

# “Otrificar” en el mundo andino: espacios urbanos versus espacios rurales

Azucena Palacios

Universidad Autónoma de Madrid  
azucena.palacios@uam.es

*¿Cómo percibimos la mirada de las y los otros?  
Experimentar y expresar la opresión étnico-racial  
como realidad de vida, constituye una vivencia  
significativa y personalizada. Significa entender  
cómo nos miran los otros y qué cicatrices nos dejan  
estas miradas.*

Chirix García (2014: 211)

## 1. Introducción

Como es bien sabido, la bibliografía especializada ha descrito cómo en el espacio andino se mantienen ideologías y actitudes lingüísticas que caracterizan de manera negativa las lenguas originarias y las variedades de español local en contacto con esas lenguas<sup>1</sup>. En este trabajo quiero indagar si tras estas ideologías y actitudes se esconden procesos de otrificación que construyen la imagen del *otro*, el colectivo andino, a partir de representaciones que consolidan imaginarios hegemónicos extendidos.

En esta ocasión, me ocupo de abordar los procesos de otrificación que están tras estas evaluaciones negativas en un contexto de migración en Quito<sup>2</sup>. Ese *otro*, en este escenario, es el o la migrante kichwa<sup>3</sup> que llega desde su comunidad originaria a vivir a la capital andina. Como ya se ha descrito (Corona, 2018; Krumer-Nevo y Sidi, 2012; Powell y Menendian, 2016; Vallés 2019, entre otros), las representaciones del *otro* pueden contribuir a consolidar

imaginarios hegemónicos extendidos, en este caso en el espacio andino que está relacionado con “lo rural”, lo que guarda relación con la asunción de las ideologías que privilegian ciertos grupos sociales en detrimento de otros y con la construcción identitaria de estos grupos. Pretendo desvelar los mecanismos de otrificación (devaluación o desacreditación, invisibilización, cosificación o deshumanización) que operan en esta ecología para ponerlos en relación con las actitudes lingüísticas y las ideologías que se han descrito para el ámbito andino. En el apartado 2 aludo a las ideologías y estereotipos consignados tradicionalmente en el espacio andino; en el apartado 3 describo brevemente el marco teórico y la metodología empleada; en el apartado 4 analizo la matriz de otrificación de estos mecanismos que pasan desapercibidos en muchas ocasiones y que revelan un imaginario de las comunidades kichwas que sustentan la mirada exógena de la sociedad quiteña. En el apartado 5 aventuro algunas reflexiones.

- 
- 1 Una revisión de estas evaluaciones en la construcción de los estereotipos andinos puede verse en Pfänder y Palacios (2024).
  - 2 Esta investigación es una primera aproximación a los procesos de otrificación que se producen en diferentes escenarios de Hispanoamérica (proyecto de investigación COREC: *Corpus Oral de Referencia del Español en Contacto. Fase 11: lenguas minoritarias*, Referencia: PID2023-147098NB-I00).
  - 3 Utilizo la forma *kichwa* que es la escritura oficial de la lengua en Ecuador.

## 2. Ideologías y estereotipos sobre el espacio andino

En los últimos decenios, se han publicado numerosos trabajos donde se pone de manifiesto que el espacio andino se ha construido como un imaginario en el que convergen evaluaciones negativas sobre las lenguas originarias que perviven, sobre las variedades de español y sobre las personas que lo habitan (Caravedo y Klee, 2021; Babel *et al.*, 2021; Delforge, 2012; Garatea Grau, 2009; Godenzzi, 2004; Huayhua, 2019, entre otros)<sup>4</sup>. Estas categorizaciones del *otro*, del andino, relacionadas con “lo incorrecto”, “lo atrasado”, “lo primitivo” o “la incultura”, se han constituido a partir de dinámicas de poder, autoridad y legitimación que ciertos grupos sociales dominantes ostentan, y que inciden sobre ese *otro*. Al respecto, Huayhya (2017: 109) afirma sobre el espacio andino peruano que “Las prácticas lingüísticas y sociales de los pobladores son esencializadas como formas primitivas de ser y vivir, son vistas como obstáculos raciales que supuestamente le impiden al conjunto de la nación alcanzar ‘unidad’ y ‘modernidad’”. Se trata, por tanto, de categorías sociales que aparecen en los discursos y que se nutren de las representaciones de imaginarios estereotipados que a su vez las retroalimenta. Y lo que es más importante, la normalización de esos imaginarios “no solo llegan a objetivarse con el transcurso del tiempo, sino que también pueden llegar a *reificarse* y, por ende, convertirse en un universo simbólico difícil de deconstruir” (Vallés, 2019: 108).

