



14

UV Universidad
Verdad 87

DISCURSOS ORALES DE ADULTOS MAYORES DE COMUNAS DE MANGLARALTO. ENFOQUE ETNOLINGÜÍSTICO: PRESERVACIÓN DE LA CULTURA GUANCAYILCA

Oral discourses of older adults in the communes of Manglaralto. An ethnolinguistic approach: preservation of the Guancavilca culture



Julia Martha Murga Tenempaguay, Universidad Católica de Santiago de Guayaquil (UCSG) (Ecuador)
(julia.murga@cu.ucsg.edu.ec) (<https://orcid.org/0009-0000-2002-7073>)

Resumen

En comunas de Santa Elena, la herencia de cultura ancestral aún sigue viva en discursos orales de personas adultas mayores y en los saberes en torno a prácticas artesanales, gastronómicas y uso de la naturaleza, que configuran una identidad propia. Por eso, este trabajo analiza, desde un enfoque etnolinguístico, cómo el lenguaje se convierte en vehículo de una cultura que se resiste a desaparecer: el pueblo guancavilca. La investigación, de carácter cualitativo, se fundamenta en entrevistas a profundidad y en técnicas etnográficas, para comprender cómo la oralidad de personas de la tercera edad de comunas de Manglaralto constituye un archivo vivo de la memoria colectiva, identidad comunal y modos de relación con el territorio. Los discursos recopilados, enriquecidos por la diversidad lingüística, son sometidos a un análisis semiótico en tres dimensiones: sintáctico, semántico y pragmático, y a un análisis crítico del discurso (ACD). Así, se evidencia que el lenguaje se articula a partir de patrones y variaciones lingüísticas en relación con una lengua estándar, pero también funciona como un mecanismo para la preservación de una identidad, la resignificación y resistencia ante la cultura hegemónica. En consecuencia, se plantea que la oralidad de personas adultas mayores constituye un patrimonio cultural vivo.

Abstract

In the communities of Santa Elena, the legacy of ancestral culture remains alive in the oral traditions of older adults and in the knowledge surrounding artisanal practices, gastronomy, and the use of nature, which shape a distinct identity. Therefore, this work analyzes, from an ethnolinguistic perspective, how language becomes a vehicle for a culture that refuses to disappear: the Guancavilca people. This qualitative research is based on in-depth interviews and ethnographic techniques to understand how the oral traditions of older adults in the communities of Manglaralto constitute a living archive of collective memory, communal identity, and ways of relating to the land. The collected discourses, enriched by linguistic diversity, are subjected to a semiotic analysis in three dimensions: syntactic, semantic, and pragmatic, as well as to critical discourse analysis (CDA). This reveals that language is articulated through linguistic patterns and variations in relation to a standard language, but also functions as a mechanism for preserving identity, reinterpreting it, and resisting the hegemonic culture. Consequently, it is argued that the oral traditions of older adults constitute a living cultural heritage.

Palabras clave

Saberes ancestrales, tradición oral, discurso oral, etnolinguística, identidad, patrimonio cultural.

Keywords

Ancestral knowledge, oral tradition, oral discourse, ethnolinguistics, identity, cultural heritage.

1.

Introducción

La Península de Santa Elena (PSE), el punto más saliente de la costa ecuatoriana, constituye un territorio con un gran legado histórico y cultural. Su antigüedad poblacional se remonta a más de 17.000 años, con evidencias de grupos nómadas procedentes del estrecho de Bering, que dieron origen a las primeras bandas de cazadores-recolectores, como las culturas Las Vegas y Valdivia. Estas civilizaciones fueron progresivamente desarrollando formas más complejas de organización social, tecnologías productivas, redes de intercambio regional, estructuras rituales y otras manifestaciones que configuraron un corpus cultural sofisticado. Las culturas Valdivia, Machalilla, Chorrera y posteriormente Guangala, Jambelí y Engoroy, dieron forma a sociedades aldeanas jerarquizadas que manejaban conocimientos astronómicos, agrícolas y marítimos, a la par que estructuraban un sistema simbólico y lingüístico propio, profundamente vinculado con su entorno ecológico (Bajaña, 2017, 2023; López & Peralta, 2016; Álvarez, 2001).

La consolidación de los cacicazgos manteño-huancavilcas entre los siglos VIII y XVI d.C. marcó el apogeo de estas culturas, caracterizadas por su capacidad guerrera, su habilidad como navegantes y su rol como comerciantes en redes que conectaban la costa ecuatoriana con la sierra y la Amazonía, incluso con el Caribe y el sur del continente. Sin embargo, la irrupción del régimen colonial, a partir de 1535, significó una ruptura e interrupción violenta en estas estructuras tradicionales. La fragmentación territorial, así como la reducción de la población, provocadas por

el sistema de encomiendas, sumado a la imposición de nuevas lógicas jurídicas y religiosas, desplazaron las formas autónomas de gobierno comunal. No obstante, a pesar de la dominación colonial, muchas comunas indígenas costeñas mantuvieron formas de autogobierno mediante cabildos y cacicazgos, incluso después de la abolición formal de sus cargos en 1820 (Álvarez, 2001), lo que evidencia una relación de poder-dominación fundamentada en la territorialidad: conservación de la propiedad de la tierra, una condición vigente hasta la actualidad.

Con la Ley de Comunas de 1937 se institucionalizó un nuevo marco legal que reconocía a las comunas, pero que al mismo tiempo fragmentó los antiguos territorios colectivos y reforzó la intervención del Estado. Esta transformación derivó en una redefinición identitaria de los habitantes comunales, quienes pasaron a ser catalogados como “campesinos” u “obreros”, lo que debilitó su memoria colectiva, asegura Álvarez (2001, p. 102). Sin embargo, en las actuales comunas de la parroquia de Manglaralto, la cual colinda con la provincia de Manabí, todavía subsisten prácticas y saberes ligados a oficios tradicionales como la pesca artesanal, el tejido de paja toquilla o el tallado de tagua. Estas prácticas, sostenidas por adultos mayores, encarnan no solo un legado técnico, sino también un universo lingüístico y simbólico en riesgo de extinción, y según alerta Van Gijn (2025, p. 20), “la pérdida de este tipo de conocimientos puede tener consecuencias directas para el bienestar de los grupos individuales” y también presupone, para la sociedad ecuatoriana, la pérdida de un patrimonio inmaterial que todavía no ha sido plenamente valorado.

