüístico, con el propósito de identificar sus alcances y limitaciones en el proceso de revitalización.

El segundo objetivo de este capítulo es presentar propuestas de revitalización a corto, mediano y largo plazo que contribuyan al mantenimiento y fortalecimiento del kichwa en la comunidad de Las Lagunas. Estas propuestas surgen del trabajo etnográfico y de

²⁴ Centro de hospedaje que ofrece turismo comunitario. Los huéspedes pueden tener un acercamiento cultural al realizar las actividades diarias de las personas de la comunidad, participar en ceremonias tradicionales y conocer la gastronomía local.

documentación y tienen el propósito de integrarse a las estrategias revitalizadoras que ya se están llevando a cabo en la zona, con el fin de sumar esfuerzos desde una perspectiva situada y contextualizada. Para esto, se diseñan dos estrategias a partir de las sugerencias de los miembros de la comunidad y, luego, se proponen tres iniciativas que pretenden incluir los hallazgos léxicos de esta investigación.

Siguiendo estos lineamientos, el capítulo se organiza en tres secciones. La primera ofrece una descripción de las iniciativas de revitalización ya implementadas en la comunidad. La segunda sección incluye las sugerencias de los miembros de la comunidad estructuradas en talleres lingüístico-culturales. En la tercera sección presento las propuestas diseñadas a partir de los resultados y reflexiones de esta investigación que se plasman en tres productos concretos. Finalmente, el capítulo concluye con una discusión crítica y reflexiones generales en el marco de un proceso de revitalización sostenible y culturalmente pertinente.

5.1 Esfuerzos de revitalización en Saraguro

En esta sección se presentan y analizan las iniciativas de revitalización lingüística que han sido implementadas en la comunidad, las cuales se organizan en el educativo, los medios de comunicación y el paisaje lingüístico. Estas acciones reflejan los esfuerzos locales por preservar y fortalecer el kichwa. En el ámbito educativo, las estrategias buscan integrar el kichwa en procesos de enseñanza-aprendizaje. En los medios de comunicación y en el paisaje lingüístico se han generado contenidos que visibilizan la lengua en espacios públicos. Estas iniciativas constituyen una base sobre la cual es posible proyectar futuras acciones de revitalización.

5.1.1 Educación

Uno de los proyectos más prometedores enfocados a la revitalización del kichwa en Las Lagunas es el Centro Educativo *Yachay Kawsay*, fundado en 2016 por José María Vacacela y María Gabriela Albuja, indígenas de Saraguro (véase figura 2.4). *Yachay Kawsay* es un centro bilingüe de autoaprendizaje, no escolarizado y no gubernamental, en el que se realizan las actividades en kichwa y en inglés, prescindiendo del español en las prácticas comunicativas para generar un trilingüismo coordinado desde temprana edad (Reevo 2012). Aquí, los estudiantes pueden estudiar desde los tres hasta los doce años. Este proyecto educativo cuenta con amplios antecedentes en Saraguro, pues continúa con el modelo pedagógico y los principios de la Unidad Educativa Experimental Activa Intercultural Trilingüe *Inka Samana*, que funcionó desde 1986 hasta 2014, también bajo la iniciativa de José María Vacacela y María Gabriela Albuja.

Inka Samana fue un centro educativo comunitario y alternativo de carácter público, con reconocimiento oficial y que manejaba un currículo propio. Fue gestor de una comunidad de aprendizaje trilingüe —kichwa, español, inglés—, con una propuesta pedagógica innovadora en la zona, pues se incluía al kichwa como lengua de comunicación y aprendizaje. Su modelo educativo se basó en el Centro Experimental Pestalozzi²⁵ o “El Pesta”, un centro privado con una propuesta educativa alternativa, fundado por Rebeca Wild en Tumbaco, al norte de Ecuador. En la búsqueda de un cambio de paradigma en la educación, el “El Pesta” está basado en los aportes de María Montessori, Humberto Maturana y Francisco Varela (Wild 2004).

²⁵ Es una especie de escuela con énfasis en la libre elección de los contenidos de aprendizaje de los alumnos, material didáctico, la ausencia de los grados y de la vida escolar sin clases. También hace hincapié en la implicación de los padres, así como el trabajo en equipo horizontal, en lugar de las estructuras autoritarias.

Algunas características principales de este modelo son fomentar y valorar las prácticas culturales, el contacto con la naturaleza, el uso de materiales ancestrales, los principios andinos, como la complementariedad, que explicó Baudilio en la sección 3.3, o la reciprocidad que se vio en la sección 4.2.1 con el *pinzhi* y, también, fomentar el respeto y agradecimiento a la tierra, un vínculo que se mencionó con el caso de la *supalata* en la sección 4.2.3. Además, en este modelo educativo no se divide a los estudiantes por grados escolares, no hay calificaciones, tampoco deberes y los docentes son principalmente observadores y guías²⁶.

Este proyecto educativo cobró visibilidad nacional e internacional por su presencia en el documental *La Educación Prohibida*²⁷. En este sentido, *Inka Samana* se convirtió, en ese entonces, en un espacio clave para el mantenimiento y fortalecimiento del kichwa en Saraguro y, también, para la historia pedagógica de la zona, dado el compromiso de rescatar la cultura, la lengua y la identidad de los indígenas de Saraguro desde el ámbito educativo. Sin embargo, en 2013, con las nuevas leyes de Educación Intercultural, se derogaron los acuerdos de experimentación educativa a escala nacional, lo que ocasionó la intervención de *Inka Samana*, proceso en el que se reubicó a varios de los docentes en otras instituciones educativas, dando como resultado la desarticulación de este centro educativo en el 2014 (Albuja y Vacela 2019).

Posteriormente, al cierre de esta institución, varios padres de familia y docentes decidieron continuar y apoyar este modelo pedagógico y fue entonces cuando nació *Yachay*

²⁶ Para más detalles sobre este modelo educativo, ver Albuja y Vacacela (2019), *Inka Samana: un sueño pedagógico*.

²⁷ Película documental estrenada en 2012 que recoge experiencias educativas no convencionales de 8 países iberoamericanos.

Kawsay, que funcionó durante cinco años de manera autónoma como un proyecto comunitario en la comunidad de Gunudel, en dos aulas que fueron proporcionadas en esta comunidad. Desafortunadamente, en 2021 las condiciones climáticas afectaron gravemente la infraestructura del lugar. A pesar de esto, a través de una campaña para construir un nuevo espacio y con el apoyo de los miembros de las comunidades y de personas externas, en 2022 se inauguró *Yachay Kawsay* en la comunidad de Las Lagunas, que actualmente funciona como una institución no gubernamental.

La visión de Gaby y José María que se lleva a cabo a través de *Yachay Kawsay* ha permitido que este centro educativo se convierta en un proyecto muy importante para la enseñanza del kichwa a niños, jóvenes y adultos en la comunidad y, como en todos los proyectos de revitalización, los resultados se pueden ver en el mediano y largo plazo. Personalmente, pude notar los efectos favorables de este modelo de aprendizaje al escuchar a varios niños, especialmente aquellos que ya han estudiado por varios años en *Yachay Kawsay*, conversar fluidamente en kichwa entre ellos y con los docentes mientras realizan sus actividades en la escuela y, también, con sus abuelos. Además, algunos estudiantes han participado como intérpretes kichwa-español en una radio comunitaria (Radio El Buen Pastor 2024) evidenciando el nivel de conocimiento que tienen de la lengua indígena.

De todas maneras, resulta relevante investigar cuál es el impacto a largo plazo del aprendizaje del kichwa en los estudiantes de *Yachay Kawsay*, así como las implicaciones que este proceso tiene en su formación identitaria y lingüística. Sería pertinente explorar, por ejemplo, si los estudiantes desarrollan una conciencia lingüística que los motive a convertirse en agentes de transmisión de la lengua dentro de sus familias o comunidades. Asimismo, es necesario cuestionarse hasta qué punto se mantiene el uso del kichwa una vez que los

estudiantes egresan de esta institución y continúan su educación en el bachillerato o la universidad, donde el español predomina como lengua hegemónica a nivel nacional. Esta transición puede suponer un desafío para la continuidad del kichwa en sus prácticas cotidianas y educativas.

Como parte del modelo educativo impulsado por *Yachay Kawsay*, una de las estrategias orientadas a fomentar el uso del kichwa en los hogares consiste en que los padres de familia que no son hablantes de la lengua participen en clases de kichwa ofrecidas por la propia institución educativa. Además, se espera que los padres se involucren activamente en las actividades culturales organizadas por *Yachay Kawsay*. Esta política tiene como objetivo ampliar los espacios de uso del kichwa, promoviendo su revitalización también en el ámbito familiar.

En septiembre de 2022, tuve la oportunidad de asistir a la ceremonia del *Kulla Raymi*²⁸, una de las actividades culturales organizadas por *Yachay Kawsay*, a la que asistieron los estudiantes junto con sus padres. La ceremonia se realizó en kichwa y dos padres de familia intervinieron también en kichwa, lo que refleja un cierto grado de apropiación y compromiso. No obstante, en los espacios informales posteriores, como durante la comida, aunque algunas personas usaban el kichwa, el idioma principal de comunicación fue el español, probablemente porque varios padres de familia todavía no tienen fluidez en kichwa.

Además, noté que algunos padres son hablantes pasivos de kichwa, mientras que otros lo utilizan con mayor fluidez. Encontré algunos ejemplos al escucharlos interactuar entre

²⁸ Una de las cuatro celebraciones más importantes de la cosmovisión andina (Raymi). Esta coincide con el equinoccio solar del 21 de septiembre; simboliza el inicio de la siembra y el reconocimiento de la figura femenina como representación de la fertilidad.

ellos y, en otra ocasión, conversé con la madre de una estudiante de *Yachay Kawsay*, quien señaló que ella y su esposo se comunican en kichwa con su hija en el hogar. En este caso, el uso de la lengua se facilita por el hecho de que ambos padres son hablantes de kichwa. Sin embargo, esta no es la situación generalizada, ya que también existen familias en las que ninguno de los padres domina el kichwa, lo que limita la transmisión intergeneracional. En estos contextos toma gran relevancia el objetivo de *Yachay Kawsay* de enseñar kichwa a los padres de familia.

Estos contrastes muestran la importancia de comprender las dinámicas familiares como espacios clave, aunque desiguales, para el fortalecimiento o debilitamiento de la lengua en contextos de revitalización. Además, evidencian la necesidad de evaluar con mayor profundidad el impacto de las clases de kichwa en los padres de familia, así como examinar en qué medida esta iniciativa ha favorecido efectivamente al uso del kichwa en el ámbito familiar. Una valoración crítica de estos esfuerzos permitiría entrever posibles caminos a seguir en los procesos de revitalización lingüística centrados en la familia.

A partir de las acciones orientadas a la revitalización lingüística en los ámbitos educativo y familiar, se puede vincular las actividades de *Yachay Kawsay* con las “comunidades de práctica y aprendizaje” propuestas por Flores Farfán y Olko (2021). En el contexto del mantenimiento y revitalización lingüística, estas comunidades se caracterizan por conformar grupos colaborativos cuyo objetivo principal es diseñar e implementar actividades que incidan positivamente en las prácticas lingüísticas existentes. Como señalan los autores, este tipo de comunidades integra personas con diversos perfiles que trabajan de manera conjunta para frenar y revertir el desplazamiento lingüístico, generando espacios donde la lengua se fortalezca a través del uso significativo y colectivo.

Si bien *Yachay Kawsay* constituye una propuesta valiosa para revitalizar el kichwa en la comunidad, es importante reconocer también sus limitaciones. Al tratarse de una institución educativa privada, el acceso a este modelo de enseñanza se encuentra restringido principalmente a aquellas familias que pueden asumir los costos económicos asociados. Esto genera una barrera significativa, incluso para aquellos padres que muestran un genuino interés en que sus hijos reciban educación en kichwa, pero que no cuentan con los recursos necesarios para hacerlo posible.

Esta situación se refleja en el número de estudiantes matriculados en *Yachay Kawsay* que son 15 (Albuja 2024, comunicación personal), en comparación con la escuela pública de la zona, que concentra la mayoría de la población estudiantil con 146 estudiantes (Entrevista 3). En este sentido, se pone en evidencia la necesidad de ampliar estas iniciativas a través de políticas públicas que garanticen el acceso equitativo a modelos educativos que fortalezcan las lenguas indígenas y promuevan su uso desde edades tempranas.

Como vimos en el capítulo 2, en la comunidad de Las Lagunas también se encuentra el Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe (CECIB) *Inti Raymi*. Esta es una institución pública y, a diferencia de *Yachay Kawsay*, se rige por el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB), el cual se caracteriza por proponer el uso de la lengua indígena en todos los procesos de aprendizaje como principal lengua de instrucción desde la educación inicial infantil al 100% y entre el 40 y 75% durante todos los grados de educación básica, mientras que el español es la lengua de relación intercultural (Ministerio de Educación 2013).

Desafortunadamente, este diseño se mantiene en la propuesta y difícilmente se cumple en los centros educativos comunitarios (Á. Guamán 2023, Imbaquingo 2020). En la actualidad, en los grupos de estudiantes de Educación Intercultural Bilingüe, el uso del español es de mayor frecuencia y no se emplea cabalmente la lengua de la nacionalidad como lengua principal de educación; en consecuencia, los estudiantes no desarrollan adecuadamente las competencias lingüísticas en su lengua propia, sino que presentan un bilingüismo inadecuado (Secretaría del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe 2019, 40).

El esquema propuesto por el MOSEIB funcionaría en un ecosistema lingüístico en el que el kichwa sea la lengua materna de los estudiantes y el español la L2 que se adquiere progresivamente en el sistema educativo. Sin embargo, la realidad sociolingüística en la comunidad no es este, pues la lengua materna de la mayoría de la población en Saraguro es el español (Haboud 2013). De esta manera además de que no se cumple con el modelo propuesto para el MOSEIB, resulta difícil hacerlo, pues el escenario es completamente opuesto a lo diseñado y no se tiene un modelo alternativo que sea aplicable en estas circunstancias. Discutiremos este punto más adelante.

Una actividad que se realiza en el CECIB *Inti Raymi* que puede considerarse como una estrategia de revitalización, es un concurso de poesía en kichwa, en el que participan alumnos de esta institución y también de otros centros educativos de Saraguro. Dicha actividad nace como una iniciativa de los docentes para reforzar el kichwa. Según Samuel Puklla (Entrevista 3), este es un espacio para conocer el nivel de aprendizaje que han tenido los estudiantes y aportar al desarrollo del kichwa.

En junio de 2023 pude presenciar el concurso de poesía al que se refiere Samuel y, si bien es cierto que actividades de este tipo ayudan a visibilizar la lengua, practicar y fomentar el uso del kichwa en la poesía, considero que, dado que no todos los estudiantes participan en esta actividad, resulta difícil evaluar el aprendizaje de kichwa de todos los alumnos del CECIB. Por esto, sería conveniente realizar un análisis específico sobre las habilidades alcanzadas por los estudiantes a partir de las clases de kichwa en esta institución y el impacto que tiene en sus entornos fuera del ámbito educativo.

5.1.2 Medios de comunicación

Las lenguas minorizadas enfrentan, también, el constante desafío de la modernidad y la globalización. Sin embargo, durante los últimos años han surgido diversas experiencias que buscan el fortalecimiento y revitalización lingüística y cultural generando espacios de uso y aprendizaje a través de medios virtuales y redes sociales. El denominado *activismo digital* ha permitido construir un puente entre la tecnología y las lenguas indígenas convirtiéndose en un espacio para la participación y presentación de iniciativas de personas jóvenes (Funproeib Andes 2023).

El proyecto de investigación “Activismos digitales en lenguas indígenas en Bolivia, Ecuador y Perú”, del cual fui parte para el área de Ecuador, documenta y sistematiza una variedad de activismos digitales en lenguas indígenas de estos tres países. A partir de la revisión de Facebook, YouTube, Instagram y TikTok, se identificaron 122 iniciativas de activismo digital, orientadas a revitalizar y enseñar lenguas indígenas en Ecuador, principalmente en kichwa (Garcés *et al.* 2024).

Entre ellas se incluye el grupo musical *Mawkas*, que nació bajo la iniciativa de una familia de la comunidad. El grupo produce música tradicional de Saraguro y escribe canciones inéditas en español y kichwa. *Mawkas* realiza sus presentaciones en eventos de la comunidad y, también, difunde su música a través de videos musicales en plataformas como Facebook y YouTube. De acuerdo con Rosita Lozano, cantante del grupo, *Mawkas* busca promover la música local y visibilizar la lengua kichwa a través de sus canciones (Entrevista 1). Durante mi estancia con Rosita y su familia, una noche, Baudilio, Rosita, Yarik y Pakarina se reunieron para cantar y pude presenciar la música que componen.

También existen iniciativas que buscan contribuir, en alguna manera, con los procesos de mantenimiento del kichwa, a través de radios comunitarias. Según Burneo (2016, 50), la radio El Buen Pastor ha logrado incentivar a la población a retomar el kichwa, incluso la radio promueve la enseñanza del kichwa a petición de la audiencia indígena y también de mestizos que quieren aprender la lengua. Esta es una radio cristiana y en su programación al 2021 los espacios en los que se transmite en la lengua indígena son el noticiero kichwa CORAPE²⁹, el himno nacional en kichwa y música cristiana kichwa.

Otro de los medios de comunicación en Saraguro es la radio *Kipa*, la cual surgió como un proyecto local en la comunidad de Gera y comenzó a funcionar en 2017 con el propósito de promover el uso de la lengua y aportar al desarrollo cultural del pueblo kichwa Saraguro (Agencia de Regulación y Control de las Telecomunicaciones 2017). Su programación busca difundir contenidos relacionados con la cultura, el idioma, el territorio y la identidad. Si bien en su código de ética no se especifica qué segmentos se transmiten en kichwa, sí se establece que el contenido musical debe priorizar la música tradicional del pueblo kichwa Saraguro,

²⁹ Coordinadora de Medios Comunitarios Populares y Educativos del Ecuador.

así como otras expresiones propias de los pueblos originarios, las cuales deben representar al menos el 75% de la programación musical emitida en todos los horarios (Kipa Radio 2023).

En esto coincide Rosita Lozano (Entrevista 1), pues mencionó que actualmente la radio transmite música y algunos segmentos en kichwa, principalmente aquellos relacionados con la cultura. De todas formas, también, es importante conocer el alcance de los medios de comunicación en las comunidades, la edad de sus audiencias y la preferencia de los habitantes de Saraguro en relación con la calidad de los contenidos y la programación, frente a otras radios de la zona o del país.

Si bien la presencia del kichwa en los medios de comunicación o en los espacios virtuales no conlleva una completa revitalización lingüística, considero que este tipo de iniciativas representan una forma de aplicar los principios de la ecología lingüística (Bastardas-Boada 2017), al construir nuevos espacios en los que también puede coexistir el kichwa con otras lenguas. Además, la presencia del kichwa en la radio y en los espacios virtuales puede ser favorable para la percepción de la población, porque al escuchar la lengua indígena en otros medios se puede generar una actitud positiva hacia el kichwa, además de que las redes sociales resultan atractivas para las generaciones jóvenes para visibilizar y fomentar su uso.

5.1.3 Paisaje lingüístico

Otro aspecto que permite visibilizar el kichwa en la comunidad es su presencia en el paisaje lingüístico local, particularmente a través del uso de nombres y expresiones en kichwa en espacios físicos como instituciones, calles y algunos lugares del entorno comunitario. Pude observar un par de letreros en los basureros con la frase *Guabo es un sector limpio* y *Rarik*

es un sector limpio en español, kichwa e inglés, como se observa en la figura 5.1. Es probable que estas formas de señalización surjan como iniciativas de los propios líderes comunitarios o de habitantes que buscan afirmar su identidad cultural y lingüística en el espacio público. De este modo, el paisaje lingüístico actúa como un reflejo visual simbólico de la presencia de la lengua kichwa en la comunidad. No obstante, aún resulta complejo determinar cuál es el objetivo principal de estas estrategias; si se trata de un esfuerzo deliberado de revitalización, una expresión espontánea de identidad cultural o simplemente una práctica turística.



