

# Arte verbal de jóvenes qom: nuevos usos del lenguaje y resignificaciones étnicas en el Gran Buenos Aires.

Autor:

**Beiras Del Carril, Victoria**

Tutor:

**Messineo, María Cristina**

**2021**

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

**Universidad de Buenos Aires**  
**Facultad de Filosofía y Letras**

Tesis doctoral

**ARTE VERBAL DE JÓVENES QOM:  
NUEVOS USOS DEL LENGUAJE Y RESIGNIFICACIONES ÉTNICAS  
EN EL GRAN BUENOS AIRES**

TESISTA: Prof. Victoria Beiras Del Carril

DIRECTORA Y CONSEJERA DE ESTUDIOS: Dra. María Cristina Messineo

CO-DIRECTORA: Dra. Ana Carolina Hecht

Marzo 2021



# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS .....	6
INTRODUCCIÓN .....	8
· Palabras preliminares .....	8
· Acceso al “barrio toba” de Derqui y algunas reflexiones metodológicas .....	14
· Sobre la organización de la tesis .....	20
CAPÍTULO I JUVENTUDES, IDENTIFICACIONES Y LENGUAJE.....	23
1.1. Juventudes indígenas en la antropología argentina.....	24
1.1.1. Contexto de surgimiento del campo de estudio .....	25
1.1.2. Juventud(es).....	29
1.1.3. Etnicidad e Identificaciones .....	34
1.2. Las/os jóvenes como agentes o reproductores de prácticas culturales .....	41
1.3. Lenguas, identificaciones étnicas y jóvenes hablantes.....	45
1.3.1. Usos del lenguaje entre jóvenes como recurso material y simbólico .....	46
1.3.2. ¿Visibilización de la lengua a través de las/os jóvenes hablantes? .....	51
1.3.3. El papel del rap en la visibilización de las lenguas indígenas .....	53
CAPÍTULO II JÓVENES QOM Y REPERTORIOS PLURILINGÜES EN BUENOS AIRES.....	57
2.1. Situación sociolingüística de las lenguas indígenas y del <i>qom l'aqtaqa</i> en contextos urbanos.....	60

2.1.1. Las personas que hablan las lenguas indígenas.....	60
2.1.2. Los y las hablantes del <i>qom</i> l'aqtaqa.....	63
<b>2.2. Los/as jóvenes <i>qom</i> en Buenos Aires. Subjetividad bilingüe y comunidad de práctica.....</b>	<b>70</b>
2.2.1. El rap originario y el repertorio lingüístico .....	81
<b>CAPÍTULO III LOS JUEGOS VERBALES BILINGÜES EN EL RAP ORIGINARIO .....</b>	<b>84</b>
<b>3.1. Acerca del arte verbal .....</b>	<b>85</b>
3.1.1. Juego verbal.....	87
3.1.2. Performance.....	89
<b>3.2. Arte verbal <i>qom</i>.....</b>	<b>93</b>
<b>3.3. Usos lúdicos del lenguaje en el rap originario .....</b>	<b>96</b>
3.3.1. Fusión fonética y ortográfica.....	99
3.3.2. Rima bilingüe .....	100
3.3.3. Fórmulas de apertura y cierre.....	101
3.3.4. Paralelismo y repetición .....	105
<b>3.4. Nuevos usos de la lengua y sentidos étnicos juveniles .....</b>	<b>107</b>
<b>CAPÍTULO IV LA MEZCLA DE RECURSOS DEL TOBA Y DEL ESPAÑOL COMO ÍNDICE SOCIAL....</b>	<b>111</b>
<b>4.1. Indexicalidad.....</b>	<b>112</b>
<b>4.2. Cambio de código.....</b>	<b>113</b>
<b>4.3. “Con respeto me presento, uso tu dialecto pa’ que entiendas el contexto”.</b>	
<b>Interlocutores y usos variados del cambio de código entre los jóvenes.....</b>	<b>123</b>
4.3.1. El cambio de código en las performances del rap.....	127

<b>CAPÍTULO V RECONTEXTUALIZACIÓN DE GÉNEROS DISCURSIVOS Y ESTILOS DE HABLA .....</b>	<b>136</b>
<b>5.1. El rap en tanto género emergente.....</b>	<b>137</b>
<b>5.2. “Representamos la cultura con música de moda”: componiendo escenas dialógicas .....</b>	<b>139</b>
<b>5.3. <i>Qaica ca machaqca</i>.....</b>	<b>149</b>
5.3.1. Aconsejar y pedir entre los <i>qom</i> . La fuerza performativa del lenguaje.....	151
<b>5.4. <i>'Auoche</i> y <i>'anachel</i> .....</b>	<b>157</b>
<b>5.5. A modo de cierre.....</b>	<b>162</b>
<b>CAPÍTULO VI USOS Y VISIBILIZACIÓN DE LA LENGUA INDÍGENA EN ESPACIOS VIRTUALES....</b>	<b>166</b>
<b>6.1. Acceso material al mundo virtual .....</b>	<b>168</b>
<b>6.2. Repertorios bilingües en el espacio virtual. Resistencia lingüística y comoditización.....</b>	<b>172</b>
6.2.1. “Directamente desde el Barrio Toba y para todo el mundo” .....	173
6.2.2. “Desde los montes del impenetrable chaqueño al conurbano bonaerense” ..	179
<b>6.3. Palabras escritas en <i>qom l'aqtaqa</i>.....</b>	<b>185</b>
<b>REFLEXIONES FINALES “QUERIENDO APRENDER EL IDIOMA” .....</b>	<b>202</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>213</b>
<b>Anexo I.....</b>	<b>235</b>

## Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecerle y dedicar esta Tesis a Ramón Yúriga, a su hija Lula y a toda su familia. Ellxs fueron mi refugio desde el primer día que fui a Derqui. Ramón además es mi maestro de lengua *qom* en un sentido que va mucho más allá de su contenido referencial. Sus relatos de vida narrados con tantas texturas y humor me permitieron conocer un mundo que a través de sus ojos me fascina. A toda la gente del barrio que con paciencia me recibió e hizo que esta Tesis fuera posible. En especial a las y los jóvenes con quienes compartimos intimidad en largas charlas y talleres. Espero alguna vez estar a la altura de lo que me dejan esas experiencias.

A la Universidad de Buenos Aires y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por haberme dado la oportunidad de dedicarme con exclusividad, durante los primeros cinco años, a la investigación.

A mis directoras Cristina Messineo y Ana Carolina Hecht. A Cristina por su infinita ternura y la compañía más comprensiva y respetuosa. Y por formar el equipo de investigadoras más talentosas y generosas: Patricia Dante, con quien conocí el barrio toba de Derqui y siempre tuvo palabras dulces para mi trabajo y para mí, Florencia Tola, Javier Carol, Alicia Avellana y Mercedes Dolzani. Temis Tacconi es una amiga que con su ejemplo, consejos y consuelo me ayudó a transitar este proceso con las dosis justas de ansiedad y calma. A Luisina Abrach, por recibirme en su hogar lleno de magia, gatxs, perrxs y río. No puedo imaginar un mejor lugar y compañía para haber empezado a escribir estas líneas.

Muy especialmente, a Paola Cúneo. Siempre me animó a seguir y a tener confianza en lo que hacía. Su entusiasmo por este trabajo y apoyo personal e intelectual son pilares inestimables en mi formación.

Agradezco profundamente a mi codirectora, Carolina, por sus lecturas atentas, alegría y paciencia. Sus investigaciones fueron un faro para la mía. A todo su equipo de investigación, a Noelia Enriz, Mariana García Palacios y a mis colegas y amigas, Alfonsina Cantore, Eugenia Taruselli, Soledad Aliata y Rosario Haddad. Euge compartió conmigo de manera generosísima y desinteresada entrevistas que realizó en el barrio toba de Marcos Paz, Rosario me invitó a transitar con ella el barrio de Derqui en los comienzos de esta investigación, y junto a ellas, Sole y Mari hicimos talleres que fueron espacios valiosísimos de intercambio.

Al equipo de la Cátedra de Elementos de Lingüística y Semiótica de la Facultad de Filosofía y Letras, Nora Rigonatto, Julia Costilla, Lucas Fiszman y Susana Skura. Estoy inmensamente agradecida por su apoyo, tan importante para el último tramo de escritura de esta Tesis.

A mis amigxs del Instituto de Lingüística, Fede, Flor, Maite, Gilda y Luisa. Qué poca gracia hubiera tenido todo esto sin ellxs.

A mis adoradas amigas Mica, Pau y Anita, por existir. A Mati que en gran parte inició mi cariño por la antropología, y por muchas otras cosas más.

A mi mamá, mi hermana Moi y mi sobrina Lira, por la bola de amor que me rodea. A Enri y Maxi por formar parte.

A mi papá por alentar este recorrido de diversas formas. A mis hermanxs queridxs Rober y Xime y sus muchxs hijxs y nietxs. En fin, a toda mi familia por su desorden y hermosura.

A mis suegrxs Carmen y Mario, siempre atentxs. A Lupe, Facu y sus familias. Feli, Romi, Rita y Ati fueron preciosos amigxs en todo este tiempo.

A la compañía de Rosi que observó, ronroneó e ignoró este proceso.

Y desde lo más profundo a Martín por todo lo viejo y todo lo nuevo.



## INTRODUCCIÓN

### · PALABRAS PRELIMINARES

En el año 2017, durante la cursada de un seminario doctoral sobre pueblos indígenas en Argentina, se planteó un contrapunto conceptual en torno al sentido de la noción de “cultura”. En este ejercicio de reflexión, la cultura podía ser pensada – resumidamente– por un lado, como resultado y por otro, como proceso. Del lado del resultado esta noción se encontró vinculada a ciertos aspectos como la lengua, las danzas y las creencias de los pueblos indígenas, en algún sentido, a los trabajos que se interesaron por estudiar aquellas prácticas culturales más “condensadas” y estereotipadas. Del lado del proceso esta noción se relacionó con los estudios sobre temporalidades, trayectorias con sedimentación y la subjetividad de los actores. Estos sentidos asociados a la noción de cultura nos permitieron problematizar y reformular algunos aspectos vinculados con esta investigación doctoral y hacer un intento por superar esta dicotomía.

Nuestro propósito es estudiar usos y sentidos del repertorio lingüístico de jóvenes que se autoidentifican como *qom/toba*<sup>1</sup> y crecieron en un “barrio toba” ubicado en la localidad de Presidente Derqui en el partido de Pilar del Gran Buenos Aires (Argentina). Principalmente a partir de la producción verbal bilingüe toba-español de una banda de “rap originario”, sistematizo de qué modo los usos de las lenguas en contacto en este

---

<sup>1</sup> El término *toba* (“frentón”) es de origen guaraní y fue utilizado para referirse a un grupo de “guaycurúes” que tenían la costumbre de rasurarse la frente. El etnónimo *qom* funciona como equivalente a ‘toba’ aunque identifica al pueblo a partir de una voz propia y su significado básico es ‘gente’. Ambos términos son utilizados para autodenominarse por parte de las personas consultadas con las cuales trabajamos a lo largo de esta investigación.

género musical contribuyen a (re)definir y resignificar sus identificaciones étnicas y etarias y a generar nuevos sentidos en torno a lo que se entiende por competencia comunicativa<sup>2</sup> plurilingüe. El estudio se centra en las capacidades comunicativas que permiten a esta franja de hablantes manipular su repertorio lingüístico –que incluye tanto elementos del español como de distintas variedades reconocidas del *qom l'aqtaqa*<sup>3</sup>– mediante ciertos recursos creativos que indexicalizan y construyen pertenencia étnica y contribuyen a reforzar lazos intergeneracionales y a la continuidad de la lengua toba en un contexto urbano.

En sus primeras formulaciones, sin embargo, esta investigación –que comenzó en 2015– sostuvo las siguientes hipótesis:

- Teniendo en cuenta que el lenguaje es a la vez una expresión y realización de la agencia humana, proponemos que los jóvenes, usuarios receptivos de la lengua toba, han desarrollado habilidades lingüísticas que les permiten establecer lazos entre el toba y el español, operando sobre las estructuras constitutivas de su propia lengua y cultura.
- El empleo de recursos gramaticales de ambas lenguas para crear “nuevas” formas y prácticas lingüísticas, que indexicalizan el sentimiento de pertenencia e identidad étnica, la continuidad de patrones discursivos del toba en el español, así como la convergencia toba-español, evidencian en el plano lingüístico el esfuerzo y la creatividad de los propios hablantes por preservar su lengua y su cultura. Esta actividad, posee un efecto positivo

---

<sup>2</sup> El concepto de competencia comunicativa refiere al conjunto de habilidades que los hablantes aprenden en el proceso de socialización y que abarca no sólo el conocimiento de la gramática, sino el de los usos de la lengua en distintas situaciones sociales (Hymes 1972). En el Capítulo II desarrollamos esta noción y su relevancia en el campo estudiado.

<sup>3</sup> Por una cuestión de estilo, a lo largo de esta tesis se utilizarán de manera indistinta y como sinónimos los términos lengua toba, lengua qom y *qom l'aqtaqa*, dado que su distinción no tiene implicancias semánticas significativas y sus hablantes también los intercalan.

sobre la vitalidad de la lengua vernácula y constituye un punto de partida para iniciar la documentación y revitalización del toba en contextos urbanos.

“Lazos entre el toba y el español”, “Esfuerzo por preservar su lengua y su cultura” “estructuras constitutivas de su propia lengua y cultura”, “revitalización del toba”. Luego de releer estas hipótesis nos preguntamos qué sentido le estaba dando a la noción de cultura y qué tipo de posicionamiento teórico sugería. Dentro del contrapunto resultado/proceso mencionado al comienzo, nos inclinamos por pensar –no sin lamentarlo– que estas preguntas iniciales del recorrido investigativo podían ubicarse del lado más sustancialista del asunto. Consideramos que, en términos de producción de conocimiento, esta tendencia obstruía una reflexión que nos permitiera ver justamente los procesos, subjetividades e identificaciones particulares de los y las jóvenes con los que me propuse trabajar. En este sentido, una hipótesis así planteada podría dar lugar a suponer o asumir que es posible acusar inautenticidad en estos jóvenes porque de ella se podría deducir la siguiente afirmación: “Si no preservan su lengua y su cultura, no son más indígenas”. Pero ¿cuál sería en este caso *su* lengua y *su* cultura? ¿Qué podría pasar si las pierden? ¿Se pueden *perder*?

Desde fines de siglo XIX y principios del XX, Lafone Quevedo y Lehmann-Nitsche, entre otros, preocupados porque desde su perspectiva las lenguas y las culturas indígenas de nuestro país estaban desapareciendo, emprendieron la tarea de registrarlas. Es así que los comienzos de la etnografía del Gran Chaco se vinculan con estos desarrollos. Como sostiene Gordillo (2006), por esta razón y por las características que asumieron las diversas identidades disciplinarias en la antropología durante la última dictadura militar, esta región se fue cargando de significados asociados a una “antropología de derecha” anti-histórica y anti-etnográfica. Entonces, nos encontrábamos investigando una problemática vinculada con la lengua, con un pueblo indígena y que migró del Gran Chaco.

Pero también fuimos entendiendo que el vínculo lengua/identidad étnica no es unívoco y mucho menos directo y que por esta razón es importante rastrear la complejidad que subyace al mismo. Entonces, ¿cómo podíamos hacer para que este trabajo, al abordar las problemáticas vinculadas con una lengua indígena chaqueña – cargadas de imaginarios disciplinares tan particulares– no perdiera de vista estas aristas?, ¿cómo hacer para orientarnos en esa dirección sin simplemente reemplazar un término por otro?

Es así que nos propusimos desarrollar algunos abordajes teóricos que nos permitieran aproximarnos al vínculo lengua/identidad étnica desde un enfoque que tuviera en cuenta los procesos dinámicos de identificación que veíamos mientras hacíamos el trabajo de campo. Nuestra intención fue armar una “caja de herramientas”, un instrumento para orientar la búsqueda que, aun partiendo de abordajes y estudios etnográficos diversos, nos permitiera pensar, explicar y preguntarnos sobre la problemática de nuestro propio estudio.

De este modo, esta Tesis se enmarca dentro del campo interdisciplinar de la antropología lingüística contemporánea. En este sentido, entendemos el lenguaje como una práctica cultural cargada de significados, un modo de acción que presupone y construye formas de estar en el mundo –y no como un medio neutral de comunicación. Esta línea de análisis considera que toda interacción social está mediada por el lenguaje (oral o escrito, verbal o no verbal). Es decir que nuestra elección de palabras está influenciada por el contexto social en donde oímos, vemos o experimentamos esas palabras. Así, el lenguaje no puede ser comprendido sin referencia a los espacios particulares donde se usa (Ahearn 2012). Pero no porque el contexto “contiene” al lenguaje, sino porque los contextos sociales y prácticas lingüísticas se condicionan mutuamente. Entonces, “el lenguaje es inherentemente social. No es simplemente un

medio a través del cual actuamos sobre el mundo social, sino que el habla es en sí misma una forma de acción social” (Duranti 1997:2).

En consonancia con las problemáticas que plantea la disciplina, algunas preguntas que guían la investigación son las siguientes:

- ¿De qué modo los sentidos que las/os jóvenes construyen acerca de su repertorio lingüístico afectan sus percepciones acerca del otro y de ellas/os mismas/os?
- ¿De qué forma las prácticas lingüísticas de las/os jóvenes crean, expresan, desafían e interpelan relaciones de poder y valores culturales?
- ¿En qué medida el rap, como expresión musical bilingüe en un contexto de vulneración lingüística, se convierte en un recurso para la resignificación étnica y la visibilización de la lengua indígena?

Las/os jóvenes nacida/os en contextos urbanos, tienen mayores habilidades receptivas, aunque niveles de habilidad productiva variables de la lengua indígena. En este sentido, este estudio sostiene que “saber una lengua” va más allá de dominar el conjunto abstracto de reglas gramaticales y se vincula con escenarios sociales e identitarios particulares (Messineo y Hecht 2015) y que todo aspecto del lenguaje está influenciado socialmente y es culturalmente significativo (Ahearn 2012).

Teniendo en cuenta el objetivo planteado, en este trabajo sostenemos la tesis de acuerdo con la cual los y las jóvenes toba, que migraron a temprana edad o nacieron en Buenos Aires, a pesar de que no emplean la lengua indígena de manera cotidiana, comparten normas comunicativas y sociales con otros hablantes fluidos de la comunidad de habla. Es decir, poseen escasa o nula competencia gramatical<sup>4</sup> pero son

---

<sup>4</sup> Conocimiento subyacente que tiene el hablante del sistema de reglas que le permite comprender y producir oraciones en su lengua (Chomsky 2005 [1964]).

comunicativamente competentes. Aquí se pone el foco en la práctica comunicativa emergente que es el rap porque condensa el repertorio lingüístico en lengua toba de esta generación: el léxico cotidiano, los juegos de palabras, las órdenes domésticas, las canciones de cuna y las bromas entre pares. De este modo, los usos combinados del repertorio en español y en qom en el “rap originario” contribuyen a redefinir y resignificar la indigeneidad de los jóvenes y a generar nuevos sentidos en torno a la competencia comunicativa plurilingüe. En el despliegue de este tipo de arte verbal se indexicalizan formas particulares de autoadcripción étnica y se (re)crean usos de la lengua indígena en un contexto urbano. En este sentido, se sostiene que estos usos colaboran al mantenimiento y a ganar nuevos espacios de uso de la lengua indígena.

Finalmente, considerando que el lenguaje es a la vez una expresión y una realización de la agencia humana, los/as jóvenes pueden, transformando formas, usos, funciones y significados en relación con contextos actuales (con necesidades y condicionamientos propios), darle continuidad y visibilidad a la lengua indígena (de un modo alternativo) en un contexto donde sigue perdiendo lugar frente al español. Es decir, estos usos de la lengua de los/as jóvenes interpelan las visiones de adultos y ancianos respecto de las formas correctas de uso de la lengua indígena (muchas veces asociada a la oratoria, la exclusión de préstamos lingüísticos o a la combinación de códigos). Así, los jóvenes, con su agencia en los procesos sociales, crean nuevos géneros y modos creativos de usar la lengua indígena en su contacto con el español, pero dotando a la lengua indígena de un nuevo espacio de circulación: el rap.

Una vez desarrollada la genealogía de la problemática a estudiar, los objetivos e hipótesis, nos interesa presentar a continuación el encuadre metodológico.

