

El kichwa ecuatoriano: entre la ciudad y el ciberespacio

Fernando Garcés Velásquez
Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
lgarcesv@ups.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0002-0059-4932>

Introducción

La situación de las lenguas indígenas a nivel global es crítica. Se estima que para fines del siglo XXI el 40% de las lenguas del mundo, la mayoría de ellas indígenas, habrán sido desplazadas por lenguas de mayor prestigio (Harrison, 2016; Moseley, 2010). El caso ecuatoriano no está lejos de esta realidad. Actualmente sólo se hablan 13 lenguas en el conjunto de las 14 nacionalidades indígenas. El año 2012 falleció el último hablante de la lengua shimigae y actualmente sólo tres miembros de la nacionalidad sápara hablan la lengua. Todas las lenguas indígenas se encuentran en peligro (Haboud, 2010).

Varios son los factores relacionados con la disminución de hablantes de lenguas indígenas. El principal es la histórica configuración colonial y capitalista de las sociedades latinoamericanas que ha estructurado subjetividades jerarquizadas de los cuerpos, conocimientos y lenguas indígenas (Garcés, 2009). Esta situación estructural es la que lleva a los hablantes adultos a decidir la no transmisión generacional de la lengua (Sánchez-Parga, 2013).

Por otro lado, los problemas de desatención económica que viven los miembros de las nacionalidades y pueblos indígenas fuerzan a tomar el camino de la migración y la movilidad hacia los centros urbanos, ámbito en el que nuevos tipos de relaciones también llevan al abandono del uso de las lenguas indígenas. En las investigaciones sobre migración es común que se dé cuenta del proceso de abandono de la lengua en el curso de dos o tres generaciones. Sin embargo, en los contextos en los que la relación de los nuevos espacios migracionales con las comunidades de origen se mantiene hay mayor posibilidad de transmisión lingüística intergeneracional (Firestone, 2017).

Los objetivos de este capítulo son: a) mostrar algunos cambios que han vivido las comunidades de asentamiento tradicional de la lengua; b) presentar la situación del kichwa ecuatoriano¹ en varios contextos urbanos; y, c) mostrar la ciudad y el ciberespacio como lugares en el que se ponen en juego los esfuerzos de mantenimiento y revitalización de parte de los hablantes.

Para lograr los objetivos propuestos se realizó una revisión bibliográfica de distintos estudios e investigaciones sobre el estado de la lengua en contextos urbanos, además de sistematizar la información etnográfica desarrollada en el último lustro.²

Historia y distribución de la lengua

Tradicionalmente se aceptaba la hipótesis de Alfredo Torero según la cual el kichwa ecuatoriano llegó al actual Ecuador gracias a los mer-

1 Cuando nos refiramos a la lengua usaremos la denominación *kichwa* ya que así se encuentra consignada en la Constitución de la República. Por el contrario, cuando nos refiramos a las personas o comunidades usaremos *quichuas* por estar acorde con la escritura de este texto que es en castellano.

2 Etnografía pluritópica y discontinua realizada en y con comunidades y hablantes de quichua de las provincias de Cañar, Cotopaxi, Pichincha, Imbabura, Bolívar y Guayas. En el ámbito urbano, específicamente en mercados populares de las ciudades de Quito y Guayaquil.

caderes chinchas que venían al Golfo de Guayaquil en busca de palo de balsa y de *Spondylus Princeps*³ en momentos preincaicos (Torero, 1974, 1983, 1984; Cerrón-Palomino, 1987, Hartmann, 1979). En años recientes, tanto Muysken (2019) como Itier (2021) plantearon el origen incaico de la lengua. Para el segundo de estos autores habrían sido hablantes de variedades norperuanas los que, traídos por los incas, habrían implantado un quechua que, a su vez, habría recibido la influencia cuzqueña (Itier, 2021). En sus características actuales el kichwa habría recibido la influencia del español de los criollos debido a un incremento de interrelación entre estos y la población indígena a fines del siglo XVII.⁴

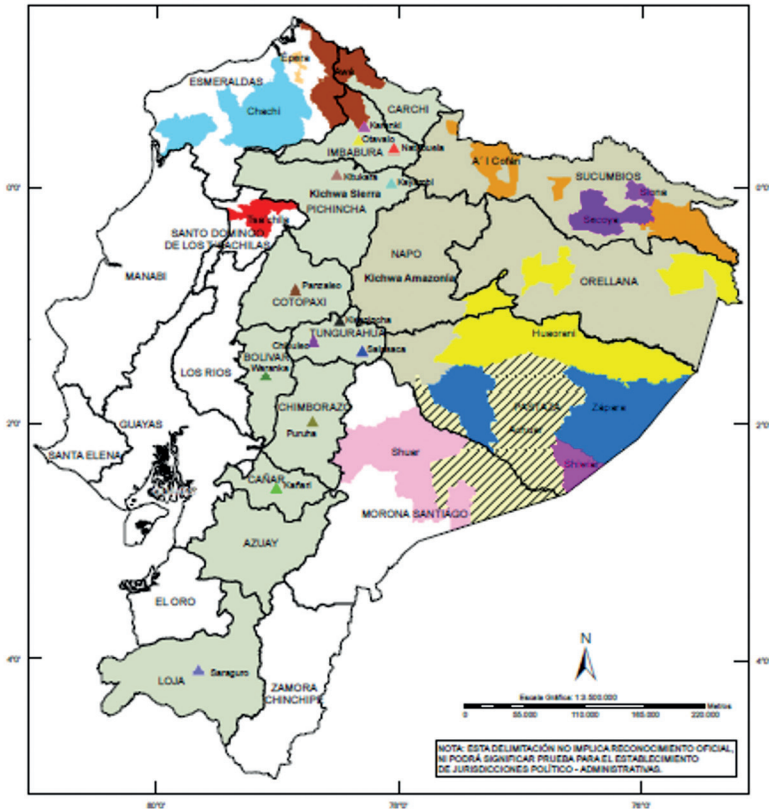
El kichwa es una lengua que tradicionalmente se ha hablado en la sierra ecuatoriana y en la Amazonía;⁵ sin embargo, los procesos migratorios que se intensificaron a partir de la década del 60 del siglo pasado han configurado una importante presencia indígena en toda la Costa ecuatoriana.

El kichwa es la lengua que se habla en todas las provincias de la sierra ecuatoriana, a excepción de la provincia del Carchi. En esta lengua se pueden distinguir tres grupos dialectales: Norte (provincia de Imbabura y el norte de Pichincha), Centro (provincias de Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar y el norte de Chimborazo) y Sur (el sur de Chimborazo y las provincias de Cañar, Azuay y Loja). Catorce pueblos componen la nacionalidad kichwa: karanki, Otavalo, natabuela, cayambi, kitukara, panzaleo, Chibuleo, kisapincha, salasaka, waranka, puruhuá, cañari, palta, Saraguro. El kichwa hablado en las provincias de Pichincha, Azuay y Loja se encuentra en estado crítico (Haboud y Ortega, 2023).

3 Molusco conocido como *concha mullo*, de importante valor ritual en varios lugares del Pacífico como símbolo de fertilidad.

4 En nuestra opinión esta es la parte más débil del argumento de Itier. Para fines del XVII el kichwa ecuatoriano ya se había configurado de manera muy cercana a la variante actual, según se ve en la gramática de Alcócer citada por el mismo Itier (Ciucci y Muysken, 2011; Garcés, 2021).

5 El kichwa amazónico fue implantado ahí en la Colonia por los misioneros, quienes afirmaban tratarse de una selva idiomática (Garcés, 1999).