En este sentido, Howard (2007: 165) afirma que conceptos como “vergüenza, temor, burla, necesidad, imposición, prohibición, humillación, marginación” son recurrentes en los testimonios de las personas multilingües que entrevistó en los Andes. También afirma la autora que hay diferencias notables en los escenarios que estudió

(Ecuador, Perú y Bolivia), lo que no es de extrañar, ya que las fronteras simbólicas que separan los grupos sociales se construyen de manera contextualizada en cada ecología (Giménez, 2007). La pretendida homogeneidad del espacio andino se desvanece cuando se contextualiza el espacio en función de sus circunstancias sociales, históricas, individuales... Por otra parte, las variedades andinas de castellano se asocian en muchas ocasiones con rasgos indexados socialmente<sup>5</sup>, y esa indexación lingüística conlleva igualmente evaluaciones negativas de otros factores que se relacionan con la identidad rural andina. Así, “lo andino”, “lo serrano” o “lo provinciano” soportan una categorización negativa de la identidad colectiva andina, sobre todo rural, que tiene repercusiones concretas en las identidades individuales de los grupos sociales andinos.

No obstante, la agencia de los individuos cobra especial relevancia en este sentido para aceptar, negar, obviar o negociar las ideologías hegemónicas que sostienen esta percepción.

En el escenario andino ecuatoriano también aparecen estas categorizaciones de “lo kichwa”. Afirma Haboud (1998, 2022) que la sierra ecuatoriana tiene una intensa historia de contacto lingüístico kichwa y castellano prolongado en el tiempo; efecto de ese contacto es la configuración del castellano andino ecuatoriano (CAE)<sup>6</sup>. Indica también Haboud (2022) que, no obstante, en ese proceso se ha buscado eliminar los rasgos de *indianidad* mediante el blanqueamiento y la asimilación de las comunidades originarias para avanzar en el desarrollo de la nación, ya que las comunidades originarias se identifican, como en otros países de Hispanoamérica, con el atraso o el subdesarrollo. Afirma la autora que la población mestiza es mayoritariamente castellanohablante, lo que la distingue, entre otros rasgos, de las comunidades indígenas.

4 Véase también nota 2.

5 En esta línea, véase el estudio sobre actitudes lingüísticas en el Perú de Arias Torre (2012), donde muestra que el 63 % de los encuestados considera que es en la sierra, especialmente la sierra sur, donde se habla peor el castellano.

6 Sobre la realidad sociolingüística ecuatoriana, véase [www.oralidadmodernidad.org](http://www.oralidadmodernidad.org). El proyecto alberga más de 6 700 entrevistas sociolingüísticas georreferenciadas y más de 1 300 mapas sociolingüísticos.

Es interesante también analizar la realidad lingüística de una provincia como Imbabura, de donde procede la mayoría de los y las colaboradoras cuyos testimonios analizamos en estas páginas. El trabajo de Narváez (2020) aborda la vitalidad del kichwa en la provincia de Imbabura a partir de las entrevistas sociolingüísticas del proyecto Oralidad Modernidad que se hicieron en varias comunidades en 2013. El estudio concluye que existe una brecha generacional en el uso del kichwa (el 75 % que prefiere hablar kichwa pertenece a las generaciones de mayor edad; el porcentaje se reduce al 50 % entre los más jóvenes y solo un 20 % de estos se siente cómodo hablando las dos lenguas). Esta pérdida de la lengua puede achacarse según Narváez a la interrupción de la transmisión intergeneracional de la lengua, a la desaparición de ámbitos sociocomunicativos para hablar la lengua originaria, al impacto de la educación que es mayoritariamente castellanizadora y a las actitudes e ideologías sobre la comunidad. Sus resultados indican que “el español predomina en la mayoría de los espacios tanto étnicos como mestizos” (Narváez 2020: 235).