· **ACCESO AL “BARRIO TOBA” DE DERQUI Y ALGUNAS REFLEXIONES METODOLÓGICAS**

El lugar de donde surge fundamentalmente esta investigación es un “barrio toba”<sup>5</sup>, ubicado a 50 kilómetros de la Ciudad de Buenos Aires, en la localidad de Presidente Derqui del partido de Pilar. Producto de los procesos migratorios por los que atravesaron numerosas familias *qom*, este barrio se conformó en 1995 sobre tierras donadas por el Obispado de Morón bajo la figura legal de “reparación histórica”. Los principales interlocutores son los jóvenes de una banda de “rap originario” –Eskina Qom<sup>6</sup>– que nacieron en la década de 1990, cuando estas familias todavía residían en distintos asentamientos informales del Gran Buenos Aires<sup>7</sup>. También dialogamos con otras y otros jóvenes de este barrio y del barrio toba de Marcos Paz, Provincia de Buenos Aires. A su vez, para reconstruir los sentidos que circulan acerca del habla de los y las jóvenes recogimos testimonios de personas adultas y ancianas<sup>8</sup>.

Los y las jóvenes del barrio de Derqui tienen distintas ocupaciones que en ocasiones pueden estar atravesadas por clivajes de género. Las jóvenes se dedican en su gran mayoría a los cuidados y tareas domésticas tanto en sus propias casas como en empleos asalariados. Algunos jóvenes por su parte son empleados en las fábricas de autopartes aledañas y otros son cartoneros. Hay jóvenes, tanto varones como mujeres, que desempeñan tareas de limpieza o de servicio en eventos sociales. Muchos/as también hacen artesanías para vender en ferias o negocios.

---

<sup>5</sup> Esta forma de definir el barrio es propia de sus habitantes y se refiere al predio diseñado y compuesto originalmente por 32 viviendas, una iglesia, un centro comunitario y un comedor. Con el transcurrir de los años, se fueron sumando al barrio otras casas, de construcción más precaria, tanto en espacios deshabitados del predio como dentro de los terrenos de las propias familias.

<sup>6</sup> Se consultó a los integrantes de la banda fueron consultados acerca de la publicación de su nombre y de los enlaces a sus videos.

<sup>7</sup> Nos referimos principalmente a Fuerte Apache en Ciudadela y a Dock Sud en el partido de Avellaneda.

<sup>8</sup> Todas sus voces transcritas de manera textual aparecen con nombres ficticios, pero con las edades reales que tenían al momento de la conversación.

La investigación se basa principalmente en un corpus de canciones que forman parte del primer disco editado por la banda en el año 2016 y del trabajo de campo realizado en el barrio toba de Derqui entre 2015 y 2020, en donde realicé entrevistas en profundidad, charlas informales con jóvenes y adultos, observación participante y talleres que realizamos en colaboración con colegas de los equipos de investigación que integro<sup>9</sup>. A su vez, para abordar otra de las formas de visibilización del bilingüismo (lengua indígena-español), exploramos el uso que hacen los jóvenes raperos y su productor de espacios virtuales como Facebook, YouTube, Bandcamp, Soundcloud y WhatsApp. En este sentido, pensamos estos espacios como un sitio más que las/os jóvenes habitan y construyen activamente. Es una herramienta metodológica que nos permite situar estas interacciones sociales en la cotidianeidad de los actores y de nuestro trabajo e “incorporar ‘lo digital’ en nuestros métodos y campo de un modo que responda a los objetivos y preguntas de investigación, que no necesariamente deben estar focalizadas en los medios digitales” (Ardèvol y Travancas 2019).

Como veremos en el Capítulo I, las investigaciones sobre juventudes indígenas se diferencian no solo por los tópicos estudiados sino también por los abordajes metodológicos. Algunos trabajos se proponen conectar la producción científica y la intervención social como elementos indisociables de la investigación. En esta categoría entran los estudios que se enmarcan dentro de explícitas metodologías de trabajo denominadas “participativa y descentralizada” (Slavsky 2007 y 2009), “investigación acción” o “investigación activista” (Hecht 2010; Mayo y Salazar 2016), “antropología colaborativa” (Maidana *et al.* 2013; Ballena y Unamuno 2014 y 2017), “antropología

---

<sup>9</sup> Proyectos de investigación UBACyT 20020160100106BA y PICT 2016-4044 (ANPCyT-FONCyT) “Lenguas indígenas del Gran Chaco y zonas adyacentes. Fenómenos gramaticales y prácticas comunicativas en contextos plurilingües”, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Directora: Dra. María Cristina Messineo y UBACyT “Educación intercultural bilingüe en comunidades toba/qom y mbyá-guaraní de Argentina: un abordaje antropológico de la diversidad étnico-lingüística en la escuela”, dirigido por la Dra. Ana Carolina Hecht.



compartida” (Samprón 2011) y “activismo crítico” (Cañuqueo 2005 y Kropff 2011a). Estos apuntan a conjugar la construcción del conocimiento teórico con la praxis social para abordar problemas que demandan los sujetos con los cuales se investiga y generar saberes en colaboración y coautoría. Son metodologías que reflejan un modo determinado de abordar a los sujetos y reconocen, en consonancia con la atribución de una forma particular de agencia, la mutua influencia e incidencia de la relación investigador-sujeto de investigación en el proceso de construcción de conocimiento.

Los otros estudios que revisaremos en el primero capítulo no explicitan el abordaje metodológico que realizan y no aparece entre sus objetivos más evidentes de investigación una intervención ligada directamente con los intereses de los actores y grupos que estudian. De todas formas, esto no significa que los intereses del colectivo con el que se estudia sean desestimados o ignorados, ya que la misma tarea antropológica (al menos la que se desarrolla a partir de la segunda mitad del siglo XX) siempre supone la apertura y constante interacción entre los propios esquemas y marcos de referencia propios y los de los “otros”. Hecht (2007) caracteriza estos dos modelos de abordaje metodológico como investigaciones “sobre el grupo” e investigaciones “con el grupo”. En el primer caso, los temas y la metodología se relacionan más estrechamente con los problemas teóricos del investigador, y en el segundo, se incorporan a la investigación los intereses de los propios agentes sociales quienes también aportan sus reflexiones, sugerencias y experiencias.

En este sentido, Ciccone (2019) sostiene que en su gran mayoría los programas dedicados a la documentación y análisis de las “lenguas en peligro”, se orientan al registro de sus usos y formas “tradicionales” y por ende a los hablantes adultos. De este modo, consideramos que nuestra investigación constituye un pequeño aporte a la visibilización de esta lengua indígena y a los usos emergentes de sus jóvenes hablantes que manifiestan el deseo de mantenerla vigente.

Esta investigación contó también con distintas instancias de trabajo colectivo. En primer lugar, realizamos entrevistas con Paola Cúneo, colega lingüista, lo que nos permitió abordar la problemática desde una perspectiva interdisciplinaria. Por otro lado, realizamos talleres en colaboración con colegas antropólogas donde pudimos trabajar con jóvenes y niñas/os. Esta herramienta se encuentra en estrecha vinculación con la perspectiva que asumimos sobre dichos grupos de edad, ya que los pensamos como sujetos activos que interpretan e intervienen en la realidad de la que forman parte.

Una de las experiencias de taller fue realizada en el barrio toba de Derqui entre agosto y diciembre de 2018, junto con Mariana García Palacios y Rosario Haddad. Nuestro objetivo principal fue trabajar con las identificaciones étnicas, etarias y de género de un grupo de jóvenes mujeres. A lo largo de once encuentros, fuimos oyendo sus intereses y expectativas y transformando el espacio en consecuencia. De las primeras reuniones donde se hizo evidente –por el tedio que expresaban sus gestos y conversaciones– que las temáticas trabajadas se vinculaban casi exclusivamente con nuestras preguntas como investigadoras, fuimos pasando a otras de carácter más manual y lúdico. Invitamos amigas cocineras, fotógrafas y bordadoras que compartieron sus saberes y contribuyeron a la riqueza del espacio. Así pudimos intercambiar experiencias de vida y formas de hacer y vincularnos.

Otra de las experiencias de taller –y los registros que de ella resultaron– fue realizada junto con Eugenia Taruselli, Soledad Aliata y Rosario Haddad en el barrio toba de Marcos Paz<sup>10</sup>, ubicado en la zona oeste del Conurbano Bonaerense durante tres encuentros consecutivos en el mes de febrero de 2018. De sus habitantes, la mayor parte

---

<sup>10</sup> Un análisis de esta experiencia se desarrolla en “Reflexiones teórico-metodológicas en torno a un taller, con niños y niñas de un barrio toba/qom de Buenos Aires”. *V Jornadas de estudios sobre la infancia: Experiencias, políticas y desigualdades*. 15 al 17 de agosto. Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina (con Taruselli, Eugenia; Aliata, Soledad y Rosario Haddad).

presenta trayectorias de migración que van del Chaco a Isla Maciel<sup>11</sup> (lugar en el que se conforma la comunidad) y de Isla Maciel al nuevo barrio en el Conurbano. No obstante, también hay miembros que vienen directamente del Chaco y Formosa o que presentan trayectorias migratorias más complejas, en las cuales se incluyen, además de los lugares mencionados, períodos de residencia en otros barrios *qom*, como el de Derqui. En cuanto a los/as niños/as y jóvenes, la mayoría fueron criados en Isla Maciel y el actual barrio donde viven; sólo unos pocos nacieron y vivieron un tiempo en Chaco o Formosa.

Durante estos encuentros se pusieron en juego diversas producciones estéticas, lúdicas, musicales y variados discursos sobre modos de vida que nos permitieron abordar las formas mediante las cuales este grupo de edad participa en los procesos de creación cultural. Algunos de los temas que propusimos estuvieron vinculados con los procesos identitarios, el reconocimiento o no de ciertos aspectos socioculturales y sociolingüísticos, los sentidos en torno a las prácticas musicales, entre otros.

Los talleres se conformaron, en parte, a partir de los intereses de los trabajos de investigación más amplios de todas las compañeras que conformamos el equipo. Desde un enfoque antropológico, trabajamos con grupos *toba/qom* de Chaco y Buenos Aires y nos enfocamos en cuestiones referidas a las políticas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), los procesos de construcción identitaria de niños/as y jóvenes de dichas comunidades, y las múltiples formas de vinculación con la lengua *qom* que ellos llevan a cabo, entre otros temas.

Así, con el objetivo de indagar en las construcciones identitarias, y habiendo recurrido a diversas técnicas que consideramos necesarias –como entrevistas, charlas informales, observación participante, etc.–, pensamos en la realización de talleres como una herramienta metodológica adecuada y alternativa para retomar las voces de estos

---

<sup>11</sup> Asentamiento urbano ubicado en Dock Sud, Avellaneda, Buenos Aires.

jóvenes y niños/as. Sobre todo, teniendo en cuenta que “gran parte de la acción social no se explicita como discurso, particularmente en el campo de la niñez” (Szulc et al. 2009:3). Asimismo, para alcanzar nuestros objetivos, consideramos fundamental la noción de “simetría ética”, según la cual, la relación ética del investigador con sus informantes debe ser idéntica, ya sean estos adultos o niños/as (Christensen y Prout 2002 en Szulc et al. 2009).

Consideramos que la constancia de los encuentros fue fundamental tanto para generar vínculos más estrechos y de confianza con los/as niños/as y jóvenes que formaron parte, como para lograr una dinámica de trabajo fluida entre las investigadoras, que pudo poner en funcionamiento las potencialidades y saberes de cada una. De esta manera, como equipo, optamos por una praxis que se comprometa con la búsqueda de conocimiento, pero también con la vida de las personas (Cardoso de Oliveira 2004). Para poder abordar ciertas temáticas concretas relacionadas con los procesos de identificación en la niñez y la juventud, pensamos en los talleres como una herramienta metodológica complementaria a la observación participante. De esta manera, el trabajo se “funda y realimenta en la recuperación e integración crítica y coherente del conjunto de las representaciones y saberes que [todos] despliegan en el ámbito del taller” (Achilli 1986: 1).

Asimismo, la colaboración de distintas investigadoras en una misma propuesta enriqueció la perspectiva desde la cual cada una venía trabajando con las comunidades. La contribución de miradas disímiles posibilitó ampliar y complejizar los trabajos individuales. Es así que, mediante el trabajo conjunto, se pudieron establecer interesantes vínculos y relaciones entre estos referentes empíricos que antes permanecían invisibilizados, como por ejemplo ciertos patrones de circulación de chicos, chicas y familias por distintos barrios toba de Buenos Aires y otras partes del país. De este modo,

el taller nos permitió generar nuevas preguntas y reflexiones que pudimos incorporar en las propias trayectorias de investigación.

En esta misma línea, pudimos acceder a fuentes etnográficas obtenidas durante el trabajo de campo de Ana Carolina Hecht en el mismo barrio toba de Derqui. Sus entrevistas, realizadas entre 2005 y 2010, nos permitieron recuperar las voces de los mismos actores de hace más de 10 años y trazar un recorrido diacrónico para pensar en la actualidad y en la persistencia de estas problemáticas. Por su parte, Eugenia Taruselli nos facilitó algunas de sus entrevistas con jóvenes del barrio toba de Marcos Paz, para ampliar y enriquecer nuestra perspectiva sobre los usos y sentidos que los y las jóvenes le dan a la lengua *qom* en contextos urbanos y migratorios.

Finalmente, el taller de lengua *qom* –que organizamos con Cristina Messineo y Paola Cúneo– dictado por el maestro Ramón Yúriga entre 2017 y 2018 en el Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras, supuso un acercamiento alternativo a los saberes sobre la lengua y la posibilidad de establecer un vínculo significativo (que transformó los roles antropóloga-consultante) con este referente fundamental del barrio.

#### · **SOBRE LA ORGANIZACIÓN DE LA TESIS**

A partir de aquí, la Tesis se estructura en torno a 6 capítulos.

En el Capítulo I, “Estado de la cuestión: Juventudes, Identificaciones y Lenguajes”, se realiza un exhaustivo mapeo de los estudios que desde la Antropología y la Sociolingüística abordaron el tema de las juventudes indígenas en Argentina, y los diversos vínculos que estos colectivos establecen con las lenguas que usan en diferentes eventos y situaciones comunicativas. También se relevan investigaciones que hacen foco en el rap como un medio de expresión de los jóvenes de los pueblos indígenas de Latinoamérica.

El Capítulo II, “Jóvenes *qom* y repertorios plurilingües en Buenos Aires”, describe la situación sociolingüística actual de la lengua *qom* en contextos urbanos y migratorios. Particularmente, se destaca la de la generación en la que se enfoca este estudio y se reflexiona sobre los usos de las lenguas e ideologías lingüísticas de los jóvenes raperos protagonistas de la investigación.

Una vez introducida la temática más general y el contexto del trabajo, se despliega el análisis central de la Tesis, ya que comienza el diálogo entre las perspectivas teórico-metodológicas que asume esta investigación y el material empírico. Este tramo de la obra se centra en el análisis del rap en tanto arte verbal emergente y, por lo tanto, comienza por destacar los rasgos estéticos de la producción verbal del rap *qom*, para introducir luego sus rasgos indexicales y finalmente considerar su potencial simbólico mediante la manipulación de géneros discursivos. De manera complementaria, se exploran algunas de sus formas de difusión en espacios virtuales.

En el Capítulo III, “Los juegos verbales bilingües en el rap originario” se exponen las diversas formas que adopta el juego verbal bilingüe toba/español en las composiciones del rap: la fusión fonética y ortográfica, la rima bilingüe y las fórmulas de apertura y cierre. Aquí se destaca la capacidad del arte verbal de transformar –y no simplemente de reflejar– el mundo y las relaciones sociales.

El Capítulo IV, “La mezcla de recursos del toba y el español como índice social” hace foco en el cambio de código como recurso disponible para la construcción y redefinición de fronteras étnicas y etarias, para entender de qué forma, los jóvenes, indexicalizan su pertenencia a la comunidad de habla; mientras que el Capítulo V, “Recontextualización de géneros discursivos y estilos de habla”, indaga los géneros discursivos como materiales flexibles y abiertos a la manipulación en cada ejecución. Así, observamos las formas en las que el rap pone en juego otros géneros y modos de habla

de la comunicación *qom*, como ciertas fórmulas del habla cotidiana, la rogativa, el consejo y las canciones de cuna, en un proceso de recontextualización y refuncionalización de géneros valorados.

En el Capítulo VI, “Usos y visibilización de la lengua indígena en espacios virtuales”, se observan los usos y valoraciones inter e intracomunitarios de la lengua indígena en entornos digitales y los alcances de estos soportes en términos de difusión.

Finalmente, se sintetizan los hallazgos de la investigación. Para ello se realiza una reflexión sobre otras posibilidades de visibilización y mantenimiento de la lengua indígena por parte de las personas más jóvenes, y lo que implica en la redefinición de sus adscripciones étnicas. A modo de cierre, en “Reflexiones Finales – Queriendo aprender el idioma”, brindamos un análisis de conjunto sobre la temática estudiada donde se integran las problemáticas abordadas en los capítulos anteriores. Asimismo, se realiza una síntesis del trabajo y se exponen posibles líneas de investigación a partir de nuevas preguntas surgidas de esta Tesis.

## **CAPÍTULO I**

### **JUVENTUDES, IDENTIFICACIONES Y LENGUAJE**

En esta sección se organizan, en tres apartados, las principales perspectivas teórico-metodológicas que anteceden y articulan la investigación. En el primer apartado, se analiza la forma en que la antropología argentina piensa y entiende la juventud, la etnicidad y los vínculos entre ellas. Es decir, si estas categorías se toman como datos de la realidad o si son problematizadas a partir de la exploración de las relaciones que se establecen entre sí y con otras dimensiones culturales. Para ello, agrupamos las investigaciones de acuerdo con el área temática en la que se insertan. Por otro lado, en el segundo apartado, hacemos foco en cómo se entiende la transmisión cultural de prácticas y saberes, es decir, si las personas jóvenes son consideradas seres pasivos que los reciben o agentes activos que se apropian e interpretan lo que les es transmitido. Finalmente, en el tercer apartado, se sistematizan las investigaciones que actualmente estudian los múltiples vínculos entre identidad, lengua y juventud indígena desde una perspectiva centrada en el lenguaje como recurso material y simbólico. Asimismo, se presentan algunas investigaciones que destacan el papel del rap en la visibilización de las lenguas indígenas a lo largo de toda Latinoamérica.



## 1.1. JUVENTUDES INDÍGENAS EN LA ANTROPOLOGÍA ARGENTINA

En la actualidad, la literatura que desde la antropología argentina aborda los cruces entre juventud y etnicidad, se encuentra en creciente desarrollo. Si bien, como se señala en investigaciones recientes, dicho cruce hasta hace poco tiempo representaba un área de vacancia (Chaves 2009; Kropff y Stella 2010), en los últimos años una serie diversa de comunicaciones académicas –desde ponencias, artículos, tesis y jornadas específicas– han demostrado la productividad de pensar ciertas problemáticas asociadas al tándem cuestión étnica-cuestión juvenil. En este sentido, entendemos que ni “juventud” ni “indígena” son categorías unívocas o datos directos de la realidad, sino que son construidas socialmente (Kropff y Stella 2010) y, por lo tanto, es necesario echar luz sobre los modos particulares en que dichas categorías fueron construidas desde la antropología.

El surgimiento de los estudios antropológicos sobre juventudes indígenas en Argentina puede enmarcarse en una creciente visibilización, en investigaciones de otros países de Latinoamérica, del período juvenil entre población que marca su diferencia étnica respecto de los modelos hegemónicos. Dado que este proceso a escala latinoamericana y sus valiosos desarrollos teórico-metodológicos, fueron ampliamente documentados por otros autores (*cf.* Reguillo 2003, Urteaga 2008, Kropff y Stella 2010, Pérez Ruiz 2011, García Álvarez 2018 entre otros), nos interesa aquí destacar las particularidades –menos exploradas– del campo local, tanto en lo que se refiere a las poblaciones indígenas como al ámbito académico que las pensó.

De este modo, el comienzo de la exploración, en nuestro país, de los vínculos entre juventud y etnicidad, es asimismo producto del cruce entre, por un lado, la incorporación de la cuestión juvenil como problema de indagación por parte de las ciencias sociales en la década del sesenta, la renovación teórico-metodológica de la disciplina antropológica

de la posdictadura y finalmente, la creciente visibilización de los pueblos indígenas. Todos estos desarrollos se reflejan en las investigaciones académicas de la década del noventa y sus formas de problematizar y entender el campo de estudios.