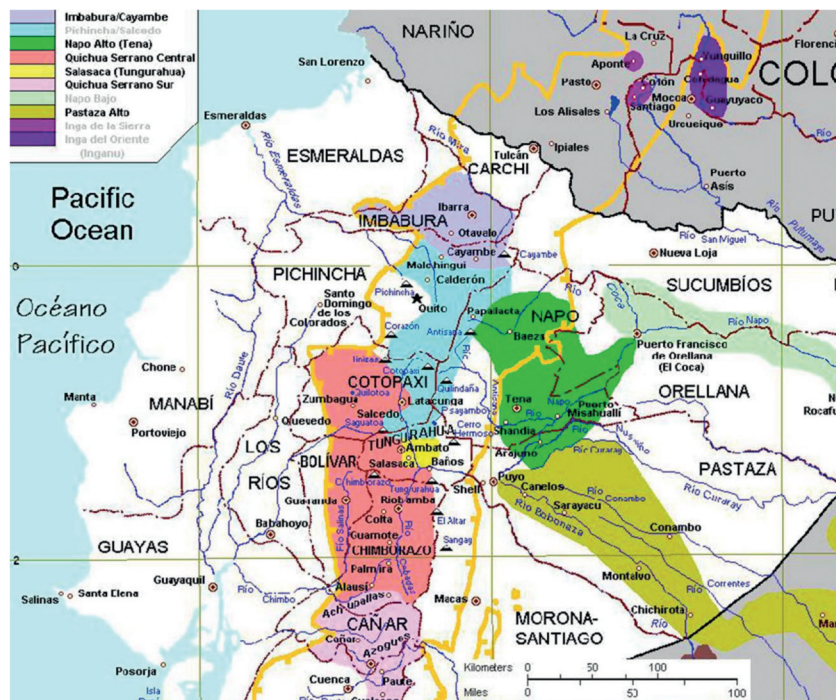


En cuanto al kichwa amazónico, éste se configura en tres grupos dialectales: el kichwa del Alto Napo (hablado en Arajuno, Napo y Pastaza),

el kichwa del Bajo Napo (hablado en Sucumbíos y Orellana) y el kichwa de Pastaza (hablado en la provincia de Pastaza).

Figura 2

Geolectos del kichwa hablados en Ecuador



Fuente: <http://quichua.net/Q/Ec/>

Las comunidades quichua hablantes de hoy

Las comunidades andinas del Ecuador, zona que tradicionalmente ha sido el lugar de circulación de la lengua kichwa, han sufrido profundas transformaciones en las últimas cuatro décadas. Anotamos algunas.

En las últimas décadas hemos asistido a profundos cambios en los sistemas económicos-productivos de las familias quichuas rurales de la sierra ecuatoriana. El imaginario de una persona quichua que produce en su chacra y que accede a tierras comunales, que destina la producción fundamentalmente a asegurar la alimentación y destina el excedente al mercado está cada vez más alejada de la realidad.

Hoy en día la presencia del capital en el ámbito rural es un hecho incontestable. En un proceso que lleva alrededor de cinco décadas, se ha impulsado la combinación de dos mecanismos de acumulación: mediante desposesión y mediante ampliación. En el primer caso se trata de un proceso de acaparamiento de tierras por vía indirecta mediante el agronegocio y la producción de monocultivos, y en el segundo de la expansión de la lógica de capital a todas las esferas de la vida y necesidades humanas hasta ahora poco o nada mercantilizadas (Harvey, 2004; Vergara y Kay, 2018).

La presencia de empresas agrícolas en la sierra ecuatoriana es parte de política global de acaparamiento de tierras al servicio del agronegocio. La política de negocios inclusivos rurales que impulsó el gobierno de Correa fue parte de dicha política global de acaparamiento de tierras, ya que incorpora la agricultura campesina dentro de las cadenas de valor de la agroindustria nacional. Desde esta perspectiva, parte del sector indígena campesino se benefició de esta política al proveer la materia prima requerida por el sector agroindustrial, lo que los convirtió en pequeños productores mercantiles (Clark, 2018).

En este contexto, la población quichua de la sierra ecuatoriana se ha tornado pluriactiva, en el sentido de no depender únicamente de la agricultura (Bernal, 2021; Colpari, 2012). La migración-movilidad, el trabajo asalariado, sea en las empresas agrícolas rurales, sea como servidores públicos, el comercio de productos agrícolas y de artesanías, la sustitución del trabajo agrícola por la ganadería, entre otras actividades, han diversificado el trabajo rural (Kay, 2019; Colpari, 2012). Esta pluriactividad se desarrolla como estrategia de sobrevivencia, pero también como búsqueda de acceso a los circuitos del capital. Se trata de un proceso de

parcial desagrarización y exploración de otras oportunidades de ingresos, lo que convierte a este sector en pequeños productores articulados al capital, pero aún con prácticas de solidaridad y reciprocidad andina. Esto explica por qué temas agrarios como el acceso a la tierra han perdido importancia de cara a temas políticos como el acceso a servicios públicos, la inversión social y la infraestructura (Clark, 2018).

En cuanto a los mecanismos de representación orgánica y política, se sabe que la forma tradicional de organización de la comunidad andina es el *ayllu* que, en el caso ecuatoriano, designa tanto a la familia ampliada como a la comunidad. Tradicionalmente la comunidad indígena rural se definía por la posesión común de algún recurso por parte de grupos de familias que interactúan para enfrentar necesidades concretas y para cooperar entre ellas; las relaciones de parentesco facilitan la cooperación mutua y la interacción (Martínez, 2002: 27).

El rostro formal de la comunidad andina es la comuna. En el país existen alrededor de 12.000 comunas;⁶ en el Distrito Metropolitano de Quito, 73 (Simbaña, 2019). Esta forma jurídica se convirtió, para las comunidades indígenas, en la institución apropiada desde su formulación como Ley en 1937, aunque tenía el objetivo de “transformar las comunidades indígenas en cooperativas agrícolas con una finalidad modernizadora” (Colpari, 2012: 99). Y es que al interior de las comunas se organizan las comunidades.

El imaginario de la comuna como una entidad de carácter exclusivamente rural e indígena no se compadece con la realidad. En varios casos la existencia de las comunas, tanto en la Sierra como en la Costa, es de larga data y de carácter ancestral; en otros, se trata de procesos desarrollados a partir de la promulgación de la Ley de Comunidades.

Junto a las comunas, en las últimas décadas hemos asistido a la proliferación de distinto tipo de asociaciones (iglesias, juntas de agua, clubes deportivos, centros juveniles, comités de padres de familia, organización

6 Freddy Simbaña, comunicación personal, 27 de enero de 2023.

de mujeres, etcétera). Ello muestra algunos fenómenos aparentemente desconectados, pero en realidad interrelacionados. Por un lado, la presencia de varias asociaciones ha hecho perder fuerza a la comuna como ámbito mayor de decisiones orgánicas de la comunidad; por otro lado, esa misma presencia le ha dado un carácter dinámico a la vida comunitaria (Tuaza, 2011: 159-167). De igual forma, la irrupción del movimiento indígena en el escenario político, a partir del Levantamiento de 1990, lo hizo más visible y le permitió varias conquistas y reivindicaciones en las últimas tres décadas; simultánea y paradójicamente el mismo hecho mermó el poder de las autoridades e instituciones comunales (Sánchez-Parga, 2013: 17). No obstante, y en cualquier caso, las movilizaciones indígenas de los últimos años (2019 y 2022) evidencian que en momentos de crisis las comunas siguen siendo el ente aglutinador y directivo de las comunidades indígenas.

Sánchez-Parga (2013) habla de un proceso de descomunalización e individualización de los sujetos indígenas expresado en signos como la conciencia del cuerpo individual, la privatización de la justicia y el decline de una histórica forma de trabajo comunitario como es la minga. Este último aspecto es ratificado por la investigación de campo de Colpari (2012) en la comunidad de Sisid (Cañar). Instituciones como el *randinpak* (minga familiar) han desaparecido, mientras se han desarrollado formas de capital social negativo (pandillerismo étnico).

Si bien el fenómeno migratorio de la población cañari a Estados Unidos viene de larga data, el proceso de desestructuración comunal parece haberse acelerado con la dolarización.⁷ Ante la expectativa de viajar a trabajar al norte, los jóvenes no quieren estudiar y al tener dinero de las remesas hay una proliferación de pandillerismo, alcoholismo y prostitución (Dato de campo, 2018; Bernal, 2021).