En correspondencia con esta problemática, urge comprender cómo ciertos territorios de la costa ecuatoriana han sido interpretados históricamente como espacios sin referentes étnicos visibles ni expresiones culturales diferenciadas. Como señalan Álvarez y Burmester (2022), esta percepción deriva de la ausencia de marcadores clásicos de identificación —como una lengua prehispánica, indumentarias propias o música tradicional—, lo que ha llevado a suponer una ruptura de la memoria ancestral durante la Colonia. Sin embargo, las autoras advierten que, pese a estas apariencias, las comunas que se autodefinen como parte del pueblo guancavilca sostienen una estructura social

robusta, anclada en relaciones de parentesco y en territorios colectivos que funcionan como núcleos de cohesión comunitaria. En este sentido, la evidencia sugiere que la vitalidad cultural persiste más allá de los signos visibles, lo que reafirma la necesidad de reconocer y valorar estos sistemas identitarios como expresiones vivas de la memoria social.

Por su parte, Macías (2020, p. 74) amplía la discusión al plano jurídico, político y también lingüístico: “el discurso nacional y el estatal contemporáneos tienden a minimizar e incluso a invisibilizar a los cholos de la Costa, llevando a estos últimos a recurrir a la ‘reindigenización’ como estrategia para adquirir mayor visibilidad, principalmente a nivel político”, por eso “vemos que los cholos de la Costa no constan en el artículo 56 de la Constitución: ‘Las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible’. En el mismo, se reconocen los grupos étnicos que habitan la República del Ecuador, pero entre estos no figuran los cholos de la Costa”, cuestiona Macías, para quien el mismo uso de la palabra ‘cholo’ para autodenominarse ya representa en sí un problema, pues “el grupo minorizado se apropia de un término que le ha sido impuesto por el grupo dominante”. Por eso, Macías enfatiza en la condición de ‘reindigenización’ del pueblo costeño, pues al no contar con una lengua ancestral, el imaginario colectivo y el Estado consideran que los cholos de la costa ecuatoriana no son indígenas sino mestizos. Para el autor, este grupo rompe el principio de esencialismo lingüístico, es decir, “la creencia que el carácter único de un grupo está representado primero y ante todo por su idioma, el que conecta al grupo con su esencia cultural primordial, previo a cualquier contacto” (Macías, 2020, p. 79). En efecto, al no poderse apoyar en el idioma como marcador étnico, los costeños recurren a la reindigenización de su patrimonio inmaterial, concretamente sus prácticas sociales, como recrear celebraciones para reactivar la cultura local ancestral, y a su discurso principalmente en el ámbito político (Macías, 2020). Y tal como lo indican Álvarez y Burmester (2022, p. 315), “es allí donde el ser colectivo se constituye en una diversidad de experiencias compartidas que van dando sentido e identidad de arraigo a ese mundo propio desde donde la persona accede y connota

saberes y un vínculo compartido de aprender y conocer en solidaridades”; en este proceso, aunque no se evidencien marcadores étnicos tan formales, se fortalecen identidades comunitarias que reafirman la pertenencia territorial y la continuidad cultural del grupo.

Félix Lavayen, director de la Casa de la Cultura Núcleo Santa Elena, participa activamente en la búsqueda del reconocimiento del pueblo ‘guancavilca’ y aclara que prefieren ser denominados así y no ‘cholos’ y que la palabra guancavilca se inicia con ‘g’ y no con ‘h’. Él asegura que los peninsulares tienen una identidad muy definida, que “nos diferencia de otros grupos”. Lavayen (2024) considera que las costumbres, tradiciones, historia, el patrimonio, el léxico, la gastronomía y sobre todo las cualidades físicas “nos pueden identificar, algunos nos llaman ‘cholos’, ‘guancavilcas’, mestizos, ‘indígenas’, pero los rasgos físicos nos identifican claramente”. Por eso, para este activista cultural, estos son marcadores culturales suficientes para reclamar la identidad como pueblo guancavilca. Si bien es cierto que en la República del Ecuador, algunos estudios previos han abordado ampliamente la influencia de la colonización y la modernización en comunidades indígenas y también la recuperación de sus marcadores culturales, aún existen vacíos desde el campo de la investigación sobre las variaciones lingüísticas en comunidades montubias, afrodescendientes y sobre todo en las comunas ancestrales. En este contexto, este estudio aporta una mirada analítica sobre el rol del discurso oral en la preservación cultural de las comunas mencionadas, y resalta la riqueza de sus expresiones lingüísticas y el conocimiento ancestral que contienen.

Además, hay que mencionar que son muy escuetos o aislados los trabajos de estudios lingüísticos, por ejemplo, sobre topónimos o antropónimos de la península. Al respecto, en el libro titulado *Memorias, saberes y anhelos de la comuna Ayangue*, de Campos (2023, p.17), se hace esta breve mención: “Según el arqueólogo Eric López, Ayangue ya había existido como topónimo desde épocas prehispánicas, considerando las raíces fonéticas que forman su vocablo y que serían de clara filiación guancavilca, emparentada en correspondencia con otros dialectos, de lenguas de la costa como el conocido lenguaje puruhá mochica”. Esto evidencia

un léxico residual aún vigente en la PSE, producto de una relación intrínseca entre territorio-cultura-lenguaje-identidad. “Para los pueblos indígenas, el territorio es el centro de la vida y se considera que sin tierra, territorio, espiritualidad y vínculo con los mayores se pierden la cultura, la lengua y la identidad” (Mamani, 2023, p. 14). Y en las comunas de Santa Elena hay una serie de saberes ancestrales que solo existen en la tradición oral de las personas adultas mayores, tal como lo refiere el líder comunero Elvis Suárez, presidente de la Federación de Comunas de Santa Elena (Fedecomse), con este ejemplo: En San Vicente prácticamente solo queda un anciano que elabora artesanalmente el cordón de muerto. Ya nadie más quiere hacerlo, pues la gente prefiere comprarlo. La industrialización de los productos nos hace ir perdiendo esa costumbre de la elaboración artesanal de productos característicos de la cultura peninsular (comunicación personal, 18 de marzo de 2025). Esta tradición consiste en colocar un cordón al fallecido “para evitar que el cuerpo sea tomado por un mal espíritu que condene su alma a vagar en pena”, refieren Bernabé y León (2023, p. 147) sobre esta costumbre casi extinta.