En este sentido, y antes del período de surgimiento mencionado, en la antropología argentina se encuentran menciones dispersas referidas a la condición juvenil entre los pueblos indígenas, pero que no constituyen en sí mismas una “tradición” analítica. Encontramos un ejemplo de este tratamiento del tema entre las indagaciones realizadas en el territorio chaqueño por los antropólogos norteamericanos Elmer S. Miller (1979) y William Reyburn (1954) (este último, además consultor de la *American Bible Society*). En sus investigaciones, los y las jóvenes aparecen como un elemento constitutivo más del grupo que se estudia. Es decir, las descripciones acerca del lugar que ocupan los y las jóvenes dentro de estas sociedades aparecen sobre todo vinculadas al ámbito religioso evangélico y a la “organización social”. La condición juvenil no es tematizada como un problema de investigación en sí mismo y tampoco se define qué significa ser joven indígena para el estudio o para los pueblos estudiados. Sin embargo, estas aproximaciones nos permiten comenzar a explorar los discursos que la antropología construyó en torno a la juventud indígena, en este caso asociados con momentos de transición donde los jóvenes encarnaban, de acuerdo con estos investigadores, los cambios por los que estaban atravesando estas sociedades.

### **1.1.1. Contexto de surgimiento del campo de estudio**

Si bien durante la primera mitad del siglo XX, algunos pensadores como José Ingenieros, Aníbal Ponce y Héctor Agosti demostraron un interés temprano por la temática juvenil (*cf.* Chaves 2013), de acuerdo con Manzano (2010), la juventud entendida como categoría sociocultural se constituyó durante la década del 60 en relación con la

expansión de la matrícula secundaria y universitaria, la transformación de los hábitos de consumo y el surgimiento de nuevas formas de sociabilidad. De acuerdo con la historiadora, la emergencia del fenómeno juvenil comienza en la Argentina cuando, en el centro de una profunda modernización sociocultural, surge la juventud como objeto de miradas disímiles y promesa de cambio. En palabras de Manzano (2010: 363), “en ese contexto, diversos actores proyectaron sobre la juventud sus temores y expectativas en torno al cambio, mientras fueron los jóvenes los que vivieron más cabalmente la modernización sociocultural”.

Es así que distintas revistas y profesionales ayudaron a convertir a la juventud en una categoría de debate, mientras proliferaron conferencias cuyo tema principal era “los jóvenes de hoy”. Dictadas por educadores, psicólogos y psiquiatras, esas conferencias construían sus reflexiones en torno a los cambios políticos y socioculturales, la coyuntura de inestabilidad y la “crisis de nuestra época”. Para muchos de estos profesionales, los jóvenes, al estar atravesando dos crisis, la de su edad y la de la época, eran agentes involuntarios para producir cambios profundos en la familia, la cultura y la política (Manzano 2010).

Por otro lado, también durante la década del 60, se encuentran producciones que, desde las ciencias sociales, inscriben la cuestión juvenil en vecindad con la problemática de la delincuencia, mientras que otras la vinculan con el movimiento estudiantil y la encarnación del sujeto político. Más específicamente, desde la sociología, Gino Germani y su equipo de investigación abordaron la temática juvenil al vincularla con el universo de los estudiantes universitarios. Finalmente, otras publicaciones, ya durante la década del 70 y hasta 1982 inclusive, pueden agruparse por enfocarse a los jóvenes desde la condición estudiantil y la participación política, en la mayor parte de los casos sin dar cuenta de la construcción de la condición juvenil. En estos estudios, lo joven aparece como un dato inherente a la lucha estudiantil (Chaves 2013: 44).

De este modo, es posible afirmar que la juventud, en tanto que objeto de investigación científica de las ciencias sociales, emerge con claridad en el país en la década del 80, impulsado fundamentalmente desde la sociología y vinculado principalmente con los temas de educación, política, trabajo y sectores populares. Una década más tarde, se observa un aumento considerable de las investigaciones y una mayor diversificación de las áreas temáticas que tomaron a la juventud como objeto de indagación (Chaves 2009).

Entre otras cosas, es factible vincular esta emergencia con la declaración, por parte de la UNESCO en el año 1985, del Año Internacional de la Juventud; hecho que significó que los jóvenes estaban siendo tematizados como un problema social en el mundo. Un problema relacionado con el fuerte incremento del desempleo, la dificultad para independizarse de la familia de origen para obtener la autonomía y las trabas para la inserción social (Chaves 2013: 48).

Asimismo, a mediados de los 80 comienzan a realizarse análisis sobre la juventud con el foco puesto en las prácticas culturales. Estos enfoques empiezan a consolidarse no sólo en el campo de la sociología sino también en el de la antropología, las ciencias de la comunicación, la ciencia política y la historia hacia mediados de los años 90 (Chaves 2009). Como observa Feixa (1996), en esta década se lleva a cabo un cambio de paradigma, ya que el énfasis puesto en los aspectos marginales y desviantes da paso al reconocimiento de los factores identitarios que intervienen en la emergencia de nuevas identidades sociales.

Es así que se registran una serie de investigaciones sobre la vida cotidiana de los jóvenes, que van más allá del tradicional interés por su relación con el estudio y/o el trabajo.

En consonancia con esta atención, los estudios realizados desde las ciencias sociales en general y la antropología en particular tendieron progresivamente a indagar la juventud ya no como una categoría establecida a priori, abstracta, general y homogeneizante, sino a tratar de entender las diferentes y desiguales (Segura 2017) formas de ser joven en distintos ámbitos.

Paralelamente, mientras que la juventud ingresaba al universo de las ciencias sociales como un objeto de investigación por derecho propio, la década de 1990 estuvo marcada por una fuerte movilización de los Pueblos Indígenas en Latinoamérica, lo cual posibilitó que ganaran visibilidad en la arena internacional y desarrollaran nuevos instrumentos legales. Por su parte, ya desde la década del 80, en Argentina, la sanción de diversas leyes y reformas constitucionales dieron un nuevo impulso a la discusión sobre el status jurídico de estos pueblos (Kropff 2004).

Se puede afirmar, por lo tanto, que la mayor visibilidad y reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas en el país está estrechamente vinculada con el advenimiento de la democracia y la consecuente incorporación de derechos diferenciales para este colectivo. Este proceso implicó la incorporación de los propios indígenas como actores políticos activos en la configuración de las agendas públicas y en la forma en la cual esos actores fueron percibidos y se conceptualizaron sus prácticas culturales, memorias, lenguas, derechos y formas de organización. Como sostienen Quarleri y Lazzari (2015: 15) “el aumento de la participación indígena en espacios en los que confluyen funcionarios estatales, organizaciones de la sociedad civil y académicos impulsó nuevos campos de interlocución que promovieron debates y reflexiones colectivas. Estas importantes mutaciones se han refractado en las investigaciones antropológicas vinculadas a los pueblos indígenas, expresándose en revisiones significativas de los aparatos conceptuales y metodológicos, así como en la ampliación de los temas y del debate ético-político”.

Según Urteaga (2008), estos renovados enfoques se articulan con las transformaciones sobre las nociones de cultura y etnia, por un lado y de socialización e instituciones socializadoras, por otro. Al homologar el primer par de conceptos y comprenderlos como sistemas homogéneos y armónicos, se desestiman los procesos de cambio y tensiones internas de los grupos estudiados. Del mismo modo, si se entiende la socialización como la internalización por parte de los jóvenes de los conocimientos y experiencias de los adultos, se representa a los primeros como receptores y aprendices pasivos. En cambio, los nuevos usos de cultura reconocen la agencia de niños y jóvenes, al considerarlos como creadores activos de prácticas e imaginarios culturales propios.

En esta coyuntura, en la que empieza a emerger la juventud como objeto de estudio desde las ciencias sociales, y se lleva a cabo una renovación teórico metodológica de la disciplina antropológica, es donde se puede ubicar el surgimiento en el país de estudios que concentran su mirada sobre una categoría social que hasta el momento no había sido problematizada: la juventud indígena. Asimismo, este proceso está enmarcado en una creciente visibilización en investigaciones de otros países de Latinoamérica del período juvenil entre población que marca su diferencia étnica respecto de los modelos hegemónicos (*cf.* Urteaga 2008; Reguillo 2003 y Pérez Ruiz 2011).

### **1.1.2. Juventud(es)**

El escenario que nos proponemos abordar en esta investigación es el de la juventud *toba/qom* de un barrio urbano de Buenos Aires. Por lo tanto, en este estudio el término “juventud” es pensado como categoría analítica, que se carga de sentidos particulares de acuerdo con el contexto en el que se inserta; y no como una categoría unívoca ni inmutable a lo largo del tiempo. En este sentido, este análisis nos permite aproximarnos a una comprensión sobre qué es ser joven en este tiempo y lugar determinados, tanto

para esas personas jóvenes, como para las que no lo son, e indagar de este modo en las auto y/ o heteropercepciones de y sobre la juventud (Chaves 2009). Entonces, “hablar de juventud, lejos de describir un estadio biológico ‘esencial’ o un momento cronológico universal, remite a una categoría de carácter relacional, conformada durante procesos sociales e históricos particulares” (Maidana, Colángelo y Tamagno 2013).

En primer lugar, se sugiere que una de las claves de la aproximación antropológica a la juventud es su consideración como construcción cultural y no simplemente como una marcación etaria o cronológica. En palabras de Feixa (1996: 2),

*Todos los individuos experimentan a lo largo de su vida un desarrollo fisiológico y mental determinado por su naturaleza, y todas las culturas compartimentan el curso de la biografía en períodos a los que atribuyen propiedades, lo que sirve para categorizar a los individuos y pautar su comportamiento en cada etapa. Sin embargo, las formas en las que estos períodos y pautas se especifican culturalmente son muy variados. Ni las fases en que se divide el ciclo vital, ni los contenidos culturales que se atribuyen a cada una de estas fases, son universales.*

En esta línea, nos preguntamos por los modos a través de los cuales la juventud contribuye, en tanto que generadora de nuevas etnicidades, a la emergencia y definición de identificaciones colectivas. Es importante destacar que desconocer esa perspectiva, conllevaría el riesgo de desestimar la especificidad y la construcción de significados culturales por parte de los jóvenes porque, al representar un grupo de edad subalterno, la juventud es percibida muchas veces como mera preparación al modelo adulto. Recuperando la advertencia de Chaves (2009), es fundamental en este punto no perder de vista la naturaleza relacional de lo juvenil, evitar aislarla de otras dimensiones culturales, ya que sólo adquiere sentido dentro de un contexto social más amplio y en su relación con lo no juvenil. Asimismo, y de acuerdo con García Palacios (2012), es

fundamental no sólo reconstruir los sentidos sobre las etapas de la vida que se forjan al interior de cada colectivo sino también dilucidar los procesos sociales que tienden a desmarcar las construcciones hegemónicas de estas etapas, reservando la condición de “diversidad” a las construcciones que se “distancian” de ésta. Así:

*Identificar un sector de la población como joven [indígena] implica advertir un proceso de clasificación social que es relativa, histórica e ininteligible en sí misma, ya que se ubica dentro de las estrategias de producción y reproducción del sentido y de las relaciones sociales en una sociedad determinada: por lo cual se asocia con las formas mediante las cuales cada sociedad organiza la transición de una etapa a otra del ciclo de vida. Para que haya juventud deben existir condiciones culturales que remitan a las instituciones que intervienen en su definición social, a las elaboraciones subjetivas que la construyen, a las percepciones que los clasificados generan sobre sí mismos y a la contienda social que se produce en torno a dotar de sentido las clasificaciones y relaciones sociales siempre en un tiempo, lugar y contexto determinado (Perez Ruiz 2011: 72).*

Pensamos la juventud, por lo tanto, como un modo que tiene la cultura de hacer vivir una parte de la vida, es decir, una forma de explicar, dar sentido, practicar, habitar ese espacio social. Así, cada sociedad construye su definición de las etapas de la vida basada en su concepción de persona (Chaves 2009; García Palacios 2012; Hecht 2010).

Como indicara Margaret Mead (1928) en su pionero estudio sobre jóvenes samoanas durante la primera mitad de siglo XX, continúa siendo importante poner en tensión una noción occidental evolucionista según la cual el individuo atraviesa por sucesivas etapas biológicas fijas, donde la juventud es la fase intermedia, una de la que todos entran y salen en el mismo momento más allá de sus condiciones objetivas de vida, su pertenencia cultural o su historia familiar.



En este sentido, en relación con las etapas de vida de los *qom*, Hecht (2010) sostiene que en la lengua vernácula existe un término (*nogotshaxac*), que literalmente significa “la manera de ser niño/joven” (*nogot* = “niño/joven” y *shaxac* = “manera de ser”) y cuya traducción al español es equivalente a “niñez/juventud”. Este vocablo hace referencia al período comprendido entre el nacimiento de un individuo y el nacimiento de su primer hijo. A su vez, se subdivide en tres etapas que poseen una denominación específica y que se caracterizan por actitudes, expectativas y conductas particulares del niño y de su entorno. Los nombres tobas registrados para aquellos que transitan estos diferentes estadios de la vida son: 1) ‘o’o’ (bebé); 2) *nogotole/c* (niña/o) y 3) *qa’añole/nsoqolec* (jovencita/o). Muchos de estos términos han caído en desuso y han sido reemplazados o bien por un término genérico (*qapioñic*) que designa objetos de tamaño pequeño y por extensión a las personas de corta edad o bien por expresiones equivalentes en español. La tercera etapa, comienza en los varones cuando cambian y engrosan la voz (denominada *nsoqolec*), mientras que en las niñas comienza con su primera menstruación (*qa’añole*). A medida que van creciendo, participan de innumerables actividades – escolares, domésticas y económicas, con fines lúdicos, de subsistencia y religiosos, entre otros– que se les demandan y que, a la vez, los entrenan para nuevas necesidades lingüísticas. Asimismo, durante esta etapa, aumenta su participación en las actividades económicas familiares.

En este momento se considera que están listos para independizarse, formar una familia y comenzar su propia vida casi como adultos. Sin embargo, en el contexto del barrio donde se realizó el estudio, la escuela parece influir en el retraso de la autonomía de los jóvenes porque muchos prefieren esperar a terminar sus estudios para “juntarse” y/o tener hijos. O sea, aparece como un requisito previo a la adultez tener un título escolar (secundario, terciario o universitario). Ahora bien, esta etapa concluye –

independientemente de la edad biológica– con la llegada del primer hijo, momento en el que se considera que han alcanzado la madurez.

Así, según Hecht (2010), en el barrio se evidencia que esta imagen del fin de la “niñez” está cambiando porque muchos de los jóvenes que recientemente fueron padres continúan al cobijo de sus padres. De allí que casi todos los hogares tienen a sus hijos mayores con niños y parejas cohabitando en la misma vivienda. Si bien los adultos parecen apoyar estas decisiones, existen muchas tensiones intrafamiliares por la falta de un espacio propio. Entonces, si bien en términos discursivos este período concluye con el nacimiento de los hijos, en este barrio se evidencian distintas dinámicas familiares que interfieren sobre la construcción que se hace de esta categorización.

Otras dimensiones que también delinear los significados asociados a esta categorización tienen que ver con los conocimientos sociales nativos que constituyen marcas generacionales en el barrio *qom*, como las competencias lingüísticas, la paternidad/maternidad, los grados de autonomía y los conocimientos acerca del monte y el *Evangelio* (cf. García Palacios 2012; Hecht 2010).

Por otro lado, y haciendo hincapié en el cruce entre juventud y etnicidad que se propone analizar esta investigación, se comprende lo indígena como una construcción de alteridad que se desarrolla a partir de “definiciones hegemónicas que resultan de la confluencia asimétrica de agencias diferentes (estado, multilaterales, organizaciones no gubernamentales, etc.)” (Kropff y Stella 2011: 3).

De este modo, recuperando la propuesta de Perez Ruiz (2011), no se debe perder de vista a quiénes se está denominando jóvenes indígenas, si se trata de una categoría definida desde un criterio preestablecido que naturaliza esta clasificación (o sea, si se extrapola la categoría occidental de joven a todo sujeto, si se universaliza) o si se problematiza desde la noción de los propios actores sociales. Es importante indagar en la

especificidad de la juventud que se aborda y de los sujetos que son clasificados de esa forma y, finalmente, reponer los significados construidos desde y en torno a este grupo.

### 1.1.3. Etnicidad e Identificaciones

En esta investigación nos alejamos de enfoques que tienden a equiparar las nociones de cultura y etnia y las comprenden como sistemas que tienden a ser internamente homogéneos, con significados compartidos por la mayoría de sus miembros. Estas perspectivas, como sostiene críticamente Urteaga (2008), analizan procesos de cambio en términos de contacto cultural entre “lo tradicional y lo moderno”, que refieren a concepciones más cerradas y estáticas de cultura. Por el contrario, nos aproximamos a perspectivas que posibilitan visualizar procesos de movilidad de los sujetos étnicos, de negociación y resignificación de las identificaciones. Éstas últimas nos permiten disociar las nociones de identidad y cultura, y comprender que no hay una relación directa entre cambio cultural y pérdida de identidad. En este sentido, sostiene Feixa (1996: 16) que “si tiene edad la identidad es, sobre todo, porque ésta ya no puede pensarse como una matriz más o menos estática de marcos de integración, sino como un laboratorio dinámico de flujos de información”.

Así es que se observa que la etnicidad no es un dato inmutable o un aspecto esencial de un grupo, sino que puede ser modificada, recreada y (re)construida de acuerdo con las necesidades de los actores (Bartolomé 2006: 52). En estos casos, siguiendo a Bartolomé, las identificaciones no se “inventan”, sino que se actualizan al recuperar un pasado asumido como propio, “a fin de reconstruir una pertenencia comunitaria que permita un acceso más digno al presente” (ídem: 57. Traducción propia).

En este punto insisto en que, retomando en planteo de Pacheco de Oliveira (2010: 26),

*La etnicidad supone necesariamente una trayectoria (que es histórica y determinada por múltiples factores) y un origen (que es una experiencia primaria, individual, pero que también se traduce en saberes y narrativas a los cuales se acopla). Lo que sería propio de las identidades étnicas es que en ellas la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen sino que lo refuerza. Es de la resolución simbólica y colectiva de esa contradicción que resulta la fuerza política y emocional de la etnicidad.*

Asimismo, sostiene el autor que las afinidades culturales o lingüísticas, así como los vínculos afectivos e históricos que pudieran existir entre los miembros de una unidad político-administrativa (que al inicio quizás sean vistos como arbitrarios y circunstanciales), serán retrabajados por los propios sujetos en un contexto histórico determinado y contrastados con características atribuidas a los miembros de otras unidades, lo cual genera un proceso de reorganización sociocultural de amplias proporciones (ídem: 23).

Es así que en esta investigación no pretendemos indicar que mediante el uso de la lengua *qom* los jóvenes encuentran identificaciones, o que por el sólo uso de la lengua se sientan *toba*, sino que estos usos particulares de la lengua definen fronteras identitarias de una manera también propia y distintiva. En estos términos pensamos que el “viaje de vuelta” no es un ejercicio nostálgico de rescate y retorno al pasado, sino que está estrechamente vinculado al presente (ídem).

Este campo de estudios que contempla las identificaciones étnicas y etarias variables es abordado por autoras que, haciendo un fuerte hincapié en la necesidad de problematizar ambas categorías, resultan fundamentales a la hora de comprender teorías nativas acerca de la edad y la etnicidad.

En primer lugar, Maidana, Tamagno y Colángelo (2013), indagan las percepciones, prácticas y representaciones en torno a ciertos espacios de sociabilidad de un conjunto de

jóvenes indígenas toba/qom, residentes en la periferia de La Plata. De este modo, sirviéndose de los cursos de capacitación referidos como espacios de investigación, rastrean las construcciones identitarias de esta juventud indígena en un contexto urbano. Así, a partir del proceso de selección que implicó el ingreso al curso, pudieron visibilizar ideas acerca del ser joven dentro de estos espacios y reconstruir definiciones acerca de la condición de juventud. Según las autoras,

*Dichos espacios y las formas de transitarlos, de apropiarse de ellos, la forma de vestirse, la música que escuchan y producen, manifiestan que “ser joven” se articula con “ser indígena juvenil”, ya que la identificación étnica se presenta sin solución de continuidad, como un hilo conductor que reafirma el hecho de una memoria que no pierde coherencia y un sentido de pertenecer a un origen común que sigue siendo referencia. Así lo evidenciaron los relatos realizados por los propios jóvenes, en los cuales recuperaron las historias transmitidas por sus padres y por sus parientes (Maidana, Tamagno y Colángelo 2013: 139).*

Por otro lado, con García Palacios (2012), Ossola (2013) y Villarreal (2015) nos adentramos en un área de estudio que analiza las relaciones entre etnicidad, juventud y experiencias formativas. La primera indaga las construcciones de sentido en torno a las identificaciones étnicas y religiosas de niños, niñas y jóvenes qom del Gran Buenos Aires, más precisamente trabaja con nuestro mismo referente empírico. De este modo, pone en cuestión el carácter pasivo atribuido a esta franja etaria y destaca la agencia de estos sujetos en los diversos procesos de aprendizaje que se ponen en juego en esas construcciones. En esta misma línea, Ossola explora los modos en que un grupo de jóvenes wichí otorga significado a su anclaje territorial y a la educación formal en la que están insertos, entendidos ambos como espacios fronterizos –el primero por su ubicación geográfica y el segundo por ser considerado un espacio intersticial que condensa diversas interpretaciones posibles–. Ella sostiene que “los sentidos de la indianidad y la juventud no son homogéneos ni equivalentes en los diferentes contextos de cada región” (2013:

550) y remarca la importancia de comprender los diversos modos en los que se construye la diferencia etaria y étnica en las sociedades latinoamericanas. Por su parte, Villarreal explora la vida de jóvenes *qom* en la ciudad de Rosario que transitan la educación secundaria, prestando atención fundamentalmente, a sus experiencias educativas y a las interacciones sociales y políticas que desarrollan en el espacio urbano.