### 3. Marco teórico y metodología

En línea con trabajos como el de Bonvillani (2017), Corona (2018), Krumer-Nevo y Sidi (2012), Powell y Menendian (2016) o Vallés 2019, entre otros, asumo que los procesos de otrificación son matrices de actitudes, ideologías y dinámicas que caracterizan esencialmente al *otro*, con rasgos que lo subcategorizan como no ciudadano, lo que genera inequidad. Esa construcción de la identidad del otro como diferente pasa también por la negación de su complejidad como ser humano, simplificando sus características esenciales y reduciéndolas a rasgos que lo excluyen de la convivencia en sociedad. Se han identificado en estos trabajos algunos mecanismos de otrificación, como el de la desacreditación o devaluación, la invisibilización, la cosificación o la deshumanización del *otro*;

mecanismos que analizamos en estas páginas. En definitiva, estas estrategias forman matrices de otrificación que reducen y devalúan la identidad del otrificado y normalizan su rechazo como individuos capaces, aptos para vivir en sociedad.

En esta primera aproximación a los procesos de otrificación, he analizado cualitativamente 15 entrevistas realizadas a migrantes kichwas bilingües y monolingües residentes en Quito que se autoidentifican como kichwas. En sus narrativas, cuentan sus experiencias vitales en estos escenarios de migración. Las entrevistas se realizaron en 2014 en el marco del proyecto Oralidad Modernidad en colaboración con el grupo de investigación Cambio Lingüístico en Situaciones de Contacto de la Universidad Autónoma de Madrid<sup>7</sup>.

### 4. Estudio de caso: migrantes kichwas en Quito

A continuación, analizamos el imaginario de “lo indígena” que las y los migrantes kichwas denuncian en sus discursos a partir de la mirada del ciudadano. Al respecto, uno de los colaboradores kichwas afirmaba que en Ecuador:

- 1 existe esta dicotomía todavía entre ciudad y campo / entre ciudad y ruralidad // este es: u:na: visión este: antigua / digamos / una una visión por lo ta:nto: o colonialista: / una forma de ver... / eh: / e:ste: entre lo superior y lo inferior / entre l:a civilización y la barbarie / por decir algo ¿no? // la ciudad es la civilización y la barbarie es la ruralidad / es el ca:mpo // y digamos en más ter- términos específicos / más aun los pueblos indígenas //

Esta representación dicotómica contextualiza una categoría identitaria devaluada de la población kichwa compartida por el resto de las y los 15 colaboradores kichwas entrevistados. Las representaciones y consiguiente categorización que la sociedad mayoritaria les asigna a partir de los comportamientos y actitudes que han vivido en

7 Las transcripciones y audios se incluyen en el Corpus Oral de Referencia del Español en Contacto (COREC), son de acceso libre y se encuentran disponibles en <https://espanolcontacto.unirioja.es>.

su experiencia migratoria se denuncian en esos discursos.

Los escenarios de migración de comunidades indígenas rurales a centros urbanos parecen especialmente proclives para que surjan actitudes y evaluaciones negativas de la sociedad mayoritaria hacia estos colectivos. Rea Campos (2017: 251) afirma, en este sentido, que estudios como los de Contreras (2014) o Velasco (2010) indican que la lengua originaria, la vestimenta o el color de la piel “constituyen signos a partir de los cuales se generan discursos y actos intolerantes, identificados a partir de la mirada que el hombre urbano imprime sobre el indígena”.

Por ello, nuestro estudio se articula en torno a tres cuestiones estrechamente relacionadas:

1. ¿El grupo social mayoritario (y hegemónico) ve al grupo social kichwa como diferente?<sup>8</sup>
2. ¿Qué características diferentes representan al colectivo kichwa?
3. ¿Podemos identificar mecanismos de otrificación en la representación que el grupo hegemónico hace del colectivo kichwa?