En este escenario complejo, se vuelve urgente el desarrollo de un estudio interdisciplinario que recupere y reconfigure la historia desde las mismas voces comunales. La integración de perspectivas etnolingüísticas, arqueológicas, antropológicas e históricas trazan rutas para comprender cómo los relatos orales constituyen formas válidas de producción de conocimiento, y cómo su análisis lingüístico puede develar estructuras de pensamiento ancestral. La historia de estas comunas no puede escribirse sin sus voces, pues como lo sentencia el arqueólogo Estrada (1962, p. 9): “La prehistoria nuestra debe ser reescrita, no por cierto con citas de aquellos autores de nuestros primeros tiempos históricos, que basaron sus escritos en noticias incompletas venidas por bocas de terceros”.

Bajo la premisa de que “la cultura es parte del lenguaje, así como el lenguaje es parte de la cultura” (Parini, 2006, p. 2), este estudio articula, de manera integrada, la etnolingüística, la antropología, la tradición oral y los saberes ancestrales, además asume que el lenguaje opera como un eje estructurante de identidad, territorio y resistencia cultural. Esta perspectiva se refuerza con lo

expuesto por Hachén (2020, p. 3), quien señala que “el lenguaje desempeña, así, un rol fundamental en la dinámica social y en la constitución de la propia identidad”. En conjunto, ambas aproximaciones permiten sustentar la comprensión del habla comunera como un espacio simbólico donde se conserva y reconfigura la memoria colectiva, con lo que se prepara el marco conceptual para profundizar en la etnolingüística, disciplina que examina la interrelación entre lengua, cultura y cosmovisión.

Para este análisis se toma como referente la definición propuesta por Navarro (2012, p. 1) sobre etnolingüística: “Es una rama de la sociolingüística centrada en el estudio de los lenguajes de comunidades minoritarias, diferenciadas en el conjunto de la sociedad general o hegemónica por sus prácticas socioculturales, las cuales pueden ser visibles a través de sus costumbres y tradiciones”. Además, esta noción puede ampliarse desde una perspectiva complementaria, que profundiza en el carácter complejo del vínculo entre lengua y cultura. En esta línea, Rossetti (2020) plantea que la etnolingüística, entendida como un campo postdisciplinario, permite analizar los fenómenos culturales desde su entramado de significaciones, asumiendo que la lengua no es solo un medio de comunicación, sino un subsistema capaz de ordenar, interpretar y dotar de sentido al conjunto de la cultura. Asimismo, sostiene que la realidad social se configura a través de operaciones discursivas que producen y disputan significados dentro de un territorio y un momento histórico específicos, revelando así la densidad simbólica que estructura toda práctica cultural. Esa es precisamente la intención de este estudio: explorar en el discurso oral de las personas nativas de Santa Elena las expresiones vernáculas o un léxico residual que posiblemente fueron heredados de lenguas ancestrales. Estas expresiones lingüísticas, a su vez, se configuraron a partir de esa relación directa con el entorno físico y natural, y también a través de la interacción social con otras poblaciones de la región. Por eso es preciso trazar una línea cronológica de las culturas antecesoras a la formación social actual, para intentar comprender la diversidad lingüística presente en la lengua vernácula usada hoy en día por los comuneros. Así lo explica Gómez (2021, p. 20) en su estudio titulado *Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano*: “con base en la evidencia etnohistórica

y arqueológica podemos plantear dos entidades diferenciadas: los pueblos de marinos (manabitas y guancavilcas) y los chonos. Es decir, nos hallamos frente a un escenario en el que una lengua no está asociada con una y solo una formación cultural”; por eso este autor advierte que es un error “creer que lengua y cultura se encuentran (siempre) en una relación uno a uno”.

Con estas consideraciones, sumadas a la condición dual del lenguaje antes mencionada, es decir, la representación de lo material y lo simbólico, se recurre a un análisis semiótico fundamentado en la Teoría del Lenguaje de Morris (1985, p. 31), que plantea la ‘triádica de semiosis’, es decir, tres niveles de examinación del lenguaje: dimensión sintáctica: relación formal de signos entre sí; dimensión semántica: relaciones de los signos con los objetos a los que dan significado; y dimensión pragmática: relaciones de los signos con intérpretes o hablantes. Por lo tanto, se propone una revisión lexical y sintáctica para identificar unidades o variaciones lingüísticas específicas en los discursos orales; y posteriormente, se realiza un análisis semántico y pragmático, para interpretar significados, signos, actos del habla y competencias lingüísticas del grupo de hablantes, de tal manera que sea posible inferir el rol social que cumple la comunidad discursiva.

En esta investigación esa comunidad de hablantes o ‘comunidad discursiva’, como la denomina Navarro (2012, p. 8), se enfoca en el grupo de personas adultas mayores. En palabras de la antropóloga Silvia Álvarez, quien realizó un prolongado estudio etnográfico en la Península de Santa Elena desde 1982 a 1991, la figura de las personas de la tercera edad en las comunas es valorada por las nuevas generaciones al ser consideradas ‘sabedoras de la verdadera historia’. “La longevidad que alcanzan ciertas personas, y la buena memoria que demuestran, permiten entender la razón de que describan sucesos de siglos pasados, que han sido contados generalmente de abuelos a nietos, convirtiéndose en vehículos vivos de la historia” (Álvarez, 2001, p. 290). Así, su palabra sostiene la continuidad cultural y preserva la memoria colectiva.

2.

Método

Esta investigación se desarrolla bajo un enfoque cualitativo orientado a comprender en profundidad las experiencias, saberes y expresiones lingüísticas de personas adultas mayores, en su contexto sociocultural. El objeto de estudio se centra en el lenguaje como hecho social y cultural, entendido como ‘los saberes acerca de las cosas’ que estructuran y dan forma a la vida comunitaria (Martín, 2016, p. 186). En coherencia con este enfoque interpretativo, se adopta un diseño etnográfico-descriptivo, idóneo para registrar y analizar discursos orales en su medio natural, dentro de las comunas de la parroquia Manglaralto, de la provincia de Santa Elena, territorio caracterizado por su fuerte historicidad cultural y la continuidad de prácticas tradicionales transmitidas intergeneracionalmente, mediante la oralidad. El muestreo aplicado es no probabilístico e intencional, sustentado en el principio de saturación teórica (Malvaceda, 2023, p. 164). Se realizaron tres entrevistas en profundidad a personas adultas mayores, entre 65 y 85 años, nacidas o residentes en comunas de Manglaralto y reconocidas localmente por su vínculo con prácticas y saberes ancestrales. Cada entrevista tuvo una duración aproximada de 40 a 60 minutos y fue registrada en audio para su transcripción íntegra. Las personas entrevistadas fueron: Pabla R., 72 años, de la comuna de Barcelona, dedicada a la cocción y procesamiento de la paja toquilla; Patricia G., 65 años, de Manglaralto, con conocimientos gastronómicos tradicionales; y Jerónimo R., 70 años, nacido en Curía, artesano en tagua y ex líder comunero. La información obtenida se complementó con observación etnográfica al pescador Angelino P., de San Pedro, reconocido por su experiencia en el uso del bongo, embarcación de pesca artesanal. La delimitación geográfica responde tanto a la concentración de comunas en Manglaralto como a los vestigios arqueológicos del periodo formativo, hallados en su territorio, lo que aporta consistencia histórica a la fundamentación lingüístico-cultural del estudio (Municipio de Santa Elena, 2020).