Finalmente, los pioneros trabajos de Kropff (2004, 2008, 2009, 2011a, 2011b, 2011c, 2013) y Cañuqueo (2005) que también parten de una perspectiva que problematiza tanto la edad como la etnicidad, lo hacen en relación con los procesos de identificación de jóvenes mapuche urbanos en el marco del movimiento mapuche contemporáneo en Argentina. Para comprender ciertos énfasis de sus análisis es importante destacar su participación en la “Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvetuyiñ* –estamos resurgiendo–”<sup>12</sup>, definida como “un proyecto de ‘activismo crítico’, o sea, una práctica que recupera y valora el conocimiento académico para fortalecer proyectos políticos y recupera y valora la experiencia activista para fortalecer el debate académico” (Kropff 2011b: 88).

Si bien los jóvenes con los cuales trabajan se autodefinen como tales, las preguntas acerca de la condición juvenil y los contrastes etarios atraviesan todos sus escritos. A partir de la reconstrucción de sus procesos de auto-reconocimiento como mapuche, Kropff pone en cuestión las construcciones hegemónicas de alteridad que supone la categoría “mapuche” como categoría social. De este modo, reflexiona acerca de la espacialización diferencial de la edad y la aboriginalidad en lugares urbanos y rurales, prestando atención a las articulaciones de agencia de los jóvenes mapuche activistas que

---

<sup>12</sup> Una red de activistas mapuche y no mapuche conformada por investigadoras, artistas y comunicadores. Asimismo, reúne al grupo de teatro mapuche El Katango y al Equipo de Comunicación Mapurbe (cf. Equipo de Comunicación Mapurbe, 2006).

desafían los sentidos más habituales de aboriginalidad, edad y espacio (Kropff 2004, 2011a y 2013).

Asimismo, y en relación con las capacidades performativas del lenguaje, Kropff enfatiza la importancia de pensar la categoría de juventud como constructora de un contexto conformado por otras identidades etarias y se pregunta “qué condiciones habilitan, promueven y limitan el uso de la categoría juventud en diferentes contextos y, a su vez, qué contextos genera ese uso. (...) es necesario preguntar sobre los efectos de uso de esta categoría en términos tanto de interpelación como de articulación de agencia” (Kropff 2011a: 80).

Por su parte Cañuqueo (2005), a través del análisis y resignificación de un género discursivo mapuche –el *ngutram*–, y desde la perspectiva de los jóvenes de la ciudad, cuestiona las definiciones hegemónicas sobre el Territorio, la identidad y la comunidad, tanto las sustentadas por diversas organizaciones mapuche como por las políticas del Estado argentino. De este modo, revela las tensiones en torno a la construcción de sentidos de aboriginalidad y pone el foco en las producciones e interpretaciones de los propios jóvenes.

De modo similar, las primeras contribuciones al campo problematizan los procesos identitarios de diversos grupos de jóvenes, pero no así la pertenencia al grupo de edad. Los trabajos de Sánchez (1997, 2001) durante la década del 90 y principios de los 2000, se encuentran enmarcados en el campo de los estudios culturales y urbanos y están atravesados por preguntas acerca de la integración –inclusión/exclusión– en la sociedad mayor del sector de la población que aborda. Las investigaciones de Sánchez indagan en los procesos identitarios de jóvenes del “grupo aborígen toba” que habitan en Rosario (Sánchez 2011: 422), en relación con los diversos usos y percepciones del espacio urbano. La autora indaga un colectivo que está definido a partir de un recorte de la población de

acuerdo con un rango de edad preestablecido: se estudia la circulación por el espacio de jóvenes de entre 14 y 21 años. Dentro de este recorte se exploran los particulares sistemas de clasificación de los heterogéneos grupos que lo integran. A su vez, estas configuraciones identitarias se muestran determinadas por procesos de “discriminación y estigmatización en un marco de contactos interétnicos con los blancos” que parecieran dejar poco espacio a la emergencia y creación de nuevos significados por fuera de esta relación signada por los intercambios asimétricos. En palabras de Sánchez, “[la] tendencia a conformar agrupamientos por parte de los jóvenes (...) surge como respuesta a los niveles de incertidumbre y tensión que caracterizan su vida. Es decir que lo grupal se convierte en una instancia generadora de cohesión y pertenencia que permite reducir esas incertidumbres” (Sánchez 2001: 426).

Por su parte, el trabajo de Slavsky (2007) surge de experiencias en torno a diversos cursos realizados para la capacitación en uso de las tecnologías de la información y comunicación entre jóvenes, mapuche y desde allí construye sus reflexiones acerca de la cuestión juvenil indígena. El objetivo del curso y sus potenciales resultados tienen que ver con el “fortalecimiento de la cultura propia y la transmisión de conocimientos a la generación más joven” (Slavsky 2007: 151), también en “la creación y reinención de la tradición (...) y reforzamiento de la identidad” (ídem: 152). El objetivo final de los encuentros -la creación de una página web- apuntó a la “recuperación de contenidos culturales y de la identidad” (ídem: 154). En este sentido, aunque se aclara que estos elementos culturales suponen una dinámica de cambio que incluye la apropiación de elementos culturales ajenos al grupo, la creación de otros nuevos y la resignificación de contenidos del pasado, términos como “recuperación” o “fortalecimiento” de la identidad y la cultura remiten a nociones de pérdida y debilitamiento que pueden vincularse con ciertas percepciones acerca de la juventud que se asocian con procesos de aculturación. En este marco, los mayores serían los poseedores de un conocimiento



tradicional que reciben los jóvenes para plasmarlos luego y compartirlos en entornos digitales.

En consonancia con este estudio y dentro de un agrupamiento que coincide con una metodología que negocia pautas y contenidos de la investigación entre los participantes, sobre todo a partir de la realización de talleres, se encuentra el trabajo de Samprón (2011). Él analiza las identificaciones y memorias de jóvenes toba que habitan en la periferia de La Plata y explora cómo, a través de la creación de grupos y composiciones de música rap se actualizan las trayectorias disponibles de ser joven indígena en la ciudad.

Tanto en la investigación de Slavsky como en la de Samprón, no son explícitas las indagaciones acerca de lo que los propios grupos estudiados consideran como juventud o ser joven indígena. Ambas abordan un sujeto de estudio que definen como tal y a partir de allí analizan sus discursos y producciones artísticas.

Desde otro ángulo, pero también preguntándose por los significados que se construyen en torno a las identificaciones étnicas, Citro (2005, 2013), Ceriani Cernadas (2011) y Hirsch y Steverlynck (2007) abordan la temática de la juventud indígena a partir del análisis de sus prácticas religiosas en contextos rurales y semi-urbanos. Los dos primeros indagan las apropiaciones por parte de jóvenes toba del cristianismo evangélico, mientras que Hirsch y Steverlynck exploran las apropiaciones entre un grupo de jóvenes guaraníes. Si bien la investigación de Ceriani Cernadas parte de un criterio de edad preestablecido que ubica a los jóvenes entre las edades de 15 y 25 años y su foco central no está vinculado con la problemática juvenil, nos permite aproximarnos a las disputas por los significados que los sujetos construyen en torno a la memoria, la adscripción étnica y el clivaje generacional. De esta manera, es posible visualizar

representaciones sociales sobre la juventud indígena vinculadas con las expectativas y los comportamientos culturales de los sujetos que integran este colectivo.

Por su parte, Citro (2013) y Hirsch y Steverlynck (2007) introducen en sus investigaciones la cuestión de género vinculada con la pertenencia étnica y etaria. Tomando como punto de partida las prácticas corporales en ámbitos religiosos, las autoras exploran las tensiones y resignificaciones entre “elementos provenientes de diferentes corrientes culturales” y las posibilidades que tienen estas jóvenes de trascender la sujeción al espacio doméstico al que se encuentran vinculadas tradicionalmente y desde muy temprana edad. Citro (2013: 132) sostiene que estas apropiaciones “suelen encarnarse y adquirir mayor visibilidad en los jóvenes”. De esta forma, desde una perspectiva que toma en cuenta los escenarios socio-culturales como espacios dinámicos y variados, se hace foco en las articulaciones de agencia de estas jóvenes a través su capacidad de apropiarse de prácticas y espacios disputando las construcciones hegemónicas de género.

Como sucede con el trabajo de Ceriani Cernadas (2011), en estos escritos no vemos desarrollos específicos acerca de las teorías nativas acerca de la edad y la juventud, pero mediante la reconstrucción de estas tensiones, es posible acercarse a importantes nociones y reconfiguraciones acerca de lo que significa (por negación o afirmación) ser una joven mujer indígena para el grupo en cuestión.

## **1.2. LAS/OS JÓVENES COMO AGENTES O REPRODUCTORES DE PRÁCTICAS CULTURALES**

Con respecto a las problemáticas en torno a la percepción de la agencia del joven indígena, y como sostiene Reguillo (2003), nos enmarcamos con las teorías sociales de

finales de los 80 y principios de los 90<sup>13</sup>, que influyeron en los estudios sobre juventud al proporcionarles un marco constructivista y relacional que les permitió visualizar las negociaciones que los sujetos establecen con los sistemas, instituciones y estructuras y la ambigüedad en los modos de relación con los esquemas dominantes. Estas teorías no sólo problematizaron al sujeto empírico de sus estudios sino también a las herramientas que se utilizan para conocerlo. En este sentido, son enfoques que destacan la capacidad activa y creativa de los sujetos y analizan el lenguaje como constructor de realidades y no únicamente como un vehículo neutral.

El giro hermenéutico permitió iluminar “los distintos y flexibles procesos que se encuentran en curso y a unos actores juveniles emergentes creativamente implicados con los diversos escenarios entre los que fluyen constantemente” (Urteaga 2008: 676). Así, a partir de estos lineamientos, sostenemos la importancia de estudiar las configuraciones de sentido propias de los jóvenes, al considerarlos como intérpretes y productores de la sociedad que los rodea y no como meros receptores y reproductores de las acciones de los adultos.

La noción de agencia (Ortner 2005), entendida como la capacidad de los sujetos de influir sobre las estructuras que los han constituido y obrar sobre el mundo de acuerdo con deseos e intenciones específicas, resulta fundamental para este análisis dado que la agencia puede ser también realizada y representada en (y a través de) el lenguaje. El uso de construcciones gramaticales particulares puede revelar lo que una persona está tratando de “hacer con palabras” (por ej., acusar, culpar, etc.) y cada lengua tiene su

---

<sup>13</sup> Reguillo retoma las propuestas teóricas de Bourdieu, Giddens y Habermas para dar cuenta de “las de perspectivas interpretativo-hermenéuticas, que intentan conciliar la oposición exterior-interior como parte de una tensión indisoluble a la producción de conocimiento científico” (2003: 108).

propio conjunto de recursos lingüísticos que pueden ser usados para ejercitar, atribuir o negar la agencia (Duranti 2011).

En este sentido, los hablantes están limitados en algún grado por las estructuras gramaticales y usos de sus lenguas, pero son capaces de producir un infinito número de intercambios creativos dentro de los “límites” de su lengua. También pueden constituirse lingüísticamente, a ellos mismos y a los otros, como tipos particulares de personas y seres (Ahearn 2001; Duranti 2004, 2011), así como también conformar y transformar las relaciones sociales.

De este modo, “no se trata de decir que los sujetos libres hacen su propia historia con una clara conciencia de sus actos; pero sí se pretende reincorporar a los agentes sociales en la construcción de nuestros modelos con el fin de percibir cómo las estructuras sociales se ponen en movimiento a través de sus actos, de sus representaciones y de sus estrategias” (Boccaro 1999: 460).

Es así que nos interesan los estudios que se distancian de las nociones sustancialistas de cultura y de las referencias a contenidos culturales rígidos. Silvana Sánchez rastrea la construcción de las identificaciones de jóvenes autodenominados “aborígenes” a partir de la apropiación de determinados territorios dentro de la ciudad. De este modo, se expresan formas particulares de construcción de significados en torno a un anclaje territorial de pertenencia y se pone de manifiesto el “reconocimiento de la diversidad interna que contiene el colectivo juventud” (Sánchez, 1997: 1). Asimismo, retomamos los análisis que reconocen la capacidad de los jóvenes de “construir cultura y relaciones sociales (...) revisando y resignificando sus herencias y actuando en el mundo del que son parte” (Maidana, Tamagno y Colángelo 2013: 143).

También aquellos que nos permiten aproximarnos a una comprensión de la juventud indígena como zona de producción cultural creativa, un ámbito propicio para

las investigaciones sobre las “nuevas etnicidades”, y un locus para la comprensión de un continuo “dar y recibir” intercultural (Ossola 2013: 549). Nos encontramos así con el trazado de identificaciones mediante la construcción activa de significados, de y de la apropiación de sus trayectorias y de sus herencias culturales.

En esta misma línea, Kropff explora la generación de nuevos discursos públicos, por parte de estos jóvenes, que modifican las demandas mapuche tradicionales (vinculadas con el acceso a la tierra en zonas rurales) para incluir la problemática urbana. En el discurso político mapuche de generaciones anteriores, que se encuentra en consonancia con el de las instituciones del Estado y los medios de comunicación, lo mapuche está “naturalmente” vinculado con lo rural, culturalmente esencial y orientado hacia el pasado; mientras que lo joven se relaciona con lo urbano, globalizado, cambiante y orientado hacia el futuro. El joven mapuche urbano, de este modo, “construye una subjetividad [desafiante] que no puede ser fagocitada por las definiciones hegemónicas de edad y aboriginalidad (Kropff 2013: 64) y amplía el significado de la identidad y de los conceptos asociados a ella. En palabras de la autora, “en este proceso, la categoría ‘mapuche’ es reflexivamente cargada de nuevos sentidos. Los activistas se proponen explícitamente redefinir su significado para incorporar su propia experiencia social” (Kropff 2004: 9). Así, se pone en funcionamiento una perspectiva que cuestiona ideas esencialistas y folclorizadas de cultura según las cuales la migración hacia las ciudades implicaría la disolución de la identidad étnica.

Por otro lado, al poner en diálogo tanto las diversas formas de participación política juvenil y las nociones de politicidad que atraviesan los proyectos de activismo de los jóvenes mapuche (Kropff 2008, 2011b), como los diferentes sentidos que se encuentran en tensión en torno a los modelos de masculinidad y feminidad (Kropff 2011c), la autora desplaza los lugares de contraste con el mundo adulto –como constitutivos de límites identitarios– para ampliarlos también al universo juvenil. En este sentido, “el concepto

de juventud implica considerar la edad no como trayectoria [cuerpos y mentes siendo formados para ser futuros adultos], sino como identidad (agentiva, cambiante y flexible)” (Kropff 2004: 7). Este abordaje es sumamente valioso para continuar explorando los heterogéneos espacios juveniles con sus propios universos de sentido, no necesariamente como contracara o estadio previo del mundo adulto, sino como un mundo con características y tensiones propias.

### 1.3. LENGUAS, IDENTIFICACIONES ÉTNICAS Y JÓVENES HABLANTES

Los estudios que ponen el foco en el lenguaje de la juventud se encuentran también a partir de las últimas décadas del siglo XX, sobre todo desde la década del 80. En su mayoría se refieren no al habla de la juventud como grupo, sino a las formas de habla que se piensan como “desviadas” o “exóticas” (Androutsopoulos 2005).

Desde fines de siglo XIX y principios del XX, Lafone Quevedo y Lehmann-Nitsche, entre otros, preocupados por lo que consideraban que era una rápida transformación y desaparición de las lenguas y las culturas indígenas de nuestro país, emprendieron la tarea de registrarlas. Es así que los comienzos de la etnografía del Gran Chaco se vinculan con estos desarrollos. Hasta ese momento, las lenguas indígenas fueron objeto de descripciones gramaticales y fonológicas, campo en el cual los hablantes bilingües más jóvenes, o aquellos que tenían escaso conocimiento de las lenguas (desde una perspectiva que pone el foco en la competencia gramatical) no eran en sí mismos considerados relevantes.

Como sostienen Courtis y Vidal (2007), la comunidad científica que documentó las lenguas “amenazadas de extinción” lo hizo con el propósito de evitar que se perdiera el rastro de la diversidad lingüística y cultural. Sin embargo, el problema que las autoras encuentran en este abordaje, tiene que ver con que se ha hecho desde una evolucionista

ideología del salvataje o rescate y, por lo tanto, se sostiene sobre la base de la idea de una potencial “muerte de lenguas”. Así, esta metáfora nos remite a “la noción de lengua como ‘producto heredado’, ‘tesoro’, o ‘patrimonio’, todas éstas expresiones solidarias con un *ideal purista y ahistórico* a tono con la literatura pastoril en la que las formas arcaicas son consideradas elementos de auténtica cultura mientras que los cambios son percibidos como formas ‘corrompidas’” (Courtis y Vidal 2007: 26).

De acuerdo con las autoras, la ideología del rescate pone el foco en los aspectos negativos del contacto de lenguas, entendido como la causa de la “muerte” de una lengua, y desestima los procesos de transformación lingüística que este conlleva. Asimismo, prioriza el estudio de los aspectos gramaticales de la lengua, aislándola de sus hablantes y del contexto económico, político y cultural en el cual ellos se insertan. De este modo, la lengua se considera un producto aislable del entorno en el que se desenvuelve y su pérdida un fenómeno unidireccional (de la lengua “dominante” a la minorizada) e irreversible. A diferencia de esta perspectiva, y como se verá a continuación, en esta Tesis hacemos foco en los aspectos positivos del contacto lingüístico, porque observamos las innovadoras apropiaciones que los jóvenes hacen de la lengua indígena. Del mismo modo, al considerar que la lengua es más que el conjunto abstracto de sus reglas gramaticales, la comprendemos en sus relaciones con los aspectos sociales y culturales más amplios.

### **1.3.1. Usos del lenguaje entre jóvenes como recurso material y simbólico**

Las investigaciones que actualmente estudian los múltiples vínculos entre identidad, lengua y juventud indígena en Argentina, y con las cuales coincide nuestro enfoque, los abordan desde una perspectiva centrada en el lenguaje como recurso material y simbólico. De acuerdo con Cebrelli (2008), estas se desarrollan principalmente

en dos campos. Por un lado, el de la sociología del lenguaje que se centra en el estudio del lenguaje y de las políticas lingüísticas y, por otro, el de la etnografía de la comunicación que pone el foco en el uso del lenguaje por parte de los hablantes de un colectivo. Este último, entonces, analiza las situaciones en que se produce ese uso, las estructuras de diverso orden que lo sostienen, las funciones a que sirve y reglas que siguen los interlocutores, así como las diferencias y variaciones que se observan entre diversos grupos (Fishman 1991, 2001; Gumperz y Hymes 1978 en Cebrelli 2018).

Todas se interesan por los vínculos entre posibles usos de una lengua indígena y las identificaciones de sus hablantes. Asimismo, la mayoría trabaja con jóvenes bilingües mapuche, toba, wichí y quechua/español con distintos niveles de competencia gramatical en lengua indígena, que varía según la escolaridad y la ubicación geográfica (rural o urbano) (cf. Censabella y Messineo 2013).

Partimos de una pregunta que orienta esta vinculación: ¿de dónde viene la idea de que la lengua y la identidad estén tan estrechamente asociadas y por qué es importante problematizar esta asociación? Según Pujolar (2009), esta vinculación surge de la construcción de los Estado-nación: de la necesidad de contar con una masa de ciudadanos que compartan una cultura y una lengua que los diferencie del resto. Es una forma moderna de politización del lenguaje que se proyecta en varios campos, como por ejemplo en las políticas de uniformidad lingüística y cultural. Por ello, la escuela especialmente se ha encargado de la creación y preservación de espacios públicos monolingües, como una institución que proyecta la idea de nacionalidad a todos los aspectos de la vida social.