En todo este contexto los quichuas buscan re-crear la comunidad en el ciberespacio y construyen comunidades virtuales (Garcés, 2020). Y bajo

7 Desde enero del año 2000 Ecuador adoptó el dólar como moneda de uso legal y corriente luego de la crisis financiera de los años 1998 y 1999.

este aspecto uno podría preguntarse cuál es el recurso comunal común que poseen. Al parecer, el conocimiento sobre la lengua y la cultura. Las comunidades virtuales están formadas por grupos de familias y amigos que cooperan entre sí para superar una necesidad concreta: hacerse visibles, auto-representarse, cambiar la imagen racializada sobre el ser kichwa y empoderarse a través de la lengua y la cultura (Garcés 2022).

Las transformaciones económico-productivas y organizativas anotadas han traído como consecuencia un fuerte despoblamiento del área rural y por tanto un proceso de vaciamiento del territorio físico. Este es un fenómeno de larga duración que puede comprenderse de mejor manera si consideramos, al menos, dos grandes períodos: 1) el que comprende alrededor de 400 años de movilidad regulada y restringida y que se extiende desde el período incaico (ss. XV-XVI) hasta el período de Independencia (s. XIX); y 2) el que comprende la última centuria.

El primer período se caracteriza por la presencia de *mitmas*⁸ y la tensión entre las reducciones y los *libres* ya en el momento colonial. Powers (1994) muestra que la dinámica de migración-movilidad era importante en la Colonia, lo que rompe el imaginario según el cual las sociedades indígenas se caracterizaban por ser estáticas y bajo el régimen de españoles urbanos e indígenas rurales. Esto significa que ha habido transformaciones territoriales importantes en las sociedades indígenas quichuas. Un caso interesante en este horizonte histórico será el del pueblo Otavalo durante los siglos XVI y XVII cuyos miembros ya se movían entre una migración al interior del propio Corregimiento y una migración hacia el centro político (Quito). Del estudio de Powers podemos saber que los otavalos no migraban solos y mantenían contacto con sus comunidades de origen al punto que en cualquier caso se conocía su paradero.

8 Del quechua *mitmakuna*. Grupos de personas de un común cultural reubicadas territorialmente por los incas para cumplir funciones económicas, sociales, culturales, políticas y militares.

Para el segundo período podemos encontrar tres tendencias: 1) un proceso de migración interna a gran escala con dirección Sierra – Costa en la primera mitad del siglo XX debido al auge del cacao y el banano; 2) un proceso de colonización del territorio amazónico en la década del '70; y, 3) un proceso de urbanización naciente en la Costa y en la Sierra ocurrido entre las décadas del '60 al '90 (Eguiguren, 2019: 6-12).

En cuanto a procesos específicos de migración indígena, Lentz (1997) y Ordóñez (2017) proporcionan información importante a partir de sus respectivos trabajos etnográficos. En efecto, Lentz (1997) identificó tres fases en el proceso de migración interna en/de comunidades quichuas de Shamanga en el período poshacendario y en relación con el Ingenio San Carlos y la ciudad de Guayaquil en la Costa ecuatoriana. En la primera fase el trabajo en el Ingenio era temporal y esporádico; por tanto, resultaba complementario a la economía de subsistencia de la comunidad. En la segunda fase la migración se volvió indispensable; dice la autora:

la migración [...] año tras año, ofrecía un camino más seguro para obtener un ingreso monetario regular que lo que podían garantizar, por ejemplo, las inversiones en una producción agrícola destinada al mercado. Por tanto, los sueldos de los trabajadores servían por un lado [...] para la consolidación de la base de subsistencia campesina y, por el otro, para la satisfacción de todas aquellas necesidades que una producción de auto-consumo no podía cubrir. (Lentz 1997: 289).

En la tercera fase las parejas jóvenes y los jóvenes solteros se encontraban ya totalmente enganchados en el circuito mercantil y laboral urbano-capitalista. Aquí ya el sistema productivo campesino jugaba un papel secundario desde el punto de vista económico. El último vínculo con la comunidad era y es la propiedad de la tierra de los padres.⁹

9 Una investigación más reciente y en referencia al ámbito boliviano es la de Guénaëlle de Meeûs (2022). La afirmación central de su tesis es que hoy en día no tenemos un proceso de continuidad entre campo y ciudad, sino de ruptura. Se trata de un proceso de larga movilidad que termina desembocando en un momento migratorio. La tesis de De Meeûs pareciera ubicarse en la última fase de Lentz,

La investigación de Lentz, realizada a mediados de los 80 ya mostraba los procesos de desacoplamiento cultural en la alimentación y en el vestuario de los últimos shamangueños a fines de los 80 e inicios de los 90.

Ordóñez (2017), por su parte, analiza la migración transnacional de los quichuas de Otavalo quienes tienen una larga tradición de comerciantes-migrantes. Se trata de un pueblo indígena con diferencias sociales que se han ido construyendo a lo largo de su historia. A inicios del siglo XX varios miembros de las comunidades migraron hacia Ibarra, la capital provincial; luego, ya en la década del '40, se produjo un flujo migratorio hacia Colombia; dos décadas más tarde la migración se desplazó hacia Centroamérica y el Caribe; y, a partir de los '70 los quichuas de Otavalo se movilizaron hacia Europa y Estados Unidos. La autora muestra cómo hasta los '90 se podría hablar de la época dorada de la migración en una importante inserción en el comercio de artesanía y música. Entre los quichuas de Otavalo el proceso migratorio funciona como una suerte de empresa familiar y con la ineludible necesidad de contar con redes que posibiliten cadenas migratorias.

En fin, la trama territorial rural indígena se ha modificado drásticamente en las últimas décadas, entre otras razones por la ampliación de la infraestructura carretera en un país pequeño como Ecuador; por las mayores posibilidades de ascenso económico y social de ciertos sectores indígenas; y, en definitiva, por la coacción de sistema económico que empuja a la población a reconfigurar el espacio en términos de migración, multilocalidad y movilidad. Como dice Herrán,

Cada vez son más las diferencias prácticas del territorio como hábitat de poblaciones indígenas, de la ruralidad como espacio geográfico, cuyo proceso histórico de construcción social se fundamenta principalmente en actividades económico-productivas vinculadas al uso de los recursos naturales, a través de la actividad agropecuaria y a la presencia de la población indígena como mano de obra. La visión de territorio de los

pero incluso yendo más allá: en una situación de total ruptura con la comunidad de origen.

pueblos indígenas supera las fronteras de lo rural (como lugar de producción agropecuaria en constante interrelación de la población con los mercados urbanos y la agroindustria, la contribución de mano de obra campesina para el sector de la construcción y la multiactividad de la población), aunque la mayoría siga teniendo un fuerte vínculo con los recursos naturales (2017: 132).

El kichwa hoy

El kichwa es la lengua indígena con mayor número de hablantes.

Los cómputos de la población quichua ecuatoriana varían muchos según el criterio de definición de lo que es “indio” y de los procedimientos metodológicos que utilicen los investigadores. Las diferencias son manifiestas, en todo caso, porque las cifras resultantes oscilan entre los 340.000 y los 3 millones de hablantes (Haboud, 2010: 96).