Figura 5.1: Paisaje lingüístico en la comunidad de Las Lagunas

Fuente: Fotografía tomada por la autora, 2022

Otro ejemplo interesante lo constituye el uso de nombres en kichwa para restaurantes ubicados en la zona urbana de Saraguro. En este caso, se identificaron elementos léxicos según se observa en la figura 5.2. *Supay* se refiere a un ser espiritual ambivalente (Moreno Cárdenas 2007) y *Muguna* significa ‘fiesta’ (Stark y Muysken 1977). También, en un menú de un restaurante, se emplean elementos como *hatun trucha* ‘trucha grande’, *runa wasi* ‘casa del ser humano’ o *makinchu wasi* ‘casa del queso’, como se aprecia en la figura 5.3.



Figura 5.2: Paisaje lingüístico en la zona urbana de Saraguro

Fuente: Google Maps, 2024.



Figura 5.3: Menú del restaurante *Runa Wasi*

Fuente: Fotografía tomada por la autora, 2023

Un punto por destacar es que en todos estos ejemplos el elemento central que se utiliza es el léxico, lo que refuerza la idea de que el vocabulario kichwa continúa siendo un recurso simbólico importante, incluso en contextos de contacto lingüístico. En cualquier caso, sería pertinente conversar con los propietarios de estos establecimientos para explorar las razones que motivan el uso de vocabulario kichwa: ¿se trata de una reivindicación cultural, una

estrategia de mercado o ambas cosas a la vez?³⁰ Para comprender mejor los alcances y propósitos del paisaje lingüístico local, es necesario realizar un estudio más detallado y sistemático sobre el paisaje lingüístico de la comunidad, que considere no solo los elementos visuales, sino también las motivaciones y percepciones de quienes los producen y de quienes los observan.

Cabe señalar que la visibilización del kichwa a través del paisaje lingüístico no garantiza necesariamente el uso activo de la lengua. Es decir, aunque el paisaje lingüístico ofrece un medio visible para reafirmar la presencia de una lengua en el espacio público, su eficacia como herramienta de revitalización depende del grado de involucramiento comunitario, intencionalidad pedagógica y uso activo de la lengua. Si estas expresiones no están acompañadas de procesos más profundos de enseñanza, transmisión y prácticas cotidianas, existe el riesgo de que la lengua se manifieste solo como un símbolo visual, folclórico y desvinculado de su función comunicativa real, por lo que es fundamental reflexionar sobre los límites del paisaje lingüístico como herramienta de revitalización.

5.2 Talleres lingüístico-culturales

En esta sección se presentan dos actividades enfocadas a la revitalización que fueron propuestas por los colaboradores. Aunque en las entrevistas surgieron diversas iniciativas, como la creación de escuelas de inmersión en kichwa durante el verano, la implementación obligatoria del kichwa en las asambleas comunitarias o intervenciones en el paisaje lingüístico de la comunidad, se priorizan aquellas iniciativas que se centran específicamente en el plano léxico, a fin de continuar con el mismo enfoque de esta investigación.

³⁰ Un estudio sobre el uso del kichwa como estrategia de mercado se puede ver en Zambrano, Imbaquingo y Cortés (2021), *El kichwa en productos alimenticios: ¿Sumak Kawsay o mercantilización?*

Asimismo, las propuestas aquí desarrolladas se articulan directamente con los hallazgos presentados en los capítulos anteriores respecto al mantenimiento léxico. Como se identificó, los ítems léxicos que conservan su vigencia tanto en kichwa como en español en la comunidad están estrechamente ligados a elementos culturales e identitarios. Por ende, el objetivo ahora es diseñar estrategias de revitalización que vinculen el léxico con los campos referenciales de mayor reconocimiento, recreando o fortaleciendo espacios sociales y culturales en los que ese vocabulario tenga sentido y funcionalidad.

Este enfoque responde a los principios de la ecología lingüística, que subraya la necesidad de mantener o reconstruir los hábitats sociales donde una lengua pueda ser utilizada, transmitida y valorada. Para esto, propongo, también, esquemas y cronogramas detallados de actividades, en los que se especifican las acciones concretas y las tareas lingüísticas asociadas a cada propuesta, con el fin de ofrecer herramientas prácticas y viables que puedan ser implementadas en contextos de revitalización.

5.2.1 Taller de gastronomía local

En primer lugar, Rosita Lozano planteó realizar talleres en kichwa sobre cocina tradicional en la casa comunal de Las Lagunas (Entrevista 1). Si bien esta es una propuesta amplia, sirve como un punto de partida para vincular el léxico y la cultura gastronómica con fines de revitalización lingüística. Considero que el léxico es un componente valioso para aprender y mantener vigentes referentes culturales vinculados a los sistemas alimenticios, además de que la comida siempre reúne a las personas, por lo que organizar una actividad que implique su preparación sería una oportunidad para que participen personas de varias generaciones y también para promover la gastronomía local. Para plantear un proyecto que involucre ambos

componentes es necesario considerar aspectos operativos, sociales, lingüísticos y económicos, que menciono a continuación.

Para empezar, retomo una de mis experiencias durante el trabajo de campo, que mencioné en la sección 4.3.5 sobre la preparación de tortillas de gualo y, a partir de la cual, se diseñó el taller aquí propuesto. En *Yachay Kawsay* organizaron una actividad como parte del cierre del ciclo escolar, la cual consistió en preparar tortillas de gualo en una vivienda tradicional. Los estudiantes y docentes aportaron los ingredientes necesarios, previamente distribuidos entre los participantes. La actividad fue guiada por los docentes, quienes nos indicaban cómo preparar y mezclar los ingredientes, mientras que los estudiantes, especialmente los más pequeños, eran los más entusiasmados por utilizar el molino y darles forma a las tortillas con sus propias manos. Al final, todos compartimos las tortillas con colada de mora.

A partir de esta experiencia surgen ideas interesantes y valiosas, ya que durante el proceso la lengua de comunicación fue el kichwa, lo que permitió vincular una práctica culinaria tradicional con el uso de la lengua indígena. Esta actividad permitió involucrar a las generaciones más jóvenes, transmitir conocimientos culturales y fomentar el uso de la lengua en contextos significativos. Por lo tanto, la preparación de tortillas no solo representó una actividad extracurricular sino un espacio en el que se manifestó la interacción entre lengua, identidad y cultura.

A partir de lo expuesto, propongo un taller lingüístico-cultural en el que se articulan tres componentes: la propuesta de Rosita sobre los talleres de cocina, mi experiencia directa durante el trabajo de campo, y el enfoque de revitalización léxica que orienta este capítulo. En este caso, la preparación de tortillas de gualo sirve como modelo para diseñar un esquema

metodológico que pueda adaptarse a otros alimentos tradicionales de la zona, como la colada de zambo, la sopa de *chuchuka*, el caldo de res o los tamales.

La visión es que este taller no se conciba como una actividad aislada, sino como un espacio formativo, que integre conocimientos lingüísticos, sociales y culturales y que se desarrolle de manera periódica por un periodo amplio de tiempo. Cada sesión se enfoca en la preparación de un alimento distinto, lo que permite no solo la transmisión intergeneracional de saberes culturales y gastronómicos, sino también la activación y uso del léxico kichwa asociado a estas prácticas, fomentando así un entorno de aprendizaje significativo y creando espacios de uso de la lengua, desde la perspectiva de la ecología lingüística.

En primer lugar, una persona debe encargarse de los aspectos logísticos y operativos, como organizar los materiales, los utensilios, distribuir previamente los ingredientes a los participantes, mientras que una o más personas se desempeñan como guías y facilitadoras para la preparación de alimentos, siguiendo las actividades propuestas en la tabla 5.1.

Tabla 5.1: Esquema para talleres de cocina

Tortillas de gualo		
Introducción y presentación del léxico	Ingredientes	
	Maíz gualo (<i>walu/paruk</i>)	
	Quesillo (<i>makinchu</i>)	
	Sal (<i>kachi</i>)	
	Panela (<i>rapadura</i>)	
		Utensilios
		Molino (<i>kutana</i>)
		Tiesto (<i>kallana</i>)
		Batea (<i>bunqui</i>)
		Fogón (<i>tullpa</i>)
Léxico de la cocina	Cocinar (<i>yanuna</i>), asar (<i>kusana</i>), hervir (<i>timpuna</i>), mezclar (<i>chapuna</i>), moler (<i>kutana</i>), caliente (<i>inlli</i>).	
Contexto cultural y social	Relacionar los términos con la historia y la cultura de la región, integrar experiencias o historias familiares. Reflexionar en el cambio léxico de <i>paruk</i> a <i>walu</i> .	
Tareas lingüísticas	Orales	
		Escritas

	1. Nombrar en voz alta los ingredientes y utensilios. 2. Organizar los vocablos por campos semánticos (utensilios de cocina, frutas, verduras, granos). 3. Crear oraciones utilizando el vocabulario propuesto (si los participantes tienen mayor dominio del kichwa). 4. Completar frases con las palabras clave (si los participantes tienen mayor dominio del kichwa).	Escribir en un cartel el léxico de los alimentos que surja en el taller y sus equivalentes en español.
--	--	--

Las personas facilitadoras tienen un rol crucial, pues se encargan de realizar la introducción, mencionar los objetivos, presentar los ingredientes, enseñar los utensilios y explicar el contexto social y cultural del alimento que se está preparando. Por ejemplo, la importancia de que las mujeres sepan preparar tortillas previo al matrimonio o la frecuencia de consumo antiguamente. También, otro aspecto en el que se debe hacer hincapié es el cambio y evolución en los utensilios tradicionales, lo que, como se ha visto, también se refleja en el léxico. Por ejemplo, según los colaboradores antes se usaba una piedra grande para moler el maíz, la cual ha sido remplazada por los molinos mecánicos manuales.

Además, como vimos en el análisis etnoléxico de *paruk*, los entrevistados coinciden en el remplazo de este vocablo por *walu*. Esto es importante porque en los talleres también se debe reflexionar sobre este tipo de cambios léxicos. Si bien parece haber una conciencia metalingüística entre las personas mayores sobre el desuso de *paruk*, los jóvenes ya no están familiarizados con este vocablo. Estas reflexiones pueden generar, a su vez, que se rescaten otras palabras del kichwa que estén en proceso de desplazamiento y, también, documentar neologismos para referirse a ciertos elementos de cocina o ingredientes que no se utilizaban anteriormente.

Conocer y documentar las palabras que han caído en desuso permite reconstruir el vocabulario empleado por generaciones anteriores y comprender cómo ha evolucionado. En este contexto, resulta fundamental que los facilitadores del taller cuenten con los conocimientos necesarios para contextualizar cada elemento léxico en relación con su historia, su valor cultural y su función dentro del sistema alimenticio tradicional de Saraguro. El rol protagónico de miembros de la comunidad como principales gestores de esta iniciativa es clave, ya que no solo garantiza la legitimidad cultural del proceso, sino que también puede fomentar el empoderamiento y la valoración de su lengua y saberes ancestrales.

Para lograr una participación efectiva, es indispensable realizar un proceso previo de diálogo y socialización con los posibles colaboradores, con el fin de explicar los objetivos de la actividad, escuchar sus opiniones y confirmar su disposición a participar. Además, se debe considerar una retribución económica para quienes actúen como facilitadores del taller, para lo cual es importante contar con recursos económicos que permitan, también, cubrir los costos logísticos y operativos que implica la implementación sostenible de esta propuesta.

En relación con el léxico, a simple vista parecería un vocabulario limitado, pero se prevé que, a partir de los ingredientes, utensilios y técnicas empleados en cada sesión, surja un vocabulario más amplio vinculado no solo a la cocina tradicional, sino también a las prácticas culturales asociadas a la preparación de alimentos. Por ejemplo, verbos como *yanuna* (cocinar), *kusana* (asar), *timpuna* (hervir), entre otros. Cabe destacar que el léxico puede variar en cada taller, ya que los procedimientos, materiales y platos son diferentes, lo que permite una expansión progresiva del repertorio léxico de los participantes.

Las tareas lingüísticas propuestas, organizadas en la tabla 5.3, se centran en el plano léxico, en coherencia con el enfoque adoptado en esta investigación, y se dividen en

actividades orales y actividades escritas. Durante la preparación de los alimentos, por ejemplo, se sugiere asignar a cada participante la tarea de nombrar en voz alta, en kichwa, los ingredientes y utensilios utilizados, fomentando así un uso activo y contextualizado de la lengua. Además, la organización del léxico por campos semánticos permite una estructuración más clara del vocabulario, lo que facilita su memorización, recuperación y posterior uso en otros contextos comunicativos.

Por otra parte, los participantes con un mayor dominio del kichwa pueden ser incentivados a utilizar los vocablos aprendidos dentro de oraciones o a completar frases elaboradas oralmente por los facilitadores. Ambas actividades permiten trabajar no solo la memorización, sino también la comprensión y el significado contextual del léxico, promoviendo su uso funcional en situaciones comunicativas reales. En conjunto, estas tareas lingüísticas contribuyen a un aprendizaje activo, situado y significativo del vocabulario, lo que favorece tanto su retención como su uso efectivo durante el taller.

Entre los materiales previstos para el taller se incluye un cartel de gran tamaño o un pizarrón que permitan a los asistentes cumplir con la tarea de escribir los nombres de los ingredientes y utensilios en kichwa, junto a sus equivalentes en español. El objetivo es que el vocabulario esté visible durante toda la sesión, facilitando su consulta y uso a medida que se desarrolla el taller. Asimismo, resulta útil contar con diccionarios bilingües kichwa-español para resolver dudas y fomentar la autonomía lingüística de los participantes. Se espera, además, que a partir de cada sesión se incorporen más vocablos vinculados a la cocina y a la cultura local, con el propósito de elaborar un glosario kichwa-español que documente el léxico gastronómico de la región. Este glosario podrá, en el futuro, convertirse en la base

para la creación de un recetario comunitario, pensado como material didáctico para su distribución en escuelas y hogares de la zona.

Como se mencionó anteriormente, estos talleres deben plantearse como actividades continuas. Una propuesta viable consiste en realizarlos los fines de semana por la mañana, lo cual permitirá compartir los alimentos en el almuerzo y facilitar la participación de niños, jóvenes y padres de familia, fomentando así la presencia de varias generaciones. A continuación, en la tabla 5.2, presento un cronograma inicial con los tiempos estimados, actividades y una lista tentativa de comida tradicional que puede elaborarse en cada taller.

Tabla 5.2: Cronograma para los talleres de cocina

Día	1° sábado	2° sábado	3° sábado	4° sábado
Comida	Sopa de <i>chuchuka</i>	Caldo de res	Sopa de zambo	Evaluación y valoración de resultados (1hora)
10:00 – 10:15	Bienvenida, presentación e introducción del léxico.			
10:15 – 10:30	Distribución de ingredientes y utensilios.			
10:30 – 12:30	Preparación y cocción.			
12:30 – 13:00	Comida / compartir experiencias.			
13:00 – 13:15	Limpieza y fin del taller.			

Al inicio del taller, los facilitadores deben realizar una bienvenida breve, presentación general de la actividad e introducción del léxico, lo cual toma aproximadamente quince minutos. Durante el desarrollo de la actividad, mientras se distribuyen los ingredientes, se organizan los utensilios y se lleva a cabo la preparación de los alimentos, se implementan las tareas lingüísticas detalladas en la tabla 5.1, para lo cual se estima una duración aproximada de dos horas. En este proceso, los facilitadores pueden incorporar explicaciones sobre las técnicas tradicionales de preparación y la relevancia cultural de los alimentos en la comunidad. Otro de los ejes centrales del taller es propiciar la reflexión colectiva sobre cómo

la desaparición de prácticas tradicionales conlleva al desplazamiento lingüístico y en particular al desuso del léxico asociado a dichas actividades.

Finalmente, se destinan aproximadamente 30 minutos para compartir los alimentos preparados y en este momento se pueden intercambiar experiencias, testimonios y reflexiones relacionadas con la comida tradicional, su valor cultural para la comunidad o los cambios en los sistemas alimenticios. Luego, se procederá a la limpieza del espacio y al cierre del taller. En caso de contar con el consentimiento previo de los participantes, se recomienda documentar las sesiones a través de fotografías y videos, lo cual contribuye a la visibilización de estas iniciativas. Asimismo, difundir estas experiencias puede ser clave para generar mayor conciencia sobre la importancia de conservar y reactivar los saberes tradicionales y la lengua kichwa en espacios cotidianos como la preparación de alimentos.

Para cada sábado se propone seguir el esquema metodológico diseñado en la tabla 5.3, donde se especifican, para cada comida, los elementos léxicos que se buscan enseñar, reforzar y documentar, así como las tareas lingüísticas previstas. El cronograma de actividades se mantiene constante, pero el alimento seleccionado es diferente en cada taller, esto permite variar el vocabulario y ampliar progresivamente el repertorio léxico asociado a la gastronomía y a la cultura local.

Como propuso la entrevistada, el taller gastronómico se puede desarrollar en la casa comunal de Las Lagunas, que es un espacio simbólico y funcional para los habitantes de la comunidad. Este lugar no solo es accesible, sino que también cumple una función central en la vida colectiva, ya que ahí se realizan asambleas, eventos comunitarios y ceremonias tradicionales. Por lo tanto, la elección de la casa comunal como sede del taller refuerza el

carácter comunitario de esta propuesta. Aunque la casa comunal siempre ha contado con un espacio para cocinar, actualmente la cocina está en proceso de remodelación (Albuja 2024, comunicación personal), por lo que será necesario evaluar su disponibilidad y adecuarla de ser el caso. Se recomienda complementar el área con utensilios de cocina y elementos culturales pertinentes para la preparación planificada.

Para llevar a cabo esta actividad, es indispensable contar con el apoyo de los líderes locales, quienes pueden facilitar la organización y coordinación, así como definir los horarios adecuados para el uso del espacio. Además, se sugiere que los participantes se distribuyan previamente y de manera equitativa los ingredientes requeridos para la preparación de alimentos de cada taller. Este modelo de cooperación responde al principio de reciprocidad propio de las comunidades indígenas andinas, y refuerza la idea de que los alimentos preparados deben ser compartidos colectivamente entre todos los asistentes, como una forma de fortalecer el tejido social y las prácticas culturales.

5.2.2 Taller de tejidos tradicionales

La siguiente iniciativa fue propuesta por Margarita Sarango (Entrevista 2), quien manifestó que una manera de fortalecer el kichwa en la comunidad puede ser a través de una demostración de los tejidos tradicionales del pueblo Saraguro. Considero, sin embargo, que más que una demostración, también se puede plantear realizar un taller de tejidos, en el que no sea solo cuestión de observar, sino que los participantes se involucren activamente en el aprendizaje de los tejidos, contribuyendo así a la transmisión de conocimientos a las generaciones más jóvenes. Por lo tanto, con base en la sugerencia de Margarita y con el propósito de fortalecer y documentar el léxico vinculado a los tejidos tradicionales propongo

partir de una práctica cultural que, además, enfrenta el peligro de desaparecer debido a que actualmente son pocas las personas que se dedican a esta actividad.

Las consideraciones para este taller son similares al anterior. Pero en este caso, como presento en la tabla 5.3, las actividades se centran en el vocabulario relacionado con los tejidos, en las técnicas tradicionales para tejer, los tipos de tejido, los materiales o prendas de vestir y en su importancia cultural para la comunidad.