En este sentido, es preciso observar la atención puesta sobre el papel que los jóvenes otorgan –o no– a la lengua indígena en la configuración de la identificación étnica



(en particular el vínculo entre ser indígena y hablar una lengua vernácula) junto con identidades de carácter más contextual y local (Keihas 2014).

En consecuencia, es fundamental tener en cuenta la complejidad que subyace a la relación lengua/identidad étnica y hacer hincapié en la correspondencia no directa o no unívoca de este vínculo (Muehlmann 2008). Es así que existen personas que se identifican como descendientes de huarpes en la región de Cuyo o de ranqueles en La Pampa (Argentina), cuyas lenguas se consideraban desaparecidas, y que en la actualidad reivindican su origen indígena e incluso demuestran poseer competencias en la lengua de sus ancestros, tal como recordarla, comprenderla e incluso, hablarla. Asimismo, muchos pueblos han atravesado por un proceso de abandono de las lenguas en variados espacios de uso, pero le siguen asignando un valor central en sus construcciones identitarias y la están revalorizando (Cicccone y Hirsch 2010). Esta realidad nos muestra que los conceptos de vitalidad lingüística o muerte de lenguas son relativos, que las situaciones de las lenguas no son estáticas ni definitivas y que el uso real de las mismas implica procesos dinámicos que dependen, tanto del deseo y la voluntad de sus hablantes por mantenerlas o recuperarlas, como de las políticas lingüísticas del país en el que esas lenguas se hablan (Messineo y Cúneo 2015).

De este modo, siguiendo el planteo de Suslak (2009) y en consonancia con las investigaciones que problematizan tanto la juventud como la etnicidad en relación con los usos e ideologías del lenguaje, nos interesa correr el foco puesto sobre la edad como una variable independiente para considerarla como una variable que construye y es constructora de identificaciones, con las mismas complejidades que el género o la etnicidad. Es importante, en este sentido, observar de qué forma influyen los usos del lenguaje en este proceso: ¿por qué algunas formas de habla se consideran más juveniles que otras?

En este trabajo nos preguntamos qué significa “ser toba” para estos jóvenes, qué significa “saber la lengua” y las relaciones que se establecen entre sí. Por esta razón, el concepto de indexicalidad (Silverstein 1976; Gumperz 1982) es fundamental para el análisis de estos procesos. Aplicado al significado de las formas lingüísticas, es de fundamental importancia ya que permite identificar rasgos lingüísticos que codifican significados culturales en el lenguaje. Nos referimos a la potencialidad del lenguaje para indicar aspectos del contexto social y cultural. Esta noción, entonces, refiere a la capacidad comunicativa de un grupo de personas en virtud de presuponer la existencia de significados comunes, de su saber socialmente compartido, del origen de los significados y su complejidad en la comunicación. El sentido de las expresiones indexicales es inseparable del contexto que producen los interlocutores, y es a través de ellas que los jóvenes pueden expresar su pertenencia a la comunidad de habla y poner de manifiesto las tensiones y producciones culturales creativas como resultado de la interacción entre las lenguas.

Así, insistimos en oponernos a las nociones acerca del lenguaje que lo consideran como vehículo vacío que transporta información, que no modifica o suma nada. Es decir, como un conducto que transporta significados pre-existentes acerca del mundo y portador de rótulos que se asignan arbitrariamente a conceptos, objetos y relaciones pre-existentes. Esta investigación tiende a abordar el lenguaje en sus contextos de producción y a articular los distintos niveles que lo componen: lengua/habla, competencia/actuación (performance), conocimiento abstracto y generalmente inconsciente que los sujetos tienen de las reglas del lenguaje/el uso del mismo, la puesta en acción (muchas veces imperfecta) (Ahearn 2012).

En esta línea, el estudio de Hecht (2010) entre jóvenes y niños/as toba urbanos/as, se concentra en los procesos de socialización lingüística en un barrio del Gran Buenos Aires. Es fundamental el rol que le atribuye a este grupo como agente activo en la

dirección de su propio aprendizaje de las pautas de uso de las lenguas a través de su participación en distintas actividades sociales. Según la autora, es en la contradicción misma donde los niños anudan su pertenencia étnica, reinterpretando el lugar intersticial donde son ubicados –entre aculturados e indígenas–, generando estrategias de autoadscripción como parte del grupo étnico y como parte de la sociedad mayor.

Por su parte, Ossola (2012 y 2017) toma como base los principios de la Educación Intercultural Bilingüe para dar cuenta de las problemáticas que se generan en el ámbito de las universidades con el ingreso de jóvenes wichí. Colabora con el cuestionamiento a la idea de una supuesta homogeneidad lingüística en Argentina haciendo foco en el amplio repertorio de usos y apropiaciones de la lengua indígena y de la oficial que ellos realizan.

Unamuno (2011) y Ballena y Unamuno (2014 y 2017) realizan una necesaria distinción entre los análisis del lenguaje juvenil como producción de gente de una determinada edad y los análisis del lenguaje de los jóvenes que articulan el lenguaje como recurso material y simbólico y los jóvenes como grupo social productor de identidades. Estudian el uso de las lenguas aborígenes y del español entre jóvenes chaqueños que se preparan para ser maestros interculturales bilingües. Analizan las prácticas que implican el uso de las tecnologías de la información y comunicación, con el fin de discutir las relaciones entre idiomas, identidad y prácticas culturales en la educación.

En la misma línea, el estudio de Mayo y Salazar (2016) sobre el *nütram* mapuche, pone en juego categorías como “neo hablantes o hablantes no fluidos”. Construido sobre la experiencia de realización de “internados lingüísticos” de idioma mapuche, se hace un fuerte hincapié en la “revitalización lingüística y cultural” y en la recomposición del contacto intergeneracional y el tejido social. Se apunta al “fortalecimiento de la identidad mapuche por medio de aprendizajes significativos culturalmente”. A diferencia del

trabajo de Cañuqueo sobre el mismo género discursivo, en este trabajo se pone en valor el *nütram* como herramienta de transmisión del “conocimiento ancestral” y “preservación” del saber lingüístico.

### 1.3.2. ¿Visibilización de la lengua a través de las/os jóvenes hablantes?

Por otro lado, esta investigación se halla en consonancia con las investigaciones que recuperan los aspectos positivos del contacto lingüístico (cf. Hill y Hill 1977, 1999; Dante 2011; Dreidemie 2011; Suslak 2006; Wyman 2004), pero que no necesariamente suponen la simetría de los grupos que forman parte de este, sino que más bien entienden que estas relaciones implican conflictos y tensiones (Hecht 2010). Asimismo, retomamos los estudios sobre juego y arte verbal en lenguas indígenas que destacan la importancia del léxico y la gramática, como también de los códigos lingüísticos relacionados con la literatura y el arte en tanto expresiones de la creatividad humana (cf. Cúneo y Messineo 2017; Cúneo y Tola 2016, 2014; De León 2007; Finnegan 1992; Messineo 2008, 2009, 2014; Otaegui, 2018; Ramos 2003, 2011; Sherzer 1987, 2010). Estos enfoques hacen hincapié en los efectos de recreación y continuidad de la lengua indígena y en sus producciones estéticas, así permiten reconocer la negociación activa de los hablantes, su esfuerzo y creatividad, por persistir en el uso contextualizado de la lengua indígena.

Entendemos el *arte verbal* como un conjunto de prácticas verbales que tienen lugar en el marco de situaciones comunicativas reconocidas culturalmente y que se caracterizan por el uso de recursos lingüísticos y expresivos particulares. El uso del término pone el foco en el arte y la producción estética en tanto expresiones de la creatividad humana. Es así que esta noción destaca la capacidad del arte verbal de transformar –y no simplemente de reflejar– el mundo y las relaciones sociales. En consecuencia, el arte verbal es abordado no solo como texto sino como un evento en el que se incluyen y articulan tanto los

aspectos lingüísticos como los rasgos del contexto: situación, participantes, propósitos comunicativos, tono o clave, entre otros (Cúneo y Messineo 2017:34).

En la misma línea, y en consonancia con las aproximaciones centradas en el estudio del uso estilístico y persuasivo del lenguaje oral –como la Etnopoética– incorporamos el concepto de *ejecución (performance)*, dado que implica un alto grado de conciencia sobre la manera en la que el sonido, el gesto y otros medios se usan para transmitir un cuerpo de conocimientos (Cúneo y Messineo 2017). Nos referimos con esta noción de *performance* a la atención puesta en la forma del mensaje en su relación con la función poética del lenguaje (Jakobson 1960) y a la dimensión estilística del arte verbal. Asimismo, abordamos la performance como práctica social creativa que genera y transforma identificaciones y relaciones sociales (Bauman y Briggs 1990). De tal forma, los ejecutantes no son actores pasivos que responden a los dictados de la tradición o al entorno físico y social, sino que los interpretan y transforman creativamente en el curso de sus ejecuciones. Este concepto de ejecución nos permite ligar al hablante bilingüe, al joven rapero en este caso, con los procesos de resignificación y cambio de las lenguas.

En este sentido, en contraste con la retórica académica que visualiza sólo a los hablantes adultos como los más importantes conservadores de las lenguas amenazadas y con la tendencia dominante en los estudios sobre los fenómenos del desplazamiento lingüístico (*language shift*), sustitución y pérdida de las lenguas indígenas americanas (*linguistic retraction, loss, o death*) que acentúan las tendencias de pérdida de la lengua vernácula en contextos urbanos, podemos considerar que los jóvenes a través de la innovación, mantenimiento y (re)creación dinámica y contextualizada de la lengua indígena, sostienen cotidianamente la (re)producción lingüística y cultural del grupo (Dreidemie 2015).

De allí que dialoguemos con los desarrollos de Dreidemie (2011 y 2015) y Dante (2011, 2015) que ponen el énfasis en los efectos de preservación y continuidad de la lengua indígena, y reconocen la negociación activa de los hablantes más jóvenes. Dreidemie (2015) estudia las prácticas comunicativas de migrantes bolivianos bilingües quechua-español en Buenos Aires, con distintos grados de competencia lingüística y considera que, para la regularización y permanencia del nuevo código que emplean (quechua mezclado), los jóvenes y niños conforman un “reservorio lingüístico activo clave”.

Dante (2011, 2015) analiza el surgimiento de nuevos géneros discursivos y la continuidad de la lengua toba en los discursos producidos en español, en espacios religiosos de contextos urbanos. Ella se concentra en la convergencia de rasgos lingüísticos y patrones discursivos del toba y del español que manifiestan el esfuerzo y la creatividad de los jóvenes por mantener la vitalidad de la lengua vernácula.

### **1.3.3. El papel del rap en la visibilización de las lenguas indígenas**

Para concluir este estado de la cuestión, es importante destacar que a lo largo de toda América latina, jóvenes de distintos pueblos indígenas están generando discursos y prácticas en torno y a través del rap. El surgimiento de estos grupos de rap formados por jóvenes autoidentificados como indígenas, de diferentes regiones de América Latina, se sitúa en un movimiento global en el cual la cultura del Hip Hop se difundió mundialmente al vincularse con las diversas realidades locales y, a partir de ellas, se transformó en manifestaciones de “hibridez cultural” que constituyen instrumentos de contestación y lucha contra diferentes formas de opresión y marginalización (Marques do Nascimento 2014: 16).

Según Stavrias (2005: 45, citado en Marques do Nascimento 2014), lo que posibilita la difusión del rap por todo el globo son los propios elementos que componen su lógica

interna. El *sampleado*<sup>14</sup>, técnica musical que permite la apropiación y la construcción de algo a partir de fragmentos, transforma o subvierte los usos originales. Con su naturaleza híbrida, el *sampleado* permite la transgresión de fronteras nacionales y el mantenimiento de características locales. En su recombinação con elementos lingüísticos, musicales y contextos políticos locales, el rap se torna, en muchos casos, en un potente vehículo para diversas formas de protesta que conciernen, principalmente, a los problemas de grupos étnicos minorizados y a cuestiones raciales, sexuales y de clase (Marques do Nascimento 2014: 16-17).

En todo México se está dando una expansión sostenida de grupos de rap de diversos orígenes, tanto rurales como urbanos, que usan este género para transmitir valores e ideologías (Doncel de la Colina y Talancón Leal 2017). Asimismo, en Bolivia, Chile, Brasil, Perú y Ecuador jóvenes aymara, quechua, mapuche, kaiowá y kokama usan el rap como una forma de expresión y protesta. Entre estos colectivos, el rap forma parte de un proceso de re-construcción discursiva y subjetiva de la identidad étnica contemporánea (Tarifa 2012; Kunin 2009; Rekedal 2014; Marques do Nascimento 2014). Muchos de ellos, con distintos niveles de competencia de la lengua vernácula, componen rimas que combinan esta última con el español.

En Argentina, además de Eskina Qom, existen otros grupos de rap de jóvenes *qom*<sup>15</sup> que comparten las características más salientes del género musical. En términos de contenido, la denuncia de situaciones de marginalidad, discriminación, desigualdad,

---

<sup>14</sup> “Sampleado” (*sample* se traduce del inglés como muestra) es la palabra que se usa para describir la técnica musical que es la base de la apropiación artística del hip hop. Mediante ella, se recombina sonidos pre-grabados de manera creativa en una nueva pieza musical. Estos sonidos pueden provenir de canciones de otros artistas, de temas musicales de publicidades o programas de radio y TV e incluso de discursos de distinta índole. Cuando los músicos y DJ’s *samplean*, destacan y a su vez erosionan la división moderna que se establece entre el original y la copia (Stavrias 2005).

<sup>15</sup> Entre estos, se pueden mencionar algunos como: Los Artesanos de la Verdad (Rosario), Qom Yalec, MLV Crew (Barrio Malvinas, La Plata), Danny Lc (Barrio 19 de abril, Marcos Paz).

cotidianeidad de la vida urbana; y, en términos de performance, el *freestyle* y el *battling* (Lepänen y Pietikäinen 2010).

Sin embargo, para el caso que analizamos, nos interesa destacar lo propio de esta banda de “rap originario” –como la autodefinen los propios actores– que a través de sus ritmos y letras reivindica, construye y redefine una particular identidad juvenil y étnica.

Finalmente, y a modo de síntesis, cabe señalar que aún son escasos los desarrollos que abordan en profundidad y problematizan las construcciones de género entre las/os jóvenes, construcciones que son tan generadoras de sentidos e identificaciones como las variables étnica y etaria. Asimismo, es necesario ampliar los estudios entre juventudes rurales para seguir deconstruyendo las nociones que vinculan lo joven a lo nuevo-urbano y lo adulto a lo tradicional-rural. Los cambios y cuestionamientos que ponen en juego las nuevas generaciones se dan en ambos espacios y es interesante poder rastrear las vinculaciones que se establecen entre ambos, muchas veces mediadas por el uso de nuevas tecnologías.

Los aportes que vinculan la cuestión étnica con la juvenil, están contribuyendo a revertir la histórica invisibilización de la condición étnica en nuestro país, y el desconocimiento de las formas de ser joven en grupos étnicos diversos, que hacía imperar una mirada sobre la juventud occidentalizada y homogeneizante (Chaves 2009, Kropff 2013). Esta Tesis pretende ser un aporte en ese sentido.

En consonancia con estos desarrollos, consideramos que los estudios sobre juventudes indígenas pueden, por un lado, proveer miradas cruciales sobre la transmisión cultural, haciendo hincapié en la contribución de la juventud al proceso de persistencia y memoria– más que en la “crisis de transmisión” a la que están asociados– y, por otro, favorecer la visibilización de la conformación multiétnica y multicultural en Argentina. Pensamos que la transmisión cultural no es un proceso mecánico



unidireccional de “bajada cultural”, sino que es un proceso dinámico que se lleva a cabo en un medioambiente específico de interacción social, y por eso debe examinarse como una dimensión de la práctica social. En este sentido, ante los discursos pesimistas acerca de los jóvenes que los presentan como carentes de memoria, “aculturados” y los modos en los que los mismos jóvenes se apropian de estos discursos, aquí se piensan como intérpretes de lo que les es transmitido, agentes activos en la (re)generación de prácticas culturales (cf. Berliner 2005). Estas consideraciones son señaladas y puestas en foco en esta investigación porque queremos mostrar el lugar central que ocupan los jóvenes indígenas urbanos en los procesos que limitan el desplazamiento lingüístico, a partir de los usos creativos de las lenguas en sus expresiones artísticas y musicales.

## CAPÍTULO II

### JÓVENES QOM Y REPERTORIOS PLURILINGÜES EN BUENOS AIRES

Este capítulo expone una caracterización general de la situación sociolingüística de los/as hablantes de lenguas indígenas y del *qom* en contextos urbanos y migratorios, sobre todo en Buenos Aires. Particularmente, destacamos la situación sociolingüística de la generación de jóvenes en la que se enfoca este estudio y reflexionamos sobre el repertorio plurilingüe, sus usos y sentidos.

De acuerdo con Gumperz (1982), el *repertorio lingüístico o verbal* de una comunidad de habla está constituido por el conjunto de variedades lingüísticas y de estilos de habla, así como también por los géneros discursivos que forman parte de su arte verbal (por ejemplo, mitos, narrativas, relatos, etc.) La descripción de este repertorio es relevante dado que implica el manejo adecuado de los modos de uso de todos estos elementos, es decir, con quiénes y entre quiénes se utilizan, en qué situaciones y cómo interpretarlos según las circunstancias. De este modo, el repertorio lingüístico está estrechamente vinculado con las normas culturales de una comunidad de habla en particular, con sus recursos lingüísticos y la competencia comunicativa de sus hablantes.

Si bien esta caracterización nos resulta operativa no se corresponde necesariamente con nuestro campo de estudio. Desde el punto de vista sociolingüístico, el repertorio lingüístico de muchos jóvenes que se auto identifican como *toba/qom* y nacieron en contextos urbanos plurilingües, incluye tanto el español como distintas

variedades de la lengua indígena<sup>16</sup>. A pesar de que no emplean el *qom l'aqtaqa*<sup>17</sup> en sus interacciones más cotidianas, comparten sus normas comunicativas y sociales con otros hablantes fluidos de la comunidad de habla, es decir, poseen escasa o nula competencia gramatical pero son comunicativamente competentes. De este modo, ellos son interlocutores activos en distintas situaciones en las que se usa la lengua indígena: devolver un saludo, entender un chiste o responder una orden. Además, en el habla de los/as jóvenes aparecen palabras del léxico cotidiano, frases fijas y algunos juegos verbales (Dante 2006; Avellana y Dante 2013; Hecht 2010; Beiras del Carril 2017).

Asimismo, durante su juventud, en muchos de ellos/as se despertó el interés por aprender otros registros de la lengua, dado que sostienen que su potencial pérdida podría deslegitimar su identidad *qom*, no sólo frente a sus propias familias sino frente al resto de la sociedad (Hecht 2010). Al respecto, un anciano nos contaba:

*Para mantener su... ¿cómo se llama? su identidad, ¿no? por ejemplo, si soy un joven toba tengo que mantener mi identidad, por ejemplo, mi idioma es una identidad de cada uno. Y adaptar otra cultura ¿no? también es muy importante.*

Mauro, 67 años, Ciudad de Buenos Aires, 2015

Veremos que, en términos generales, los/as jóvenes consideran que saben las “palabras fáciles” o “lo básico” de la lengua *qom* y que pueden entender cuando les hablan.

En un contexto como este, de marcada minorización lingüística, los/as jóvenes *qom* le dan usos lúdicos y creativos a la lengua indígena que desafían la noción de lengua “pura” como diacrítico de la identidad, planteada tanto por la sociedad hegemónica como por la generación de adultos *qom*. Es decir, sus usos de la lengua y sus

<sup>16</sup> Y también, en ocasiones, de otras lenguas indígenas como el pilagá.

<sup>17</sup> Lit: ‘toba’, ‘su palabra/su idioma’ ‘las palabras/ el idioma de los qom’.

identificaciones se oponen a las construcciones de la sociedad hegemónica que reclama que “sólo la presencia plena de la lengua vernácula sería una credencial irrefutable de la existencia de un sujeto aborígen auténtico, con identidad cultural propia” (Lazzari 2010). Además, contribuyen a generar nuevas concepciones sobre el vínculo lengua/identidad étnica y sobre la competencia comunicativa plurilingüe.

Teniendo en cuenta la situación sociolingüística de este grupo de jóvenes, nos interesa poner en juego una noción de repertorio lingüístico que contemple también los contextos heterogéneos actuales en los que están inmersas las personas, sus trayectorias tanto formales como informales de socialización, sus interacciones cotidianas (virtuales y de las otras) con distintos grupos, con repertorios también rizomáticos. Como sostienen Blommaert y Backus (2012), las diversas formas de aprendizaje de los recursos lingüísticos que tienen a mano las personas van desde contactos circunstanciales con algunas lenguas a sistemas más formales y estructurados, lo cual conduce a que los repertorios lingüísticos contemporáneos se asemejen a *patchworks* de competencias y habilidades. Coincidimos con los autores en que un repertorio es por lo tanto biográfico y que puede ser leído como una “biografía indexical”, ya que puede indicar elementos sociales y culturales de las trayectorias de los/as hablantes.