Según los datos del VIII Censo de Población, VII de Vivienda y I de Comunidades de Ecuador, realizado entre el 7 de noviembre y el 23 de diciembre de 2022, en el país habría 654.316 hablantes de lengua indígena.¹⁰

Ileana Soto, por su parte, ofrece información relevante:

Se calcula que la población kichwa puede estar ahorita en un millón quinientas mil personas [...]. Personas que se autoidentifican como kichwas, pero que no necesariamente hablan la lengua kichwa. El 60 % de esta población se ubica mayormente en la sierra centro-norte (Bolívar, Chimborazo, Tungurahua, Cotopaxi, Pichincha, Imbabura). También incluye a las ciudades grandes: Guayaquil y Quito, donde se calcula que más o menos estarían 750.000 personas. Además de esta población numerosa, está un 24% de personas autoidentificadas como kichwas en la Amazonía y un 16 % en la sierra sur, en la Costa y algo en Galápagos también.¹¹

10 <https://www.censoecuador.gob.ec/resultados-censo/#>

11 Ileana Soto, presentación del libro *Oralidades y escrituras kichwas*, 14 de diciembre de 2022. <https://www.facebook.com/UPSalesianaEc/videos/1114134475842440/>

Aun con este número de hablantes se trata de una lengua catalogada como en peligro y seriamente en peligro de acuerdo a la zona de la que se hable (Moseley 2010). En varios estudios se da cuenta de la disminución acelerada del número de hablantes, tanto en términos absolutos como relativos (Haboud, 2005; Mayorga y Haboud, 2013; Pazmiño, 2013).

Desde una perspectiva cualitativa, el trabajo etnográfico del que dan cuenta Rindstedt y Aronsson en una comunidad rural de la provincia de Chimborazo es sumamente sugestivo a la vez que dramático. Por un lado, se muestra el kichwa como una lengua motivo de orgullo identitario, una lengua con alta valoración discursiva, pero, por otro lado, las autoras señalan un panorama en el que todos los adultos son bilingües; las abuelas hablan quichua “puro puro”, mientras el resto de las mujeres hablan en quichua entre sí. Las madres se dirigen a sus hijos en español con algún elemento quichua. El esposo habla a la esposa en quichua y en español, mientras la esposa se dirige a él en quichua. Los padres hablan siempre a los hijos en español y los hermanos mayores a los menores, también en español (Rindstedt y Aronsson, 2002).

Lo mencionado por Rindstedt y Aronsson lo he corroborado en mi propio trabajo etnográfico (Cf. Garcés, 2021). Los datos que presentaré a continuación se basan en información ampliada de dicha escucha – observación participante y no participante en mi calidad de kichwa hablante no indígena, en continuo contrapunto con investigaciones contemporáneas sobre el uso de la lengua en las ciudades.

Los quichuas y el kichwa en las ciudades

La información que tenemos sobre la presencia indígena en las ciudades¹² del país es imprecisa y poco confiable. Según el Censo de 2022,

12 Cuando se habla de ciudad(es) se piensa en las grandes urbes del país (Quito, Guayaquil, Cuenca). Sin embargo, hay que tener siempre presente que en varias las ciudades intermedias o pequeñas la presencia indígena puede llegar a ser incluso mayoritaria, como el caso de la ciudad de Otavalo.

el 26.12 % de las personas que se autoidentificaron como indígenas habita en las ciudades del país;¹³ sin embargo, León, en el 2003 y a partir de varias fuentes, afirmaba que el 40 % se encuentra en el área urbana (León, 2003: 229).

Para el caso de la provincia de Guayas, cuya capital es Guayaquil, el Censo del 2022 afirma que habitarían 54.437 indígenas. Luego de las movilizaciones de octubre de 2019 el Concilio de Pastores Evangélicos Quichuas del Ecuador, informó a la prensa que “la población indígena en Guayaquil pasó de 10 000 en 1990 a 250 000 en el 2019”.¹⁴ Por otro lado, según Yépez (2014: 58),

para varios dirigentes indígenas, residentes en la ciudad de Guayaquil, [...] los indígenas que viven en esta ciudad superan las 300.000 personas; estos datos se calcularon sobre la base de la información proporcionada por los comuneros de las parroquias y poblaciones respecto a las personas que dejaron las localidades para migrar hacia las grandes ciudades.

En las ciudades del Ecuador la presencia indígena es variada y compleja: se realiza trabajo informal y comercio; hay un grupo importante de profesionales, estudiantes, funcionarios públicos. Según León realizan actividades como profesionales e intelectuales, ocupan cargos directivos en el sector público y privado o son técnicos y profesionales de nivel medio (León 2003: 225). Un aspecto importante es que, en prácticamente todas las ciudades del Ecuador, los indígenas --principalmente de Chimborazo-- tienen una presencia casi monopólica en referencia a la venta de verduras y frutas (Bernal, 2021).

Las situaciones expuestas llevan a pensar que el fenómeno migratorio no es sólo ello, sino un proceso de movilidad (Eguiguren, 2017). Hace

13 Esto contrastaría con los datos a nivel de toda Latinoamérica y el Caribe. Según la OIT (2019: 14), en Latinoamérica el 52.2% de la población indígena habita en las ciudades.

14 Diario *El Comercio*, 01 de noviembre de 2019. Énfasis proporcionado en el texto.

unas décadas se estudiaba el fenómeno de la movilidad desde la perspectiva de la migración, entendida ésta como el fenómeno de traslación, por motivos laborales, afectivos, familiares, etc., de un lugar a otro. La migración se la pensaba en términos de inmigración y emigración y por tanto como fenómenos con una trayectoria de ida o venida definitivas. En el contexto de los fenómenos de traslación de poblaciones rurales al ámbito urbano, en articulación con formas productivas campesinas, o de traslación de población vinculada a economías informales a otros ámbitos extra nacionales, se incorporó el concepto de migración temporal. En este caso, la ida implicaba un retorno mediado por la influencia de ciclos productivos o económicos que podían tener origen interno o externo. A pesar de la mayor dinamicidad que implicaba este concepto de migración, el flujo podía ser graficado de manera bidireccional y secuencial (Garcés, 2019).

Lo que tenemos hoy es mucho más complejo. Sigue existiendo, obviamente, el fenómeno de la migración, definitiva o temporal (Ordóñez, 2017), pero la marca fundamental del mundo contemporáneo es la movilidad, tanto física como cognitiva, imaginaria, asociativa, laboral, económica. Y si se mueven las personas, los conocimientos, la imaginación, las relaciones, los trabajos, el dinero, etc., también se mueven las lenguas. En el mundo actual se multiplican los espacios de circulación, consumo y comunicación de los individuos (Appadurai, 1996). Esto es lo que el antropólogo francés, Marc Augé, llama movilidad sobremoderna:

Se refiere a la existencia de una superabundancia de causas, que hace que el análisis de sus efectos sea complejo. La movilidad sobremoderna se refleja en el movimiento de la población (migraciones, turismo, movilidad profesional), en la comunicación general instantánea y en la circulación de productos, de las imágenes y de la información. Asimismo, señala la paradoja de un mundo en el que, teóricamente, se puede hacer todo sin moverse y en el que, sin embargo, la población se desplaza (Augé 2007: 15-16).

En realidad, en el ámbito de las ciencias sociales el término movilidad ya se usaba para referirse a la posibilidad de movilidad social, pero en cuanto al fenómeno migratorio, el concepto ahora aporta una mirada

que cuestiona el orden nacional como contenedor de la vida social, ya que la movilidad no es sólo física sino integradora de otros elementos de la vida personal y social.

El concepto de movilidad, entonces, contrasta con el de migración en la medida en que supone ampliar la perspectiva analítica para incluir movimientos variados en cuanto a su temporalidad, escala espacial, frecuencia, así como poner atención a aquello que se mueve junto con las personas (Eguiguren 2017: 71).

En el ámbito nacional, Ecuador es un país en el que, por su tamaño y características topográficas, las fronteras entre lo urbano y lo rural son borrosas, por decir lo menos, lo que facilita la movilidad de personas, en general, y de pertenecientes a comunidades indígenas en particular (Bernal, 2021). En el ámbito internacional, hay una larga tradición de desplazamientos en múltiples vías, especialmente entre miembros de los pueblos otavalo (Ordóñez, 2017) y cañari (Colpari, 2012; Eguiguren, 2019).