Tabla 5.3: Esquema para talleres de tejidos artesanales

Taller de tejidos		
Introducción y presentación del léxico	Materiales	Herramientas
	Lana (<i>millma</i>)	Telar (<i>awana</i>)
	Algodón (<i>utku</i>)	Aguja (<i>yawri</i>)
	Tintura (<i>tullpu</i>)	<i>Pikchi</i>
Léxico de los tejidos	Cortar (<i>kuchuna</i>), tejer (<i>awana</i>), hilar (<i>puchkana</i>), hilo (<i>puchka</i>), cobija (<i>katana</i>)	
Contexto cultural y social	Relacionar los términos con la historia y la cultura de la región, integrar experiencias o historias familiares. Reflexionar en la vigencia de <i>pikchi</i> y en herramientas que han evolucionado o dejado de usarse.	
Tareas lingüísticas	Orales	Escritas
	1. Nombrar en voz alta los materiales y herramientas. 2. Organizar los vocablos por campos semánticos (materiales, herramientas, colores). 3. Crear oraciones utilizando el vocabulario propuesto (si los participantes tienen mayor dominio del kichwa). 4. Completar frases con las palabras clave (si los participantes tienen mayor dominio del kichwa).	Escribir en un cartel el léxico de los tejidos que surja en el taller y sus equivalentes en español.

Las actividades propuestas en la tabla 5.3 deben ser guiadas por los facilitadores, quienes se encargan de la presentación de materiales y herramientas para elaborar los tejidos, como *millma* (lana), *utku* (algodón), *awana* (telar), *yawri* (aguja), etc. Esto permite identificar, documentar y activar el léxico específico asociado a esta actividad. A medida que se desarrollan los tejidos, se espera que surja más léxico vinculado al proceso, como *awana* (tejer), *puchka* (hilo), *katana* (cobija), ya que al ser un espacio en el que se usa la lengua en contexto, se puede registrar elementos léxicos en proceso de desplazamiento, aquellos que todavía se mantienen o neologismos en este campo. Como se mencionó anteriormente, todo el vocabulario se debe registrar en un cartel o pizarra, con sus equivalentes en español, para facilitar su uso y aprendizaje. Al final de todos los talleres, estos registros serán útiles para la creación de un glosario con el vocabulario recuperado.

Mientras se elaboran los tejidos, los facilitadores pueden enriquecer la experiencia integrando el léxico con elementos de la historia y la cultura de Saraguro, así como con experiencias o historias familiares que refuercen el vínculo entre lengua, cultura, memoria e identidad. También, es importante reflexionar en aquellas herramientas que han dejado de usarse, que por la modernidad han evolucionado o se han mantenido a pesar de ello. Por ejemplo, como se evidenció con el caso de *pikchi*, una herramienta de madera que se utiliza(ba) para apretar los hilos. Las generaciones más jóvenes ya no se dedican a esta actividad por lo que desconocen, no solo este vocablo, sino probablemente también otros referentes específicos vinculados a los tejidos tradicionales.

En cuanto a las tareas lingüísticas, se mantienen las mismas diseñadas para el taller de cocina, sin embargo, en este caso, el léxico está enfocado en los tejidos. Por tanto, los campos semánticos sugeridos incluyen herramientas, materiales, colores y otros campos

específicos relacionados con esta práctica. Nuevamente, se recomienda aplicar el esquema de la tabla 5.5 para el desarrollo de cada taller. A continuación, detallo el cronograma para cada día.

Tabla 5.4: Cronograma para los talleres de tejido

Día	1º sábado	2º sábado	3º sábado	4º sábado
Producto para elegir	Bufandas, gorros, manteles pequeños, posavasos, fundas para dispositivos electrónicos			Evaluación y valoración de resultados. Planificación de feria artesanal.
10:00 – 10:15	Bienvenida e introducción al taller			
10:15 – 10:45	Distribución de materiales e indicaciones de las herramientas			
10:45 – 12:45	Elaboración del producto / Compartir experiencias			
12:45 – 13:00	Limpieza y fin del taller			

Al inicio del taller, el facilitador debe realizar una breve introducción en aproximadamente quince minutos, en la que se esbocen los objetivos y se presente el léxico con el que se va a trabajar. Mientras se distribuyen los materiales, se indican las herramientas y se elabora cada producto, se deben llevar a cabo las tareas lingüísticas expuestas en la tabla 5.5, para este proceso se destinan dos horas y treinta minutos. Asimismo, durante la elaboración de los productos, el facilitador se debe enfocar en la enseñanza de los tipos de tejidos, las técnicas tradicionales para elaborarlos y su importancia cultural. Esto permite reflexionar en cómo la pérdida de los materiales e instrumentos tradicionales también ocasiona el desuso de ciertos elementos léxicos. Posteriormente, se realiza la limpieza y se concluye con el taller.

Como se observa en la tabla 5.4, se propone realizar tres talleres durante tres sábados consecutivos. Los participantes pueden elegir el producto que deseen elaborar, considerando que el tiempo de confección no debería exceder más de un mes. Además, se contempla la

posibilidad de organizar una feria artesanal comunitaria al finalizar todos los talleres, lo que permitiría a los asistentes exhibir y vender los artículos elaborados. Esta actividad aporta un componente económico y motivacional y, también, refuerza el valor cultural y lingüístico del proceso.

Para la implementación de los talleres propuestos, es fundamental conversar previamente con las personas que poseen conocimientos sobre la elaboración de tejidos tradicionales. Es necesario conocer su disponibilidad y, en caso de que acepten participar, asegurar que sean ellas quienes guíen los talleres. Asimismo, resulta indispensable retribuir el tiempo y esfuerzo que se dedique a esta actividad mediante una compensación económica. Por ello, es importante contar con los recursos económicos que permitan cubrir estos aspectos y garantizar el desarrollo adecuado de todas las actividades planificadas.

Una propuesta viable es realizar las sesiones en el taller de taita Manuel Quizphe (véase figura 4.9), quien es una de las pocas personas que se dedica actualmente a los tejidos para conservar sus tradiciones, además de que esta actividad se ha convertido en un ingreso familiar. Este espacio consta de diversas máquinas que se emplean para la confección de los tejidos, por lo que se proponen talleres más reducidos y con menor cantidad de personas que en los talleres de comida. Además, la elaboración de los tejidos implica más tiempo, por lo que se plantea elaborar artículos pequeños que no conlleven demasiadas semanas para su creación.

Es importante que estas iniciativas se desarrollen con profundo respeto hacia la cultura y la lengua indígena, evitando que se conviertan en eventos folclorizantes o descontextualizados. Los facilitadores deben tener siempre presente que el objetivo principal es enseñar, reforzar y promover el uso del kichwa mediante su integración en contextos

significativos, como la preparación de alimentos y la elaboración de tejidos. Por ello, se recomienda que, en la medida de lo posible, el kichwa sea la lengua principal de comunicación durante el desarrollo de los talleres.

Para lograr una implementación adecuada, es importante conocer previamente el perfil lingüístico de los participantes: si comprenden la lengua, la hablan o no. Esta información permitirá diseñar los talleres conforme a sus necesidades y expectativas. En el caso de personas no hablantes, el enfoque estará centrado en la enseñanza básica del kichwa a través del léxico relacionado con la gastronomía y los tejidos mediante situaciones comunicativas reales y contextualizadas. Por otro lado, si los participantes ya tienen conocimientos de la lengua, los talleres pueden convertirse en espacios valiosos para fortalecer su uso, dado que los contextos naturales de uso del kichwa se han reducido significativamente.

La propuesta de los talleres lingüístico-culturales se alinea con los principios de la ecología lingüística. Según Haugen (1972), una lengua requiere condiciones propicias para su desarrollo, es decir, un “hábitat lingüístico” que favorezca su uso, transmisión y funcionalidad dentro de la comunidad. En este sentido, los talleres propuestos buscan precisamente construir estos hábitats lingüísticos al crear contextos reales y significativos en los que el kichwa se pueda enseñar y utilizar de manera funcional en espacios vinculados a las prácticas comunitarias.

Asimismo, entendiendo la revitalización lingüística como el conjunto de actividades diseñadas para mantener y aumentar la presencia de una lengua en peligro dentro de la comunidad de habla y en la vida de los individuos, los talleres propuestos tienen como objetivo fortalecer la presencia del kichwa mediante la creación de espacios que propicien el

intercambio intergeneracional de conocimientos. También, se intenta recuperar dinámicas sociales en las que personas mayores, *mamas* y *taitas*, sean reconocidas como portadoras de conocimiento lingüístico y cultural, y asuman un rol activo en la enseñanza y transmisión de prácticas comunitarias hacia las nuevas generaciones. A su vez, se espera que los jóvenes reconozcan a los mayores como guías y referentes, lo que contribuiría a recuperar, también, estructuras sociales que son significativas para el entorno comunitario.

Al mismo tiempo, estas iniciativas responden a los lineamientos de revitalización que señala Hinton (2011). La autora sostiene que la revitalización no debe centrarse únicamente en la enseñanza formal del idioma, sino también en crear oportunidades de uso natural, intergeneracional y comunitario. Los talleres de tejidos y cocina se convierten, por lo tanto, en espacios propicios para activar el uso del kichwa en contextos cotidianos y culturales, al mismo tiempo que se documenta el léxico asociado a dichas prácticas tradicionales.

5.3 Productos

En esta sección presento tres propuestas concretas orientadas a la revitalización del kichwa que surgen desde mi experiencia y valoración después del trabajo de campo en la comunidad de Las Lagunas: un juego de mesa, su versión digital adaptada a dispositivos móviles y un diccionario bilingüe kichwa–español. La intención con estas iniciativas es crear nuevos espacios o, siguiendo a Bastardas Boada (2002), nuevos ecosistemas lingüísticos en los que se visibilice y use el kichwa al integrarlo en espacios lúdicos, digitales y educativos contemporáneos.

Debido a los altos índices de desplazamiento del kichwa en las generaciones jóvenes (Haboud 2013), estas herramientas están destinadas principalmente para los jóvenes, aunque

no exclusivamente. Para llevar a cabo estas propuestas, es fundamental la planificación estratégica de un proyecto interdisciplinario más amplio que incluya la participación de los miembros comunitarios de todas las generaciones. Para esto, la aplicación de la metodología de documentación activa (Haboud 2020, Flores Farfán 2011) también es primordial para cumplir con los procesos que se describen en esta sección.

Al mismo tiempo, las herramientas que aquí se plantean buscan responder a una necesidad urgente: la falta de recursos pedagógicos y materiales accesibles en kichwa para su enseñanza, aprendizaje y difusión en distintos contextos educativos y comunitarios. Por ejemplo, en el caso de *Yachay Kawsay*, observé que varios de los recursos utilizados en las actividades cotidianas son juegos de mesa, y noté una carencia significativa de este tipo de materiales en kichwa. Por ello, se espera que los recursos aquí propuestos resulten útiles para los centros educativos de la comunidad y para las familias de Saraguro en general.

Elaborar materiales que surgen en el contexto comunitario y que están destinados a regresar y ser utilizados dentro de la misma comunidad responde al principio de reciprocidad, un valor fundamental que, como investigadora, considero central en cualquier proceso de investigación colaborativa. Esta lógica de ida y vuelta no solo fortalece la pertinencia cultural y lingüística de los materiales, sino que también reafirma el compromiso ético con las personas que han contribuido al desarrollo de las propuestas.

5.3.1 *Uma*: juego de mesa

Dado el éxito que tuvo el juego etnoléxico como herramienta de recolección de datos (véase capítulo 2, sección 2.5.4.1), ya que logró la participación entusiasta por parte de los colaboradores, la reflexión activa sobre el léxico propuesto y los comentarios acerca de la

dinámica fueron positivos, una de las estrategias que propongo es un juego de mesa como recurso didáctico para fortalecer el aprendizaje y uso del kichwa. Este material, inspirado en la experiencia del juego etnoléxico, lo he denominado *Uma*, palabra que en kichwa significa “cabeza” y que se relaciona con la dinámica central del juego, como se explica más adelante.

Este recurso tiene dos propósitos principales. En primer lugar, ofrecer una herramienta lúdica centrada en los hallazgos de esta investigación, de manera que incluya el léxico local, el léxico identitario y el léxico en desplazamiento. El siguiente objetivo es fomentar el uso activo del kichwa mediante el reconocimiento y recuperación de términos específicos, como se detalla en la guía de uso. El diseño incluye cien tarjetas organizadas en distintos campos semánticos, varios de los cuales surgieron en etapas previas de la investigación (véase tabla 2.2, sección 2.5.4.1): hogar y comida, trabajo y actividades del campo, características de personas y animales, tradición e identidad.

Asimismo, con el objetivo de vincular esta herramienta con los aportes recogidos durante las entrevistas etnoléxicas (véase sección 5.2), se incorporan categorías adicionales que incluyen léxico relacionado con la gastronomía local y los tejidos tradicionales y, también, vocabulario sobre la vestimenta, flora y fauna local. De esta manera, el juego se adapta a la realidad sociocultural de la zona y recoge los principales hallazgos de esta investigación. En la figura 5.4 se puede ver una versión preliminar del juego *Uma*.

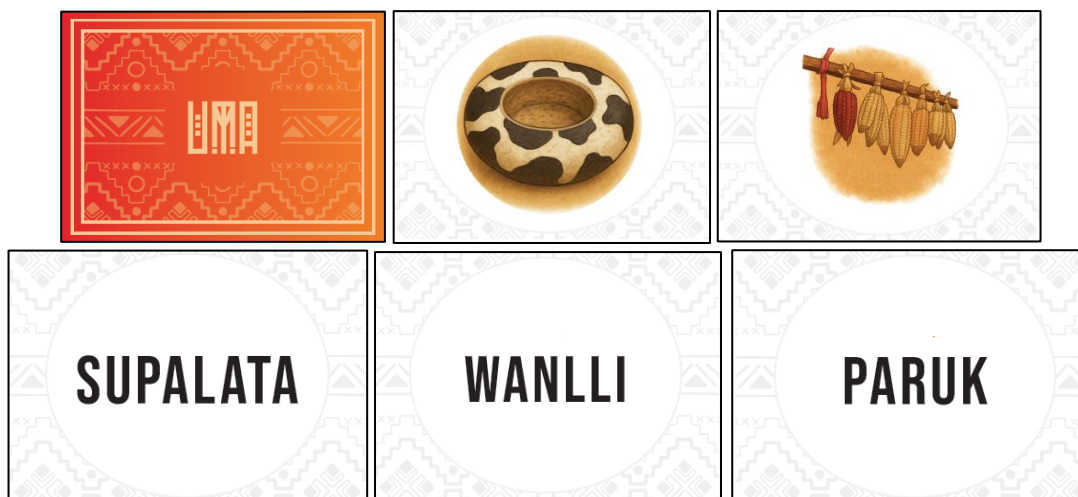


Figura 5.4: Juego *Uma*

Una de las ventajas del formato en tarjetas es su flexibilidad y capacidad de expansión, es decir, se pueden incorporar más categorías y vocabulario según las necesidades pedagógicas o los intereses de la comunidad, lo que lo convierte en un recurso sostenible y dinámico. Las reglas del juego se basan en dinámicas similares a las del juego *Heads Up*: un participante debe adivinar las palabras que aparecen en las tarjetas a partir de las pistas que le dan los demás participantes en un tiempo limitado. La diferencia principal radica en que *Uma* está diseñado íntegramente con vocabulario kichwa, a diferencia de las lenguas hegemónicas que se usan para este tipo de juegos.

Este enfoque no solo promueve el uso activo de una lengua minorizada, sino que también contribuye a su visibilización y fortalecimiento en espacios lúdicos y educativos. Además, como se aprecia en la figura 5.4, las tarjetas de *Uma* incluyen palabras e imágenes ilustrativas, lo cual activa la memoria visual y facilita la participación de personas con distintos niveles de competencia lingüística en kichwa. La incorporación de imágenes también responde a la necesidad de hacer el juego accesible para niñas, niños y personas que

aún no dominan la lectura o escritura, apoyando el aprendizaje de la lengua para grupos con distintas habilidades.

Para jugar *Uma* se proponen las siguientes instrucciones generales, que pueden adaptarse según el número de participantes y las necesidades específicas del grupo. El juego se desarrolla en equipos, conformados por un mínimo de dos personas. En caso de contar con más participantes, se recomienda organizar equipos equilibrados en número y habilidades lingüísticas. Cada equipo selecciona una categoría, organizadas en siete campos semánticos: comida, tejidos, animales, trabajo en el campo, cosmovisión, identidad y lugares.

Para iniciar, un participante toma una tarjeta sin verla y la coloca en su frente para que su equipo pueda visualizarla. Con base en las pistas que los demás miembros del equipo le proporcionan, el jugador debe adivinar la mayor cantidad posible de palabras o imágenes en un lapso de un minuto. Si no logra adivinar rápidamente una tarjeta, el jugador puede descartarla y tomar otra. El turno finaliza cuando se agota el tiempo o cuando se adivinan todas las tarjetas de la categoría seleccionada. Al término de cada ronda, se contabiliza el número de aciertos. Todos los miembros del equipo deben participar alternándose para adivinar. El equipo ganador es aquel que haya acumulado el mayor número de tarjetas acertadas al finalizar el juego.

En contextos en los que los participantes no sean hablantes de kichwa, *Uma* se adapta como recurso didáctico para la enseñanza de vocabulario. En estos casos, se puede usar el español y contar con la guía de un hablante de kichwa que facilite el reconocimiento del léxico y proporcione explicaciones cuando sea necesario. Por el contrario, si los jugadores poseen conocimientos previos de la lengua, *Uma* funciona como herramienta para activar el uso del kichwa. De este modo, se fomenta tanto la producción oral de quienes ofrecen las

pistas como la comprensión auditiva del participante encargado de adivinar las palabras o imágenes.

En este sentido, el juego ofrece tres niveles de dificultad y se proponen algunas guías para cada nivel. En el nivel básico, destinado a niños o no hablantes de kichwa, se permite decir las pistas en español, se sugiere el uso de las tarjetas con imágenes y se puede utilizar un cartel con vocabulario como apoyo visual. En el nivel intermedio, dirigido a personas que están aprendiendo kichwa, en la medida de lo posible, se debe decir las pistas en kichwa con algunos equivalentes en español. Se recomienda usar las tarjetas con palabras y es posible ayudarse con gestos o mímica. En el nivel avanzado, para hablantes de kichwa, todas las intervenciones deben ser exclusivamente en kichwa, sin el apoyo de gestos ni traducciones. En este nivel se debe usar las tarjetas con imágenes y palabras y, también, se pueden combinar las categorías aleatoriamente para agregar mayor complejidad.

Además del trabajo en equipo, una característica importante del juego es la revisión final de las tarjetas utilizadas en cada ronda, lo cual permite identificar qué palabras fueron adivinadas correctamente y cuáles no, promoviendo una reflexión sobre el léxico desconocido. En la mayoría de los casos, esto despierta el interés de los participantes por aprender el significado de los términos que desconocen, lo cual puede generar un espacio para intercambiar conocimientos, fomentar la búsqueda del léxico con el que no están familiarizados y ampliar el vocabulario. En consecuencia, el juego *Uma* permite poner en práctica y fortalecer múltiples habilidades lingüísticas, incluyendo la producción oral, la comprensión auditiva, el aprendizaje de nuevo vocabulario y la activación de la memoria léxica, en un entorno lúdico y colaborativo que favorece el uso significativo del kichwa.

Un juego realizado bajo un concepto similar es el juego de cartas *Tinkuy*. Su objetivo es difundir el vocabulario básico del collao, una variante cusqueña del quechua. El juego cuenta con 34 cartas divididas en 5 categorías: familia, partes del cuerpo, vestimenta, lugares y animales y tiene tres modalidades. La primera es juntar las cartas en la categoría correcta. La segunda es adivinar las palabras y la otra modalidad es crear una historia coherente que incluya el vocabulario de las cartas previamente seleccionadas por cada jugador (Saphi Quechua 2021).