Es importante aclarar que, si bien nosotras nos alejamos de consideraciones normativas sobre la lengua como un sistema con límites claros y preferimos observar la interacción plurilingüe como un modo de comunicación con derecho propio (Heller 2007; Dobrin, Austin y David 2007; Nussbaum 2012), veremos que las personas consultadas identifican al *qom* y al español como códigos independientes y bien diferenciados (cf. apartado 2.3.).

## **2.1. SITUACIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA DE LAS LENGUAS INDÍGENAS Y DEL QOM L'AQTAQA EN CONTEXTOS URBANOS**

### **2.1.1. Las personas que hablan las lenguas indígenas**

En consonancia con la movilización indígena que caracterizó a Latinoamérica durante la década de 1990, el Estado argentino comenzó a reconocer la presencia de los pueblos originarios en su territorio. Hasta la reforma constitucional de 1994, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas y garantiza el respeto a su identidad y el acceso a una educación bilingüe e intercultural<sup>18</sup> (art. 75, inc. 17), la única mención a los mismos en la carta magna recomendaba mantener un trato pacífico con ellos y promover su conversión al catolicismo.

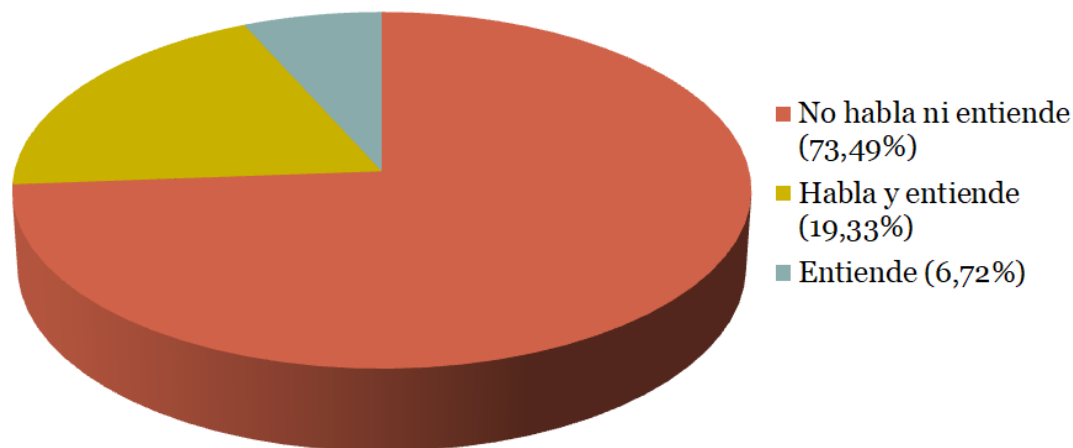
Según los datos del último censo de población realizado en 2010 por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), el total de personas que se autorreconocen como indígenas en Argentina, es de casi un millón de personas (955.032), constituyendo un 2,4% del total de la población nacional. Casi  $\frac{3}{4}$  partes (el 70,5%) vive en zonas urbanas y casi un tercio del total (28,8%) reside en el Área Metropolitana de Buenos Aires. De todas ellas, sólo un 35% de las personas que se reconocen como pertenecientes a un pueblo indígena dicen hablar o entender la lengua vernácula (Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005).

A su vez, del total de las personas de entre 15 y 39 años que se autoidentifican como indígenas, solo el 19,33% dice poder hablar y entender una lengua indígena y el 6,72% sólo entender (Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005). El resto

---

<sup>18</sup> Personería jurídica de sus comunidades, posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan, entrega de otras aptas y suficientes, asegura la participación en la gestión de los asuntos que los afecten, especialmente en materia de recursos naturales.

dice no hablar ni entender pero se autoidentifican como pertenecientes a un pueblo originario. Es decir que prácticamente todas las personas ubicadas en esta franja son monolingües en español, un porcentaje muy menor es bilingüe o plurilingüe y prioriza el uso del español en sus interacciones cotidianas, pero todas ellas son y se sienten indígenas.



Autopercepción del manejo de una lengua indígena por parte de personas de entre 15 y 19 años autoreconocidas como pertenecientes a un pueblo indígena (ECPI 2004-2005).

Maidana (2011) advierte que las estimaciones realizadas por distintas organizaciones indígenas y organizaciones no gubernamentales (ONGs) superan ampliamente los números oficiales, pero también que estas cifras censales son fundamentales para visibilizar sus presencias en contextos urbanos y fortalecer sus demandas, transformándose así en herramientas de lucha. De este modo, coincidimos con la autora en la riqueza que supone cruzar estas cifras con la investigación etnográfica para profundizar en los saberes y deseos de los propios hablantes acerca de sus identificaciones, desplazamientos y repertorios lingüísticos.

En Argentina, uno de los factores que promueve el uso de las lenguas indígenas es el asentamiento en comunidades rurales y la infrecuente migración a grandes urbes. De esta manera, los índices de vitalidad de una lengua, no siempre están determinados por la cantidad de personas que se identifican con una etnia en particular, sino por el uso de la lengua en situaciones comunicativas (Messineo y Cúneo 2015).

En el contexto de reconocimiento y respeto de una sociedad plural antes mencionado, surge la necesidad de visibilizar la diversidad étnica y lingüística dentro de la institución escolar, es decir, reconocer el derecho de los pueblos indígenas a una educación que sea intercultural y bilingüe<sup>19</sup> (EIB). La EIB se propone como enraizada en “la cultura” del estudiantado indígena, aunque abierta a la incorporación de elementos y contenidos de otros entramados culturales y supone ser llevada a cabo a través de dos lenguas: la lengua indígena y el español, lengua oficial del Estado.

Actualmente, de acuerdo con Hecht (2014), aunque la EIB forma parte del discurso legal hace ya casi 30 años, su implementación en el país podría graficarse como un puñado de experiencias aisladas muy variables que no necesariamente reflejan los lineamientos generales de las legislaciones nacional y provincial. Por ello, nos podemos encontrar con proyectos dispares, desde escuelas en donde los niños y las niñas son alfabetizados/as en las lenguas indígenas, pasando por escuelas con metas bilingües o con enfoques de enseñanza del español como segunda lengua; hasta instituciones en donde la lengua utilizada para la alfabetización es el español y ni siquiera cuentan con una asignatura que se proponga incluir un enfoque intercultural significativo. Además, esta modalidad no pareciera contemplar a los niños y las niñas que se autoreconocen como indígenas pero no hablan la lengua, ya que basada en un ideal de persona bilingüe que maneja a la perfección los dos idiomas, desestima la importancia de la incorporación

---

<sup>19</sup> La EIB en nuestro país puede definirse, en términos generales, como la modalidad del sistema educativo para nivel inicial, primario y secundario destinada a los pueblos indígenas.

como segunda lengua de las lenguas indígenas. De este modo, como sostiene Hecht (2013), situaciones como la de los niños y las niñas de Derqui son invisibles para el sistema, porque no están contemplados ni por la norma lingüística de educación bilingüe ni por la de una monolingüe.

### 2.1.2. Los y las hablantes del *qom l'aqtaqa*

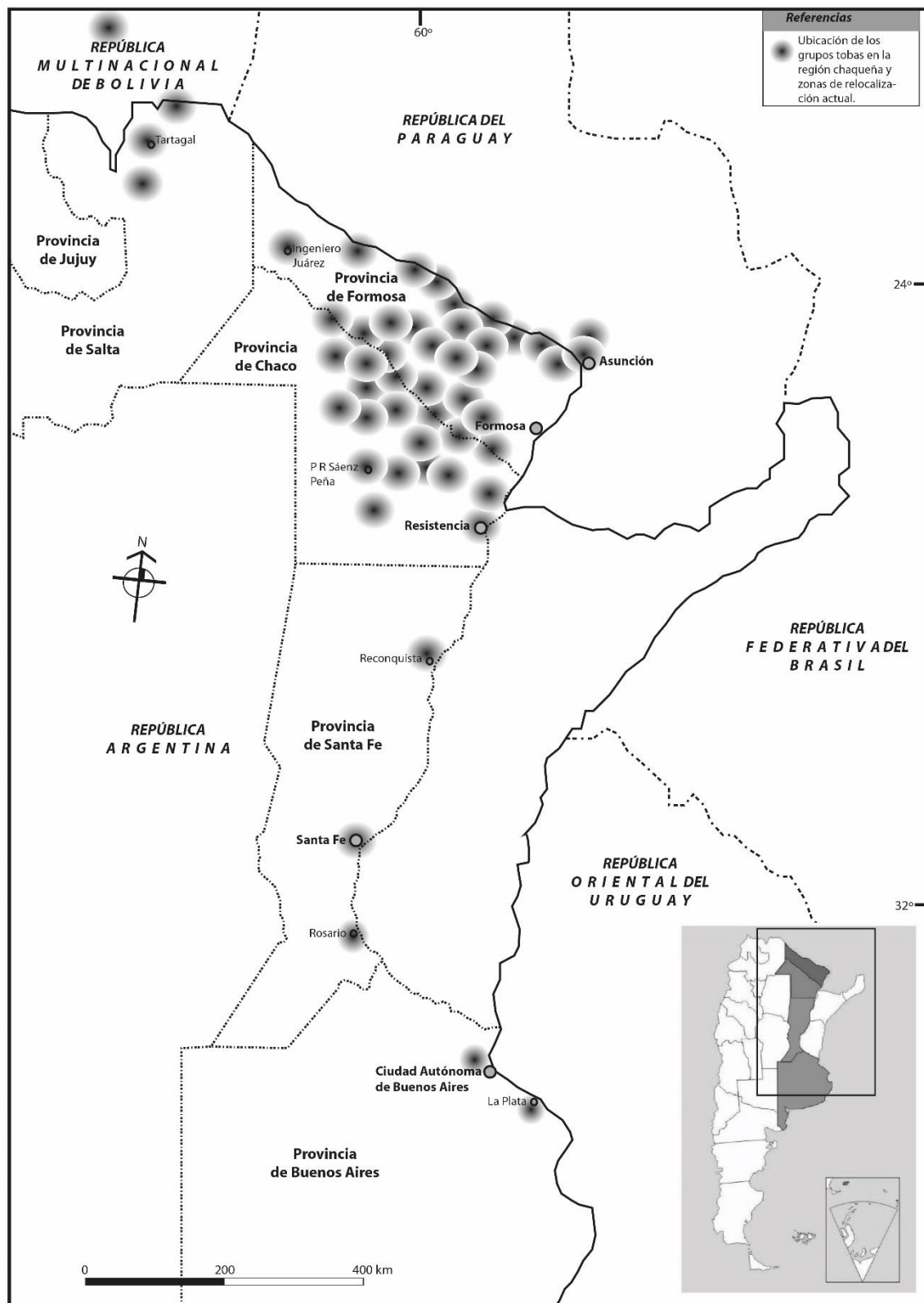
Las personas autorreconocidas como toba/*qom* representan alrededor del 13%<sup>20</sup> del total de población indígena<sup>21</sup>, y están distribuidas en dos regiones: Chaco, Formosa y Santa Fe (75% del total) y Ciudad de Buenos Aires y veinticuatro partidos del Gran Buenos Aires (25% restante) (Hecht 2014: 106). Cerca de 13.500 personas habitan esta última provincia. La lengua toba pertenece, junto con el pilagá, mocoví y caduveo (y las extintas abipón y mbayá) a la familia lingüística Guaycurú. En la actualidad, se habla en sectores rurales del Gran Chaco (Bolivia, Paraguay y Argentina, específicamente en la región oriental de la provincia de Formosa y en las regiones oriental y central de la provincia del Chaco), y en asentamientos permanentes denominados “barrios” en las ciudades de Resistencia, Sáenz Peña, Rosario, Santa Fe, Buenos Aires y La Plata, Argentina).

---

<sup>20</sup> Contando con 126.967 sujetos (13,3%).

<sup>21</sup> En comparación con los datos anteriores de la ECPI (2004/2005) donde se calculaba un total aproximado de 69.452 personas reconocidas como pertenecientes y/o descendientes en primera generación de tobas. Notoriamente, en una década se evidencia un incremento numérico de esta población indígena, suponemos debido a una mayor apertura y reconocimiento de la pluralidad étnico-lingüística en nuestro país (Hecht 2014).





Mapa 1. Distribución mayoritaria de hablantes de *qom l'aqtaqa* (Messineo 2014).

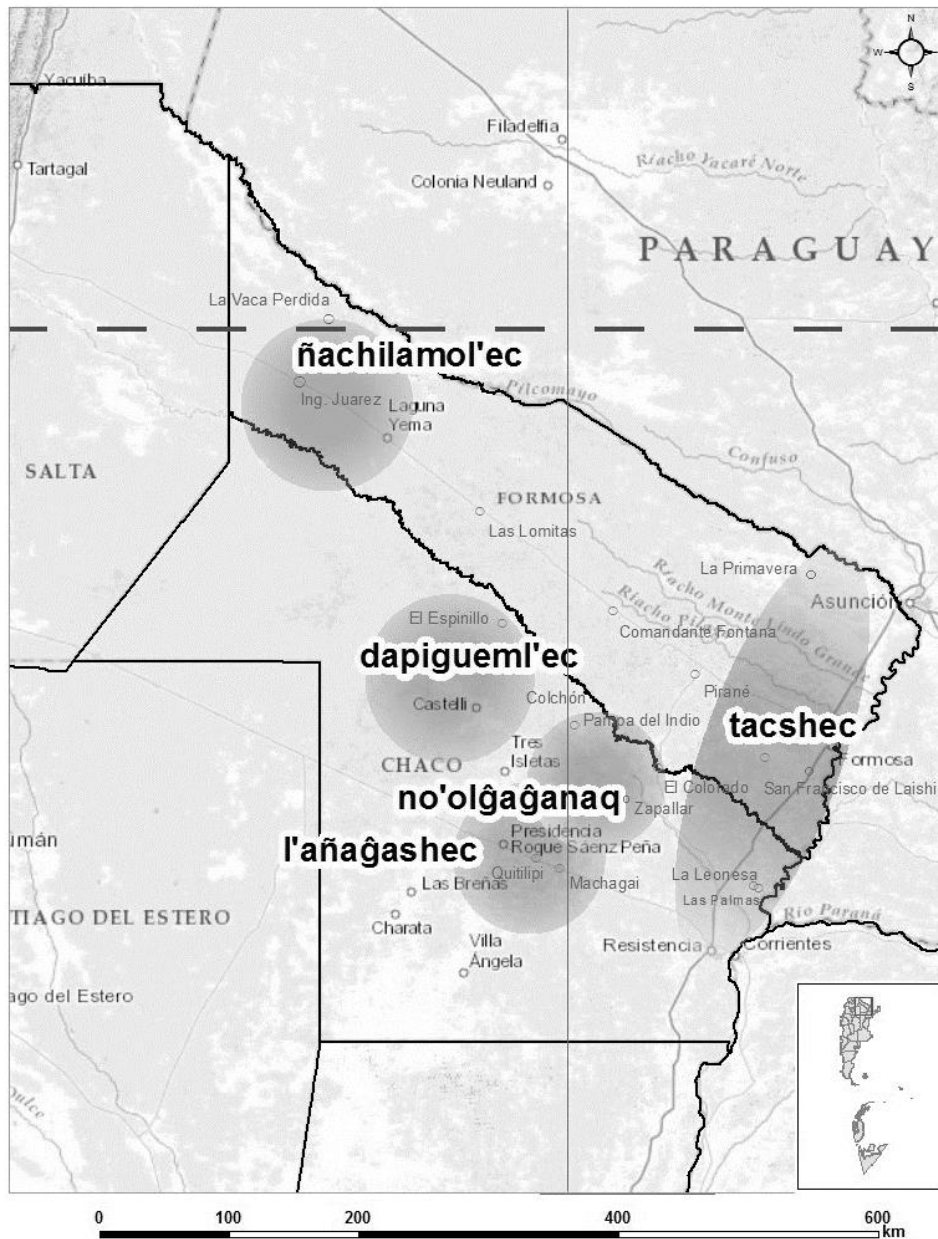


**Mapa 2.** Ubicación de barrios y asentamientos toba del Gran Buenos Aires:

1. Derqui
2. Pacheco
3. Ciudadela
4. Ramos Mejía
5. Marcos Paz
6. Dock Sud
7. Bernal
8. Quilmes
9. Ezpeleta
10. La Plata (Elaboración propia)

Los/as propios/as hablantes identifican cinco variedades dialectales. Estas son: *dapiguem l'ec* (de *dapiguem* “oeste o noroeste” y *l'ec* “perteneciente a”), hablado en las proximidades de Castelli, El Colchón, El Espinillo y la zona cercana al río Bermejo (Chaco); *no'olgaxanaq* (de *olegaxa* “gallo” y *-naq* “notable por”), correspondiente a los grupos asentados en las cercanías de la localidad de Pampa del Indio (Chaco); *l'añagashec* (de *l'añaxa* “sur”, “tierra firme” y *-shec* “perteneciente a”) propio de los barrios asentados en la periferia de las localidades de Sáenz Peña, Machagay y Quitilipi, en la provincia del Chaco; *tacshec* (de *tagueñi* “sur” y *-shec* “perteneciente a”) coincidente con los asentamientos ubicados en el área sudoriental del Chaco que se extiende hacia el este de

la provincia de Formosa y *ñachilamol'ec* (“gente del río abajo del Pilcomayo”) propio del oeste de Formosa (Messineo 2014)<sup>22</sup>.



**Mapa 3.** Variedades dialectales (Cúneo y Messineo 2016).

<sup>22</sup> Para las transcripciones del *qom l'aqtaqa*, seguimos el alfabeto de uso más extendido (Buckwalter 1980) entre la gente del barrio toba donde viven estas/os jóvenes. El inventario fonológico y las correspondencias ortográficas [entre corchetes] que utilizamos se presentan en la Tabla 1 del Anexo I. Asimismo, a lo largo de la tesis, respetamos también las formas de escritura publicadas por la banda de rap, por lo que podrán observarse ligeras variantes que responden tanto a la variación dialectal como a la coexistencia de diferentes convenciones ortográficas.

Aunque se utiliza principalmente en las zonas rurales, atraviesa por un proceso de retracción en favor del español. Si bien son varios los factores que permiten explicar esta situación –entre los cuales destacan los procesos de estigmatización étnica y lingüística–, el continuo proceso de migración de la población y la relocalización de familias en barrios urbanos<sup>23</sup> condujo a nuevas formas de vida que incluyeron el aprendizaje del español, con el consecuente desplazamiento de la lengua nativa en varios ámbitos comunicativos. Esta situación contribuyó a debilitar su transmisión intergeneracional y afecta de manera especial a los niños y jóvenes, ya que un alto porcentaje adquiere el español como primera lengua (Ibáñez Caselli 2007; Hecht 2010; Villareal 2015; Vigil Oliveros 2018).

Con respecto a las políticas lingüísticas del país, el Chaco se destaca por ser una de las provincias pioneras en visibilizar a su población indígena, al implementar una de las primeras leyes integrales donde se plasman derechos diferenciales para los pueblos originarios<sup>24</sup>. Mientras que, en Buenos Aires, pese al enorme porcentaje pueblos indígenas que contiene su población (reside el 39% de la población de todo el país), tardíamente se inician acciones concretas de reconocimiento que actualmente cuentan con muy poca visibilidad (Hecht 2014: 10-11).

Si bien la Provincia de Buenos Aires cuenta con una Ley de Educación (nº 13.688) en la que se expresa la intención de asegurar el derecho de los pueblos indígenas a recibir una educación intercultural bilingüe que ayude a “preservar, fortalecer y recrear sus pautas culturales, sus lenguas, sus cosmovisiones, sus tradiciones e identidades étnicas”,

---

<sup>23</sup> Acerca de los movimientos migratorios del pueblo qom entre el Gran Chaco y los centros urbanos ver Wright (1999), Tamagno (2001), Messineo (2003), Ibáñez Caselli (2007), Hecht (2010), Maidana (2011), Vivaldi (2013), Engelman (2017), entre otros.

<sup>24</sup> Como la Ley Provincial N°3258 “De las Comunidades Indígenas” (1987), hasta la reciente sanción en agosto de 2014 de la ley de Educación Pública de Gestión Comunitaria Bilingüe Intercultural Indígena (N° 7446).

no se encuentran proyectos educativos destinados a la población *qom* que surjan de las políticas públicas (Taruselli y Hecht 2014).

Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas realizada por el INDEC (2004/2005), el 78% de los y las niñas tobas que van a la escuela (de entre 5 y 14 años) no reciben clases en lengua *qom*. Si desagregamos los datos, observamos que el 71% de los y las niñas en Chaco, Formosa y Santa Fe, y el 99% de los *qom* de Buenos Aires no tienen clases en lengua *qom* (Hecht 2014).

Sabemos que no solo del ámbito escolar deberían surgir las acciones necesarias para visibilizar y valorizar la diversidad lingüística en pos de revertir esta situación, también son fundamentales los deseos e intenciones de las personas que integran las comunidades. Sin embargo, el Estado es uno de los actores principales, con el poder y los medios para poner en práctica sus opciones políticas (cf. Lorenzotti, Formichelli y Carrió 2015). Es así que los jóvenes indígenas que viven en contextos urbanos y en su gran mayoría tienen el español como primera lengua, no se constituyen como destinatarios de las políticas educativas interculturales que llevan el bilingüismo como modelo implícito. Teniendo en cuenta este panorama, no llama la atención que mientras en la región chaqueña el 78% de las personas que se reconocen como indígenas toba, hablan o entienden la lengua vernácula, en Buenos Aires esta cifra desciende al 12%<sup>25</sup> (Taruselli y Hecht 2014; Hecht 2014)<sup>26</sup>.

Los detallados estudios etnográficos y sociolingüísticos (Ibáñez Caselli 2007; Hecht 2010; Vigil Oliveros 2018; entre otros), realizados a lo largo de los últimos 20 años

---

<sup>25</sup> Casi el 70% de la población toba vive en zonas urbanas (68,6%). <https://www.desarrollosocial.gob.ar/wp-content/uploads/2015/08/8.-INAI-Informacion-estad--stica.pdf>

<sup>26</sup> Es importante señalar que los datos más recientes sobre hablantes de lenguas indígenas datan de la ECPI y tienen hoy más de 15 años. No se llevó a cabo desde entonces una actualización sobre las lenguas que habla la gente en el país y sus espacios de uso.

en la provincia de Buenos Aires con población *qom*, dan debida cuenta de la situación de minorización lingüística. En estas comunidades, los adultos que migraron desde el Chaco hacia Buenos Aires, masivamente a partir de la década de 1970, suelen ser los hablantes más autorizados por todos y los únicos que continúan utilizando el *qom* a diario para comunicarse con sus pares. Ellos, de acuerdo con los relatos, saben el toba “puro” o “completo”. Asimismo, vemos que a lo/as hijos/as que migraron con ellos/as se les atribuyen saberes sobre la lengua, que de todas formas no son equiparables con los de la generación anterior. Estas personas fueron aun socializadas en lengua *qom* por sus padres y abuelos. Si bien el proceso de interrupción de transmisión intergeneracional comienza antes de la migración hacia los centros urbanos, la decisión más fuerte se activa sobre todo con las/os hijas/os nacidos fuera del Chaco:

*Allá éramos discriminados en el Chaco [por] los criollos. Por eso le dije a mi familia, que ninguno de mis hijos hable en toba. Allá te tratan de indio, de guaycurú, de sucio (...) Yo cuando era más joven no me identificaba como indio. Porque yo era más jovencito, más lindo, más bien presentado.*

Román, 77 años, Derqui, 2016

Por su parte, no hemos observado situaciones comunicativas en las cuales las personas que migraron a temprana edad o las nacidas en Buenos Aires, utilicen el *qom* para interactuar con sus descendientes<sup>27</sup>. Estos/as jóvenes tampoco tuvieron un acercamiento escolarizado a la lengua y a sus formas escritas, ya que por más que hayan nacido en los años 90 cuando ya estaba oficializado el derecho a la EIB, no tuvieron acceso a esta modalidad educativa. Es así que coincidimos con el análisis de los estudios citados en cuanto a la caracterización del *qom* como una lengua minorizada cuyos hablantes no han extendido su uso a nuevos espacios y lo han reducido en muchos otros.

---

<sup>27</sup> Esto no significa que no lo hagan en absoluto, solo que su uso no es, en principio, prioritario.

Es muy interesante la observación que desprende Vigil Oliveros (2018) del diagnóstico sociolingüístico participativo, realizado en el barrio Las Malvinas de La Plata, acerca del uso de la lengua toba en las calles de la ciudad. Ella sostiene que en este espacio está más extendido su uso (por sobre el mercado, la Iglesia y la escuela) y que gracias a ello empieza a tener mayor presencia fuera de los límites del barrio. En este sentido, en el Capítulo VI veremos que otra forma de ampliar espacios de uso y trascender los límites comunitarios se puede dar a través del mundo virtual. A su vez, Ibáñez Caselli (2007) hace fuerte hincapié en la vigencia de la lengua en este mismo barrio y en las posibilidades de reactualización y recreación por parte de sus hablantes. Por su parte, Hecht (2010) nos anima a depositar la mirada en la confianza que la comunidad de Derqui deposita en que, más tarde o más temprano, los niños y jóvenes van a “hallarse a hablar en idioma<sup>28</sup>”.

## **2.2. LOS/AS JÓVENES QOM EN BUENOS AIRES. SUBJETIVIDAD BILINGÜE Y COMUNIDAD DE PRÁCTICA**

Si bien coincidimos con Gumperz (1968) en que las comunidades de habla no están compuestas necesariamente por personas que hablan la misma lengua sino que pueden ser tanto monolingües como bi o plurilingües, en consonancia con el dinamismo y la complejidad que supone la construcción de identidades que destacamos en el capítulo anterior, nos interesa revisar brevemente el concepto de “comunidad de práctica” (Bucholtz 1999) para pensar nuestro campo de estudio. Alejadas de las nociones estáticas de las identidades sociales, nos interesa abordar su emergencia a través de la práctica y la agencia de las personas. Así, esta noción agrupa personas que están implicadas activamente en una comunidad, con sus conflictos, tensiones y diferencias y mediante la

---

<sup>28</sup> Los/as hablantes coloquialmente suelen referirse a la lengua qom como “*la idioma*” y al español como “*castilla*”.

cual podemos analizar el lenguaje como una práctica social más en la que se involucran los sujetos (cf. Muehlmann 2014; Niño-Murcia, Zavala y de los Heros 2020).

Luis, uno de los jóvenes protagonistas de esta investigación sostiene:

*Lástima que el idioma nosotros acá, viste, eso fue el tema más difícil para nosotros, porque al quedarnos acá ya de chicos nos empezaron a hablar en castellano, viste, el tema de los colegios...*

Victoria: *¿Vos naciste acá?*

Luis: *Sí, yo nací acá. En Ciudadela nací. No, la verdad, pero igual eh... Ellos [sus padres] me hablaron siempre en castellano, pero... como que yo fui creciendo y también el mensaje de mi viejo siempre me llegó, viste. Y yo me puse las pilas para aprenderlo, viste. Y trataba de que mi viejo me hable solamente en qom, ya siendo grande.*

Y también:

*Mi papa siempre donde va "eh, yo soy toba", ¿viste? y él es así, y nos enseñó a ser así. Hay gente que lo oculta, ¿viste? o "ah, te diste cuenta". No, pero nosotros vamos y "nosotros somos toba". Había gente que no nos creía a veces, "vos no sos toba", me dice. "Sí, diciéndome eso no me sacas la discriminación... yo soy re toba, re indio, como vos quieras", le digo. Y no me afecta, ahora ya no me duele, ¿viste? y pero yo sé que a los chicos le va doler cuando le digan, "eh toba", ¿viste? a nuestros hijos le va a doler. Pero nosotros dejando ese mensaje, mostrándole, "mira hijo, nosotros somos toba, vos tenés que sentirte orgulloso y bueno, tenés que ser así".*

Luis, 28 años, Derqui, 2018



Los/as niños/as desarrollan su competencia comunicativa a través de la interacción con los mayores pero también y sobre todo a través de la interacción con sus pares. Así aprenden cómo comportarse a través del lenguaje verbal y no verbal para ser sujetos culturalmente inteligibles en su comunidad de habla. A su vez conocen las categorías identitarias y roles sociales existen, y cuáles están disponibles para ser apropiadas o manipuladas por ellos. En este proceso desarrollan las habilidades para participar, negociar y co-construir nuevas categorías y roles (Garret 2007).

Veamos cómo se dan algunas de estas interacciones entre pares y cómo se las representan los jóvenes:

Luis: [En el Chaco] *tuve que aprender a la fuerza, digamos, porque tenía que entender sí o sí porque, o sea la mayoría con los que yo estaba, eh... no te hablaban, viste, en castellano, pero les costaba a ellos. Y si querés entenderte bien tenías que aprender sí o sí, viste, el idioma. Y bueno...*

*(...) por ejemplo, cuando nos juntábamos con los muchachos, viste, yo de repente preguntaba "¿y eso que dijo qué es?". Había cosas que ya entendía, viste, por mi viejo.*

Victoria: *¿Y entre ellos hablaban en qom?*

Luis: *Sí, entre ellos hablaban en qom. Pero lo bueno de eso es que yo me gané muchos amigos allá, viste, y nunca me trataron de menos ni nada.*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

En este caso tenemos una interacción valorada como positiva, pero también, un joven que vive en el barrio toba de Marcos Paz<sup>29</sup>, nos cuenta:

---

<sup>29</sup> La circulación entre estos barrios (y otros del Gran Buenos Aires) es cotidiana y permanente. Es usual que niños/as y jóvenes pasen temporadas en uno u otro (cuando están de vacaciones de la escuela, por ejemplo), en la casa de sus familiares.

Maxi: *yo fui al barrio y me hablaron en el idioma y no entendí nada.*

Eugenia: *¿en dónde?*

Maxi: *ahí en el barrio donde yo fui...*

Eugenia: *¿en Derqui? (asiente) ¿tu mamá habla?*

Maxi: *no. A mí me hablaron en el idioma viste los pibes, y yo no les entendía.*

Eugenia: *ah, chicos de tu edad... que saben el idioma.*

Maxi: *Y el otro me dice, "te están preguntando si sos toba"... "ah, sí". Pero ellos me veían corte de otra manera. Corte, pensaban que no era toba yo.*

Eugenia: *ah, ¿sí?*

Maxi: *¡sí! (se ríe)*

Eugenia: *¿y qué pensaban que eras? o sea... vos llegaste al barrio y no te conocían...*

Maxi: *No...*

Eugenia: *entonces ahí te preguntaron. ¿Y por qué pensás que ellos creían que vos no eras toba?*

Maxi: *por la forma de ser... la forma de...*

Eugenia: *¿y cómo es tu forma de ser?*

Maxi: *nada... mi forma de ser es calladito pero después... no sé cómo explicarte.*

Eugenia: *¿pero es muy diferente a cómo son los chicos allá en Derqui?*

Maxi: *sí...*

(...)

Maxi: *Y sí... si somos... vinimos acá para ser un pueblo de creyentes o de los antepasados y bueno... tenemos que recibir lo nuestro, somos tobas y somos tobas ya está... no hay otra manera.*

Maxi, 18 años, Marcos Paz, 2018 (E.T.)<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Las entrevistas realizadas a Maxi, Matías y Guadalupe que están en este capítulo fueron realizadas por la Lic. Eugenia Taruselli (E.T.) en el Barrio Toba 19 de abril, Marcos Paz, 2018. El análisis que de ellas surge es de mi total responsabilidad.

Podemos ver que la coexistencia de dos o más códigos identificados como tales dentro de un grupo social no suele pasar desapercibido, sino que es un punto de reflexión que puede tener importantes implicancias políticas e ideológicas. Nos interesa enfocar la diversidad lingüística como un prisma más a través del cual ver conflictos, disputas, roces, acuerdos, entramados culturales, voces y agencias heterogéneas. Evitar pensar que las variedades o lenguas son los elementos acabados que entran en conflicto, que interactúan en la comunidad de práctica, sino que son otros pliegues, cartografías donde detener la mirada para ensayar un análisis de lo social, de las relaciones interétnicas y generacionales.

Como demuestra una gran cantidad de estudios sobre escenarios multilingües, los conflictos y tensiones que aparecen en la superficie vinculados con el lenguaje, están expresando otros múltiples niveles de conflictos. La conciencia de este vínculo íntimo y las formas predilectas de lidiar con él también forman parte del desarrollo de la competencia comunicativa (Garret 2007).

La noción de “*subjetividad bilingüe*” surge de esta forma de concebir el lenguaje y nos resulta operativa para analizar la situación sociolingüística de los y las jóvenes que se autoidentifican como *toba/qom* y residen en el Gran Buenos Aires. Con esta noción nos referimos a la habilidad de los sujetos de usar los recursos lingüísticos disponibles (de dos o más códigos identificados como tales por sus hablantes) de formas estratégicas y localmente inteligibles. La disponibilidad variable de este repertorio, las formas particulares de uso y los sentidos que se traman en torno a él, son elementos constitutivos de la construcción de estas subjetividades (*cf.* Garret 2007: 236).

Maite: *sí, [mis papás son toba] los dos. Uno re toba y la otra también.*

Florencia: *¿y vos?*

Maite: *yo también soy toba, no lo niego.*

Florencia: *vos sos toba de los blancos.*

Victoria: *¿toba de los blancos?*

Florencia: *aha, hay toba bien rubios de ojos celestes, así como ella. Pero son bien toba y hablan en toba también.*

Maite: *esos son truchos.*

Florencia: *no, son parientes de papá.*

Maite: *son marca trucha, son truchos.*

Florencia: *no no, pero hablan pero bien.*

Florencia y Maite, 26 y 25 años respectivamente, Derqui, 2017

Observamos en este diálogo que también entre las jóvenes circulan las ideas que asocian la autenticidad con el manejo fluido de la lengua qom.

*[Me preguntaban] si sabía el idioma más o menos... si nació en el Chaco o en alguna zona norte. Y yo les respondía lo que podía nomás. Yo les dije que nació acá [en Buenos Aires] y que la lengua nunca la aprendí... más que nada lo sencillo, como hablábamos con Alejandra: 'auoche –andá a dormir– y to qonté –hasta mañana–. Y otras palabras no, porque mi papá siempre nos hablaba cuando nos íbamos a acostar.*

Matías, 20 años, Marcos Paz, 2018 (E.T.)

*No, mi papá cuando está viste... está mamado ahí empieza a cantar en la idioma.*

Guadalupe, 19 años, Marcos Paz, 2018 (E.T.)

Incluso entre las jóvenes que dicen no entender “nada”, esta subjetividad emerge:

*No entiendo nada ni se nada. [No quiero aprender] porque se me hace muy complicado ya, se me hace que no me va a salir (...) Hola, por ejemplo, porque es re fácil, la'. Eso sí sabíamos porque nos dábamos cuenta porque si venía alguno mi mamá lo saludaba, seguro que quiere decir hola. Pero lo único, después no*

*entendíamos nada. Pero a ellos les favorecía porque no entendíamos cuando ellos hablaban solos [su papá y su mamá], no entendíamos nada. Salvo los nombres de nosotros... decíamos "¡uh! Ahí le está contando algo que hice mal (risas) Entonces ahí nomás nos dábamos cuenta.*

Anita, 34 años, Derqui, 2016

El bilingüismo no se considera como una propiedad estable ni de las comunidades ni de las personas. Es más bien un fenómeno dinámico que toma distintas formas y trayectorias en escenarios socio culturales y socio históricos particulares (Garret 2007). En este sentido, también las nociones de la gente sobre los usos del repertorio plurilingüe y de lo que significa saber una o más lenguas se fue transformando de acuerdo con sus trayectorias y experiencias formativas. Migración, escolaridad, ocupaciones, vínculos, relaciones interétnicas, etc. Es usual, por ejemplo, la relación de causalidad entre "saber la lengua" *qom* y haber nacido o vivir en el Chaco:

*Y cuando... sabe muy bien cuáles son sus raíces y supongo que aprender bien el idioma, la cultura. Digamos... nosotros... eh... cómo te puedo explicar, a ver. Acá la mayoría no sabe, digamos, sabe que es toba pero no sabe muy bien la cultura, el idioma... y su sangre más o menos, la sangre de donde viene. En cambio, en el Chaco sí, la mayoría habla en el idioma saben muy bien, digamos, explicar el tema de qué se necesita para ser toba o cuál es el motivo.*

Matías, 20 años, Marcos Paz, 2018 (E.T.)

*Pero a nosotros no nos enseñaron. Mi papá una vuelta me dijo que era por el tema que tenía miedo que nos discriminen, en la escuela. Porque él había pasado también, que le prohibían que hable en toba. Era por eso nomás. Acá en Buenos Aires es otra cosa, allá en el Chaco todos hablan toba.*

Florencia, 26 años, Derqui, 2017

*La Paula [su hija mayor] sí habla, no bien, pero habla. Todo cruzado, atravesado. Porque ella vivió allá, se crió allá casi (...). Donde nosotros vivíamos, la casa de mi suegra, hablaba todo en toba, nada de castilla, todo en toba. Entonces ella aprendió ahí, nada más que no puede pronunciar, no puede pronunciar, pero entiende todo.*

Román, 77 años, Derqui, 2016

En su gran mayoría, los y las jóvenes del barrio toba de Derqui –y quienes llegaron a muy temprana edad a Buenos Aires, consideran que saben las “palabras fáciles” o “lo básico” de la lengua qom (según ellos, los equivalentes a *hola, ¿cómo estás?, ahora vengo, gracias, hasta luego, hasta mañana, pasame un trago, un cigarrillo*) y que pueden entender cuando les hablan. Por otro lado, muchos jóvenes piden ayuda, asesoramiento a sus tíos, padres y otros familiares que vienen de visita de Chaco.

Así, las subjetividades bilingües emergentes fueron y son moldeadas progresivamente mediante su interacción con otros: familiares, pares, medios, industrias culturales e incluso antropólogos/as (cf. Garret 2007: 252).

*Yo más o menos tenía 14 años ya que escuchaba esta música, viste, a los 14 años ya escuchaba y me gustaba mucho pero primero era baile, viste, bailábamos, el tema de los chicos, ¿viste?*

(...)

*Y la verdad que no... es como una música que... pero el primer momento me gustaban los ritmos nomás porque no sabía lo que decían, escuchábamos todo música en inglés, viste, pero después me empecé a dar cuenta que había música, viste, argentina, me entendés. Y cuando empecé a escuchar y... y las cosas que decían los pibes, hablaban de su barrio, viste. Eso me impactó también. Pero al mismo tiempo veía que ninguna de las bandas hablaba de los pueblos, viste, de los pueblos originarios, y así empecé a rapear.*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

Paula: *Y mi abuela era toba. Yo aprendí el toba porque mi abuela me hablaba en toba. Las dos. La otra era pura, pero pura, pura y mala. Era pura india, eran las dos puras, pero mi abuela Marcela...*

Román [su padre]: *nosotros somos cruzados.*

Paula: *Por ejemplo, estaba más acostumbrada con la gente del pueblo, caminaba hasta el pueblo, hacía cosas en el pueblo. Y esta no, no la sacabas del monte. Ella... nosotros vivíamos en una casita de barro y yo me acuerdo que ella se ponía así, ¿viste? y miraba, de lejos se ponía y miraba si había alguien, si ella veía que era un criollo, no salía para nada. Y "¿qué quiere?, no le des nada, no les des agua", así te decía.*

Paula y Román, 46 y 77 años respectivamente, Derqui, 2016

Victoria: *¿y te hablaba en toba [tu papá]?*

Florencia: *Sii, nada más que yo era terca, o sea, nunca aprendí.*

Victoria: *entendías lo que te decía?*

Florencia: *no... o sea, él me leía por ahí una historia y después me la traducía. La pronunciación era muy difícil para mí. Y eso que él siempre ¿eh? Siempre ahí de chiquitita, "¿que dijiste pa?", le decía. (...) [Maite, su prima] capaz que entiende cuando hablan. Porque hablar es diferente. O sea, vos podés entender, pero para pronunciar no. O escribirlo y hablarlo es diferente. Eso es lo que me jodía a mí. "Ay pa, no puedo", le decía yo.*

Florencia, 26 años, Derqui, 2017

Paola<sup>31</sup>: *¿Y escribís siempre en español, decías?*

Federico: *Sí. Y mi mamá me ayuda viste tipo que ella sabe más en qom viste más que yo y tipo me ayuda, me va diciendo cómo tengo que hacer. Ta bueno.*

Paola: *Y por ahí alguna palabra sabés en qom...*

Federico: *Sí, algunas palabras, sí. Bah, si me hablan a mí, sí. Si me hablan en qom, sí, entiendo. No es que no entiendo.*

Paola: *¿Y para escribir las letras?*

Federico: *No, para escribir las letras, no [se ríe]. Más o menos.*

(...)