Durante el Levantamiento Indígena de octubre de 2019 la alcaldesa de Guayaquil, una de las ciudades más populosas del país, buscó “cerrar la ciudad” para que no ingresen los indígenas a la misma. En su imaginario, como en el de la mayoría de los guayaquileños, los indígenas habitan el mundo externo a la urbe y no son parte de ella. Esto tiene que ver con que los no indígenas tratan a los indígenas que viven en Guayaquil como migrantes y no como residentes (Bernal, 2013). Visto desde el lado de uno de los jóvenes residentes: “yo soy guayaquileño, yo nací aquí [...] si usted nació en Guayaquil es guayaquileño” (en León, 2003: 320). Este hecho está conectado a otro: hablar kichwa en la ciudad, delante de mestizos, vuelve al hablante en un ser raro, exótico. Los mestizos se sorprenden al escuchar la lengua, ven al hablante como un otro en sentido ontológico.

Hay mucha gente mestiza en las universidades o en la ciudad que cuando yo hablo en Kichwa en la ciudad me miran a ver pero me van mirando con unos ojos o sea ¿cómo me siento yo ahí? No me siento bien, y si hablo el español mejor ignoro el Kichwa no me están viendo la cara no cierto, difícil sobresalir en esos espacios (RG, en Enríquez, 2015: 62).

Cuando uno está en el campo, habla quichua. Ahora muy de repente hablo quichua. No nos gusta ya hablar delante de la gente. Se quedan mirando, es medio vergonzoso (José Q., en Herrera, 1999: 57).

Lo dicho indica que la ciudad es un lugar hostil para el indígena, sea migrante, sea residente. Los históricos imaginarios y prácticas racistas afloran en la vida cotidiana. Ello provoca una baja autoestima lingüística entre los jóvenes, especialmente en colegios como el que reporta Egas (2017). Se puede conocer la lengua, pero no se la usa por vergüenza:

Somos indígenas pero no podemos hablar en kichwa. Poder si puedo, pero lo que a mí... como que me da vergüenza. La verdad le voy a decir: ¡porque voy a negar!, yo si quisiera contestar (en kichwa) pero me da vergüenza (Tambaco, 2015: 76).

Hablar el kichwa es exponerse a la burla y la discriminación (Cuminao, 2006). De ahí que hablar castellano “correctamente” se convierte en un ideal y en un desafío al vivir en ciudades como Quito; colateralmente, la transferencia lingüística de los rasgos fonológicos del kichwa en el castellano es motivo de burlas que también expresan el racismo lingüístico (Herrera, 1999).

En los datos previos se puede ver que hay un retroceso importante en la transmisión intergeneracional de la lengua, en términos generales, y esto implica a las comunidades rurales en las que se habla la lengua. Si esto es así en el campo, no es de sorprender que también ocurra en las ciudades. De hecho, el monolingüismo kichwa es cada vez menos frecuente, alcanzando el bilingüismo kichwa – castellano la condición de normalidad. La nota generalizada es que los padres migrantes o residentes en Quito no les hablan a sus hijos en kichwa; y cuando lo hacen ellos les responden en castellano (Maldonado, 2012; Perugachi, 2021). De manera que la lengua de uso preferente es el castellano (Egas, 2017; Yang, 2016). Por ello, en el mejor de los casos, los hijos de segunda generación se vuelven bilingües pasivos. Así, la investigación de Yang (2016) nos da información de la situación de estudiantes de una unidad educativa de Educación Intercultural Bilingüe en Quito, quienes al interactuar con

sus abuelos usan el kichwa todavía en buena proporción (44 %); al hacerlo con los padres cambia la situación (11%); y con los hermanos la interacción disminuye aún más (5%). En el caso de la investigación de Perugachi (2021), de 10 jóvenes encuestados, ninguno usa de manera exclusiva el kichwa para hablar con sus padres, adultos mayores (tíos, abuelos), hermano/a, primo/a, amigos/as.

Queda claro entonces que el kichwa se opone al castellano: éste sirve para superarse (interactuar en el mundo laboral) y se requiere esfuerzo para aprenderlo y apropiarse (Maldonado, 2012). El kichwa hay que abandonarlo para apropiarse del castellano por ser uno de los disparadores de discriminación y exclusión (Cuminao, 2006). Y eso no sólo entre los hablantes jóvenes sino a partir de sus propios padres. Ellos quieren que sus hijos e hijas aprendan inglés y computación, pero de una manera excluyente; es decir, el deseo de apropiación de una lengua como el inglés conlleva la negación de su lengua.

En el ámbito escolar, prima la presencia formulística, ritualista y museística de la lengua kichwa (Garcés, 2021b), incluso en las escuelas de EIB. En ellas, el sentido generalizado es que el kichwa se debe aprender y hablar al interior de las unidades familiares, no en las escuelas; a la escuela se va, entre otras cosas, a aprender castellano. La escuela, la institución escolar, funciona fundamentalmente como espacio de posible ascenso social; así, estudiantes universitarios de Educación Intercultural Bilingüe en educación superior que estudian en provincia, kichwa hablantes, expresan que si pudieran poner a sus hijos a estudiar en colegios en Quito lo harían; cuando no pueden hacerlo, los ubican en colegios hispanos prestigiosos de la capital de provincia (Datos de campo, 2018).

Desde la institucionalidad religiosa, se debe reconocer el importante papel que históricamente ha jugado la Iglesia Católica, aun bajo la intencionalidad práctica de promover el uso del kichwa con el fin de difundir su empeño evangelizador (Garcés, 2009). Hoy por hoy, son las iglesias evangélicas de los contextos urbanos las que cumplen el importante rol de sostener las identidades indígenas urbanas (Bernal, 2021), especialmente

en el caso de las mujeres: “las iglesias constituyen un espacio donde son escuchadas en kichwa en un entorno hostil a ellas y la indigeneidad que encarnan más evidentemente que los varones” (Bernal, 2013: 91). Las iglesias evangélicas han logrado con el kichwa lo que no han logrado las escuelas de EIB: el uso constante y cotidiano en kichwa (Bernal, 2013). Así, en el popular barrio de San Roque en el centro de Quito, en una misma cuadra se puede encontrar tres iglesias evangélicas instauradas bajo el criterio de representar las comunidades de origen de los y las asistentes.

En este contexto tenemos una fuerte tensión y distancia entre ideología y uso lingüístico. En zonas rurales de históricos discursos reivindicativos indígenas se ha reducido o perdido el uso de la lengua (Garcés, 2020) y en términos generales, el uso real del kichwa no es parte de una práctica política unida a la defensa de derechos indígenas. En este sentido, no es extraño encontrar una utilización discursiva del valor de la lengua. Se reivindica su valor, pero esta reivindicación va separada del uso (Yang, 2016). Desde una perspectiva amplia, en los jóvenes se ve las dos tendencias: abandonar la lengua por estar unida a formas de estigmatización racial o, en un proceso de repolitización de su identidad, enarbolarla, hablar sobre ella, destacar sus virtudes. Quienes poseen la lengua y su experiencia de vida les ha llevado a un posicionamiento político-identitario en favor de los derechos indígenas, sí despliegan el uso como parte de una explícita lucha reivindicativa indígena. Quienes defienden discursivamente el valor de la lengua, pero no la usan por haberla perdido o por encontrarse en proceso de reaprendizaje, despliegan otros elementos simbólicos de vinculación con el mundo indígena; por ejemplo, poner nombres quichuas a los hijos o destacar la vestimenta tradicional.

Fuera de los explícitos espacios que se proponen la revitalización de la lengua, el uso del kichwa está vinculado a la condición socioeconómica y el género. Así, es en los mercados populares urbanos y son las mujeres los espacios y las agentes principales de uso del kichwa en los contextos urbanos. Se podría decir, sin exagerar, que en las ciudades el kichwa funciona mayoritariamente como uso intragénero femenino.

La histórica atribución de la lengua como marcador de identidad indígena se ha modificado considerablemente en las últimas décadas. A nivel nacional, según el Censo del 2010, el 32.6% de quienes se identificaban como perteneciente a un pueblo o nacionalidad no hablaban la lengua indígena. Según el Censo del 2022 el 49.8 % de la población autoidentificada como indígena a nivel nacional no habla la lengua de su pueblo o nacionalidad.