5.3.2 *Uma*: versión digital

Con el objetivo de ampliar el alcance del juego de mesa *Uma* y aprovechar las tecnologías digitales como aliadas en los procesos de revitalización lingüística, propongo su adaptación como una aplicación móvil para teléfonos celulares y tabletas. La versión digital mantiene la dinámica central del juego en la que los participantes, organizados en equipos, deben adivinar palabras en kichwa basándose en las pistas que ofrecen sus compañeros. Sin embargo, al trasladar esta dinámica a un entorno digital, se generan nuevas posibilidades de interacción, accesibilidad y sostenibilidad, aunque también algunos retos.

La aplicación estaría diseñada principalmente para un público joven, con una interfaz intuitiva y amigable que combine texto, imagen y, eventualmente, audio. Entre sus funcionalidades básicas se contemplan: la selección de campos semánticos, la visualización de tarjetas con léxico, imagen, o una combinación de ambas, un temporizador incorporado y un contador automático de aciertos. Además, se considera la integración de un glosario interactivo que permita al usuario revisar el vocabulario al finalizar cada ronda de juego, fomentando así el aprendizaje reflexivo del léxico. Para facilitar el uso en contextos rurales

o con acceso limitado a internet, se recomienda que la aplicación funcione también sin conexión a redes wifi.

La adaptación del juego físico a entornos digitales presenta varias ventajas. En primer lugar, permite ampliar el acceso a este recurso, ya que cualquier usuario con un dispositivo móvil podrá utilizarlo en distintos espacios, ya sean escolares, familiares o comunitarios. En segundo lugar, esta es una propuesta atractiva para las nuevas generaciones, relacionadas con el uso frecuente de la tecnología, lo cual favorece el contacto con la lengua kichwa en espacios más cercanos a sus intereses. En tercer lugar, la aplicación móvil permite una mayor expansión, ya que facilita actualizaciones periódicas que incluyan más vocabulario, campos semánticos o, incluso, variantes dialectales, porque recordemos que el vocabulario propuesto para este recurso incluye léxico local de Saraguro.

Con base en esto, se puede plantear un proyecto futuro más amplio que contemple la inclusión de vocabulario kichwa local del centro y norte del país, como una subcategoría, de manera que el repertorio léxico que se incluya en la aplicación no sea ajeno a los habitantes de otras zonas. Esto promovería la creación de una aplicación móvil inclusiva y respetuosa de las diferentes variedades de kichwa presentes en Ecuador. Sin duda, para plasmar la variación geográfica en la aplicación debe existir un amplio estudio dialectal del kichwa previo a la incorporación de elementos léxicos en este recurso.

También es importante considerar algunas limitaciones propias del formato digital. La principal es la necesidad de contar con un equipo técnico para su desarrollo, así como con recursos económicos para garantizar su mantenimiento y actualización. Sin embargo, esta necesidad puede convertirse en una oportunidad para trabajar con equipos interdisciplinarios bajo el mismo objetivo de revitalización lingüística. Asimismo, aunque el acceso a

dispositivos móviles ha aumentado en muchas comunidades, persiste cierta desigualdad en la disponibilidad de estos recursos, especialmente en contextos rurales. De todas maneras, es importante señalar que, con un solo dispositivo pueden participar varias personas, lo que a su vez se convierte en una ventaja de la aplicación.

Por lo tanto, la adaptación de *Uma* como aplicación móvil representa una estrategia significativa para integrar el kichwa en un entorno tecnológico en el que generalmente predominan las lenguas hegemónicas, ampliando así su dominio funcional. De esta manera el juego digital no solo permite diversificar los espacios de aprendizaje de la lengua, sino que representa una medida ecológica que busca insertar el kichwa en los ecosistemas comunicativos contemporáneos de las nuevas generaciones. En este sentido, siguiendo el enfoque de la ecología lingüística, se contribuye a la visibilización, fortalecimiento y actualización del kichwa como lengua viva, capaz de habitar espacios innovadores y relevantes para su comunidad de hablantes.

Otra ventaja significativa de este juego, tanto en su formato físico como digital, es su versatilidad como herramienta de evaluación y de investigación. En el ámbito educativo, puede concebirse como un recurso didáctico valioso para que los docentes evalúen de manera dinámica y contextualizada el nivel de adquisición del kichwa por parte de sus estudiantes, integrando la evaluación dentro de una actividad lúdica que fomenta la motivación y la participación. Asimismo, su diseño permite adaptar el contenido y la dificultad según el nivel de competencia lingüística, lo que lo convierte en un instrumento flexible para distintos grupos etarios y niveles de competencia.

Además, este juego puede ser útil como herramienta de investigación para recopilar datos relacionados con la competencia lingüística, la variación dialectal, el uso de

determinados vocablos o expresiones, e incluso la vigencia y frecuencia de uso de los elementos léxicos que se incluyan en el juego. Esto genera la posibilidad de crear estudios comparativos entre distintas comunidades y generaciones, así como monitorear cambios o innovaciones léxicas. De esta manera, el juego no solo contribuye a la revitalización del kichwa, sino que también se convierte en un puente entre la enseñanza, la evaluación y la investigación lingüística.

5.3.3 Diccionario digital bilingüe kichwa-español

La siguiente propuesta es un proyecto a largo plazo, ambicioso pero necesario, que busca desarrollar un diccionario bilingüe kichwa–español en línea, denominado *KichwaLex*. Este recurso combinaría las ventajas de la lexicografía digital y la lingüística computacional (Miyagawa *et al.* 2023), con el objetivo de apoyar y fortalecer los procesos de aprendizaje del kichwa. Dada la escasa disponibilidad de materiales en línea en esta lengua, el proyecto responde a la necesidad de proporcionar herramientas accesibles y actualizadas para estudiantes, docentes y hablantes en proceso de aprender la lengua.

Para la implementación del diccionario kichwa, se propone usar el software *Lexonomy*, una plataforma en línea de código abierto que permite la creación de diccionarios digitales monolingües, bilingües y multilingües, o glosarios en cualquier idioma, sin necesidad de conocimientos técnicos especializados. *Lexonomy* ofrece varias funcionalidades que favorecen la documentación lingüística, la colaboración entre usuarios y la difusión del conocimiento. Entre sus principales ventajas, destaca la posibilidad de importar datos desde corpus lingüísticos a través de la plataforma *Sketch Engine*³¹, así como

³¹ Es una herramienta en línea que facilita el análisis de textos y la gestión de corpus lingüísticos para identificar patrones, frecuencias y usos lingüísticos específicos, ya sean comunes o inusuales. Actualmente ofrece corpus en más de 100 idiomas. Se puede encontrar más información y acceder en www.sketchengine.eu

la opción de generar automáticamente un borrador de diccionario mediante la función *OneClick Dictionary*. Además, permite personalizar la estructura de las entradas, adaptar el diseño visual (fuentes, colores y formatos), e incorporar elementos multimedia como imágenes, audios y videos. Los diccionarios creados en *Lexonomy* pueden publicarse en línea o mantenerse privados, y también es posible descargarlos para publicaciones impresas (Lexical Computing 2025).

Por ejemplo, Cruz Modesti y Arteaga Martín (2025) emplean *Lexonomy* como herramienta en una investigación sobre el proceso de enseñanza-aprendizaje del francés como segunda lengua (L2). En su estudio, presentan la implementación de un diccionario bilingüe español–francés elaborado por estudiantes, con el propósito de analizar sus tendencias de aprendizaje e identificar necesidades lingüísticas específicas. Esto es posible gracias a que la plataforma permite incorporar diversos elementos para cada entrada, como la categoría gramatical, el género, el número, ejemplos, frecuencia de uso y expresiones fraseológicas.

Si bien, por ahora, el objetivo principal del diccionario bilingüe *KichwaLex* no es evaluar el aprendizaje del kichwa, un aspecto fundamental a considerar en su diseño y desarrollo es el involucramiento activo de los miembros de la comunidad. Esta colaboración es esencial para validar y enriquecer los contenidos, siguiendo el ejemplo de otros proyectos exitosos como los diccionarios parlantes trilingües de zapoteco (Harrison *et al.* 2019) o el léxico etnográfico de plantas medicinales (Haboud *et al.* 2019) en los que se destaca el trabajo en conjunto con las comunidades. En este sentido, el desarrollo de *KichwaLex* requiere la participación de las personas de la comunidad en las distintas etapas del proceso, adoptando una metodología de documentación activa (Haboud 2020, Flores Farfán 2011, Santos García

2018) que no solo permita la creación del diccionario, sino que también genere beneficios duraderos e impactos positivos en los miembros de la comunidad.

En el contexto de dicha metodología, el primer paso consiste en socializar la propuesta con la comunidad; luego, se deben llevar a cabo capacitaciones orientadas a la recolección de datos lingüísticos y al uso de la plataforma *Lexonomy*, para que sean los miembros de la comunidad quienes asuman un rol protagónico en el desarrollo de este proyecto, promoviendo así un involucramiento activo. Entre los resultados esperados, se proyecta que *KichwaLex* se convierta en uno de los primeros y más completos recursos digitales en kichwa que facilite la consulta de vocabulario mediante una interfaz accesible y amigable. En este contexto, *Lexonomy* se convierte en una herramienta accesible y adecuada para los fines de esta propuesta. Además, dado que el proyecto contempla la asignación de recursos económicos, su implementación también podría representar la oportunidad de generar ingresos para las personas de la comunidad que decidan involucrarse.

Los objetivos de *KichwaLex* son múltiples y complementarios. En primer lugar, se busca contribuir a la preservación y documentación del kichwa en entornos digitales mediante la recopilación sistemática del léxico, incluyendo no solo las palabras, sino también sus definiciones, categorías gramaticales, ejemplos de uso y equivalentes en español. En segundo lugar, se propone ofrecer una herramienta accesible tanto para los hablantes de la comunidad como para quienes se encuentran en proceso de aprendizaje del kichwa, con el fin de fortalecer sus competencias lingüísticas.

En el plano léxico, uno de los objetivos fundamentales es rescatar e integrar el léxico identitario que no han sido registrado en los diccionarios consultados, lo que evidencia una brecha importante en la documentación del kichwa en Saraguro. En este sentido, la

plataforma se proyecta como un espacio clave para la incorporación de voces poco documentadas o no documentadas en absoluto, con especial atención al léxico local, como *supalata*, *wanlli*, *pinzhi* o *walo*, así como al léxico en desplazamiento, como son los casos de *paruk*, *tipik* o *pikchi*. Este enfoque contribuye al registro léxico del kichwa en una plataforma digital y también fortalece la visibilización y valoración de elementos lingüísticos y culturales de la comunidad.

Inicialmente, el software *Lexonomy* permite incluir hasta 5000 entradas y, como punto de partida, se plantea el desarrollo de una primera versión del diccionario que incluya las 53 voces analizadas en esta investigación. Con fines ilustrativos, en la figura 5.5 presento una muestra preliminar de *KichwaLex* elaborada con el software *Lexonomy* y que incluye las 12 palabras analizadas en el capítulo anterior.

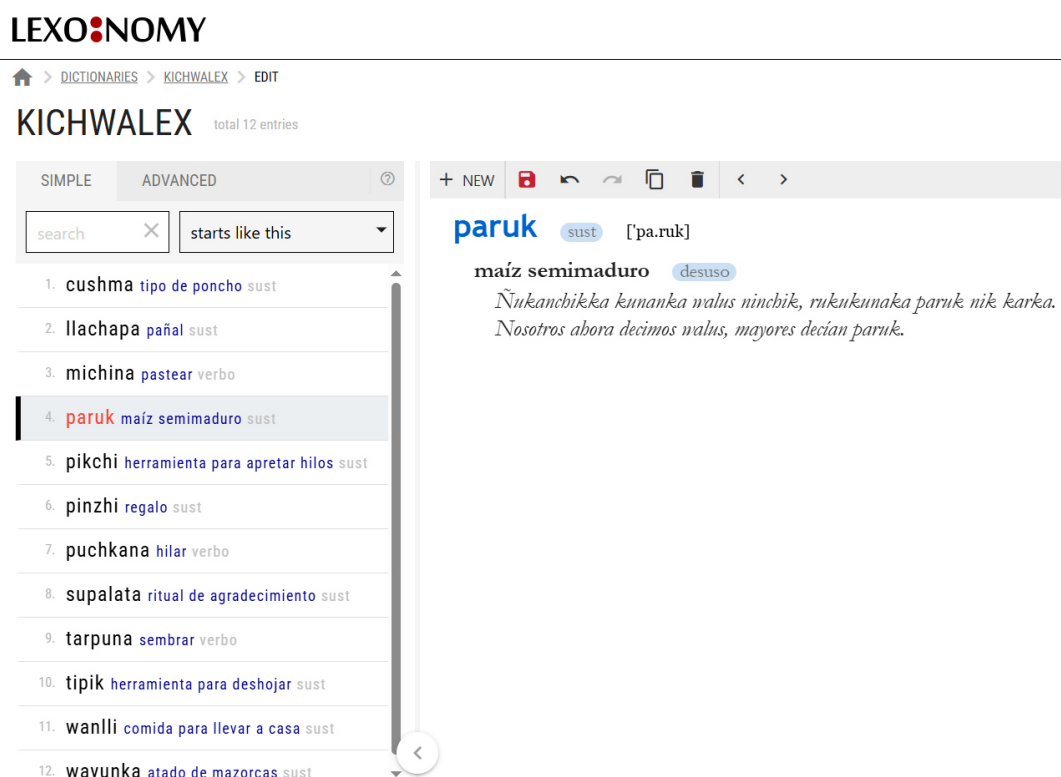


Figura 5.5: Modelo preliminar del diccionario bilingüe con la voz *paruk*

Fuente: Elaboración propia, 2025

Como se observa en la figura 5.5 el diccionario no solo presenta palabras y sus significados, sino que también incluye información adicional que favorece la comprensión y adquisición del vocabulario: información gramatical, transcripción fonética, ejemplos y frecuencia de uso. En el caso de *paruk*, la información registrada para esta voz fue obtenida directamente a partir del trabajo de campo realizado en el marco de esta investigación. Además, se contempla, eventualmente, la incorporación de audios y pronunciaciones correspondientes a diferentes variedades diatópicas del kichwa, con el fin de visibilizar la riqueza dialectal de la lengua en la región andina. Asimismo, se planea incluir expresiones fraseológicas y, cuando corresponda, información sobre préstamos léxicos en el español.

Otras características que deben considerarse en el desarrollo de *KichwaLex* han sido identificadas por Garrett (2018) y las retomo aquí: la selección de lemas, los debates internos dentro de las comunidades sobre los distintos sistemas de escritura, y las variantes fonológicas de una misma palabra. En este sentido, será necesario definir el sistema ortográfico a utilizar en el diccionario, considerando tanto el kichwa unificado como las formas locales. Dadas las ventajas que ofrece una plataforma en línea, es factible incorporar ambas; por un lado, la variante local, dado que este diccionario está concebido como una herramienta construida por y para los miembros de la comunidad; por otro lado, el kichwa unificado, para facilitar su uso por parte de hablantes de otras zonas y contribuir con insumos a instituciones educativas que ofertan cursos de kichwa y que se basan en dicha variante.

Finalmente, es fundamental que la plataforma *KichwaLex* se mantenga actualizada, pues, como se sabe, las lenguas son dinámicas y muestran cambios constantes, especialmente en contextos de contacto lingüístico. Una de las principales ventajas de trabajar con una herramienta digital como *Lexonomy* es, precisamente, la posibilidad de editar, ampliar y

desarrollar el contenido de manera continua, lo cual permite que el diccionario se mantenga vigente y responda a los cambios naturales en el ecosistema lingüístico del kichwa.

5.4 Discusión

Las estrategias de revitalización lingüística ya implementadas en la comunidad de Las Lagunas y en Saraguro reflejan una actitud positiva de ciertos actores sociales frente al kichwa, lo que sugiere un interés genuino por fortalecer su uso dentro de la comunidad. Aunque este estudio no se centra específicamente en un análisis profundo de las actitudes lingüísticas, resulta fundamental comprender cómo se percibe el kichwa y las lenguas con las que interactúa en su entorno lingüístico. Tal como se señaló previamente, las actitudes lingüísticas y los posicionamientos hacia las lenguas en contacto constituyen un factor decisivo en los procesos de mantenimiento o desplazamiento de una lengua en peligro (Dołowy-Rybińska y Hornsby 2021).

La presencia de *Yachay Kawsay* en la comunidad representa un pilar fundamental para la revitalización. Sin embargo, como se ha observado, existen limitantes económicas y el impacto de este centro educativo depende en gran medida del posicionamiento social del kichwa entre estudiantes y familias. Aun cuando la escuela ofrece un espacio para el uso del kichwa, su alcance puede verse limitado si la lengua no presenta continuidad fuera del aula. En este marco, iniciativas como la presencia del kichwa en radios locales o en el paisaje lingüístico, aunque sean menores, aportan a la visibilización de la lengua en espacios públicos, lo cual resulta clave para ampliar su prestigio simbólico. Sin embargo, la sostenibilidad de estas acciones suele depender de iniciativas individuales y de pocos recursos, lo que evidencia la necesidad de un proyecto amplio que involucre diversas estrategias y que se vinculen en el entorno comunitario de forma integral.

Uno de los desafíos más significativos en el ámbito de la revitalización es que los centros educativos públicos cumplan efectivamente con el MOSEIB (Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe). Como señaló Samuel Puklla (Entrevista 3), director del CECIB *Inti Raymi*, esto es debido a la falta de competencia en kichwa, tanto por parte de los docentes como de los estudiantes, lo cual impide alcanzar los objetivos planteados por dicho modelo (véase sección 5.1.1). Asimismo, el estudio de Guamán (2023), realizado en el CECIB *Inka Wasi* en la comunidad de Ñamarin, en Saraguro, revela que tres de los cuatro docentes evaluados tienen un dominio del kichwa inferior al 25 %, y que todos emplean la lengua en menos del 20 % durante las actividades educativas. Estos datos evidencian que el kichwa no es la lengua que se emplea en los procesos de enseñanza-aprendizaje, y que su uso se reduce a esfuerzos individuales por parte de algunos docentes, más que al cumplimiento de las políticas lingüísticas institucionales.

Este tipo de situaciones permite reflexionar sobre las debilidades estructurales de las políticas de Educación Intercultural Bilingüe, especialmente en la selección y formación profesional de los docentes. En muchos casos, la falta de preparación pedagógica en contextos interculturales y la baja competencia lingüística en lenguas indígenas limitan la eficacia de los modelos propuestos. Esta problemática no es exclusiva del caso ecuatoriano. En el contexto mexicano, Barriga Villanueva (2018, 255) advierte que, tras el análisis de casi dos décadas de políticas lingüísticas y educativas, los resultados han sido, en términos generales, “inconsistentes, antagónicos, ambiguos, repetitivos y que desembocan en un discurso sin acción”. Frente a esta situación compartida por ambos países, cabe preguntarse por las consecuencias a largo plazo, tanto en el proceso de transmisión lingüística como en la construcción de actitudes hacia las lenguas indígenas, ya que la educación formal no solo

enseña contenidos, sino que también moldea imaginarios y posicionamientos ideológicos respecto al valor y legitimidad de las lenguas y culturas indígenas.

Otro aspecto que no se debe dejar de lado es la presencia del inglés en el contexto educativo. En muchos casos, el inglés como L2 recibe incluso mayor atención que el kichwa, a pesar de que este último forma parte del patrimonio lingüístico y cultural de la comunidad. Aunque el rol del inglés no ha sido objeto de análisis en esta investigación, es relevante considerar cómo su aprendizaje, asociado con movilidad social, éxito profesional y prestigio, puede desplazar aún más a las lenguas indígenas o, por el contrario, siguiendo la propuesta de Riquelme-Sanderson y Torrico-Ávila (2023), discutir si la enseñanza del inglés puede aportar a la revitalización de las lenguas indígenas. Por lo tanto, sería pertinente desarrollar investigaciones futuras que exploren con mayor detalle el lugar que ocupa el inglés en el entorno comunitario y educativo y la manera en que su presencia puede influir en las actitudes, prácticas y decisiones lingüísticas de estudiantes, docentes y familias de la zona.