Para la recolección de los datos se emplearon técnicas etnográficas como la observación participante, guiada por una ficha estructurada, con el fin de registrar interacciones cotidianas, actos del habla y contextos situados; el registro audiovisual, destinado a captar rasgos fonéticos, prosódicos, gestuales y ambientales; y un conjunto de entrevistas aplicadas mediante un guion semiestructurado, organizado en seis categorías analíticas: tradición oral, identidad comunera, territorialidad, saberes ancestrales, resistencia y preservación cultural. El guion permitió orientar el diálogo sin limitar la espontaneidad del relato oral, condición necesaria para captar el léxico residual, las estructuras sintácticas locales y las expresiones propias de la comunidad lingüística estudiada. En la fase inicial de revisión, las transcripciones fueron sometidas a un análisis etnolingüístico apoyado en el software MAXQDA. Se aplicó una técnica exploratoria de frecuencia de palabras, seguida de un proceso de codificación abierta, en vivo y libre (Suárez y Moral, 2021, p. 89). Con el fin de garantizar transparencia metodológica, se elaboró una lista explícita de términos seleccionados según su densidad semántica y relevancia cultural. No se consideraron todos los vocablos recurrentes del *corpus*, ya que muchos pertenecen al español estándar y no aportan especificidad etnolingüística. Los criterios de inclusión se definieron como: (a) no pertenecer a la lengua estándar, (b) presentar bajo uso en el español general y (c) poseer un valor cultural situado dentro de la comunidad. Entre los términos seleccionados destacan “tongo”, “bongo” y “curía”, cada uno corresponde al discurso de cada entrevistado. Asimismo, no se aplicó lematización ni se excluyeron adverbios déicticos como “aquí”, “ahí” o “acá”, pues estos contribuyen a la configuración territorial del discurso y a la manera en que los hablantes construyen espacialidad y pertenencia. Posteriormente, se realizó un análisis semiótico que permitió examinar los niveles sintáctico, semántico y pragmático de las unidades lingüísticas seleccionadas, para identificar patrones de variación, usos metafóricos y marcadores de subjetividad anclados al territorio. Complementariamente, se aplicó un análisis crítico del discurso (ACD), perspectiva que entiende el discurso como práctica social con dimensiones históricas, ideológicas y socioculturales (Rossetti, 2020). Este análisis permitió profundizar en las categorías relacionadas con identidad,

territorialidad, saberes ancestrales y resistencia, para mostrar cómo las narrativas de las personas adultas mayores funcionan como mecanismos de preservación cultural, transmisión de memoria y resistencia frente a procesos de homogeneización lingüística. La articulación del análisis semiótico con el ACD posibilitó comprender, con mayor coherencia, la relación entre las prácticas discursivas, las unidades léxicas vernáculas, las experiencias comunitarias y la continuidad de la cultura guancavilca en la oralidad contemporánea de las comunas de Manglaralto.

3.

Resultados y discusión

En primer lugar, se presentan las frecuencias de palabras extraídas a partir del análisis exploratorio de los discursos orales, lo cual contribuye a detectar recurrencias léxicas dentro del *corpus* oral, lo que permite observar qué palabras, expresiones o términos locales poseen mayor densidad semántica en el relato de los entrevistados. Las representaciones de las frecuencias de términos se realizan mediante el recurso de nubes de palabras, extraídas de forma individual de cada una de las entrevistas. A continuación, se muestran los resultados del análisis:

A partir del análisis exploratorio de la frecuencia de las palabras se extraen términos de un uso muy particular, en el discurso de los hablantes, es decir, palabras que no son usuales en el idioma español genérico y que incluso no están registradas formalmente en diccionarios de términos regionales. En los tres discursos, se identifican expresiones de una lengua vernácula que, en contraste con una lengua estándar (Velasco, 2020), dan como resultado un léxico residual. Por ejemplo, Pabla emplea continuamente palabras como “tongo” (seis veces) y también usa el término “cogollo”,

ambas palabras son utilizadas para expresar una taxonomía local que sirve como formas de medición de la masa de paja toquilla:

“...desde que lo trae de la montaña, se desvena, se espina con la la agujeta, la medida. Lo sacamos, lo desvenamos, lo abrimos y lo hacemos real, como usted ve que esos tongo los llamamos real. Son cuatro tongo, mire, este es un real. Y hacemos dos reales es una peseta. Ponemos otro que son cuatro tongo, es medio ocho. Medio ocho, cuatro reales... Y si ponemos otro tongo son cinco reales y si ponemos otro tongo son tres pesetas” (comunicación personal, 13 de julio de 2025).

Desde la dimensión semántica, se exploran los significados de ‘tongo’ y ‘cogollo’ a partir del contexto semántico del mismo discurso de Pabla. Así, se infiere que la palabra ‘tongo’ es un atado primario de paja toquilla, la denominación más baja según el sistema de medición en la producción toquillera. Mientras que el ‘cogollo’ es el tallo de la paja toquilla, extraído directamente de la palma, es decir, es la materia prima principal aún sin procesar. Sin embargo, ambos términos no están documentados ni registrados con esos significados en el diccionario de la lengua estándar ni en diccionarios de lenguas amerindias.

Del discurso de Jerónimo R. (70), exlíder comunero y artesano de tagua, se resalta la palabra ‘curía’ (siete veces), una planta que nace de forma espontánea en la zona montañosa de la parroquia de Manglaralto. Según el historiador Villón (2005), la localidad recibe el nombre de Curía en honor a la planta medicinal que sirve para elaborar infusiones, brebajes y hacer limpias para curar el comúnmente llamado ‘mal de ojo’. El mismo Jerónimo narra: “se usa muy especialmente para cuando los niños están ojeados, como se dice. Y así para cualquier otra cosa hay gente que le hierve la hoja, toma esa agua y también como para purificar por dentro” (comunicación personal, 13 de julio de 2025). Esto evidencia el uso topográfico del término “Curía”, que sirve para darle nombre a la comuna, y también el uso de la medicina ancestral por parte de los pobladores.