En una encuesta realizada el año 2018 a estudiantes universitarios indígenas¹⁵ el 31 % de 454 estudiantes que se autoidentifican como indígena no hablaban kichwa. De igual forma se puede citar una encuesta aplicada a indígenas migrantes en España. Ante la pregunta de qué tipo de prácticas o costumbres los distingue de las personas no indígenas, sólo un 16% de los encuestados respondió “el idioma” (Cruz, 2010: 93). Como me dijo W.P. un día: “me identifico con la cultura indígena, de la cual llevo la sangre indígena por mis padres, pero no puedo hablar kichwa”.

Lo recientemente mencionado nos lleva a pensar también la relación entre lengua y “cultura”; término este último problemático ya que la tendencia a pensar lo cultural se suele reducir a estereotipos festivos, gastronómicos e indumentarios (Bernal, 2021). Desde la vivencia de los pueblos y nacionalidades la vestimenta es un elemento fundamental de expresión de la identidad y cultura, así como una marca visible que apertura posibilidades discriminatorias en la población no indígena.¹⁶ Así, las mujeres mantienen la vestimenta indígena de manera más permanente que los hombres. De acuerdo con la clase social y con el proceso de politización de su identidad, mujeres y hombres mantienen o exacerbaban la vestimenta y los marcadores de etnicidad (mujeres con blusa bordada y anaco; hombres con trenza y sombrero); sin embargo, muchos de esos

15 Encuesta realizada a estudiantes de la Carrera de EIB de la Universidad Politécnica Salesiana.

16 Véase el editorial de Radio Cocoa escrito por Katiknina Tituaña, “Mi relación con la vestimenta kichwa. Una historia de amor (odio)”. <https://radiococoa.com/RC/mi-relacion-con-la-vestimenta-kichwa-una-historia-de-amorodio/>

jóvenes no hablan la lengua, o la hablan de manera limitada o la tienen como lengua de herencia. Los jóvenes pueden no hablar kichwa, pero sí mostrarse orgullosos de su vestimenta.

Finalmente, no es raro que los que viven en la ciudad, al retornar a sus comunidades de origen por diversas razones, se ven obligados o deseados de usar el kichwa en mayor medida. De hecho, la crisis sociosanitaria producida por el COVID-19 tuvo un efecto lingüístico destacable (Ávila *et al.*, 2023). Muchos jóvenes universitarios indígenas retornaron a sus comunidades y, en los casos en que eran kichwa hablantes pasivos o con poca fluidez, este período de contacto con sus familiares fue positivo en términos de recuperación y revitalización lingüísticas.

Ciudad y ciberespacio

Habitar la ciudad no es algo totalmente nuevo según hemos visto en líneas anteriores. Habitar el ciberespacio, por el contrario, se reduce a un par de décadas. Y la conexión entre estos dos espacios es ineludible.

No se cuenta con datos actualizados sobre el acceso de la población indígena a internet.¹⁷ Los últimos datos corresponden al año 2010 (Granda, 2021: 130). Según el CODENPE (2010: 120-121) sólo el 8 % de hogares indígenas cuenta con una computadora en su casa, y el 3 % de los hogares con jefatura indígena tiene acceso a internet.

En términos generales el analfabetismo digital en el país es del 8.2 % de la población (Del Alcázar, 2022: 9). Para el 2020, “el uso de internet se ubicó: a nivel nacional en 70,7 %; en el área urbana 77,1 % y en el área rural 56,9 %” (INEC, 2021: 13). El incremento de porcentaje de uso del internet a nivel nacional, entre el 2019 y el 2020, fue significativo: “11,5 p.p. a nivel nacional; 10,4 p.p. en el área urbana, y 14,0 p.p. en el área rural, siendo esta última la de mayor variación” (INEC, 2021: 14). Del 2019 al 2022 el incremento de hogares con acceso a internet fue de

17 Los datos que siguen los he tomado de Guzmán *et al.* (2023).

32.7 % a nivel nacional (25 % en zona urbana y 76 % en zonas rurales) (Del Alcázar, 2022: 11)

Con respecto al uso del internet en el hogar, “en el 2020, a nivel nacional alcanzó el 86,1 %; en el área urbana el 87,6 % y en el área rural el 81,7 %; siendo esta última la de mayor variación en relación al 2012” (INEC, 2021: 14).

Estos datos muestran que si bien en los contextos urbanos se cuenta con mejores condiciones de conectividad el radio de impacto o influencia del internet llega cada vez con más fuerza al sector rural.

Los jóvenes kichwa hablantes que residen en la ciudad habitan un doble espacio, el de la propia ciudad y el del ciberespacio. Se trata de un espacio (comunicativo) en todo el sentido de la palabra ya que éste “termina siendo una parte de la sociedad” (Hiernaux y London, 1993: 102-103) antes que su característica física. Se trata del conjunto de relaciones que lo forman a partir de funciones y formas de los procesos del pasado y del presente. Así, los procesos sociales adquieren “un carácter geográfico ya que las acciones sociales se *territorializan*” (Hiernaux y Lindon, 1993:104).

De manera que el espacio no tiene que ver sólo con su dimensión física-material sino con el mundo de las interrelaciones sociales, sus intensidades y posibilidades, lo que nos lleva a pensar el internet como un espacio habitado por actores-agentes específicos que portan e intercambian conocimientos, emociones e información.

En una investigación exploratoria en activismo digital realizada recientemente en YouTube, Facebook, Instagram y Tiktok (Guzmán *et al.*, 2023), de 122 experiencias en distintas lenguas indígenas del Ecuador, el 88.5 % se refieren al kichwa. Ante la pregunta sobre el uso de las redes virtuales y lo que se hace con y en lengua kichwa, las respuestas se repartieron entre las siguientes:

- Difusión de eventos de y en lengua indígena
- Doblaje y traducción

- Enseñanza de lengua
- Música y arte en lengua indígena
- Noticias e información en Lengua Indígena

En la mayoría de estas iniciativas se crea material original: videos, imatextos, audios, audiovisuales, textos, fotos, imágenes. Se trata de iniciativas personales sin apoyo económico estatal o institucional.

El acceso y uso de la internet, junto con la apropiación del ciberespacio posibilitan la expansión de uso en redes sociales virtuales diversas y contribuyen a visibilizar la lengua y a producir un cierto proceso de seducción mediante la estética y el arte (Garcés, 2021b).

Frente a las transformaciones territoriales que ha vivido la comunidad andina en las últimas décadas la movilidad en los ámbitos urbanos y en el ciberespacio crea nuevas comunidades habitadas por quichua hablantes (Garcés, 2020). Así, el ciberespacio se convierte en un lugar apropiado, según la idea de Bonfil (1982, 1985): los quichuas, en general, y los jóvenes, de manera específica, se apropian de la tecnología digital, tal como en su momento se apropiaron de otras tecnologías: la escritura, la formulación legal, la enseñanza en contextos formales, etcétera (Garcés, 2020).

En el ciberespacio los hablantes pueden articular oralidad-gestualidad-visualidad-escrituralidad en distintos niveles e intensidades. Y ello ocurre por fuera del carácter normativo y colonial que tuvo la escritura alfabética. Este aspecto, además, está relacionado con la necesidad de posicionar la lengua transterritorialmente, lo que facilita las posibilidades conectivas de los quichuas dispersos por el mundo.

En general, la mayoría de los estudios sociolingüísticos enfatizan que la migración a la ciudad, el acceso a la tecnología y la modernidad serían causales de pérdida lingüística. Y ello se lo señala en tono de lamento y nostalgia por el pasado territorial prístino. Los procesos de urbanización y de incremento de acceso a la tecnología son irrefrenables. Por tanto, las lenguas sobrevivirán si los hablantes logran adaptarlas al ámbito urbano,

tecnológico y moderno. Y no sólo ello: si logran adaptarlas al ámbito global que ahora habitan, constituyéndose ello en un desafío, el que están transitando los activistas de la lengua (Garcés, 2020).