Como vimos en el capítulo 3, en la sección 3.3, los resultados obtenidos muestran que el desplazamiento del léxico kichwa ocurre principalmente en los jóvenes. En este contexto, otro reto significativo para los procesos de revitalización lingüística es generar entornos que fomenten tanto el aprendizaje como el uso activo del kichwa en las nuevas generaciones, así como fortalecer el vínculo identitario con la lengua, desde la perspectiva del kichwa como lengua de herencia (véase sección 3.6). Una de las dificultades más evidentes radica en que muchos jóvenes ya no participan en las prácticas comunitarias tradicionales, debido a que, por diversas razones, han migrado a contextos urbanos o se han desvinculado del entorno comunitario.

En las zonas urbanas, actividades como la siembra, la cosecha, el pastoreo o la cocina tradicional no son imprescindibles en la vida diaria. En este escenario, la lengua y las prácticas culturales que la sostienen pueden verse como actividades ajenas, innecesarias o incluso como parte del pasado. Surge entonces una pregunta fundamental: ¿por qué conservar una lengua o una práctica que ya no parece formar parte de la vida cotidiana? Es importante reflexionar en que muchas veces no se trata de que ciertas prácticas ya no sean útiles, sino de que han sido desplazadas por modelos de vida ajenos a las comunidades e impuestos desde fuera, lo que ha disminuido el valor simbólico y funcional de las lenguas.

Además, las prácticas comunitarias, más allá de sus dimensiones productivas, reflejan expresiones de reciprocidad, conexión con la tierra, organización social y cosmovisión, tal y como se evidenció en el análisis etnoléxico del capítulo anterior. Recuperar y mantener las actividades comunitarias también puede significar el fortalecimiento de la identidad cultural de los jóvenes al ofrecerles nuevas razones para valorar, conocer y aprender su lengua de herencia, incluso desde contextos urbanos. Por lo tanto, una revitalización efectiva debe considerar tanto los aspectos lingüísticos como los culturales, proponiendo espacios significativos donde los jóvenes puedan reapropiarse del kichwa como parte de su herencia lingüística y cultural.

Frente a esta situación, los talleres lingüístico-culturales propuestos cobran especial relevancia, ya que su propósito no se limita a la enseñanza del vocabulario, sino que apunta a reconstruir espacios sociales donde la lengua tenga sentido y vitalidad. Estas iniciativas buscan revitalizar el kichwa y, también, aquellas prácticas que están en riesgo de desaparecer. Desde la perspectiva de la ecología lingüística (Haugen 1972), las lenguas no pueden entenderse de forma aislada, ya que están profundamente arraigadas en un ecosistema

cultural y social. En consecuencia, conservar las lenguas indígenas, junto con las prácticas comunitarias que las sostienen, implica preservar sistemas de conocimiento y valores comunitarios que estructuran la identidad colectiva. Esta conservación no solo garantiza la continuidad de saberes, sino que contribuye al equilibrio y mantenimiento de la diversidad lingüística y cultural, entendida como un patrimonio común que enriquece a la humanidad.

Como se señaló previamente, las personas jóvenes tienen un lugar central en las estrategias de revitalización propuestas, tanto por ser uno de los grupos con mayor nivel de desplazamiento lingüístico como por su papel clave en la transmisión futura del kichwa. En particular, la propuesta del juego etnoléxico *Uma* parte de los beneficios que ofrecen las actividades lúdicas en los procesos de aprendizaje, como la estimulación de habilidades cognitivas, la memoria y la motivación (Brown 2009). Cuando los procesos de enseñanza-aprendizaje se enmarcan en una experiencia entretenida y significativa, las personas, especialmente los niños y los jóvenes, tienden a involucrarse con mayor disposición, lo que favorece un entorno propicio para el aprendizaje. Esta propuesta también se alinea con el enfoque metodológico de *Yachay Kawsay*, que promueve el uso de herramientas didácticas en la enseñanza diaria. En este sentido, el componente lúdico del juego *Uma* hace más atractiva la incorporación del léxico kichwa y también refuerza el vínculo entre juego, producción, comprensión y memoria, elementos importantes en el proceso de aprendizaje.

Por otra parte, los entornos digitales ofrecen una oportunidad estratégica para establecer una relación significativa entre el kichwa y las personas jóvenes, quienes se sienten particularmente atraídas por el uso de tecnologías digitales en su vida cotidiana. Al crear espacios virtuales en los que el kichwa esté presente, como el juego *Uma* para aplicación

móvil o el diccionario bilingüe en línea, se pueden ampliar los contextos de uso de la lengua y posicionarla en ámbitos donde actualmente tiene poca visibilidad.

Asimismo, se espera que el desarrollo de estas herramientas digitales fomente el involucramiento directo de jóvenes de la comunidad, a través de la creación de equipos interdisciplinarios que integren conocimientos lingüísticos, técnicos y especializados en desarrollo y diseño de aplicaciones móviles, así como para la recolección y la gestión de datos para la plataforma *Lexonomy*. Todas estas actividades representan oportunidades formativas y motivadoras para los jóvenes, al vincular el kichwa con entornos tecnológicos contemporáneos. Esta participación puede generar un impacto positivo en quienes colaboren directamente, ya que involucrarse en proyectos de revitalización puede revertir, al menos parcialmente, los efectos del desplazamiento lingüístico en sus propios entornos.

En este contexto, otro punto importante por discutir es cómo la tecnología puede aportar al fortalecimiento de las lenguas en peligro. La incorporación de tecnologías digitales en estrategias de revitalización no representa únicamente una innovación metodológica, sino también una respuesta a las transformaciones sociolingüísticas de las comunidades. En este sentido, en lugar de ver a la tecnología como una amenaza, puede convertirse en una aliada estratégica en este proceso, siempre que se utilice para crear contenidos significativos y herramientas útiles para los hablantes.

Por ejemplo, su presencia en redes sociales, música, videos, podcasts y aplicaciones interactivas pueden ampliar el alcance de la lengua y motivar su aprendizaje y uso. Sin embargo, ningún recurso tecnológico será realmente eficaz si no va acompañado del orgullo lingüístico y cultural. En este sentido, también es necesario promover una visión de la lengua indígena como una ventaja lingüística que aporta pertenencia, conocimiento o incluso

beneficios, ya sean cognitivos o económicos, alejándola de estigmas que la asocian con discriminación, con el pasado o con una condición de desventaja social.

La presencia del kichwa en entornos virtuales se alinea con el modelo de los continuos de *biliteracidad* propuesto por Hornberger (2005) y enmarcado en la ecología lingüística. Dicho enfoque promueve una orientación hacia el multilingüismo y subraya la necesidad de equilibrar las políticas y prácticas educativas, especialmente en contextos donde históricamente se ha puesto mayor atención a un extremo del continuo; por ejemplo, al monolingüismo dominante, a costa de las prácticas multilingües. No obstante, también es necesario reconocer que el uso de tecnologías conlleva desafíos como la desigualdad en el acceso a dispositivos, la necesidad de soporte técnico y el riesgo de descontextualización si no existe un trabajo etnográfico previo. Por ello, es fundamental que las herramientas digitales no sustituyan, sino complementen los espacios presenciales de uso de la lengua, y que su diseño se base en principios de reciprocidad y participación comunitaria.

5.5 Conclusiones parciales

Uno de los objetivos de este capítulo fue identificar iniciativas endógenas de revitalización lingüística que se desarrollan actualmente en la comunidad de estudio. En este sentido, se constató que el centro educativo *Yachay Kawsay* desempeña un papel central como principal promotor de la revitalización en el ámbito escolar, al utilizar el kichwa como medio de comunicación para el aprendizaje. En contraste, el centro educativo comunitario *Inti Raymi* enfrenta diversos desafíos en la implementación del kichwa como lengua de enseñanza y si bien se han generado otras alternativas para el uso de la lengua indígena, como un concurso anual de poesía en kichwa, estas acciones, aunque valiosas, tienen un alcance limitado.

En este contexto, resulta crucial fortalecer el compromiso de las instituciones educativas públicas, que concentran la mayor parte de la población estudiantil, en el cumplimiento efectivo de los lineamientos del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. Para ello, se requiere replantear el MOSEIB junto con una planificación pedagógica adecuada que se adapte a la realidad sociolingüística actual de las comunidades. También, es necesario contar con un seguimiento que permita evaluar y ajustar las prácticas educativas.

El segundo objetivo de este capítulo fue establecer propuestas concretas para la revitalización lingüística en la comunidad. A partir de las sugerencias recogidas durante las entrevistas, se diseñaron talleres lingüístico-culturales que se inscriben en el enfoque propuesto por Grenoble y Whaley (2005), quienes afirman que los esfuerzos de revitalización deben originarse en las propias comunidades, estar arraigados en sus contextos socioculturales y apoyarse en diversos ámbitos, como la educación, los medios de comunicación, la familia y el paisaje lingüístico. En este sentido, los talleres desarrollados se ajustan a las particularidades del entorno local, con el objetivo de generar espacios significativos para el uso y fortalecimiento del kichwa.

En este mismo contexto, con base en estas propuestas, se concluye que el léxico se articula directamente con las prácticas culturales y con los procesos de revitalización lingüística. Los talleres de cocina y tejido evidencian cómo estas prácticas funcionan como medios para activar el vocabulario kichwa, al incorporar términos relacionados con instrumentos, técnicas, ingredientes, colores y formas, en un uso funcional y contextualizado del kichwa. Estas actividades no solo favorecen el aprendizaje del léxico, sino que permiten que se recuperen prácticas comunitarias que también enfrentan el desafío de los cambios sociales y culturales.

Además, los conocimientos y prácticas comunitarias juegan un papel importante en la revitalización ya que no son solamente campos semánticos o contextos temáticos, sino que funcionan como ejes de aprendizaje integrados. Así, como aseguran Haboud y Acosta (2022, 43-44), “la revitalización lingüística no puede desvincularse de los procesos culturales, de la cosmovisión, la historia, las prácticas agrícolas o alimentarias; es decir, que la revitalización debe darse en las diversas ecologías que (re)construyen viejas y nuevas historias, llevándonos a la reapropiación de la identidad y del bagaje cultural”. De ahí que la revitalización se enfoque tanto en la lengua como en la cultura.

En relación con el juego etnoléxico *Uma* y el diccionario digital bilingüe kichwa-español *KichwaLex*, estas propuestas se enmarcan en una visión ecológica de la lengua y deben ser entendidas no solo como acciones puntuales orientadas a preservar el léxico, sino como intervenciones que buscan modificar, ampliar o recrear las condiciones ecológicas necesarias, ya sean tecnológicas, sociales o pedagógicas, que favorezcan su uso, transmisión y vitalidad en la vida cotidiana de la comunidad (Haugen 1972). Se debe tener claro que su éxito dependerá en gran medida de la colaboración y participación de la comunidad, del compromiso individual y de un posicionamiento positivo frente al uso y mantenimiento del kichwa. Sin embargo, el hecho de que existan actitudes positivas no implica que el proceso de revitalización esté libre de desafíos.

Considero que la revitalización lingüística es un proceso complejo y de largo plazo que requiere planificación, continuidad y una articulación efectiva entre distintos sectores y actores sociales. Si bien las instituciones externas pueden brindar apoyo técnico, recursos y acompañamiento, es esencial que las comunidades ocupen un lugar protagónico en la toma de decisiones, en el diseño de metodologías culturalmente pertinentes y en la implementación

de estrategias viables a largo plazo. Estas estrategias pueden incluir iniciativas pedagógicas en el marco de la educación intercultural bilingüe, políticas para fortalecer el paisaje lingüístico, programas económicos que respalden a los hablantes, y, especialmente, acciones orientadas al empoderamiento de los propios hablantes como agentes activos en la revitalización de su lengua.

En un mundo cada vez más inmerso en la tecnología, aprovechar sus ventajas para crear nuevos espacios que fomenten el uso y aprendizaje del kichwa a través del léxico constituye un aporte significativo a la preservación de la diversidad lingüística y cultural. La integración de herramientas digitales en los procesos de revitalización no solo amplía el alcance y el impacto de estas iniciativas, sino que también promueve la participación de los hablantes de lenguas indígenas, especialmente de las nuevas generaciones.

6. Conclusiones

El objetivo principal de esta investigación fue *estudiar el mantenimiento y desplazamiento léxico como indicio de la relación diglósica entre el kichwa y el español y como indicador de los esfuerzos por la revitalización de la lengua minorizada*. A partir de los análisis realizados, se constató que el léxico kichwa en Saraguro manifiesta tres dinámicas principales: hay voces que se mantienen, otras que han sido remplazadas y algunas que se están perdiendo. Estas dinámicas constituyen solo una parte de los múltiples efectos derivados del contacto lingüístico en situaciones de diglosia, pero el estudio del repertorio léxico –en este caso, 53 voces kichwas– permitió observar que el léxico, además de ofrecer indicios sobre la vitalidad de la lengua, revela también los cambios sociales y culturales que atraviesa una comunidad. Se evidenció que la pérdida de ciertos vocablos no ocurre de forma aislada, ni se relaciona únicamente con la edad, sino que está estrechamente vinculada al entorno comunitario y, por ende, a la desaparición o transformación de prácticas comunitarias tradicionales.

Por otro lado, la conservación de determinadas voces se relaciona con la permanencia de prácticas culturales que, pese a los cambios, se mantienen vigentes por su relevancia en la identidad colectiva y como parte de su cosmovisión, la cual guía la vida comunitaria. En este sentido, como plantea Calvet (2006), el lenguaje es una práctica social profundamente enraizada en la vida de las personas. Por lo tanto, este estudio léxico permite confirmar cómo la lengua, la cultura y el entorno se encuentran intrínsecamente conectados.

Uno de los hallazgos centrales fue que la edad constituye uno de los factores más relevantes en el proceso de desplazamiento léxico, lo cual se explica porque los jóvenes no

son hablantes de kichwa, su lengua materna es el español y en muchas ocasiones su vida diaria ya no transita en el entorno comunitario. Mientras que las personas mayores son hablantes de kichwa, viven en la comunidad y conservan vocabulario específico relacionado con actividades que son parte de su entorno y de su cotidianidad, como la siembra, la cosecha, el tejido o la cocina ancestral, las generaciones más jóvenes presentan un conocimiento mucho más limitado del kichwa y está relacionado principalmente con el léxico local e identitario, que se ha transferido al español y con léxico básico kichwa. Estos hallazgos permiten confirmar el reflejo léxico esperado que se planteó en un principio: a) *el desplazamiento del léxico sí está relacionado con la edad*; b) *la vigencia léxica sí está vinculada al léxico identitario y al léxico local en todas las generaciones*.

Con base en esto, se pudo comprobar la hipótesis planteada para esta investigación: *la comunidad sí enfrenta un proceso de desplazamiento léxico que está relacionado directamente con la edad*, pero también con cambios en el entorno social y cultural. Así, como hemos visto en esta investigación, la pérdida y sustitución del léxico son consecuencias de las alteraciones en el entorno en el que se insertan las palabras. En consonancia con lo postulado por Bastardas-Boada (2002), cualquier cambio en la organización económica o política, o las innovaciones tecnológicas que alteren la estabilidad del ecosistema sociocultural, implican cambios en las formas y códigos de comunicación lingüística.

De esta manera, el léxico se configura como un indicio de la relación diglósica entre el kichwa y el español, y de los cambios profundos que afectan la vida cotidiana de los hablantes. La diferencia generacional no solo responde al contacto desigual entre el kichwa y el español, sino también a la falta de transmisión intergeneracional del kichwa y a

transformaciones estructurales del entorno, como la escolarización castellanizante, la migración a zonas urbanas y la tecnificación de las prácticas rurales.

A pesar del desplazamiento, se constató que ciertos elementos del kichwa tienen vitalidad e incluso se usan en el español, especialmente aquellos relacionados con prácticas culturales vigentes. Esto indica que el kichwa no es una lengua estática y que, como cualquier otro sistema de comunicación, se adapta y reconfigura a la lengua mayoritaria en función del entorno y de las dinámicas sociales actuales. Por ejemplo: *wanllir*, *pinzhis*, *guayungero*, *supalateando* son casos de adaptaciones lingüísticas en el nivel gráfico y fonológico que se identificaron en esta investigación y que evidencian una vitalidad parcial del kichwa en un contexto diglósico.

El análisis estadístico y etnoléxico, ambos complementarios, permitieron demostrar que el mantenimiento y desplazamiento léxico no pueden entenderse únicamente como un fenómeno interno de la lengua, sino como los indicios de procesos más amplios que atraviesan las comunidades indígenas: cambios en la economía, en los modos de vida, en los sistemas educativos, en las ideologías lingüísticas. Por ello, no es posible comprender el desarrollo de los cambios lingüísticos fuera de la estructura social de la comunidad en la que ocurre (Silva-Corvalán y Enrique-Arias 2017).

De todas maneras, es crucial buscar la manera de integrar la interacción de los factores internos y los factores externos para alcanzar un mejor entendimiento en los procesos de pérdida y mantenimiento lingüístico (Muntzel 2010, Mufwene 2001). De cierta manera, esto se ha podido lograr en esta investigación desde el plano léxico, pues si partimos del hecho de que el mantenimiento léxico está ligado a factores lingüísticos como los préstamos y el campo semántico, y el desplazamiento se vincula con la edad, el bilinguismo y con factores

socioculturales, vemos cómo ambos componentes se relacionan y permiten entender los procesos vinculados a la pérdida y vigencia léxica en Las Lagunas. En este contexto, el estudio del léxico se convierte en una vía crucial para entender qué elementos culturales sobreviven, cuáles se transforman y cuáles corren el riesgo de desaparecer y cuáles son sus causas.

A partir del trabajo etnográfico y con base en los resultados de reconocimiento y uso del léxico kichwa por parte de personas jóvenes, que no son hablantes de la lengua, se reconoce al kichwa como lengua de herencia en la comunidad de Las Lagunas. En este contexto, existen individuos que han crecido en contacto directo o indirecto con el kichwa y que, aunque no es su lengua materna o no la usan con fluidez en la oralidad, poseen la capacidad de comprenderla total o parcialmente, reconocer su léxico básico y usar un conjunto de palabras con carga identitaria.

Desde un sentido amplio, el kichwa puede considerarse lengua de herencia por el vínculo familiar, étnico, histórico, cultural o geográfico; sin embargo, ello no implica que las generaciones jóvenes lo hayan adquirido desde temprana edad o que sea la lengua que se emplea en los hogares. Esto plantea la necesidad de replantear el concepto de *lengua de herencia* y de *hablante de herencia* en contextos de lenguas minorizadas —no minoritarias— de manera que se ajuste a las realidades sociolingüísticas actuales de las comunidades indígenas. De todas maneras, con base en estas reflexiones, es posible ratificar la última parte del reflejo léxico que se esperaba de la hipótesis general: c) *el kichwa sí se manifiesta como lengua de herencia a través del conocimiento del léxico básico kichwa y por el uso de préstamos léxicos en el español de los más jóvenes.*

Ahora bien, en cuanto a la ecología lingüística, sus aproximaciones son cruciales para sustentar este estudio. A través de los análisis presentados es evidente que no se puede desligar a las lenguas de sus entornos y menos de sus hablantes. Las lenguas deben comprenderse y estudiarse como parte de un sistema complejo, interrelacionado con el entorno físico, cultural, social y ambiental. Al igual que las especies biológicas, las lenguas evolucionan y tienen la capacidad de adaptarse, interactúan con múltiples factores y enfrentan el riesgo de estar en peligro de extinción (Bastardas-Boada 2017). Además, desde este enfoque no solo se resalta la importancia de describir procesos de pérdida lingüística, sino que también permite concebir a las lenguas como un componente crucial de la diversidad cultural, cuya preservación requiere de acciones contextualizadas y sostenibles. Es ahí en donde la revitalización toma relevancia y se convierte en una herramienta necesaria para trabajar a favor de la conservación lingüística.