En cuanto a la primera pregunta de investigación, los discursos de los y las colaboradoras kichwas constatan una y otra vez que la sociedad mayoritaria les identifica como diferentes por su vestimenta, por su cultura, por hablar kichwa, y, sobre todo, por pertenecer a una comunidad originaria, como describe este testimonio:

- 2 cuando nos vemos obligados a salir a:/ a una escuela/ a una escuela: ... hispana/ a una escuela en donde nosotros no: ... / no hablan nuestra lengua/ donde ... / donde muchas:/

muchos niños: o: muchas personas te ven como **algo<sup>9</sup> diferente**/ porque **vistes diferente/ hablas diferente/ piensas diferente/ haces cosas diferen- diferentes/ ¿no?//**

Esa misma colaboradora enuncia en su discurso cómo la diferencia se consolida en características negativas atribuidas:

- 3 había profesores también: algo racistas ¿no? // [...] la directora que nos decía “bueno / **longas<sup>10</sup> tales y cuales**”// y y de todo nos nos gritaba [...] la directora pues no le parecía que las que: / como decía “es que estas **longas brutas** ¿cómo van a hacer eso? / ¿cómo van a poder? // esta guagüita **sí es mestiza / es limpiecita y todo eso**” //

Nótese la representación de las niñas mestizas, es decir, no indígenas, que aparece en este discurso. A ellas se les atribuye una imagen positiva (“limpiecita y todo eso”), contrapunto de las niñas indígenas, cuya representación, por oposición es “brutas”, es decir, no inteligentes, incapaces, y “sucias”. Especialmente relevante para nuestro análisis es la coletilla “y todo eso” con la que se representa a las niñas mestizas, ya que remite a una información socialmente compartida que no necesita especificación: las características que se esperan del buen ciudadano y que no cumplen las niñas indígenas. Esto es, remite a un concepto de ciudadanía del que se excluye al *otro*. Este testimonio, como se muestra, proporciona datos sobre cómo actúa el mecanismo de la devaluación en tanto que despoja al otrificado de sus características representativas como ciudadano y le atribuye rasgos negativos que lo incapacitan para funcionar en sociedad: *longas, brutas, sucias* son características que contrastan con un “todo eso” compartido que sí cumplen las niñas no indígenas.

8 Nótese que Quito pertenece y se identifica como espacio andino, por lo que los otros, en este caso, necesitan una categoría diferente a lo andino que, en este caso, es “kichwa”.

9 Es interesante ver cómo esta colaboradora indica que “te ven como algo diferente”, no como “alguien diferente”.

10 Según el DRAE, *longo*, -a proviene del kichwua *lungu*, *lunku*, ‘muchacho’, ‘joven’. En Ecuador tiene sentido despectivo y significa ‘pobre’, ‘persona de baja educación’, ‘apariencia poco agradable’, ‘clase social baja’, ‘persona que no tiene buenos modales’: ¡Longo! ¡No escupas en la calle!; Tengo que planchar la chompa [...] o va a creer que soy un longo; (El Mercurio, 18 de diciembre de 2016). El calificativo se puede aplicar en la actualidad también a un objeto como ‘algo de mal gusto’: ¡Qué longo el arreglo! (Zoom con cv-2021) (Haboud, Marleen, comunicación personal).

La construcción del otrificado de manera devaluada se realiza en una oposición ciudadano / no ciudadano, que consolida la esencialización de dichas características para cada grupo (otrificador y otrificado). En estos discursos comprobamos que esta estrategia está ampliamente representada.

De manera similar, en (4) y (5) se alude también a las representaciones negativas del colectivo kichwa en las instituciones. Nótese que en (4), “indios” ya no categoriza a un grupo social, sino que funciona como una característica negativa similar a “brutos” o “tontos”:

- 4 [en la escuela] entons que que van a decir ahí “ah es que son: **indios** / son **brutos** / son **tontos**”//
- 5 muchas veces decimos si hablo: en kichwa mhm a lo mejor me discriminan / si visto mi ropa indígena dice “queremos una persona de etiqueta y **de buena presencia**”//

El mecanismo de la invisibilización también es recurrente en estos discursos:

- 6 Sobre la lengua, cultura y cosmovisión andina: bueno hay un mundo: increíblemente: ... eh: ... que está: este: ... eh: digamos **oculto**: / que está **invisibilizado**//
- 7 [en el trabajo] hubo algunos [...] como que se: se: **se negaban a a: a ser atendidos por por una mujer indígena** / ¿no? //
- 8 [en la universidad] a veces cuando tú: mhm te vas vestida así ni siquiera te toman en cuenta como que tú no puedes pensar/ como que tú no tienes buenas ide:as //