Mientras que en el discurso oral de Patricia G. (65), propietaria de una cabaña turística-gastronómica de Manglaralto, ‘camotillo’ (cinco veces) está entre las palabras más recurrentes. Este es un

término de uso local para referirse a una variedad de pescado utilizado para elaborar uno de los platos típicos del lugar, el cual se consume frito o asado con una porción de arroz y una salsa de cebolla, hierbita y tomate curtidos con limón. Este término tampoco está documentado en diccionarios con este significado local, pues el término que aparece en los registros formales es para referirse a una especie de fruto o planta. En cambio, Patricia explica qué es el camotillo y el robalo en su contexto cultural:

“El camotillo siempre tiene que tenerlo porque porque son platos típicos a nivel nacional, porque viene mucha gente a probar el camotillo. Yo le le he dicho a ellos que a veces no tengo, pero tengo robalo. El robalo también es muy rico, también sabe a camarón. El camotillo son pescaditos con espina, son así los pescaditos, dependiendo del porte. Sí, son de carne blanca y saben el sabor a camarón. Sí, son ricos, son muy ricos” (comunicación personal, 20 de julio de 2025).

En el plano ‘morfo-sintáctico’, se toma como muestra para el análisis los patrones lingüísticos que se repiten entre los tres hablantes. Pabla expresa: “Mi suegra llamaba Mercedes de Basilio”. Jerónimo: “También hay otra planta que llama María... y una planta que llama mono, que es un árbol pero inmenso” (comunicación personal, 13 de julio de 2025). En ambos casos, se evidencia una frecuencia reiterada de estructuras no normativas, en comparación con el lenguaje hegemónico estándar, es decir las reglas gramaticales que rigen el idioma español. Por ejemplo, según la forma normativa la expresión sería: “se llama”, es decir, se suma el pronombre proclítico ‘se’ al verbo; sin embargo, la supresión de este pronombre en sus frases suele ser una constante en el lenguaje de varios hablantes en la comunidad.

A la supresión del pronombre proclítico ‘se’ se suma la omisión de las ‘s’ al final de los artículos o sustantivos plurales. Del discurso de Patricia se extrae el siguiente enunciado:

“yo le he hablado a ello, uno nunca sabe que pueda de caer en alguna cosa, uno se pueda morir (...), y sí me daría pena que me dejen de caer la cabaña, yo le he dicho no no dejen de caer esto” (comunicación personal, 20 de julio de 2025).

La entrevistada se refiere a su hija e hijo, a quienes aconseja mantener activo el negocio de comida. Además de la supresión normativa del sufijo pluralizador 's' en los pronombres 'les' y 'ellos'; se introduce la preposición 'de' como nexo gramatical entre dos verbos 'dejar' y 'caer', no obstante, la norma gramatical del español estándar indica que la proposición 'de' se usa para introducir un infinitivo que denota acción realizada por el sujeto: 'dejar de fumar', 'dejar de trabajar'; pero 'caer', en el caso revisado, cumple función de un verbo intransitivo.

En un momento del análisis incluso se cuestionó si realmente lo que quería decir Patricia era: 'decaer', y por lo tanto, el sentido (plano semántico) del enunciado sería: 'dejar decaer la cabaña', es decir, que pierde vigor, pierde vida; sin embargo, fue necesario escuchar más de una ocasión la grabación de la voz para percibir la pausa y separación entre los dos vocablos: de-caer, incluso la herramienta de transcripción de audio a texto (Pinpoint) lo desglosó de forma separada. No obstante, es posible que Patricia quiera atribuirle un significado simbólico a su expresión, pero para denotar eso, la palabra utilizada sería 'decaer', es decir, habla del 'decaimiento' tanto de ella (puede morir) como de su cabaña (perder vida), pero este tema se trata más adelante en el análisis pragmático, para lo cual se trabaja el mismo enunciado y con otras expresiones que le anteceden.

Para retomar el análisis semántico, se considera pertinente recurrir a la etimología para comparar el origen de dos palabras muy parecidas: 'tongo' (utilizada por la toquillera Pabla) y 'bongo' (empleada por el pescador Angelino). Podría suponerse que ambas palabras, al tener similitud fonética, puedan tener el mismo origen etnolingüístico, sin embargo, a partir de una revisión de fuentes etimológicas, se halló que sus raíces no son las mismas, al menos según fuentes documentadas.

En el caso de "bongo" sí está documentado en el *Diccionario de la Real Academia Española* (2024) como: "embarcación de remos destinada especialmente a la pesca", aunque se la menciona como una palabra de uso en Chile; mientras que 'tongo' no está documentada en esta fuente, pero sí en el *Diccionario de americanismos* (Asociación de Academias de la Lengua Española, 2010), como:

"sombrero hongo (pop + cult → espon)". Aunque esta última definición se relaciona con un uso en el Ecuador, no corresponde al significado que se le atribuye en la península de Santa Elena: un atado de paja toquilla, tal como lo describe Pabla.

La génesis de la palabra 'bongo' sí está documentada en más de una fuente. El mismo *Diccionario de la Real Academia Española* (DLE) menciona que es de origen africano (2024). De manera más precisa, en el *Glosario de Afronegrismos*, publicado en Cuba, se menciona: "este bongo, 'embarcación fluvial', también debe de ser afronegrismo, pues en el Congo se dice *dongo* a una canoa o almadía grande, y *mbungu* y *bongo* entre los lenguajes del Ogowé y Gabón, en la costa Atlántica" (Ortiz, 1924). Este significado sí coincide con el atribuido en Santa Elena: embarcación de madera utilizada para pesca artesanal (Campos, 2023), que es el mismo que se utiliza en América Central (Real Academia Española, 2024). Se podría inferir que el término llegó a América a través de las poblaciones afrodescendientes, durante el período colonial, sobre todo a las poblaciones costeras.

Desde una perspectiva etnolingüística, no hay evidencia para asegurar que *bongo* y *tongo* comparten un mismo origen etnolingüístico, ya que no tienen relación etimológica ni pragmática, pues el primer término es usado en el entorno marítimo por los pescadores; el otro en la región interna, en el bosque tropical, por las toquilleras. Lo que sí se puede reiterar es la diversidad lingüística que enriquece el dialecto de la comunidad de hablantes de las comunas de la península. Gómez (2021) ya había mencionado antes que es un error creer que una sola lengua está asociada con una sola formación cultural. Velasco (2020) explica así esta diversidad lingüística: "a veces, dos lenguas de sociedades relativamente distantes están relacionadas y otras veces, sociedades muy próximas perciben que sus respectivas lenguas son más diferentes de lo que los análisis lingüísticos revelan, puesto que la lengua puede llegar a ser una de las señas de identidad y en ocasiones la más conspicua".