En respuesta a los hallazgos sobre el desplazamiento léxico, se plantearon propuestas de revitalización que buscan reconstruir espacios significativos para el uso del kichwa. Los talleres lingüístico-culturales, enfocados en la cocina y los tejidos tradicionales, se diseñaron como estrategias adaptadas al contexto local, con el objetivo de activar el léxico a través de prácticas relevantes y funcionales para el entorno comunitario. Más allá de enseñar vocabulario, estas iniciativas apuntan a revitalizar también prácticas sociales y restablecer los vínculos con el territorio, la cosmovisión y la identidad colectiva.

Asimismo, a partir de la herramienta para recoger los datos de esta investigación, se diseñó el juego *Uma*, como una alternativa didáctica para el aprendizaje y fortalecimiento del léxico kichwa. También, la finalidad es plasmar en este producto los hallazgos de esta investigación al incluir léxico local, identitario, básico y en desplazamiento. El otro propósito

es que este producto sea de utilidad para el centro educativo *Yachay Kawsay* en vista de la escasez de recursos didácticos en kichwa. El juego *Uma* con las tarjetas físicas también es una alternativa para aquellas zonas en las que el acceso a internet es limitado. Además, es un material que puede ser empleado no solo en el ámbito educativo, sino también en los hogares para involucrar a los padres y compartir un tiempo en familia mientras se aprende vocabulario en kichwa. En el corto plazo, se plantea realizar la entrega del juego en la comunidad, atendiendo de esta manera con un paso más de la metodología de documentación activa que guio esta investigación (Haboud 2023).

De igual manera y siguiendo los principios de la ecología lingüística, la adaptación del juego de mesa *Uma* a dispositivos móviles y la plataforma didáctica kichwa buscan contribuir con la creación de nuevos contextos de uso que se adapten a las situaciones actuales y aprovechar las ventajas que presenta la tecnología, ya que las lenguas indígenas se enfrentan al constante desafío de la modernidad y la globalización, pero considero que la presencia del kichwa en estos ámbitos modernos puede proporcionar a los hablantes otras razones para utilizar sus propias variedades lingüísticas en espacios en los que se cree que no se pueden emplear por considerarse lenguas poco usadas o lenguas inservibles. Con estas iniciativas se trata de repensar el kichwa con herramientas y enfoques novedosos y llamativos para lograr el involucramiento de las generaciones jóvenes, sobre quienes recae la pérdida de la lengua.

Los tres productos evidencian, a su vez, la relevancia de la lingüística aplicada, pues demuestran que, dentro del marco social en el que se desarrollan las investigaciones académicas, no basta con generar conocimiento; también es crucial transferirlo y poner en práctica los modelos teóricos y metodológicos. Al llevar la teoría a la práctica, se generan

herramientas concretas que no solo validan las propuestas académicas, sino que también pretenden generar un impacto positivo en la comunidad. De esta manera, la lingüística aplicada se convierte en un puente entre el análisis científico y los diversos campos de aplicación para la conservación lingüística y cultural.

Una de las razones que justifica las propuestas aquí presentadas, es que esta investigación pretende ir más allá de la descripción lingüística y más allá de productos que se puedan entregar a la comunidad. El propósito es generar y despertar en las personas un interés por trabajar con su lengua y utilizarla, además de ejercer un impacto positivo en su percepción hacia el kichwa. Se espera, también, que estas estrategias se conviertan en aquella fuente de inspiración y reforestación simbólica al plantar semillas de revitalización en las personas para que futuros proyectos de revitalización provengan de los habitantes de la comunidad, pues como señala Santos García (2018) quién mejor que los mismos miembros de la comunidad para conocer e identificar las necesidades lingüísticas que se deben atender.

Cabe señalar que para que los procesos de revitalización lingüística trasciendan los esfuerzos puntuales aquí diseñados y se consoliden de manera orgánica, es necesario que la lengua se reinserte de forma natural en la vida cotidiana de la comunidad. Esto implica que su uso no se limite a contextos formales o escolares, sino que vuelva a ocupar un lugar central en las prácticas comunitarias vigentes. De esta forma, la lengua deja de concebirse como un objeto de estudio y se reconoce como el medio para comunicarse, vivir y transmitir la cultura.

En este sentido, es fundamental generar espacios de uso reales y significativos, donde la lengua sea el vehículo principal de comunicación. Actividades como conversatorios, talleres, ferias y encuentros comunitarios pueden convertirse en escenarios idóneos para promover su uso, especialmente cuando incluyen la participación intergeneracional, lo que

favorece la transmisión del conocimiento lingüístico y cultural. Asimismo, integrar la lengua en la economía local y en la vida productiva refuerza su presencia en la vida diaria y amplía sus funciones sociales. Por ejemplo, en mercados, turismo comunitario, etiquetado de productos y paisaje lingüístico.

Una revitalización más eficaz y duradera se logra si la lengua se transmite en el entorno familiar. Entonces, se debe trabajar también en fortalecer el vínculo afectivo, con la voz de padres y abuelos, en conversaciones cotidianas, relatos orales, anécdotas o memorias, para garantizar su continuidad más allá de proyectos o programas que pueden ser temporales. En otras palabras, la revitalización lingüística se vuelve imperecedera cuando la lengua deja de ser una “especie” que se “rescata” para convertirse nuevamente en un hábito que transita en todos los espacios y esferas sociales. En este contexto, Bastardas-Boada (2002) señala que, para lograr un contexto sostenible, las estrategias y proyectos que se diseñen requieren de acciones coordinadas entre todos los niveles —educación, hogar, medios, economía, política lingüística— pues la revitalización de una lengua no se cumplirá si no existe un plan que involucre todos los aspectos sociales y comunicativos de una comunidad lingüística.

En este trabajo, la documentación lingüística y la etnografía coinciden en un objetivo en común que es la revitalización. En el caso del léxico kichwa analizado, la articulación de ambos componentes resulta esencial para comprender el repertorio léxico en su dimensión cultural y social. Documentar únicamente el vocabulario, sin considerar los contextos de uso o desuso, supondría desvincularlo del entorno comunitario. Por su parte, la etnografía aporta un acercamiento contextualizado que permite entender cómo y por qué ciertas palabras sobreviven, cambian o se pierden, revelando su vínculo con prácticas, creencias y modos de

vida. Integrar ambos enfoques enriquece el registro y análisis del léxico y garantiza que los productos generados sean representativos del entorno comunitario.

Un aspecto central que fortaleció el alcance y la pertinencia de esta investigación fue la participación de los miembros de la comunidad de Las Lagunas en cada etapa del proceso. Su colaboración no solo permitió acceder a un conocimiento profundo y contextualizado del léxico kichwa, sino que también aportó perspectivas valiosas sobre las prácticas culturales y los significados asociados a cada vocablo. Desde el enfoque etnográfico, este trabajo implicó una inmersión necesaria en la vida comunitaria, lo que permitió comprender las dinámicas léxicas en relación con su contexto social, histórico y cultural.

La observación directa, el diálogo cotidiano y la participación en actividades locales posibilitaron capturar matices que difícilmente podrían haberse documentado desde otros enfoques. Este involucramiento comunitario garantizó que los resultados reflejaran la realidad lingüística desde una visión local y contextualizada. Además, la interacción constante con los participantes fortaleció la dimensión ética de la investigación, promoviendo relaciones de confianza y reciprocidad que considero esenciales para cualquier iniciativa orientada a la preservación y fortalecimiento de lenguas minorizadas.

A través de esta investigación, se recuperó un repertorio léxico local e identitario que va más allá de las diferencias generacionales. El valor de este conjunto léxico no se reduce a su significado literal, como suele registrarse en los diccionarios, sino que integra dimensiones ideológicas, simbólicas y culturales. Coincido con lo planteado por Lozanova (2000), quien sostiene que la lengua debe analizarse también como una proyección de la cultura. Así, *tarpuna* no solo significa ‘sembrar’, sino que, en las comunidades andinas, constituye una práctica esencial para la sostenibilidad alimentaria y está acompañada de rituales propios. De

igual forma, el *pinzhi* no es simplemente un ‘regalo’, sino la representación de la reciprocidad, valor central en la cosmovisión local. Asimismo, la *supalata* no se limita a ser un ritual de Semana Santa, sino que expresa el deber de agradecer a la tierra. Aunque el conjunto de voces estudiadas es limitado, resulta fundamental destacar que, a través de ellas, fue posible obtener una comprensión más profunda de la vida comunitaria en Las Lagunas y de aspectos culturalmente significativos en su entorno, como la reciprocidad, la generosidad, el respeto y agradecimiento a la tierra, entre otros.

Con esta investigación y desde el enfoque ecológico, busco también llamar la atención sobre la importancia de preservar las lenguas en peligro, un ámbito que, al menos en el contexto ecuatoriano, ha recibido escasa atención y recursos. La falta de apoyo por parte de gobiernos e instituciones educativas para proyectos de revitalización contrasta de manera evidente con la gran inversión destinada a la investigación y conservación de especies naturales en el campo de la ecología biológica.

Resulta paradójico que se proteja con tanto empeño la biodiversidad del planeta mientras se desatiende la diversidad lingüística, cuando ambas constituyen expresiones esenciales de la riqueza mundial. Las lenguas no son únicamente medios de comunicación: son guardianas de saberes, visiones de mundo y formas de relación con el entorno. Por ello, conservar una lengua y las prácticas culturales que la sostienen debe ser una decisión consciente a favor de la diversidad cultural, de los derechos lingüísticos y de la identidad.

6.1 Proyecciones y líneas de investigación futura

A partir de los resultados obtenidos en este estudio, surgen diversas posibilidades para investigaciones futuras que permitan ampliar, profundizar, complementar o discutir los

hallazgos aquí presentados. Entre ellas, se incluyen estudios que exploren con mayor detalle las dinámicas lingüísticas y culturales en contextos de diglosia. A continuación, se presentan algunas líneas de investigación que podrían desarrollarse en el futuro y que no solo contribuirían a enriquecer el conocimiento académico, sino también a generar estrategias efectivas para enfrentar la pérdida lingüística y cultural.

- Ampliación del análisis etnoléxico: extender el estudio a otras voces, con el fin de comprender con mayor profundidad más causas del desuso y del mantenimiento para obtener una visión más amplia sobre la pérdida y vigencia léxica en contextos de contacto lingüístico con lenguas indígenas.
- Dirección inversa del préstamo léxico: investigar los préstamos léxicos del español incorporados al kichwa de Saraguro, analizando sus funciones, frecuencia, procesos de adaptación y sus implicaciones en la vitalidad del kichwa.
- Variación léxica: realizar estudios comparativos entre distintas variedades del kichwa en Ecuador para rescatar el léxico identitario y local de otras comunidades andinas.
- Documentación de variedades poco estudiadas: registrar vocablos y expresiones culturales de otras variantes del kichwa que aún carecen de documentación sistemática y detallada.
- Influencia del kichwa estandarizado: analizar los efectos de la estandarización lingüística sobre las variantes locales, tanto en la preservación como en el desplazamiento de vocabulario.
- Evaluación de intervenciones: medir el impacto de los talleres lingüístico-culturales y las estrategias propuestas en esta investigación.

- Tecnologías y revitalización: estudiar el papel de las herramientas digitales en la enseñanza, creación de recursos y difusión del kichwa.
- Actitudes lingüísticas intergeneracionales: explorar las percepciones, valoraciones y emociones que diferentes generaciones asocian al léxico y cómo estas actitudes influyen en su vigencia o pérdida.
- Aprendizaje del léxico: indagar los procesos de enseñanza-aprendizaje del léxico en el ámbito escolar para proponer materiales adecuados para su enseñanza.
- Psicolingüística y transmisión del vocabulario: estudiar la influencia de factores cognitivos, como la memoria o el apego a la identidad cultural, y cómo estos facilitan o dificultan la transmisión del léxico kichwa en los jóvenes.
- Contextos urbanos: replicar este estudio en entornos urbanos con población indígena migrante.
- Influencia de lenguas extranjeras: examinar el papel del inglés y otras lenguas extranjeras en el desplazamiento léxico del kichwa.
- Migración: investigar el impacto de los procesos migratorios en el uso y desplazamiento del léxico, considerando tanto la salida como el retorno de miembros de la comunidad.

Bibliografía

- Academia Ecuatoriana de la Lengua. *Corpus del habla del Ecuador*. Quito, 2016.
- Agencia de Regulación y Control de las Telecomunicaciones. *Radio Kipa el medio comunitario de la comunidad Saraguro*. 20 de julio de 2017. <https://www.arcotel.gob.ec/radio-kipa-el-medio-comunitario-de-la-comunidad-saraguro/> (último acceso: 5 de abril de 2024).
- Aguirre, Fausto, Oswaldo Encalda, Ana Estrella, Marleen Haboud, y Fernando Miño-Garcés. «El estado del español en el Ecuador contemporáneo.» En *Crónica de la lengua española*, de Real Academia Española, 81-97. Barcelona: Editorial Planeta, S. A., 2021.
- Albuja, María Gabriela, y José María Vacela. *Inka Samana: un sueño pedagógico*. Loja: Universidad Técnica Particular de Loja, 2019.
- Allen, Timothy F. H., y Thomas W. Hoekstra. *Toward a Unified Ecology*. Nueva York: Columbia UP, 1992.
- Almeida Suárez, Manuel. «Índices de mortalidad léxica en el español canario.» En *Actas del X Congreso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de la América Latina*, editado por Marina Arjona, Juan López, Araceli Enríquez, Gilda C. López y Miguel Ángel Novella, 350-357. Ciudad de México: UNAM, 1996.
- Anderson, Patricia. *Revitalization Lexicography: The making of the new Tunica dictionary*. Tucson: University of Arizona Press, 2020.
- Asociación de Academias de la Lengua Española. *Diccionario de americanismos*. en línea, 2010.
- Bacacela, Sisa. *Los rituales a la chakra de maíz y la cuaresma*. 13 de abril de 2022. <https://vocesazuayas.com/los-rituales-a-la-chakra-del-maiz-y-la-cuaresma/> (último acceso: 9 de noviembre de 2023).
- Barriga Villanueva, Rebeca. *De Babel a Pentecostés: políticas lingüísticas y lenguas indígenas, entre historias, discursos, paradojas y testimonios*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, 2018.
- . *NuevoLingmex*. 2025. <https://lingmex.colmex.mx/> (último acceso: 4 de abril de 2025).
- Bastardas-Boada, Albert. «The ecological perspective: Benefits and risks for sociolinguistics and language policy and planning.» En *Colourful Green Ideas*, editado por Alwin Fill, Hermine Penz y Wilhelm Trampe, 77-88. Berna: Peter Lang, 2002.

- Bastardas-Boada, Albert. «The ecology of language contact: Minority and majority languages.» En *The Routledge Handbook of Ecolinguistics*, editado por Alwin F. Fill y Hermine Penz, 26-39. Nueva York: Routledge, 2017.
- Belote, James. *Los saraguros del sur del Ecuador*. Quito: Abya Yala, 1998.
- Belote, Linda. *Relaciones Interétnicas en Saraguro 1962-1972*. Quito: Abya-Yala, 2002.
- Belote, Linda, y James Belote. *Los Saraguros: fiesta y ritualidad*. Cayambe: Abya Yala, 1994.
- Belote, Linda, y Jim Belote. «Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad étnica en el sur del Ecuador.» En *Etnicidades*, de Andrés Guerrero, 81-118. Quito: FLACSO Ecuador, 2020.
- Benalcázar, Doménika. *El kichwa de Saraguro: implicaciones sociolingüísticas de la estandarización*. Tesis de licenciatura, Universidad San Francisco de Quito, 2020.
- Brown, Stuart. *Play: How it shapes the brain, opens the imagination, and invigorates the soul*. Estados Unidos: Avery, 2009.
- Bucholtz, Mary, y Kira Hall. «Identity and interaction: a sociocultural linguistic approach.» *Discourse Studies* 7, nº 4-5 (2005): 585–614.
- Burneo, María del Carmen. *Breve análisis de la vitalidad del kichwa en las comunidades de Lagunas y Ñamarín de la parroquia Saraguro en la provincia de Loja*. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2016.
- Calderón, Alfonso. *Saraguro Huasi: La casa en la tierra del maíz*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1985.
- Calvet, Louis-Jean. *Towards an Ecology of World Languages*. Traducido por Andrew Brown. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Cameron, Deborah, Elizabeth Frazer, Penelope Harvey, Ben H. Rampton, y Kay Richardson. *Researching Language: Issues of Power and Method*. Londres y Nueva York: Routledge, 1992.
- Campbell, Lyle, y Martha Muntzel. «The structural consequences of language death.» En *Investigating Obsolescence. Studies in Language Contraction and Death*, de Nancy C. Dorian, 181-196. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Castro Ochoa, Diego. *Glosario del patrimonio cultural inmaterial del Azuay*. Cuenca: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2010.
- Centro de documentación CIDAP. «Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares.» *Fuente: El Mercurio*. 20 de julio de 2017. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://documentacion.cidap.gob.ec:8080/bitstream/cidap/1605/1/Saraguro%2C%20matrimonio%20y%20rituales%20ancestrales.pdf (último acceso: 10 de mayo de 2025).

- Chalán, Ángel. «La celebración de la Semana Santa.» En *Los Saraguros: fiesta y ritualidad*, de Linda S. Belote y Jim Belote, 63-91. Cayambe: Abya Yala, 1994.
- Cordero Palacios, Alfonso. *Léxico de vulgarismos azuayos*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Nucleo del Azuay, 1985.
- Cordero, Luis. *Diccionario quichua-español español-quichua*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1955.
- Córdova, Carlos Joaquín. *El habla del Ecuador Diccionario de ecuatorianismos*. Segunda edición. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2008.
- . *El habla del Ecuador. Diccionario de Ecuatorianismos*. Cuenca: Universidad del Azuay, 1995.
- Costales, Alfredo. *Karapungo*. México D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1960.
- Crevels, Mily. «Language endangerment in South America: The clock is ticking.» En *The Indigenous Languages of South America: A Comprehensive Guide*, editado por Lyle Campbell y Verónica Grondona, 167-234. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 2012.
- Cruz Modesti, Hélène, y Héctor Arteaga Martín. «Lexonomy, un recurso para la investigación en la enseñanza de lenguas extranjeras.» *Tecnologías para la investigación en segundas lenguas*, 2025: 1-21.
- Crystal, David. *Language death*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Czaykowska-Higgins, Ewa. «Research Models, Community Engagement, and Linguistic Fieldwork: Reflections on Working within Canadian Indigenous Communities.» *Language Documentation and Conservation* 3, nº 1 (2009): 15-50.
- Dea, Santos. *Diccionario Kichwa - Castellano*. Ecuador: UNICEF/DINEIB, 2006.
- Diario Crónica. «Desde Saraguro: La deliciosa tradición de las tortillas de gualo.» 31 de diciembre de 2019. <https://cronica.com.ec/2019/12/31/25776-desde-saraguro-la-deliciosa-tradicion-de-las-tortillas-de-gualo/> (último acceso: 13 de noviembre de 2023).
- Dołowy-Rybińska, Nicole, y Michael Hornsby. «Attitudes and Ideologies in Language Revitalisation.» En *Revitalizing Endangered Languages. A Practical Guide*, editado por Justyna Olko y Julia Sallabank, 104-117. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Donoso, Julio. *El lenguaje rural en la región internadina del Ecuador*. Quito: La Unión Católica, 1961.
- Echeverría, José, y Cristina Muñoz. *Maíz: regalo de los dioses*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1988.
- Estermann, Josef. *Filosofía Andina*. La Paz: ISEAT, 2009.