También aparece el mecanismo de la cosificación en estas denuncias:

- 9 Como indígena / como: como pueblo original // tonses [entones] como quien dice **nos meten: a todos en un solo saco** ... y: y ya: //
- 10 piensan de que todas las mujeres que somos indígenas somos **únicamente** eh: propicias o somos únicamente **buenas para los quehaceres domésticos**//

Cuando al otrificado se le representa como no ciudadano, se le despoja de sus características como ciudadano y también de los derechos que pueda tener, por lo que la exclusión de la sociedad se normaliza como mecanismo de deshumanización. En este escenario, las y los colaboradores apelan a que son seres humanos como el resto de la sociedad:

- 11 pese a que dicen “los indígenas son vagos / son ociosos / so:n cochinos / son esto son otro” // pese a que somos indígenas también somos seres **humanos** como cualquier otra persona / somos inteligentes también//
- 12 algunos nos tratan mal / pero tengo que aprender seguir aprendiendo // seguir capacitando más / avanzando // [...] no solo los los los los blancos ellos no más quería aprender / pero... yo también **tengo derecho** aprender / yo también tengo derecho a trabajar // quién decía yo también tengo que a muchas cosas aprender // **todos somos humanos**//

Las estrategias de deshumanización usurpan también rasgos humanos esenciales, como la negación de la palabra, que encontramos en estos discursos y que es consistente con esta representación:

- 13 decía a lo mejor “si digo algo **mis ideas no sirven**” desde uno desde la casa a veces / eh: / dicen eso ¿no? “**no hablarás**” o el: la mismos compañeros **cuando uno habla** te regresan a ver y dic- y dicen “ah esta también ha sabido hablar y **¿por qué tú hablas? déjame hablar a mí**”//

Y lo mismo sobre el uso de la lengua materna, que no se reconoce como la lengua de las personas:

- 14 y mi mami sabía decir: eh: “¿para qué te voy a enseñar?” // o sea / ahora ¿no? preguntándole / me dice “¿para qué te iba a enseñar yo?” // “si eso no servía” // / aquí nunca me enseñaron a hablar el kichwa: // porque: para mi mami es: lo que le hayan dicho a ella / pues/ que es **yakashimi / la lengua que no vale** //

Estos testimonios permiten apreciar cómo estas evaluaciones negativas sobre el colectivo kichwa, su lengua, su cultura, su identidad también pueden llegar a ser normalizadas. A ese respecto, uno de los colaboradores kichwas afirmaba:

- 15 tons: [entonces] todos los que estamos en la periferia / en la ruralidad / en las comunidades / los pueblos indígenas creemos: / en cierta medida que lo que hay en la ciudad es lo máximo de seguro es una muerte cultural... como pueblo // porque usted ve: quel... [que el] varias gentes viene acá a la ciudad / lo primero que hay que hacer es cambiarse de ropa // dejar de ser indígena / [...] y la mujer es la última en que deja su indumentaria [...] pero la mujer es la última y con los niños / los chiquitos todavía están vestidos... de indígenas unos ocho / nueve / cuando ya se dan cuenta de que es motivo de vergüenza / entonces se sacan y pasan... a: a la forma de vestirse homogénea / digamos/ de la **de la de los civilizados**//

En la misma línea, una colaboradora también hacía una evaluación negativa de su variedad de español frente al estándar:

- 16 la comunidad tiene un... / por este mismo: por este mismo que **tenemos que: eh: aprender el español / exigido** // hemos aprendido a hablar un: “quichuañol”: / extrañoísimo que no está en ninguna gramática / en ningún diccionario / en ningún nada // eh hablamos un: quichuañol: / un quichua español: / así: mezclado ¿no? / mezclado / hemos aprendido a hablar así muy mezclado //

Como contrapunto, la representación del mestizo que aparece en estos discursos reside en su falta de respeto al otro, de tal manera que una colaboradora recuerda que le llamó “viejita” a su abuelita y la respuesta de los padres fue aludir a la representación del kichwa como personas esencialmente respetuosas:

- 17 “no estás en tu colegio para que vengas a decir esas cosas// estás en tu comunidad/ estás en tu casa// es tú familia”// “no eres mestiza:”/ me dijeron/ **“no eres mestiza para que salgas con esas palabras/ eres indígena y**

**aprende a respetar** porque nosotros ... vivimos de una familia de mucho respeto”//

En la misma línea, se insiste en la representación positiva que los padres kichwas inculcan a los hijos sobre la comunidad kichwa como personas, caracterizadas justamente por rasgos que los caracterizan como tales, como ciudadanos con los mismos derechos que los mestizos, revirtiendo así los estereotipos que sobre esta población específica se tiene en el imaginario colectivo:

- 18 mis papás desde chiquitos: siempre nos decían “bueno / te vas a la escuela está bien / pero ... **nunca te olvides que eres indígena y tienen que respetarte por lo que eres** // o sea tus papás no están robando / no están matando / no están violando / no están haciendo nada malo // solamente somos indígenas y no estamos haciendo nada malo / más bien estamos trabajando” //

## 5. Algunas reflexiones finales

En este trabajo hemos partido de los discursos individuales de colaboradoras y colaboradores migrantes kichwas para mostrar cómo el imaginario andino se (re)construye con procesos de otrificación que afectan tanto a las identidades andinas colectivas como a las individuales. Hemos analizado cómo en estos discursos aparecen matrices de otrificación donde las estrategias de devaluación o desacreditación, invisibilización, cosificación y deshumanización del otrificado están presentes. El escenario de migración focaliza aún más la coexistencia de los dos imaginarios confrontados: el de los mestizos que representan la sociedad mayoritaria, desarrollada, urbana, civilizada, y el de los indígenas. Los procesos de otrificación que hemos analizado denuncian caracterizaciones que representan al colectivo kichwa como no ciudadanos, no personas, invisibilizados y cosificados. Esto supone evaluar a este colectivo con rasgos esencialistas, naturalizados, como individuos *sucios, faltos de inteligencia, vagos, incapaces de elaborar argumentos sólidos, atrasados*, etc. La devaluación de la identidad del otrificado normaliza su rechazo como individuos no aptos para vivir en sociedad.

En este escenario urbano las fronteras simbólicas entre estos colectivos son menos sutiles y visibilizan más la polarización entre esa sociedad urbana no indígena y los migrantes kichwas, que parecen ocupar un espacio que no les pertenece.

Si bien hay que resaltar que estas ideologías que representan el estereotipo andino están consolidadas en ciertos imaginarios y normalizadas incluso en algunas instituciones educativas, no son compartidas por toda la sociedad. No obstante, tienen como consecuencia el abandono de las lenguas originarias, la estigmatización de quienes hablan el español como “indígenas” y la devaluación de sus identidades. Es preciso, por tanto, revisar y comprender los procesos de otrificación que subyacen en ellos. La categorización esencialista del andino despojándole de su condición como persona fomenta las actitudes negativas hacia este colectivo y su normalización social, incluso en ámbitos institucionales en algunos casos, como hemos mostrado. Hemos visto también que el colectivo otrificado, no obstante, desarrolla estrategias para enfrentar, y a veces deconstruir, estas ideologías hegemónicas que perciben e incluso naturalizan.