Conclusión

El kichwa es la lengua mayoritaria entre las lenguas indígenas del país; a pesar de ello el proceso histórico de subalternización se mantiene en términos de una lengua minorizada en la ecología lingüística del Ecuador.

Las comunidades de tradicional asentamiento de la lengua han vivido un proceso de transformación en sus estructuras, tanto a nivel económico-productivo y en sus sistemas de representación, como en la ubicación-desplazamiento del kichwa. Estas transformaciones han empujado a los hablantes a ocupar espacios virtuales, además de los no tan nuevos ámbitos urbanos.

A través de la revisión bibliográfica y del propio trabajo etnográfico se ha podido mostrar la condición de subordinación en la que se encuentran los hablantes y la lengua misma. La colonialidad lingüística (Garcés, 2009) atraviesa distintos ámbitos de la vida de los quichuas que residen en las ciudades. Colonialidad que se expresa en la presión por el uso del castellano, la vergüenza por y el abandono del uso del kichwa en el espacio público, la no transmisión generacional de padres a hijos, el divorcio entre ideología y uso lingüístico, etcétera. Son todos factores que juegan en contra de las posibilidades de revitalización lingüística en contextos urbanos.

El territorio urbano y el ciberterritorio son los ámbitos en los que se juega el futuro de las lenguas. Es en estos espacios en los que los kichwa hablantes debemos trabajar en cuanto capacidad de adaptación y refuncionalización de la lengua. Los jóvenes indígenas están luchando para hacerse presentes en el ciberterritorio, por expandir ahí el uso de la lengua a la vez que se visibilizan y se auto-representan (Garcés, 2021b).

En el presente capítulo se ha intentado posicionar la idea y necesidad de ir más allá del concepto de migración sin negarla sino, antes bien, ubicándola en el proceso más amplio referido a la movilidad. En tal sentido me parece sugerente explorar la idea de Ingold (2007) al referirse a las dos formas de *viajar*. Habría una forma de viajar como “cruzar a través de”, lo que da la idea de transportar y transportarse, con orientación a un destino concreto. Y habría la forma de viajar “a lo largo de”, con orientación al viaje en sí mismo y por lo tanto en el sentido de deambular, caminar. “*The wayfarer is continually on the move. More strictly, he is his movement*” (Ingold, 2007: 76). En tal sentido, la vida transcurre mientras se viaja.

Al menos como hipótesis habría que pensar la ciudad y el ciberespacio como un viaje que posibilita la reconstrucción de una territorialidad fracturada y desbordada por el capital y la colonialidad epistémica y lingüística (Garcés, 2009). Y en esta perspectiva habría que asumir el desafío de ver la movilidad como un espacio de uso y expansión de la lengua, de una lengua que camina.

Referencias bibliográficas

- Al Ibrahim, Lama (2018), “Transformaciones agrarias y jóvenes rurales”, en *Ecuador Debate*, 105, 143-155, Quito: CAAP.
- Appadurai, Arjun (1996), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo, Buenos Aires: Trilce, Fondo de Cultura Económica.
- Augé, Marc (2007), *Por una antropología de la movilidad*, Barcelona: Gedisa.
- Ávila, Diana, Fernando Garcés, Sebastián Granda y Pablo Vásquez (2023), “La respuesta de los estudiantes indígenas frente al Covid-19: el caso de la Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador”, en Fernando Garcés (coord.), *Educación superior y pueblos indígenas en el contexto del Covid-19*, 15-93, Quito: Abya-Yala/UPS, IUS, Cátedra UNESCO Pueblos Indígenas en la Ciudad.
- Bernal, Gabriela (2013), “Ser Kichwas evangélicos en Guayaquil”, en *Ecuador Debate*, 88. Quito: CAAP, 87-102.
- Bernal, Gabriela (2021), “Tránsitos entre “lo propio” y “lo ancestral”: jóvenes indígenas, redes y política”, en Fernando Garcés y Luis Miguel Carranza

- (coord.), *Antropologías. Múltiples perspectivas para el estudio del ser humano*, 207-247, Quito: Abya-Yala/UPS.
- Bonfil, Guillermo (1982), “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 2, 467-480, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Bonfil, Guillermo (1985), “Descolonización y cultura propia”, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 4, 351-367. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1987), *Lingüística quecha*, Cusco: Bartolomé de las Casas.
- Ciucci, Luca y Pieter Muysken (2011), “Hernando de Alcocer y la Breve declaración del Arte y Bocabulario de la lengua del Ynga conforme al estilo y uso de la Provincia de Quito. El más antiguo manuscrito de quichua del Ecuador”, *Indiana*, 28: 359-393.
- Clark, Patrick (2018), “Neodesarrollismo y una “vía campesina” para el desarrollo rural. Proyectos divergentes en la revolución ciudadana ecuatoriana”, en Leandro Vergara-Camus y Cristóbal Kay (coord.), *La cuestión agraria y los gobiernos de izquierda en América Latina. Campesinos, agronegocio y neodesarrollismo*, 223-258, Buenos Aires: CLACSO.
- CODENPE (2010), *Las cifras del pueblo indígena. Una mirada desde el Censo de Población y Vivienda 2010*, Quito: INEC.
- Colpari, Otto (2012), *¿La muerte de la comunidad? Crisis del capital social cañari*, Quito: FLACSO.
- Cruz, Pilar (2010), “Pueblos indígenas, migración transnacional e identidades. Retos y desafíos en la migración de los pueblos indígenas de Ecuador hacia España”, *REMHU*, 18 (34): 81-98.
- Cuminao, Clorinda (2006), “Memoria e identidad de las vendedoras kichwa y mestizas del mercado de San Roque en la ciudad de Quito”. Tesis de Maestría, FLACSO.
- Del Alcázar Ponce, Juan (2022), *Parte 1. Estado digital Ecuador 2022. Usuarios de internet. Ecuador 2022*, Mentinno Consultores.
- Egas, Ana (2017), *La influencia del contexto social diglósico y la aculturación en la autoestima lingüística de los jóvenes bilingües kichwa-castellano*, Tesis de Licenciatura, PUCE.
- Eguiguren, María Mercedes (2017), “Los estudios de la migración en el Ecuador: del desarrollo nacional a las movilidades”, *Íconos*, 58: 59-81.
- Eguiguren, María Mercedes (2019), *Movilidad y poder en el sur del Ecuador, 1950-1990*. Quito: FLACSO, UCL.
- Enríquez, Paola (2015), “El rol de la lengua kichwa en la construcción de la identidad en la población indígena de Cañar”, Tesis de Licenciatura, PUCE.