Por último, se proporciona un análisis sucinto desde la dimensión pragmática. En cada uno de los casos revisados puede revelarse la relación que cada hablante o intérprete establece con su entorno físico, es decir, crear un vínculo incluso afectivo

con las cosas que le pertenecen, al punto de, simbólicamente, dotarlas de vida. Esto se expresa en el discurso de Patricia: “*15 años trabajé con otras personas y luego ya me vine acá porque me gusta esta cabañita, pero no le estaba dando de vida*”. El diminutivo antecedido del artículo posesivo ‘mi’ no son solo recursos gramaticales, sino que representa un acto comunicativo cargado de afectividad y cercanía, donde el interlocutor interpreta, no solamente la existencia de un espacio físico, sino la dimensión simbólica de un lugar propio de identidad cultural y familiar. Por otra parte, cuando ella dice: “*sí me daría pena que me dejen de caer la cabañita*”, se reitera una carga afectiva sobre ese bien o propiedad, como si se tratara de un ente vivo; por eso, tal vez Patricia usa ‘de caer’ no solo para decir que la estructura se viene abajo, sino también se refiere a su decaimiento, por eso al inicio de la entrevista comienza diciendo: “*no le estaba dando de vida (a la cabaña)*” (comunicación personal, 20 de julio de 2025).

En el discurso de las personas entrevistadas, el signo lingüístico no sólo es empleado para designar objetos o acciones, sino que adquiere un valor interpretativo ligado al contexto sociocultural de los hablantes. En el caso de Pabla, la reiteración de términos como “*paja toquilla*” y expresiones referidas al proceso de tejido no se limitan a describir un oficio, sino que constituyen actos de afirmación identitaria, incluso de identidad como mujer comunera, que aporta al sistema productivo. Para la intérprete, el uso de estas palabras se carga de intención comunicativa: no solo informa, sino que transmite orgullo, pertenencia y la necesidad de preservar un conocimiento heredado: “*Agradezco por su presencia en esta bella comuna de Barcelona, como es la capital toquillera del Ecuador. Mi nombre es Pabla R. B. Soy nativa de Barcelona*”. La pragmática, aquí, revela cómo el signo se convierte en vehículo de identidad cultural (comunicación personal, 13 de julio de 2025).

De los tres, Jerónimo, con antecedentes como líder comunero, es el único que utiliza el término “*guancavilca*”. Para él, decir “*somos Guancavilca*” no es un simple enunciado descriptivo, sino un acto de autoafirmación étnica y territorial, que presupone en el interlocutor un reconocimiento de la historia y la memoria colectiva del pueblo. El signo lingüístico, en este caso, activa un proceso

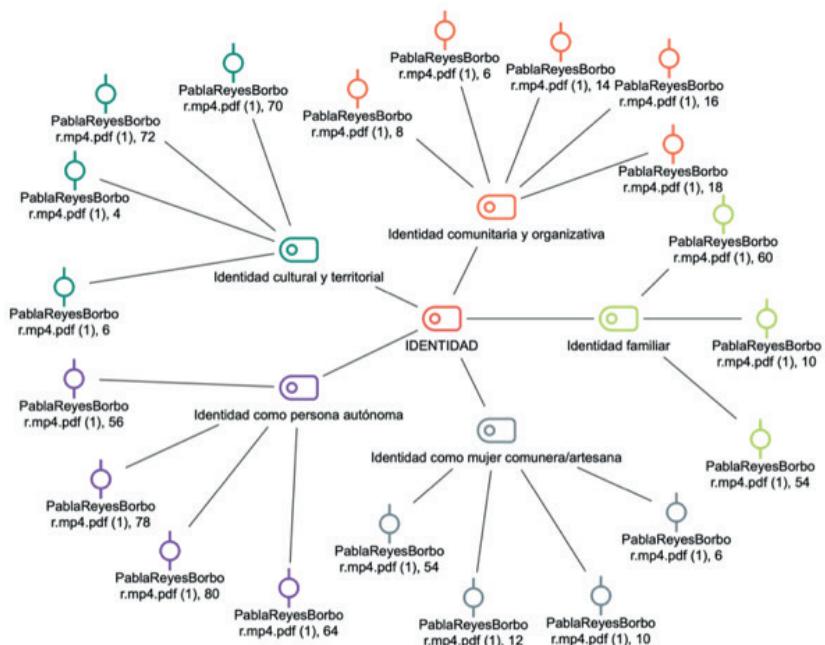
interpretativo que trasciende lo literal: convoca la historicidad de la comunidad y su resistencia frente al olvido (comunicación personal, 13 de julio de 2025).

Precisamente estas últimas interpretaciones permiten hacer una aproximación a un análisis crítico del discurso (ACD). Aunque durante este análisis, aplicando la codificación abierta y coaxial, resultaron ocho códigos, en este resumen se presentan solo cuatro categorías: saberes ancestrales, identidad, territorialidad y resistencia. En primer lugar, la identidad emerge reiteradamente en el discurso de Pabla, quien en su presentación se reconoce como “*nativa de Barcelona, capital toquillera del Ecuador*”. Su referencia constante a los orígenes familiares -su padre como tejedor de sombreros finos y su madre bordadora- revela cómo la práctica artesanal no es solo un oficio, sino un marcador de pertenencia a una tradición heredada. La autoidentificación como parte de una comunidad femenina organizada en torno a la toquilla también constituye un rasgo de identidad colectiva, donde las mujeres aparecen como guardianas de un conocimiento ancestral, que trasciende lo individual. También está la identidad comunitaria, organizativa y empoderamiento femenino en sus expresiones:

“*éramos más de 60, pura mujeres*”, “*las mujeres lo dedicábamos al trabajo de proceso y los varones iban adentro de la montaña a traer la toquilla*”, “*fui la primera presidenta de este centro artesanal*”; identidad territorial: “*aquí nací, aquí vivo y aquí tal vez me ha de coger la muerte*”; identidad como persona autónoma: “*mis hijos me dicen que yo ya no trabajo, pero yo no puedo andarlo diciendo: ‘hijo, dame un dólar’*”; o la identidad étnica: “*chola... porque no somos otra...*”; cuando la entrevistadora repreguntó si se identifica con la categoría de ‘guancavilca’, ella respondió: “*no, no, eso no se escucha acá*”, pero su negación no fue con tono de desprecio sino de desconocimiento ante esta denominación (comunicación personal, 13 de julio de 2025).