## Referencias bibliográficas

- Arias Torre, Ana. 2012. Las actitudes lingüísticas en El Perú: Predominancia del castellano de la costa central y norte, *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 54: 165-193.
- Babel, Anna, Kevin McGowan y Paola Enríquez Duque. 2021. Niveles de percepción de las vocales en contacto: el caso de una variedad de español andino en Bolivia, en Sara Gómez Seibane, María Sánchez y Azucena Palacios (eds.), *Traspasando lo lingüístico: Factores esenciales en el contacto de lenguas*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert: 119-136.
- Bonvillani, Andrea. 2017. Emocionalidad y espacio público: detenciones arbitrarias de jóvenes de sectores populares de Córdoba (Argentina), *Cuaderno Urbano*, 23: 1-10.
- Caravedo, Rocío E. y Carol Klee. 2021. La percepción de los castellanos del Perú, en Luis Andrade Ciudad y Sandro Sessarego (eds.), *Los castellanos del Perú. Historia, variación y contacto lingüístico*, Londres-Nueva York, Routledge: 8-35.
- Chirix García, Emma Delfina. 2014. Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos, en Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales*, Quito, Abya-Yala, 211-222.
- Contreras, Ricardo. 2014. Discriminación a los grupos indígenas: acercamiento al planteamiento general, en David Wright y Daniel Vega (coords.), *Los pueblos originarios en el estado de Guanajuato*, Ciudad de México, Pearson, 77-102.
- Corona, Antonio. 2018. Mecanismos de otrificación entre la oposición política en Twitter durante las elecciones estatales de 2017 en México, *adComunica. Revista Científica de Estrategias, Tendencias e Innovación en Comunicación*, 16: 45-70.
- Delforge, Ann M. 2012. Nobody wants to sound like a ‘provinciano’: The recession of unstressed vowel devoicing in the Spanish of Cusco, Perú, *Journal of Linguistics*, 16(3): 311-335.
- Garatea Grau, Carlos. 2009. Dinamismo urbano, espacio de praxis y cambio. A propósito del español de Lima, *Neue Romania*, 39: 155-170.
- Giménez, Gilberto. 2007. Cultura e identidades, en *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Instituto Coahuilense de Cultura: 53-96.
- Godenzzi, Juan Carlos. 2004. El español en espacios urbanos andinos: tensiones lingüísticas y conflictos socioculturales en Puno, *Lexis*, 28(1-2): 429-446.
- Haboud, Marleen. 1998. *Quichua y castellano en los Andes ecuatorianos. Los efectos de un contacto prolongado*, Quito, Abya-Yala.
- Haboud, Marleen. 2022. Kichwa y castellano en los Andes ecuatorianos: historia e innovaciones, en Pauly Danler y Jannis Harjus (eds.),

- The languages of the Americas – las lenguas de las Américas*, Berlín, Logos: 93-107. Disponible en: <https://oralidadmodernidad.org/kichwa-y-castellano-en-los-andes-ecuatorianos-historia-e-innovaciones/>
- Howard, Rosaleen. 2007. *Por los linderos de la lengua. Ideologías lingüísticas en los Andes*, Lima, IFEA-IEP.
- Huayhua, Margarita. 2017. Interacción social y racismo en el transporte público peruano, en Virginia Zavala y Michele Back (eds.), *Racismo y lenguaje*, Lima, FPUCP: 83-114.
- Huayhua, Margarita. 2019. Labeling and linguistic discrimination, en Linda Seligmann y Kathleen Fine-Dare (coords.), *The Andean world*, London, Routledge: 418-435.
- Krumer-Nevo, Michal y Mirit Sidi. 2012. Writing against othering, *Qualitative Inquiry*, 18(4): 299-309.
- Narváez, Daniela. 2020. Vitalidad lingüística del Kichwa Karanki: un estudio desde la documentación activa, en Marleen Haboud Buma-char, Carlos Sánchez Avendaño, y Fernando Garcés Velásquez, (eds.), *Desplazamiento lingüístico y revitalización: reflexiones y metodologías emergentes*, Quito, Abya-Yala: 215-247.
- Powell, John y Stephen Menendian. 2016. The problem of othering: Towards inclusiveness and belonging, *Othering and Belonging: Expanding the Circle of Human Concern*, 2: 14-39.
- Pfänder, Stefan y Azucena Palacios. 2024. Diversidad e ideología. Desafíos de descripción científica del español en contacto con lenguas amerindias, *Lexis*, 48(2): 603-640.
- Rea Campos, Carmen Rosa. 2017. La construcción y el peso del discurso racial en México. El caso de los jóvenes estudiantes en la ciudad de León, Guanajuato, *Sociológica*, 32(91): 241-276.
- Vallés, Marc H. 2019. El proceso de construcción y categorización de la alteridad: La categoría “tigani/gitano” en la historia de Rumanía, *Ivs Fvgit*, 22: 107-136.
- Velasco, Laura (coord.). 2010. *Tijuana indígena. Estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*, Ciudad de México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.