- Estrella, Ana. *Estudio del léxico del Ecuador*. Tesis doctoral: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2008.
- Ferguson, Charles. «Diglosia.» En *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, editado por Yolanda Lastra de Suárez y Paul L. Garvin, traducido por Joaquín Herrero, 247-265. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.
- Fishman, Joshua. *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon: Multilingual Matters, 1991.
- Flores Farfán, José Antonio. «Definición de buenas prácticas en la revitalización de lenguas: una agenda en curso.» *Revista CUHSO* 11, nº 1 (2012): 27-37.
- Flores Farfán, José Antonio. «Efectos del contacto náhuatl-español en la región del Balsas, Guerrero: desplazamiento, mantenimiento y resistencia lingüística.» *Estudios De Cultura Náhuatl* (UNAM) 34 (2003): 331-348.
- Flores Farfán, José Antonio. «El proyecto de revitalización, mantenimiento y desarrollo lingüístico y cultural: resultados y desafíos.» *Estudios de Lingüística Aplicada*, 2011: 117-138.
- Flores Farfán, José Antonio, y Justyna Olko. «Types of Communities and Speakers in Language Revitalization.» En *Revitalizing Endangered Languages. A Practical Guide*, editado por Justyna Olko y Julia Sallabank, 85-99. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Funproeib Andes. *Activismos digitales en lenguas indígenas en Bolivia, Ecuador y Perú*. 14 de junio de 2023. <https://www.facebook.com/FunproeibAndes/videos/1408576989998547> (último acceso: 8 de abril de 2024).
- Gallardo, Abby. «Revitalization Lexicography: The Making of the New Tunica Dictionary. By Patricia Anderson.» *American Indian Culture and Research Journal* 46, nº 1 (2023): 147-149.
- Garcés, Fernando, Sebastián Granda, Isis Zambrano, y Soledad Guzmán. «Activismos digitales en y para las lenguas indígenas en Ecuador.» *Cuadernos de investigación intercultural* (Funproeib Andes), nº 3 (2024).
- García Mouton, Pilar. «Dialectología y cultura popular. Estado de la cuestión.» *Revista de dialectología y tradiciones populares* 42 (1987): 49-74.
- García Mouton, Pilar. «Vitalidad y mortandad léxica en las hablas rurales de Madrid.» En *Temas de dialectología*, de Josefa Dorta Luis, 81-94. Santa Cruz de Tenerife: Instituto de Estudios Canarios, 2007.

- Garrett, Andrew. «Online Dictionaries for Language Revitalization.» En *The Routledge Handbook of Language Revitalization*, de Leanne Hinton, Leena Huss y Gerald Roche, 197-206. New York: Routledge, 2018.
- Gómez Rendón, Jorge, y Willem Adelaar. «Loanwords in Imbabura Quechua.» En *Loanwords in the World's Languages: A Comparative Handbook*, de Martin Harnisch y Uri Tadmor, 944-967. Nueva York: De Gruyter Mouton, 2009.
- Gómez, Rosario. «Las palatales laterales y el yeísmo/Zeísmo en el español andino del Ecuador.» En *Variación yeísta en el mundo hispánico*, editado por Rosario Gómez y Isabel Molina Martos, 237-256. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2013.
- González Retamal, Cristian. *Vitalidad y mortandad léxica de los mapuchismos en el español hablado por los habitantes de la comuna de Tenen. A cien años del diccionario etimológico de Rodolfo Lenz*. Tesis de maestría, Universidad de Chile, 2018.
- Grenoble, Lenore, y Lindsay Whaley. *Saving Languages: An Introduction to Language Revitalization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Guamán, Angel. *La aplicación del MOSEIB y su currículo en el Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe Inka Wasi, del cantón Saraguro, Provincia de Loja*. Tesis de maestría, Quito: Universidad Politécnica Salesiana., 2023.
- Guamán, Manuel. «El ritual de matrimonio Saraguro.» En *Los Saraguros fiesta y ritualidad*, de Linda Belote y Jim Belote, 155-187. Cayambe: Abya Yala, 1994.
- Guerrero Galván, Alonso. *Encuesta para peritaje lingüístico*. Instrumento generado dentro del proyecto Variación y normatividad en lengua otompames: Cambio fonológico en el contexto de la sistematización ortográfica 2009-2012, México: Dirección de Lingüística del INAH, 2009.
- Guerrero Galván, Alonso. «Hablamo(s) así todo(s) igual(s): concordancia plural en un contexto bilingüe.» En *Líderes lingüísticos. Estudios de variación y cambio*, editado por Pedro Martín Butragueño, 89-110. El Colegio de México, 2006.
- Guerrero Galván, Alonso, y Nadezdha Torres Sánchez. «El habitus lingüístico de tres redes indígenas: otomí, chichimeca y tepehuano del sureste.» En *Prácticas lingüísticas heterogéneas: nuevas perspectivas para el estudio del español en contacto con lenguas amerindias*, editado por Santiago Sánchez Moreano y Élodie Blestel, 87-116. Berlín: Language Science Press, 2021.
- Guevara, Darío. *El castellano y el quichua en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1972.
- Haboud, Marleen. «Desde la documentación activa a la revitalización contextualizada: experiencias con comunidades kichwahablantes en Ecuador.» *International journal of the sociology of language*, n° 280 (2023): 91-134.

- . «Entrevista sociolingüística para el estudio georreferenciado de las lenguas indígenas del Ecuador.» *GeolingüísticaEcuador*. 2009. www.oralidadmodernidad.org/geolinguiticaecuador (último acceso: 20 de abril de 2022).
- Haboud, Marleen. «Estudios sociolingüísticos y prácticas comunitarias para la documentación activa y el reencuentro con la lenguas indígenas del Ecuador.» *Visitas al patio*, n° 13 (2019): 37-60.
- . *Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad Modernidad. Proyecto GeolingüísticaEcuador*. 2013-2014. www.oralidadmodernidad.org/geolinguitica/ (último acceso: 25 de marzo de 2025).
- . *Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad Modernidad. Proyecto GeolingüísticaEcuador. Mapa de Nacionalidades, pueblos y lenguas indígenas en Ecuador. Sondeo sociolingüístico georreferenciado de las lenguas indígenas en Ecuador*. 2010. <https://oralidadmodernidad.org/geolinguitica/> (último acceso: 15 de abril de 2022).
- . *Programa de Investigación Interdisciplinaria Oralidad Modernidad. Proyecto GeolingüísticaEcuador. Representación cartográfica de la transmisión intergeneracional del kichwa en la región Sierra*. 2013. www.oralidadmodernidad.org/geolinguitica/ (último acceso: 15 de abril de 2022).
- Haboud, Marleen. «Propuestas metodológicas para la investigación interdisciplinaria como interacción social.» *Iberoromania* (De Gruyter) 2020, n° 91 (2020): 52-76.
- . *Quichua y castellano en los Andes ecuatorianos: los efectos de un contacto prolongado*. Quito: Abya Yala, 1998.
- Haboud, Marleen. «Revisitando “Entrevistadores indígenas: un reto a los estereotipos”.» En *Dinámicas lingüísticas de las situaciones de contacto*, editado por Azucena Palacios y María Sánchez Paraíso, 25-46. Madrid: De Gruyter, 2021.
- Haboud, Marleen, Carlos Sánchez Avendaño, y Fernando Garcés. *Desplazamiento lingüístico y revitalización: reflexiones y metodologías emergentes*. Quito: Abya Yala, 2020.
- Haboud, Marleen, Fernando Ortega, Ernesto Farinango, y Alfonso Farinango. *Jambij yuracuna. Plantas que curan. Provincia de Imbabura*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2019.
- Haboud, Marleen, Fernando Ortega, Francisco Lutuala, María Elsa Toaquiza, y Wilson Manzano. *Jambic yuyu yuraguna. Plantas que curan. Provincia de Cotopaxi*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2021.
- Haboud, Marleen, Luis Montaluisa, Fabián Muenala, y Froilan Viteri. *Caimi ñucanchic shimiyuc-panca*. Quito: Ministerio de Educación y Cultura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982.

- Haboud, Marleen, y Daniel Acosta. «Revitalización lingüístico-cultural en contexto. El rol de la etnobotánica y la investigación transdisciplinaria con comunidades de base.» *Universidad Verdad. Revista Científica de Ciencias Sociales y Humanas*, n° 81 (2022): 41-61.
- Haboud, Marleen, y Fernando Ortega. «La salud como fuente de revitalización lingüístico-cultural: experiencias interdisciplinarias en los Andes ecuatorianos.» En *Desafíos en la Diversidad 2. Desplazamiento lingüístico y revitalización: reflexiones y metodologías emergentes*, editado por Marleen Haboud, Carlos Sánchez Avendaño y Fernando Garcés, 123-155. Quito: Abya Yala, 2020.
- Haboud, Marleen, y Fernando Ortega. «Lenguas indígenas en el Ecuador: documentación, desplazamiento y prácticas comunitarias desde adentro.» En *Voces indígenas amenazadas y el despertar de las lenguas*, editado por Marleen Haboud y Laura Morgenthaler. Quito: Abya Yala, 2023.
- Haboud, Marleen, y Jefferson Imbaquingo. *Palabras: (des)uso de términos quichuas en el castellano andino*. Quito: s.e, 2021.
- Harrison, K. David, Danielle Brook Lillehaugen, Jeremy Fahringer, y Felipe H. Lopez. «Zapotec Language Activism and Talking Dictionaries.» *Electronic Lexicography In The 21st Century: Smart Lexicography: Proceedings Of The eLex 2019 Conference*. 2019. 31-50.
- Haugen, Einar. *Bilingualism in the Americas: A Bibliography and Research Guide*. University of Alabama: Alabama Press, 1956.
- . *The Ecology of Language*. Stanford: Stanford University Press, 1972.
- Hinton, Leanne. «Language Revitalization and Language Pedagogy: New Teaching and Learning Strategies.» *Language and Education* 25, n° 4 (2011): 307-318.
- Hinton, Leanne, Leena Huss, y Gerald Roche. *The Routledge Handbook of Language Revitalization*. Nueva York: Routledge, 2018.
- Hinton, Leanne, y Ken Hale. *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. Nueva York: Academic Press, 2001.
- Hornberger, Nancy. «Voz y Bilingüidad en la Revitalización de Lenguas Indígenas: Prácticas Contenciosas en Contextos Quechua, Guaraní, y Maori.» *Polifonia: Revista de Letras*, n° 10 (2005): 53-73.
- Imbaquingo, Jefferson. *El impacto de las políticas lingüísticas y educativas del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador: el caso de la Unidad Educativa Cacique Tumbalá en Zumbahua, Cotopaxi*. Tesis de licenciatura, Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador., 2020.

- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. *Censo Ecuador*. 2022. <https://censoecuador.ecudatanalytics.com/> (último acceso: 15 de septiembre de 2024).
- Johnson, Daniel Ezra. «Getting off the Goldvarb standard: introducing Rbrul formixed-effects variable rule analysis.» *Language and Linguistics Compass* 3, nº 1 (2009): 359-383.
- Jones, Mari, y Ishtla Singh. *Exploring Language Change*. Nueva York: Routledge, 2005.
- King, Kendall. *Language revitalization in the Andes: Quichua instruction, use, and identity in Saraguro, Ecuador*. Tesis doctoral, Universidad de Pensilvania, 1997.
- King, Kendall. «Language revitalization processes and prospects: Quichua in the Ecuadorian Andes.» Trabajo presentado en la reunión anual de la Asociación Estadounidense de Investigación Educativa, San Diego, California, 1998.
- . *Language Revitalization Processes and Prospects: Quichua in the Ecuadorian Andes*. Bristol, Blue Ridge Summit: Multilingual Matters, 2001.
- King, Kendall, y Marleen Haboud. «International migration and quichua language shift in the Ecuadorian Andes.» En *Ethnography and Language Policy*, de Teresa McCarty, 139-160. Nueva York: Routledge, 2012.
- King, Kendall, y Marleen Haboud. «Language Planning and Policy in Ecuador.» *Current Issues in Language Planning*, 2002: 359-424.
- Kipa Radio. *Kipa Radio. El sentir comunitario*. 2023. <https://www.facebook.com/kiparadio/> (último acceso: 5 de abril de 2024).
- Levshina, Natalia. «Conditional inference trees and random forests.» En *A Practical Handbook of Corpus Linguistics*, editado por Magali Paquot y Stefan Th. Gries, 611-643. Nueva York: Springer, 2021.
- Lexical Computing. *Lexonomy*. 2025. <https://lexonomy.eu/> (último acceso: 15 de julio de 2025).
- Lope Blanch, Juan Miguel. *Léxico indígena en el español de México*. 2. México: El Colegio de México, 1979.
- López Morales, Humberto. «Índices de mortandad léxica en Puerto Rico: afronegrismos.» *Nueva Revista de Filología Hispánica* 36, nº 2 (1988): 733-751.
- . *La aventura del español en América*. Madrid: Espasa, 2005.
- López Nicolás, Oscar, Gabirela García Salido, y Telma Can Pixabaj. *Lenguas en contexto: experiencias de documentación, descripción y revitalización lingüística*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2024.

- Lorente Casafont, Mercè. «La vitalidad de las lenguas y el cambio léxico.» En *La neología del español*, editado por Elisenda Bernal, Judit Freixa Aymerich y Sergi Torner Castells, 35-50. España: Iberoamericana Vervuert, 2022.
- Lozanova, Elena. «Notas sobre la vitalidad del léxico indígena en el español contemporáneo de la ciudad de México.» En *Estructuras En Contexto: Estudios de Variación Lingüística*, ed. de Pedro Martín Butragueño, 61-80. México: EL Colegio de México, 2000.
- Ludwig, Ralph, Peter Mühlhäusler, y Steve Pagel. *Linguistic Ecology and Language Contact*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Madera, Mónica. «Identidad de grupo y funciones de la lengua en el análisis de la desaparición o mantenimiento de una lengua.» En *Las Causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas en las naciones de América.*, editado por Anita Herzfeld y Yolanda Lastra, 137-150. Hermosillo: Universidad de Sonora, 1999.
- Martín Butragueño, Pedro. «La variación lingüística en el Diccionario de mexicanismos. Propios y compartidos: convergencia y divergencia léxica.» En *La tradición lexicográfica hispanoamericana. Homenaje a José Jiménez Borja*, editado por Marco Martos Carrera y Marco Antonio Lovón Cuevas, 275-329. Lima: Academia Peruana de la Lengua, 2022.
- Martín Butragueño, Pedro. «Líderes lingüísticos en la ciudad de México.» En *Líderes lingüísticos. Estudios de variación y cambio*, editado por Pedro Martín Butragueño, 185-208. Ciudad de México: El Colegio de México, 2006.
- Martín Butragueño, Pedro, y Nadiezdha Torres Sánchez. «Lexical borrowing and variation: the case of Amerindian words in Latin American Spanish.» Editado por Manuel Díaz-Campos. *Handbook of Variationist Approaches to Spanish* (Routledge), 2021: 546-558.
- Masson, Peter. «Aspectos de ‘cognición y enculturación’ en el habla interétnica: Términos de referencia y tratamiento interétnicos en Saraguro (Ecuador).» *Ibero-amerikanisches Archiv* 9, nº 1 (1983): 73-129.
- Masson, Peter. «Aspectos de la identidad étnico-cultural e histórico-social manifestada en la cultura tradicional indígena de una región de los Andes ecuatorianos.» *Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer*, 2005: 73-100.
- Masson, Peter. «Cholo y china: contenidos situacionales de dos términos interétnicos en Saraguro (Ecuador).» *Journal de la Société des Américanistes*, nº 64 (1977): 107-114.
- Matute, Patricio, y Jorge Parra. *Alimentos sagrados que sanan. Alimentos, tierra y comunidad saludable*. Cuenca: Editores del Austro, 2018.

- Medina López, Javier. «Léxico canario: pervivencia y mortandad léxicas.» En *Lexicografía y lexicología en Europa y América: Homenaje a Günter Haensch*, 493-508. Madrid: Gredos, 2003.
- Milroy, Leslie. *Language and social networks*. Oxford: Blackwell, 1987.
- Ministerio de Educación. *Diccionario kichwa castellano*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.
- . *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB)*. Quito: Subsecretaría de Educación Intercultural Bilingüe, 2013.
- Miño Garcés, Fernando. *Diccionario del español ecuatoriano. Español del Ecuador - Español de España*. Quito: Centro de Publicaciones Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2016.
- Miyagawa, So, Kanji Kato, Miho Zlazli, Salvatore Carlino, y Seira Machida. «Building Okinawan Lexicon Resource for Language Reclamation/Revitalization and Natural Language Processing Tasks such as Universal Dependencies Treebanking.» *Proceedings of the Second Workshop on Resources and Representations for Under-Resourced Languages and Domains*. 2023. 86–91.
- Montrul, Silvina. «Current issues in heritage language acquisition.» *Annual Review of Applied Linguistics* 30 (2010): 3-23.
- Montrul, Silvina, y Maria Polinsky. «Introduction: Heritage Languages, Heritage Speakers, Heritage Linguistics.» En *The Cambridge Handbook of Heritage Languages and Linguistics*, de Silvina Montrul y Maria Polinsky, 1-10. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Moreno Cárdenas, Fredy. *Shimiyukkamu Diccionario Kichwa-Español Español-Kichwa*. Sucumbíos: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2007.
- Moreno Mora, Manuel. *Diccionario etimológico y comparado del kichwa del Ecuador*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Azuay, 1955.
- Moseley, Christopher. *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*. 2. Paris: UNESCO, 2010.
- Moya, Alba. *Atlas alimentario de los pueblos indígenas y afrodescendientes*. Quito: FLACSO, 2013 [2010].
- Mufwene, Salikoko. «Creoles and pidgins do not have inadequate lexica: A response to Peter Mühlhäusler.» *Journal of Pidgin and Creole Languages* 30 (2015): 142-158.
- Mufwene, Salikoko. «Language evolution from an ecological perspective.» En *The Routledge Handbook of Ecolinguistics*, editado por Alwin F. Fill y Hermine Penz, 73-88. Nueva York: Routledge, 2017.
- . *The Ecology of Language Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- Muntzel, Martha. «La desaparición de lenguas como consecuencia del contacto lingüístico.» *XVI Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. Saltillo, 1980. 141-149.
- Muntzel, Martha. *Lenguas originarias en riesgo: entre el desplazamiento y la vitalidad*. Vol. 2, de *Historia Sociolingüística de México*, de Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño. Ciudad de México: El Colegio de México. Edición de Kindle, 2010.
- Muñoz Cardozo, Evangelio, y Germán Lázaro Mollo. *El pueblo uru chipaya: un pueblo milenario en la historia y el presente*. Cochabamba: FUNPROEIB Andes, 2014.
- Musselman, Regina. «El mantenimiento del turno como estrategia de dominio de la palabra.» En *Líderes lingüísticos. Estudios de variación y cambio*, editado por Pedro Martín Butragueño, 159-184. Ciudad de México: El Colegio de México, 2006.
- Muysken, Pieter. «La mezcla de quechua y castellano. El caso de la "media lengua" en el Ecuador.» *Lexis* 3, n° 1 (1979): 41-56.
- Olko, Justyna. «Language Purism in Nahua Communities. What Do We Revitalise? .» En *Revitalizing Endangered Languages. A Practical Guide*, de Justyna Olko y Julia Sallabank, 47-49. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Orr, Carolina. *Vocabulario quichua del oriente*. 2da. Quito: Instituto Lingüístico de Verano, 1981.
- Paris, Julio. *Gramática de la lengua quichua*. Corporación Editora Nacional, 1993.
- Paris, Julio, José María Lévesque, y Gilberto Mejía. *Gramática de la lengua quichua actualmente en uso entre los indígenas del Ecuador*. 3. Quito: Editorial Santo Domingo, 1961.
- Parodi, Claudia, y Otto Santa Ana. «Tipología de comunidad de habla: del español rural al estándar.» *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1997: 305-320.
- Patiño, Orlando, Franklin Quishpe, y Rosario Zhingre. *Memoria oral del pueblo Saraguro*. Loja: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2012.
- Pérez Báez, Gabriela, Rachel Vogel, y Uia Patolo. «Encuesta internacional de esfuerzos de revitalización: enfoque regional para Latinoamérica.» *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México* 9 (2022): 1-53.
- Pillalaza Piguave, Christian. «Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades.» *Análisis preliminar CENSO 2022 con enfoque en Pueblos y Nacionalidades*. 2022. [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.secretariapueblosynacionalidades.gob.ec/wp-content/uploads/2023/12/Presentacion-CENSO-2022-Pueblos-y-Nacionalidades.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.secretariapueblosynacionalidades.gob.ec/wp-content/uploads/2023/12/Presentacion-CENSO-2022-Pueblos-y-Nacionalidades.pdf) (último acceso: 25 de marzo de 2025).