Figura 1

Gráfico de la red de codificación axial correspondiente a la categoría identidad, generado mediante el análisis de la entrevista a Pabla en el software MAXQDA.



Aunque la categoría de territorialidad subyace en los discursos de Pabla, Patricia y Jerónimo, en el caso de exlíder comunero está más arraigado. Constantemente Jerónimo hace referencia a territorio y también a resistencia:

“Ahora tenemos gente que está viviendo al otro lado de la carretera, en las colinas, que ya prácticamente estamos bastante grande... como 60 hectáreas de población”. “Aquí en la playa tenemos una conchita que lo llamamos almeja... ese es el plato tradicional”. “Ahora hay viviendas al otro lado, porque ya pues... la nueva generación; y por ejemplo ahí el resto de terrenos que que aún tenemos con monte, esos son reservas para la nueva generación” (comunicación personal, 13 de julio de 2025).

Incluso, él hace referencia a un conflicto de tenencia de tierras con un señor que “como tenía plata, se interponía” en el proceso legal para que la comuna alcance su vida jurídica y por lo tanto la propiedad sobre sus tierras.

La categoría de resistencia adquiere dos dimensiones, desde una perspectiva particular, como el caso de Pabla, que se resiste a ser relegada a tareas de casa o a no hacer nada, como persona de la tercera edad; o el de Jerónimo, quien cuenta que no quería capacitar en artesanías en tagua a otras personas, para no perder ese campo laboral; y desde una perspectiva colectiva, de la cual se desprende una subcategoría: solidaridad y comunidad familiar. Para profundizar esto, se toma del discurso de Patricia los siguientes fragmentos: “*Ha bajado mucho el negocio, pero sí nos da para poder seguir adelante*”. También se muestra su deseo de que la tradición gastronómica y el esfuerzo invertido perduren a través de las nuevas generaciones: “*Yo le he dicho a ella que no dejen de caer y que sigan adelante lo que yo les he enseñado*”. La resistencia, en este caso, no solo es económica, sino cultural y simbólica, ya que implica la defensa de un modo de vida y de una práctica que contribuye al tejido comunitario y a la memoria local. En un nivel de interpretación más profundo, la categoría de resistencia también se evidencia en la aplicación normativa de las reglas

gramaticales de una lengua estándar, en este caso el español. Los hablantes aún evidencian en su discurso oral usos propios y particulares de un grupo étnico que tuvo que despojarse de sus marcadores culturales, entre ellos una lengua propia, la que usaba la cultura guancavilca en sus inicios como formación social, antes de la colonización.

Finalmente, los saberes ancestrales se estructuran en torno a prácticas artesanales, gastronómicas y de uso de la naturaleza, que evidencian una tradición y memoria colectiva en los tres casos. Desde la paja toquilla y la tagua hasta los platos de pescado, estas experiencias revelan una epistemología local, donde el conocimiento se transmite a través de la oralidad, el trabajo colectivo y la práctica cotidiana. En Pabla, el saber ancestral se plasma en el dominio del procesamiento de la paja toquilla, oficio heredado de su suegra y compartido en la comunidad. Su relato muestra cómo las mujeres comuneras han sido depositarias de técnicas específicas: hervir, secar y tejer la fibra, prácticas que no solo sostienen la economía local, sino que consolidan un patrimonio cultural femenino de transmisión oral. Estos conocimientos no se limitan al oficio artesanal, sino que también involucran formas de organización colectiva y estrategias de subsistencia ligadas al territorio.

Por su parte, Jerónimo vincula su conocimiento ancestral con el trabajo en tagua, material natural que transformaba en objetos de artesanía manual, en una época en la que no existía maquinaria en la zona. Su testimonio refleja la dimensión creativa y técnica del saber artesanal, pero también su función como marca identitaria: la tagua, conocida como “marfil vegetal” -resalta- conecta la comuna con prácticas ancestrales de aprovechamiento sostenible de los recursos naturales propios de la región. Además, Jerónimo recupera conocimientos medicinales y rituales asociados a la planta “curíá”, que da nombre a la comuna, lo que muestra cómo los saberes ancestrales articulan la vida cultural, espiritual y territorial.

En el caso de Patricia, los saberes ancestrales se expresan en la gastronomía tradicional. Su experiencia en la preparación de platos típicos como el camotillo y el robalo refleja un conocimiento transmitido familiarmente, basado en la selección, preparación y valoración sensorial de los productos

del mar. La cocina, en este contexto, no es únicamente un recurso económico, sino también un medio de preservación cultural, donde el acto de alimentar a los visitantes se convierte en una forma de socializar la memoria culinaria de la comuna.

4.

Conclusiones

En primer lugar, la investigación demuestra que la oralidad de las personas adultas mayores constituye el principal medio de preservación cultural en las comunas de Manglaralto, dado que, ante la ausencia de archivos escritos y la pérdida de registros documentales, los mayores operan como depositarios de la memoria colectiva. Sus relatos contienen conocimientos vinculados con la historia ancestral, las prácticas comunales y las formas locales de organización del territorio, lo que confirma que el lenguaje funciona como un archivo vivo e indispensable para la continuidad cultural.

En segundo lugar, los resultados muestran que el discurso oral es un espacio de producción simbólica, donde se articulan identidad, territorialidad y comunidad. Las narraciones de los mayores expresan un pensamiento de carácter colectivo, reforzado por su rol activo en la vida comunal. Este hallazgo evidencia que la oralidad no es solo un medio de transmisión, sino un dispositivo de legitimación social que conserva marcos de percepción y significación propios, incluso en contextos donde la escritura estuvo históricamente ausente.

En tercer lugar, el estudio identifica la persistencia de prácticas, saberes y referencias culturales guancavilcas en la vida cotidiana, aun cuando la denominación étnica explícita se haya debilitado a lo largo del tiempo. Las prácticas curanderas,

los rituales, los usos de la naturaleza y los oficios tradicionales continúan formando un acervo cultural indispensable para la identidad regional. Este resultado evidencia que la memoria ancestral no fue erradicada, sino transformada y mantenida en formas adaptadas de continuidad cultural.

Finalmente, los hallazgos confirman que las variaciones léxicas y sintácticas del habla comunera constituyen marcas de resistencia cultural y de identidad lingüística, más que simples desviaciones de lo estándar. La selección de términos vernáculos —algunos de ellos ausentes en el español normativo— evidencia una continuidad simbólica que resignifica la herencia guancavilca. En línea con Velasco (2020), valorar esta diversidad implica reconocer que cada expresión oral condensa una cosmovisión anclada al territorio, la naturaleza y la vida social. En consecuencia, la lengua oral de las personas adultas mayores debe entenderse como patrimonio cultural inmaterial y como un acto persistente de resistencia frente al olvido.