- Firestone, Ami (2017). “Combinamos el quechua”. *Lengua e identidad de los jóvenes urbanos en el Perú*, Lima: IEP.
- Garcés, Fernando (1999, “Estudio introductorio”, en *Cuatro textos coloniales del quichua de la “Provincia de Quito”*, 9-126, Quito: PEBI.
- Garcés, Fernando (2009), *¿Colonialidad, o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas*, La Paz: PIEB, UASB.
- Garcés, Fernando (2019), “Soy de aquí y soy de allá”. Un ejercicio de reflexión sobre identidades, lenguas y territorios desde el quichua ecuatoriano”, en *Construyendo una sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las culturas y lenguas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios*, compilado por Marina Arratia y Vicente Limachi., 13-29, Cochabamba: PROEIB Andes, UCL.
- Garcés, Fernando (2020), “Las comunidades virtuales del quichua ecuatoriano: revalorizando la lengua en un espacio apropiado”, *Tellus*, 20 (43): 59-75.
- Garcés, Fernando (2021a), “El Anónimo de Praga: aportes de un texto colonial al quichua ecuatoriano actual”, *Lenguas y literaturas indoamericanas*, 23 (1): 51-68.
- Garcés, Fernando (2021b), “Los videos musicales en quichua: educar la sensibilidad lingüística desde nuevos espacios comunicacionales”, *ContraCorrente*, 17: 216-240.
- Garcés, Fernando (2022), “De la oralidad escrita a oralitura audiovisual: el quichua y los videos musicales en YouTube, en *Oralidades y escrituras kichwas*”, Fernando Garcés y Armando Muyolema (coord.), 191-214, Quito: Abya-Yala/UPS, LACIS.
- García, Fernando (2019), “Los comerciantes indígenas de productos básicos de la ciudad de Guayaquil: ¿una nueva burguesía indígena?”, en *Indígenas en las ciudades de las Américas. Condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica*, Jorge Enrique Horbath y María Amalia Gracia (coord.), 423-443, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Granda, Sebastián (2021), “Pueblos indígenas y educación en tiempos de pandemia. La experiencia del Ecuador”, *Pueblos indígenas y educación*, 67: 118-139.
- Guzmán, Soledad, Sebastián Granda, Fernando Garcés e Isis Zambrano (2023), *Activismos digitales en lenguas indígenas. El caso de Ecuador* (Informe de la investigación realizada en coordinación con la Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y pluriculturalidad), Quito.
- Haboud, Marleen (2005), “Quichua ecuatoriano: entre el poder simbólico y el poder real”, en *Encuentros y conflictos: bilingüismo y contacto de lenguas*

- en el mundo andino*, Hella Olbertz y Pieter Muysken (coord.), 13-38, Frankfurt, Madrid: Vervuert, Iberoamericana.
- Haboud, Marleen (2010), “América del Sur: región andina”, en *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*, Christopher Moseley (ed.), 95-102, Valencia: UNESCO (3ª ed.).
- Harrison, David (2016), *Cuando mueren las lenguas. La extinción de los idiomas en el mundo y la erosión del conocimiento humano*, Bogotá: Universidad de los Andes, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Hartmann, Roswith (1979), “¿Quechuismo pre-incaico en el Ecuador?”, *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 5 (3): 267-299.
- Harvey, David (2004), “El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión”, en *Socialist Register*, Leo Panitch y Colin Leys (ed.), 99-129, Buenos Aires: CLACSO.
- Herrán, Javier (2017), *Trabajando con la gente. Comunicación-acción-participación en comunidades indígenas de los Andes ecuatorianos*, Quito: Abya-Yala-UPS.
- Herrera, Lucía (1999), “La ciudad del migrante: la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas”, Tesis de Maestría, UASB.
- Hiernaux, Daniel y Alicia Lindon (1993), “El concepto de espacio y el análisis regional”, *Secuencia*, 25: 89-110.
- INEC (2021), *Indicadores de tecnología de la información y comunicación*, INEC.
- Ingold, Tim (2007), *Lines. A brief history*, New York: Routledge.
- Itier, César (2021), “La formación del quechua ecuatoriano: una nueva hipótesis”, *Lexis*, XLV (2): 659-690.
- Kay, Cristóbal (2019), “Transformaciones rurales en la era neoliberal. Dominio global del agro-negocio”, en *Ecuador Debate*, 106, 141-154, Quito: CAAP.
- Lentz, Carola (1997), *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*, Quito: Abya-Yala.
- León, Guadalupe (2003), “Etnicidad, pobreza y exclusión de los indígenas migrantes en Quito, Guayaquil y Tena”, en *Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador*, Jorge Uquillas, Tania Carrasco y Martha Rees (ed.), 221-389, Quito: Banco Mundial.
- Maldonado, Gina (2012), “Matrices y texturas de la identidad cultural étnica en contextos urbanos. El caso de los kichwas de Chimborazo”, en *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Eduardo Kingman (coord.), 36-77, Quito: FLACSO, Heifer.
- Martínez, Luciano (2002), *Economía política de las comunidades indígenas*, Quito: Abya-Yala, ILDIS, FLACSO, OXFAM.

- Mayorga, Olga y Marleen Haboud (2013), “Geolingüística Ecuador: un estudio interdisciplinario sobre la vitalidad de las lenguas ancestrales del Ecuador”, en *Voces e imágenes de las lenguas en peligro*, Marleen Haboud y Nicholas Ostler (ed.), 137-144, Quito: Abya-Yala, PUCE.
- Moseley, Christopher (ed.), (2010), *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*. Valencia: UNESCO (3ª ed.).
- Meeûs, Guénaëlle de (2022), “S’habituier. Une ethnographie de processus de passage entre la campagne et la ville dans les Andes boliviennes²”, Tesis de doctorado, UCL.
- Muysken, Pieter (2019), *El kichwa ecuatoriano: orígenes, riqueza, contactos*, Quito: Abya-Yala.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo) (2019), *Aplicación del convenio sobre pueblos indígenas y tribales núm. 169 de la OIT. Hacia un futuro inclusivo, sostenible y justo*, Geneva.
- Ordóñez, Angélica (2017), *La migración transnacional en Peguche, Ecuador, y la fiesta del Pawkar Raymi*, Quito: UASB, Abya-Yala.
- Pazmiño, Alliwa (2013), “Sondeo de vitalidad de la lengua kichwa en comunidades serranas”, en *Voces e imágenes de las lenguas en peligro*, Marleen Haboud y Nicholas Ostler (ed.), 227-231, Quito: Abya-Yala, PUCE.
- Perugachi, María de Lourdes (2021), “Uso de la lengua kichwa en espacios urbanos. Caso de estudio: primera promoción de bachilleres de la Unidad Educativa Intercultural Bilingüe “Amawta Rikchari” cantón Quito”, Tesis de maestría, UASB.
- Powers, Karen (1994), *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*, Quito: Abya-Yala.
- Rindstedt, Camilla y Karin Aronsson (2002), “Growing up monolingual in a bilingual community: The Quichua revitalization paradox”, *Language in Society*, 31: 721-742.
- Sánchez-Parga (2013), *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*, Quito: Abya-Yala/UPS (2ª ed.)
- Simbaña, Freddy (2019), “Diálogos entre pueblos indígenas y Estado. El caso del pueblo Kitu Kara del Distrito Metropolitano de Quito en Ecuador”, en *Indígenas en las ciudades de las Américas. Condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica*, Jorge Horbath y María Amalia Gracia (coord.), 209-227, Buenos Aires: CLACSO.
- Tambaco, Kuymi (2015), “Del territorio rural hacia las prácticas urbanas: territorios rurales indígenas configurados por identidades juveniles emergentes”, Tesis de maestría, FLACSO.

- Torero, Alfredo (1974), *El quechua y la historia social andina*, Lima. Universidad Ricardo Palma.
- Torero, Alfredo (1983), “La familia lingüística quechua”, en *América Latina en sus lenguas indígenas*, Bernard Pottier (coord.), 61-92, Caracas: UNESCO-Monte Ávila.
- Torero, Alfredo (1984), “El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso de Ecuador”, *Revista Andina*, 2 (2): 367-389.
- Tuaza, Luis (2011), “Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: Reflexiones sobre la crisis del Movimiento Indígena Ecuatoriano desde las bases comunitarias”, Tesis de doctorado, FLACSO.
- Vergara-Camus, Leandro y Cristóbal Kay (2018), “Agronegocio, campesinos, Estado y gobiernos de izquierda en América Latina. Introducción y reflexiones teóricas”, en *La cuestión agraria y los gobiernos de izquierda en América Latina. Campesinos, agronegocio y neodesarrollismo*, Leandro Vergara-Camus y Cristóbal Kay (coord.), 15-49, Buenos Aires: CLACSO.
- Yang, Liya (2016), “Prácticas y actitudes lingüísticas de estudiantes kichwas en la ciudad de Quito: el caso de la Unidad Educativa Tránsito Amaguaña”, Tesis de licenciatura, PUCE.
- Yépez, María Natalia (2014), “Migración interna y reestructuración de la organización social indígena. Caso Colta – Guayaquil”, Tesis de maestría, FLACSO.