- Pinto, Mónica, y Andrés Abad. «Valor cultural del maíz y tecnologías ancestrales en la parroquia cayambe de Ecuador.» *Revista Chakiñan de Ciencias Sociales y Humanidades*, n° 2 (2017): 47-60.
- Radio El Buen Pastor . *El Buen Pastor Radio Comunitaria 92.9 FM*. 2024. <https://www.facebook.com/radioelbuenpastor> (último acceso: 4 de abril de 2024).
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. 23. Versión 23.6 en línea, 2023.
- Reevo. *Experiencia Inka Samana*. 2012. https://reevo.wiki/Experiencia:Inka_Samana (último acceso: 19 de marzo de 2024).
- . *Experiencia Yachay Kawsay*. 2012. https://reevo.wiki/Experiencia:Yachay_Kawsay (último acceso: 19 de marzo de 2024).
- Riquelme-Sanderson, Michel, y Elizabeth Torrico-Ávila. «La enseñanza del inglés como una propuesta para la revitalización de las lenguas indígenas chilenas.» *Estudios Pedagógicos* 49, n° 3 (2023): 147-163.
- Romaine, Suzanne. «Language endangerment and language death.» Editado por Alwin Fill y Hermine Penz. Nueva York: Routledge, 2017.
- Roth, Andreu. «Desplazamiento lingüístico en el desarrollo regional de México.» *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 1989: 29-50.
- Rothman, Jason. «Understanding the nature and outcomes of early bilingualism: Romance languages as heritage languages.» *International Journal of Bilingualism* 13, n° 2 (2009): 155-163.
- Sallabank, Julia, y Jeanette King. «What Do We Revitalise?» En *Revitalizing Endangered Languages. A practical guide*, de Justyna Olko y Julia Sallabank, 33-45. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Salvucci, Daniela. «Convidar a las almas, convidar a la Tierra. Lógicas rituales y categorías de relación entre seres en la Argentina andina.» *Bulletin de l'Institut français d'études andines [En línea]*, 2016: 289-305.
- Samper Padilla, José Antonio, y Clara Eugenia Hernández Cabrera. «Condicionantes sociales y mortandad léxica.» En *Sprachgeschichte als Varietätengeschichte. Historia de las variedades lingüísticas. Anläßlich des 60. Geburtstages von Jens Lüdtke*, de Andreas Wesch, Waltraud Weidenbusch, Rolf Kailuweit y Brenda Laca, 167-176. Tübinga: Stauffenburg Verlag, 2002.
- Sánchez Avendaño, Carlos. «Obsolescencia estructural y revitalización lingüística: el sistema de clasificadores numerales del bribri y el juego de los números Tté shtáwok.» En *Lenguas en contacto: desafíos en la diversidad*, editado por Marleen Haboud, 373-394. Quito: Centro de Publicaciones PUCE, 2019.

- Sánchez Avendaño, Carlos. «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, n° 2 (2009): 233-273.
- Santos García, Saúl. «Documentación para la revitalización de la lengua wixárika en El Colorín, Nayarit: un acercamiento de investigación con involucramiento comunitario.» En *¿Qué hacer para registrar y preservar una lengua? Aproximaciones a la documentación lingüística*, de Cynthia Montaña Ramírez, Inocencia Arellano Mijares y Luis Alberto Sánchez González, 199-213. Querétaro: Ediciones del Lirio S.A de C.V, 2018.
- Saphi Quechua. *Tinkuy Juego educativo de cartas*. 2021. <https://saphiquechua.com/producto/tinkuy/> (último acceso: 20 de noviembre de 2024).
- Saraurku. *Operadora de turismo*. 2022. <https://www.saraurku.com/las-lagunas/> (último acceso: 18 de noviembre de 2022).
- Secretaría del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. *Orientaciones pedagógicas para fortalecer la implementación del MOSEIB*. Quito: Ministerio de Educación, 2019.
- Shappeck, Marco. *Quichua-Spanish language contact in Salcedo, Ecuador: revisiting media lengua syncretic language practices*. Tesis doctoral, Universidad de Illinois en Urbana Champaign, 2011.
- Silva-Corvalán, Carmen, y Andrés Enrique-Arias. *Sociolingüística y pragmática del español*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2017.
- Skrobot, Kristina. *Las políticas lingüísticas y las actitudes hacia las lenguas indígenas en las escuelas de México*. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2014.
- Skutnabb-Kangas, Tove, y Robert Phillipson. «Language ecology.» En *Pragmatics in Practice*, de Jan-Ola Östman y Jef Verschueren, 177-198. 2011.
- Stark, Louisa. *Vocabulario quichua de Imbabura*. Departamento de Antropología: Universidad de Wisconsin, 1972.
- Stark, Louisa, y Pieter Muysken. *Diccionario español-quichua quichua-español*. Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas, 1977.
- Torres Fernández de Córdova, Glauco. *Lexicón etnolectológico del quichua andino: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador y Perú*. Cuenca: Tumipanpa, 2002.
- Torres Sánchez, Nadiezdha. «Léxico indígena en la ciudad de Guadalajara.» En *Argumentos cuantitativos y cualitativos en sociolingüística: Segundo coloquio de cambio y variación lingüística*, de Pedro Martín Butragueño y Leonor Orozco, 371-396. Ciudad de México: El Colegio de México, 2014.

- Torres, Antonio, Ana María Fernández Planas, Esther Blasco, Mar Forment, Ma Ángeles Pérez, y Cristina Illamola. «Estudio del yeísmo en el español de Barcelona a partir de materiales de PRESEEA.» En *Variación yeísta en el mundo hispánico*, editado por Rosario Gómez y Isabel Molina Martos, 20-37. Iberoamericana Vervuert, 2013.
- Weinreich, Uriel. *Languages in contact*. La Haya: Mouton, 1953.
- Wild, Rebeca. «El centro experimental Pestalozzi.» *Cuadernos de pedagogía*, nº 341 (2004): 18-21.
- Yáñez, Consuelo. *Léxico ampliado quichua-español, español-quichua*. Quito: Abya Yala, 2007.
- Zambrano Ojeda, Isis Nathaly. *Cambios lingüísticos en el Español de Loja: del Lleísmo /ʎ/ al Yeísmo /j/*. Tesis de licenciatura, Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2019.
- Zambrano, Isis, Jefferson Imbaquingo, y María Paula Cortés. «El Kichwa en productos alimenticios: ¿Sumak Kawsay o mercantilización?» *Paisajes lingüísticos de las dos orillas. Miradas trasatlánticas*. (Corporación La Metáfora), 2021: 82-93.

Apéndices

Apéndice A

Voces en kichwa y sus equivalentes en español

Allku. *n.* perro.

Asina. *v.* reír.

Aswa. *n.* Chicha. Bebida fermentada de maíz. La chicha se prepara para las fiestas o para los trabajos colectivos como las mingas o cosechas (Moreno Cárdenas, 2007).

Awana. *n.* telar. *v.* tejer.

Chakra. *n.* sementera.

Challchi. *adj.* ropa desgastada. > *challchina.* *v.* rasgar, pedacear la ropa.

Chapu. *n.* mezcla. 2. *chapo.* Mezcla a modo de colada o batido de máchica con líquidos u otro alimento (Moreno Cárdenas, 2007: 70).

Chipurina. *v.* buscar de un lado a otro. *adj.* enamoradizo.

Chuku. *n.* persona extraña que no es de la comunidad.

Chuchuka. *n.* Maíz cocido y secado al sol que se muele y se conserva para luego preparar sopa.

Churachik. *n.* persona que viste a los novios cuando hay una boda. > *churana.* *v.* vestir, poner. *n.* ropa, vestimenta.

Cushma. *n.* prenda de vestir de algodón, similar a una túnica, que se ciñe a la cintura con un *chumbi* o faja (Diccionario de Americanismos, 2010).

Hatun. *adj.* alto, grande.

Larkana. *v.* hacer acequias. > *Larka.* *n.* acequia.

Laychu. *n.* mestizo. (término despectivo referido a personas) (Moreno Cárdenas, 2007).

Llachapa. *n.* pañal. 2. trapo.

Mapa. *adj.* sucio.

Makinchu. *n.* queso.

Markantayta. *n.* persona que organiza las fiestas en navidad. > *markaktayta.* padrino de bautizo.

Mashi. *n.* compañero, amigo.

Michina. *v.* pastorear los animales.

Miklla. *n.* cavidad que se crea al doblar el anaco y sirve para recoger los granos de la cosecha.

Millay. *adj.* bravo, malo > *millanaipa.* *n.* persona irresponsable, sinvergüenza > *Millana.* *v.* asquear, repugnar, aborrecer.

Millpuna. *v.* tragar. > *millpukunki.* Estás tragando.

Muchiku. *n.* sombrero.

Paruk. *n.* maíz semi maduro que se utiliza para hacer tortillas. *sin. walu.*

Pichilinku. *n.* color café rojizo.

Pikchi. *n.* herramienta que sirve para ajustar los hilos transversales en un tejido.

Pinzhi. *n.* regalo se lleva a una ceremonia, fiesta, celebración. Incluye papas, cuy, maíz, queso, mote.

Puchkana. *v.* hilar.

Pukara. *n.* lugar sagrado, sitio ceremonial.

Rakra. *adj.* bastante flaca(o).

Saksana. *v.* hartarse. > *saksakta.* *adj.* harto, saciado, satisfecho de comer y beber (Moreno Cárdenas, 2007).

Saya. *n.* vara de madera suspendida en forma horizontal de las vigas de la vivienda para colgar las *wayunkas*.

Shashu. *n.* persona enfermiza.

Shishpu. *adj.* churón (cabello rizado).

Shuka. *n.* energías fuertes, mal de ojo, malas energías.

Shurpillana. *v.* llorar con suspiros, con mucho sentimiento.

Supalata. *n.* tradición en la que un grupo de disfrazados visita a cada una de las familias de la comunidad la víspera del Domingo de Ramos, para anunciar el apareamiento de los primeros granos tiernos. *n.* Representación de la *Pachamama*.

Supay. *n.* espíritu.

Tarpuna. *v.* sembrar. Esparcir semillas en un terreno.

Tayta. *n.* papá.

Tipik. *n.* pequeño instrumento puntiagudo de madera utilizado para deshojar la mazorca de maíz.

Uka. *n.* tubérculo que se cultiva en los andes. Oca.

Waka. *n.* tesoro, lugar sagrado, ser divino.

Wishina. *n.* cuchara.

Wanlli. *n.* comida que se guarda para llevar y comer después. En otras zonas de los Andes se conoce como *wanlla*.

Wasipichay. *n.* ceremonia de inauguración de una casa nueva.

Warkuna. *v. n.* probar la resistencia de una casa cuando se termina de construir. Para esto se cuelga de las vigas de la casa a una persona amarrada de la cintura con una soga.

Warulla. *n.* pantorrilla de la mujer que queda descubierta cuando el anaco está muy alto.

Waylla. *n.* verde.

Wayunka. *n.* grupo de 6 u 8 mazorcas de maíz atadas para ser colgadas en la saya como sistema de almacenamiento.

Wikupana. *v.* hacer la simulación de lanzar algo para asustar a un animal y arrearlo.

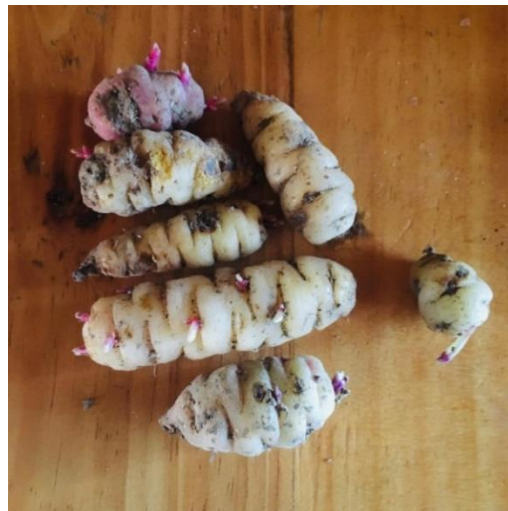
Yanta. *n.* leña.

Apéndice B

Juego etnoléxico para recolección de datos



Makinchu - Queso



Uka – Oca



Wayunka – Mazorcas atadas



Allku – Perro



Saksana – Hartarse, satisfecho



Wishina – Cuchara



Michina – Pastorear



Muchiku – Sombrero



Cushma – Prenda de vestir



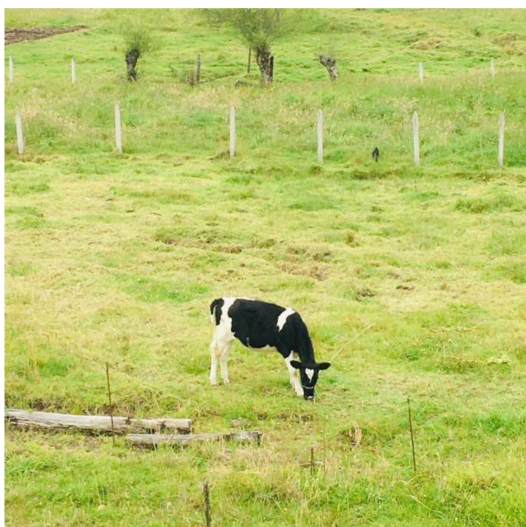
Puchkana – Hilar



Waylla - Verde



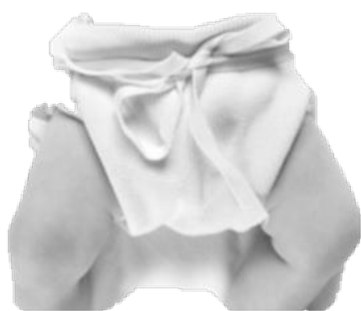
Pichilinku – Café rojizo



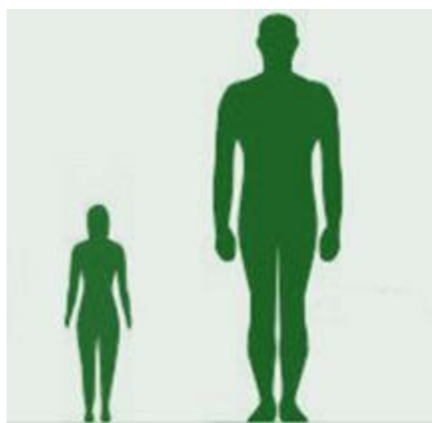
Rakra – Demasiado flaca



Mapa - Basura



Llachapa – Pañal de tela



Hatun – Alto



Pikchi – Herramienta para apretar hilos



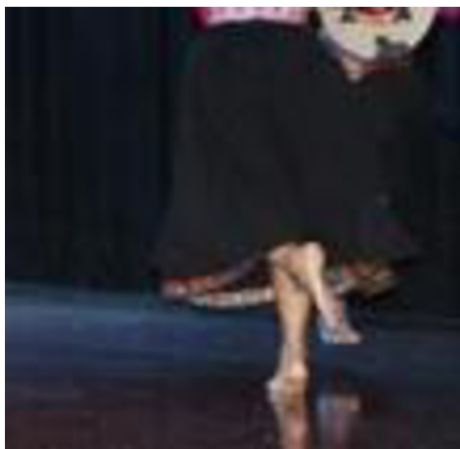
Awana – Telar



Aswa - Chicha



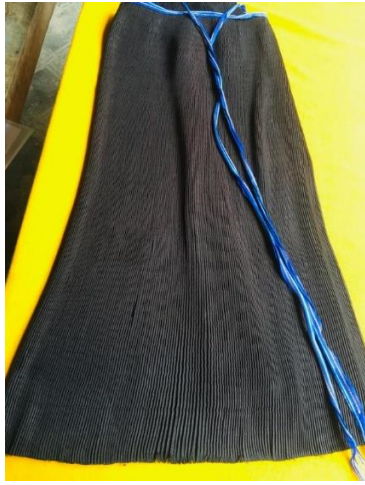
Yanta – Leña



Warulla –Pantorilla descubierta



Chapu – Mezcla



Chalchi – Ropa desgastada



Tipik – Herramienta para deshojar maíz



Asina – Reír

Chakra

Chipurina

Tayta

Shashu

Pinzhi

Larkana

Waka

Warkuna

Shishpu

Churachik

Tarpuna

Miklla

Wasipichay

Paruk

Chuku

Shuka

Mashi

Milpukunki

Pukara

Markantayta

Laychu

Shurpillana

Wikupana

Supay

Supalata

Wanlli

Millanaipa

Chuchuka

Apéndice C

Cuestionario sociolingüístico

Entrevistad_:

Sexo:

Comunidad:

Lugar de nacimiento:

Fecha de nacimiento:

¿Siempre ha vivido aquí? SÍ NO ¿En dónde más ha vivido?

¿Usted viaja a otros sitios? SÍ NO ¿A dónde?

¿Hasta qué grado o curso estudió?

Estado civil: De dónde es su esposo/esposa?:

Ocupación:

Adquisición lingüística

¿Qué lengua aprendió desde pequeñ_?

¿A qué edad aprendió el kichwa?

¿Qué lenguas habla?

¿Escribe en Kichwa?

¿Lee kichwa?

Uso de las lenguas

¿Qué lengua usa

Con sus padres

Con sus hijas

Con sus hijos

Con su pareja

Con sus hermanxs

Con sus amigxs

En su trabajo

En la iglesia ¿En qué lengua es la misa?

En las reuniones comunitarias

En las ceremonias tradicionales
Medios de comunicación

Cambio lingüístico

- ¿Cuál es la lengua que más usaban sus abuelos? Kichwa, Español, Ambas
- ¿Cuál es la lengua que más usaban sus papás? Kichwa, Español, Ambas
- ¿Qué lengua usa más la gente aquí ahora? Kichwa, Español, Ambas
- ¿Qué lengua usan más los jóvenes? Kichwa, Español, Ambas

Variación dialectal

- ¿El kichwa de Saraguro es diferente al kichwa de otras partes del país? ¿Por qué?
- ¿Cree que el kichwa ha cambiado últimamente? ¿Por qué?
- ¿Le ha afectado a las palabras?

Actitudes

- ¿El kichwa es apreciado en tu comunidad?
- ¿Le gustaría hablar en kichwa?
- ¿Le gustaría leer en kichwa?
- ¿Le gustaría escribir en kichwa?
- ¿Se debería enseñar kichwa en las escuelas? ¿Por qué?
- ¿Alguien le ha dicho que el kichwa no sirve?
- ¿Se ha sentido discriminado por hablar kichwa?
- Si un kichwa ya no habla kichwa ¿sigue siendo kichwa?

Percepciones de la lengua

- ¿Cree que después de veinte años, la gente de esta comunidad seguirá hablando kichwa?
- ¿Qué pasará si un día el kichwa ya no se habla más?
- ¿Qué cree que se puede hacer para conservar la lengua?