Agradecimiento

Se agradece a las mujeres que integran el Centro Artesanal de Procesamiento de Paja Toquilla ‘Barcelona’, especialmente a Alina Pozo, por su apertura y colaboración en el desarrollo de esta investigación en la parroquia de Manglaralto.

Referencias

- Asociación de Academias de la Lengua Española. (2010). *Diccionario de americanismos*. Santillana. <https://www.asale.org/damer/bongo>
- Asociación de Academias de la Lengua Española. (2010). *Diccionario de americanismos*. Santillana. <https://www.asale.org/damer/tongo>
- Álvarez Litben, S. G. (2001). *De Huancavilcas a comuneros: Relaciones interétnicas en la Península de Santa Elena – Ecuador* (2.ª ed.). Ediciones Abya-Yala / ESPOL.
- Álvarez, S. G., & Burmester, M. (2022). El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: Una mirada en perspectiva ambiental. En T. González R., C. Campo Imbaquingo, J. E. Juncosa B., & F. García S. (Eds.), *Antropologías hechas en Ecuador: El quehacer antropológico* (Tomo IV, pp. 315–328). Asociación Latinoamericana de Antropología; Editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana; Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador). <https://url-shortener.me/AD3W>
- Bajaña, L. (2017). *La Cultura Valdivia... una historia bien oculta*. Colección Marejada. Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo de Santa Elena.
- Bajaña, L. (2023). *Cultura Valdivia, sin pujo ni escarbadera*. Colección Marejada. Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo de Santa Elena.
- Bernabé-Jara, W., & León-Valle, B. (2023). Identidad cultural y resignificación de la cultura en la provincia de Santa Elena. 593 Digital Publisher CEIT, 8(6), 143–160. <https://doi.org/10.33386/593dp.2023.6.2082>
- Campos, R. (2023). *Memorias, saberes y anhelos de la Comuna Ayangue*. Colección Guancavilca. Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo de Santa Elena.
- Estrada, E. (1962). *Arqueología de Manabí central* (Publicación N.º 7). Museo Víctor Emilio Estrada.
- Gómez Rendón, J. (2021). Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano. Tercera parte. *Antropología. Cuadernos de Investigación*, (24), 12–45. <https://doi.org/10.26807/ant.vi24.260>
- Hachén, R. (2020). ¿Qué estudiamos los etnolingüistas? *Revista de la Escuela de Antropología (REA)*, (26), 1–14. Universidad Nacional de Rosario.
- Lavayen, F. (2024, 17 de junio). Taller de identidad cultural “Somos guancavilcas” [Video]. Facebook. <https://url-shortener.me/AD3A>
- López Reyes, E., & Peralta Mendoza, P. (2016). Breve síntesis histórica y reflexiones acerca de la continuidad étnica, sentido de etnicidad e identidad cultural en la región de Santa Elena, Ecuador. *Revista Científica y Tecnológica UPSE*, 3(3), 99–105.
- Macías Barrés, D. (2020). El cholo costeño más allá de la literatura. *Kipus: Revista Andina de Letras y Estudios Culturales*, 47, artículo 4. <https://url-shortener.me/AD3C>
- Malvaceda Espinoza, E. (2023). *La investigación cualitativa, sus aportes teóricos, metodológicos y prácticos* (1.ª ed.). Fondo Editorial Universidad Cooperativa de Colombia. <https://elibro.net/es/ereader/ucsg/250745?page=165>
- Mamani, F. (Coord.), Pizarro, A., Morales, A., Rivero Illa, M., Díaz, J. L., & López-Hurtado, L. E. (2023). *Atlas Latinoamericano de Lenguas Indígenas en Peligro*. Secretaría General Iberoamericana (SEGIB); Instituto Iberoamericano de Lenguas Indígenas (IIALI); Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC). <https://www.segib.org/wp-content/uploads/Atlas-Latinoamericano-de-Lenguas-Indigenas-en-peligro.pdf>
- Martín Camacho, J. C. (2016). Hacia una caracterización de una disciplina lingüística (casi) olvidada: La etnolingüística. *ELUA: Revista de Estudios de Lengua y Literatura*, 30, 181–212. <https://url-shortener.me/AD3K>
- Morris, C. (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos* (R. Grasa, Trad.). Ediciones Paidós. (Obra original publicada en 1971).

Municipio de Santa Elena. (2020). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Santa Elena 2019–2023*. <https://url-shortener.me/AD3L>

Navarro, H. (2012). El estudio del discurso desde la etnolingüística: Un abordaje del cancionero mapuche. En *XXVII Congreso Nacional y I International de Lingüística, Literatura y Semiótica: Homenaje a Carlos Patiño Roselli, Rafael Humberto Moreno Durán y Jairo Aníbal Niño*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. <https://url-shortener.me/AD3P>

Ortiz, F. (1924). *Glosario de afronegrismos*. Editorial de Ciencias Sociales.

Parini, A. (2006, 26 de agosto). Consideraciones etnolingüísticas en la búsqueda de equivalencias léxicas [Ponencia]. Universidad de Belgrano.

Real Academia Española. (2024). Bongo. En *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/bongo?m=form>

Rossetti, S. (2020). Investigar en etnolingüística / Las lenguas re-producen la realidad. *Revista de la Escuela de Antropología*, (XXVI), 1–13. <https://doi.org/10.35305/revistadeantropologia.v0iXXVI.112>

Suárez, C., & Moral, G. D. (2021). *El estudio cualitativo de los problemas sociales: Guía práctica para la investigación con teoría fundamentada*. McGraw-Hill España. <https://elibro.net/es/ereader/ucsg/176442?page=101>

Van Gijn, R. (2025). El estudio de las lenguas indígenas sudamericanas: Pasado, presente, futuro. *Universidad Verdad: Revista Científica de Ciencias Sociales y Humanas*, (86), 15–35. <https://url-shortener.me/AD3S>

Velasco, H. M. (2020). *Hablar y pensar, tareas culturales: Temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*. UNED – Universidad Nacional de Educación a Distancia. <https://elibro-net.ucsg.idm.oclc.org/es/ereader/ucsg/173775?page=269>

Villón, J. (2005). *Diccionario histórico Peninsular: Guía didáctica de la Península de Santa Elena*. Casa de la Cultura Núcleo de Santa Elena.