Paola: *¿De lo que vos componés qué te dijo?*

Federico: *Me dijo que está bueno. Le gusta. Ella me dio la idea. Porque yo le dije que estaba escribiendo. Después ella me tiró la idea: "vos escribí tus canciones, estaría bueno si vos escribís tus canciones y las traducís en toba". Después me quedó la idea, empecé a escribir y ella empezó a traducir. Va quedando.*

(...)

*Yo también quiero aprender un poco en toba. Así escribo yo solo.*

Federico, 19 años, Derqui 2018

Sus trayectorias incluyen música en inglés, en español, referencias al barrio y apropiaciones de esas músicas para hablar de los pueblos originarios. La subjetividad bilingüe se conforma escuchando hablar a la abuela "pura india" en toba, al padre leer historias en la lengua indígena y en hacer un esfuerzo conjunto de traducción, en "entender pero no hablar, no saber pronunciar".

---

<sup>31</sup> Entrevista realizada junto con Paola Cúneo, Derqui, 2018.



En este sentido, coincidimos con Nussbaum (2012: 274) en que “la competencia plurilingüe no es la suma de competencias en diversas lenguas o variedades, sino una competencia nueva y original que contiene elementos estabilizados de variedades lingüísticas y de formas de comunicar, así como formas inéditas, acuñadas *ad hoc* por los participantes en instancias precisas de la interacción y para alcanzar propósitos prácticos”. En los relatos arriba citados, y en los usos del lenguaje que analizaremos en los capítulos sucesivos, podemos ver de qué forma se ponen en práctica todos estos elementos, completamente vinculados con las interacciones cotidianas de estos/as jóvenes, sin por ello estar exentos de contradicciones y también de propósitos prácticos y estratégicos. De hecho vamos a ir viendo a lo largo de esta tesis que tanto los adultos como los jóvenes están revisando esos usos. Los adultos lamentan no haberle transmitido la lengua a sus hijos y esos hijos hoy dicen que quieren aprender. En los usos que estos jóvenes le dan a la lengua indígena vemos nuevas formas de subjetividad bilingüe (formas de ser bilingüe y las experiencias vinculadas a ello), distinta de la de sus padres.

De este modo, las emisiones en lengua *qom* o los juegos verbales que producen los jóvenes suelen formar parte de la interacción entre pares (cf. Hecht 2010), mucho más que entre jóvenes y adultos/os –donde la comunicación en *qom* es unilateral–. Creemos que los problemas para “pronunciar” que manifiestan, se relajan cuando no hay personas a las que se les atribuyen las formas correctas de hablar.

*Con Vicente y la señora [hablamos toba] puro. En cambio te vas al Chaco y los chicos de la edad de mis hijos, hablan toba pero entreverado ya. Por ejemplo el término escuela, no te dice bien como se tiene que decir. Y el indio puro no te dice escuela.*

Román, 77 años, Derqui, 2016

*Florencia nos contó que cuando van a hacer la compra [fuera del barrio], le habla en qom a Cami para hacerla pasar vergüenza.*

Florencia y Cami, 26 y 20 años respectivamente,  
registro del taller de jóvenes mujeres, Derqui, 2018

*La jerga de cuando estamos los muchachos, ¿viste? Estamos hablando y se tiran palabras en qom, así... Yo me río porque ta bueno, ¿viste?*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

### **2.2.1. El rap originario y el repertorio lingüístico**

La banda de rap originario en torno a la cual se construye esta investigación, se formó en 2012 entre cinco amigos, primos y hermanos de este barrio de Buenos Aires y desde entonces, además de participar en eventos intracomunitarias (como en la conmemoración del 11 de octubre, el día del aborigen y en diversos encuentros de rap originario que se celebraron en los últimos años), presentan su trabajo en escuelas y en diferentes escenarios y circuitos locales del rap. Actualmente, la banda está compuesta por dos hermanos, Luis y Guido –hijos del cacique de la comunidad–, que llevan adelante una etapa más “profesionalizada” tanto en términos artísticos como de difusión.

De acuerdo con Haddad (2018)<sup>32</sup>, este género musical predominantemente de protesta, colabora con la deconstrucción de los supuestos sobre la pérdida de identidad

---

<sup>32</sup> Haddad (2018 y 2020) abordó, desde un enfoque interdisciplinario entre la etnomusicología y la antropología, algunos aspectos relevantes de la banda en cuestión. Además, en 2013, coordinó junto con una referente del barrio de Derqui un taller para niños y niñas de construcción de instrumentos musicales.

en el desplazamiento territorial hacia las ciudades y forma parte del proceso de redefinición de la etnicidad *qom*.

Si bien se han presentado en numerosas ocasiones en fiestas y conmemoraciones del barrio, consideramos que ocupan un espacio predominantemente juvenil y emergente, donde pueden surgir nuevos usos de la lengua indígena:

Victoria: *Y tu mamá y la generación de tu mamá ¿escuchan también rap y trap?*

Federico: *Mi mamá no... hay algunos temas de trap, de allá de Puerto Rico que... porque ellos más que nada hablan de drogas y de... se zarpan en las letras.*

Paola: *y capaz no las entenderían, ¿o sí?*

Federico: *Sí, pero son muy específicas. Medio que dicen una banda de cosas. Si ponés esa música en la mesa, te cagan a palos (risas).*

Victoria: *¿Y te dice algo tu mamá de esa música?*

Federico: *No, bah, yo escucho pero no frente a ella.*

Federico, 19 años, Derqui, 2018

Como veremos en los capítulos que siguen, este tipo de arte verbal condensa el repertorio lingüístico en lengua *qom* de estos jóvenes: el léxico cotidiano, el juego de palabras, las órdenes domésticas, las canciones de cuna y las bromas entre pares son parte de una experiencia que los vincula, a través de un uso particular de la lengua, con formas propias de ser *qom*. Ellos nos cuentan que para hacer las letras en toba –para traducir, para escribir, para pronunciar “correctamente”– siempre acuden a la gente que vive o viene del Chaco.

De este modo, el foco de esta tesis no está puesto únicamente en el manejo de los aspectos gramaticales de los códigos lingüísticos, sino que la noción de bilingüismo que adoptamos incluye también los heterogéneos y dinámicos usos del repertorio que manejan estos jóvenes, compuesto tanto por elementos comunicativos del *qom* l'aqtaqa

como del español, y también por los sentimientos de pertenencia, inclusión social y la co-construcción de prácticas comunicativas innovadoras dentro de una comunidad.

En la sección que se inicia a continuación, veremos de qué modo los y las jóvenes hacen uso de su repertorio bilingüe y cómo expresan esta subjetividad. Mediante el análisis del rap en tanto arte verbal emergente haremos foco en los rasgos indexicales del uso que hacen los jóvenes de Eskina Qom y en su potencial simbólico en tanto que constructor de identidades.

## CAPÍTULO III

### LOS JUEGOS VERBALES BILINGÜES EN EL RAP ORIGINARIO

En este capítulo comienza un diálogo más estrecho entre las perspectivas teóricas que asume esta investigación y el material etnográfico, con el foco puesto en la práctica comunicativa emergente que es el rap. Como vimos en el Capítulo II, este género musical condensa el repertorio lingüístico en lengua indígena de esta generación de jóvenes, a saber, el léxico cotidiano, los juegos de palabras, las órdenes domésticas, las canciones de cuna y las bromas entre pares. De este modo, a través del enfoque sobre el lenguaje como práctica cultural y modo de acción que asume esta investigación, se analizará de qué modo los jóvenes raperos ponen en uso dicho repertorio y lo resignifican mientras que transitan y habitan diversos procesos identitarios.

Partimos de la noción de arte verbal (cf. Capítulo I) para analizar los juegos verbales bilingües que los jóvenes despliegan en sus ejecuciones y observamos los recursos estilísticos, retóricos y persuasivos que se despliegan en el rap: la fusión fonética y ortográfica; la rima bilingüe; fórmulas de apertura y cierre; y paralelismo y repetición. Mediante el uso de estos recursos, damos cuenta del repertorio en lengua *qom* que subyace y constituye parte de su competencia comunicativa, ya que implica mucho más que lo que puede comunicar su contenido literal: indica la habilidad del manejo lúdico del lenguaje en la combinación del toba y el español.

Comenzamos realizando una caracterización general de los estudios sobre arte verbal (destacando los que se concentran en juegos verbales y performance) para dar cuenta de nuestro propio enfoque y de la utilidad de sus herramientas en el análisis de diversos procesos identitarios. Luego, nos interesamos por los rasgos particulares del arte verbal *qom* para, finalmente, pasar a observar los recursos que los jóvenes *qom* ponen en juego en sus composiciones musicales actuales.

### 3.1. ACERCA DEL ARTE VERBAL

Los primeros desarrollos de la antropología lingüística sobre lo que en esta tesis denominamos arte verbal, fueron enmarcados dentro del modelo evolucionista unilineal de fines de siglo XIX y principios del XX. De acuerdo con Finnegan (1992), los análisis sobre “tradición oral”, particularmente sobre los mitos que se recolectaban de “culturas lejanas” y los *folktales* de tradiciones europeas, se interesaban por la búsqueda de los orígenes, de lo “puro” y lo “no contaminado” por influencias externas. Así, las historias o canciones de estos pueblos podían ser descritas como “tradicionales”, “folklóricas” o “tribales” y ser analizadas como supervivencias de –y pertenecientes “realmente”– a etapas tempranas de la sociedad. Del mismo modo, las formas orales de los pueblos “lejanos”, tanto en el tiempo como en el espacio, colonizados o no occidentales, podían ser concebidas como “otras”, distintas de las europeas y, por lo tanto, al igual que las sociedades que las producían, más cercanas al estado de naturaleza.

En consonancia con los desarrollos posteriores de la disciplina, los estudios sobre arte verbal también corrieron el foco de la preocupación por los orígenes y lo prístino hacia un interés más centrado en las formas actuales de construcción de significados y de las dinámicas contemporáneas. Como argumenta Finnegan (1992), se comenzaron a indagar las condiciones sociales de estos pueblos, sus dinámicas culturales y los procesos

históricos específicos que los constituían y por los cuales estaban atravesando. Fueron fundamentales, en este sentido, el trabajo de campo y la etnografía como herramientas de investigación y como enfoque (Guber 2014), en tanto concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros.

Es importante observar que esta transformación conlleva también el desplazamiento de la atención puesta sobre el texto (independiente y aislado del contexto) como la forma preponderante en la cual existe la creación estética, en su condición material, con límites fijos, y exclusivamente verbal. Tradicionalmente, el término “oral” se opuso a lo escrito, a la literatura y a lo “no verbal” (cf. Levi-Strauss 1960; Ong 1982). De ahí que su significado conlleve cierta ambigüedad. Muchas veces, el concepto de oralidad contrasta con lo “no verbal” o lo “no basado en palabras”. Pero los estudios que aquí retomamos, centrados en formas de arte oral, si bien en algún sentido hacen foco en las palabras, en otro sentido, involucran *más* que solo las palabras (Finnegan 1992: 5)

De este modo, teniendo en cuenta estas nociones, se habilita el análisis de la acción creativa de los sujetos y de la combinación de antiguas y nuevas formas expresivas. Asimismo, se apunta a la posibilidad de abordar distintos géneros de habla y formas interculturales más que a pensar en una “tradición oral” homogénea y total. Estas nuevas perspectivas se interesan más por las voces individuales y se preguntan por los significados situados. Todos elementos que pueden ser comprendidos y analizados en términos de performance y en diálogo con otros textos, otras voces o medios estéticos. De este modo, también se destacan las emociones y las facetas estéticas y expresivas de la actividad humana que se ponen en juego en estos eventos comunicativos. Esto implica que más allá de la voz de la figura central (el compositor o poeta), se involucre a otros participantes (presentes, pasados potenciales o ausentes) que ayudan a generar esas

composiciones y a mediar el significado y la dinámica en la que esto ocurre. En síntesis, el antiguo trabajo en las formas “puras” se reemplaza por formas emergentes, más dinámicas, y términos como “discurso”, narrativa, cultura popular (en vez de folk o tradicional) pasan a ocupar un lugar predominante dado que los investigadores se concentran en procesos de comunicación locales (ídem).

### **3.1.1. Juego verbal**

Desde la etnopoética y los estudios sobre performance, se sostiene que existe una fuerte conexión entre arte verbal y juegos del habla. Estos últimos proveen los medios y los recursos (i.e. la metáfora, el paralelismo, las manipulaciones narrativas) a partir de los cuales se crea el arte verbal. Al mismo tiempo, sirven a varios y superpuestos fines: cómico o humorístico, religioso, retórico, imitativo y artístico, entre otros. El juego, “especialmente la yuxtaposición de lenguajes y formas verbales, es una gran fuente de creatividad estética e innovación, tanto en las tradiciones orales como en las escritas” (Sherzer 2002: 5).

Así, se pone en funcionamiento la manipulación y vinculación de elementos y componentes del lenguaje, en relación con los contextos socioculturales de uso. Estos elementos pueden estar en cualquier nivel del lenguaje, desde patrones de sonido a la sintaxis, la semántica, y el discurso; pueden incluir los diversos repertorios utilizados en situaciones multilingües, y también pueden implicar comunicación no verbal. A su vez, los usos lúdicos del lenguaje pueden ser conscientes o inconscientes, intencionados o no intencionados, y humorísticos o serios. Sin embargo, dado que el foco está puesto en la manipulación, comúnmente implica un grado de selección y consciencia por parte del hablante, que va más allá del uso ordinario del lenguaje (ídem).



De todas formas, se considera que el juego verbal es inherente a la estructura formal del lenguaje. Sus aspectos lúdicos intrínsecos se explotan en formas poéticas y retóricas y en el discurso en general. En este sentido, también se localizan en el lenguaje cotidiano, en la forma de asociación de palabras, repeticiones y paralelismos, respuestas inteligentes y “retruques” que se sienten poéticamente creativos. En consecuencia, y como veremos a continuación, también la performance, como arte verbal, puede ir desde una gran puesta en escena programada ante una audiencia determinada en un espacio y tiempo específicos, hasta el relato de una anécdota durante una conversación informal. El juego atraviesa, de hecho y de forma potencial, múltiples situaciones sociolingüísticas y se localiza en la yuxtaposición de lenguajes, variedades, y estilos en uso (Auer 1998). De todos modos, el lenguaje poético y literario es especial y difiere del lenguaje cotidiano, incluso cuando emerge de y se localiza en él. Lo que lo hace especial y diferente depende de ese lenguaje en particular y del grupo en el que se inserta. Por estas características, el juego verbal nos permite comprender pautas de uso y actitudes hacia la lengua o repertorios lingüísticos puestos en juego en una comunidad de habla. Así, su análisis puede iluminar las partes disponibles para el juego y el modo y las razones por las cuales están disponibles (Bauman 1975).

Dada la naturaleza dinámica (más que estática) y abierta (más que cerrada) de la estructura lingüística, varias formas de manipulación y puesta en tensión de los límites pueden ocurrir en el discurso. Estas dependen del tipo de uso del lenguaje involucrado y de las tradiciones de juego y arte verbal que se han desarrollado con él, que rompen con la expectativa de la gramática normativa y de la gramática de la vida cotidiana (ídem: 77).

Por ejemplo, dentro del repertorio verbal *qom*, en los discursos de humor sexual se pueden observar algunas de estas claves interpretativas. Un estudio sobre estos discursos (Cúneo y Tola 2014) sostiene que se caracterizan por el uso de metáforas que toman

elementos del campo semántico de la marisca y por el tono serio utilizado por el ejecutante, lo cual puede llegar a confundir al interlocutor que, por no compartir las normas de interpretación del discurso (Hymes 1972) entiende el sentido literal, pero no el sentido figurado de la broma. De acuerdo con Cúneo y Tola (2014), es necesario reconocer la situación, el género y el marco comunicativo para comprender el sentido sexual de los comentarios que, fuera de un contexto jocosos y tácito, dejan de ser bromas para volverse expresiones que remiten a prácticas cotidianas de caza, pesca, recolección y meleo. Es así que estas bromas requieren de una relación simétrica, de compañerismo y complicidad, entre el bromista y el receptor –ambos varones.

Recogiendo los conocimientos aportados por los trabajos que citamos hasta el momento, entendemos el *arte verbal* (Bauman 1975; Sherzer 1987 y 2010; Bauman y Briggs 1990; Briggs y Bauman 1996) como un conjunto de prácticas comunicativas que tienen lugar en el marco de situaciones comunicativas reconocidas culturalmente y que se caracterizan por el uso de recursos lingüísticos y expresivos particulares. El uso del término pone el foco en el arte y la producción estética en tanto expresiones de la creatividad humana. Es así que esta noción destaca la capacidad del arte verbal de transformar –y no simplemente de reflejar– el mundo y las relaciones sociales. En consecuencia, el arte verbal es abordado no solo como texto sino como un evento en el que se incluyen y articulan tanto los aspectos lingüísticos como los rasgos del contexto: situación, participantes, propósitos comunicativos, tono o clave, entre otros (Cúneo y Messineo 2017:34).

### **3.1.2. Performance**

En esta misma línea y haciendo foco en el arte verbal como performance, como práctica social, que crea sentidos y relaciones sociales, Bauman (1975) realiza un recorrido

crítico por las teorías modernas que, a pesar de sus diferencias, asumen una noción de arte verbal centrado en el texto. Para todas ellas, lo artístico, la cualidad estética de una enunciación residiría en la forma en que el lenguaje es utilizado en la construcción del elemento textual. El texto es la unidad de análisis y punto de partida de estos abordajes. Esto supone una restricción importante en el desarrollo de un marco interpretativo significativo que comprenda el arte verbal como performance, como piezas de comunicación humana situada, como modos de habla y formas de uso del lenguaje.

¿Cuál es, según Finnegan (1992) la noción de texto que subyace a estos enfoques? En primer lugar, las transcripciones escritas del “texto” verbal se toman como el objeto a ser estudiado. En consecuencia, se piensa como una entidad independiente del contexto, ignorando las condiciones específicas en las cuales es leído o ejecutado, como si existiera en forma acabada y terminada para ser recolectado y analizado. Pero, continúa la autora, está ampliamente documentado que lo que desde un punto de vista parece el “mismo” texto, difiere de acuerdo a la performance, siendo cada una igual de auténtica. Es decir que todo texto ejecutado de manera oral se apoya en la performance, y eso significa que hay más que solo elementos verbales implicados: las habilidades del que cuenta una historia, la ocasión o las acciones y recepción de la audiencia entran en juego también. Si sólo nos concentramos en las palabras y pensamos que ellas constituyen la “esencia”, nos perdemos gran parte de la riqueza del evento comunicativo. Para evitar caer en estos reduccionismos, Finnegan (1992: 19) advierte la importancia de prestar atención a los elementos contextuales, paralingüísticos, gestuales, musicales y visuales como constitutivos (no extras) del texto verbal y su significado. Asimismo, el análisis debe ir más allá del texto como objeto de colección, es decir que debe incluir el proceso de composición, performance, recepción, circulación y manipulación de las formulaciones verbales.

Es en esta trama que puede observarse la cualidad emergente (Bauman 1975) de una performance: en el interjuego entre los recursos comunicativos, la competencia individual, y las metas de los participantes, en el contexto de situaciones particulares. En este sentido, se destaca la idea de multivocalidad, de texto como objeto construido frente a lo que antes se consideraba un texto neutral. Como desarrollaremos en profundidad en el Capítulo V, estas ideas cuestionan el texto verbal como independiente y homogéneo. Se resalta, por el contrario, su inestabilidad, pluralidad y carácter procesual en constante construcción. Veremos que el rap permite la constitución una obra a partir de fragmentos de otras y habilita la emergencia de un espacio discursivo que posibilita la yuxtaposición de voces y de géneros. Esta técnica permite la apropiación y la construcción de una nueva pieza a partir de la combinación creativa y transforma los usos originales, como lo haría un *bricoleur*. Esto implica una estrategia de contextualización que es atravesada por otras voces para traerlas y recombinados en el campo discursivo local. El resultado es una pieza fundamentalmente dialógica, que entextualiza y recontextualiza fragmentos de otras piezas musicales (cf. Capítulo V).

Es fundamental en este sentido, dar cuenta de la noción dinamizada de contexto que inauguran Bauman y Briggs (1990). Así, en vez de pensar “el texto” y el “contexto” como constructos aislados y a este último como un conjunto de características físicas y sociales (extradiscursivas) que rodean al primero, siendo externas a las/os participantes, se piensa la contextualización como un proceso activo de negociación que ellas/os también crean mediante sus interacciones discursivas y el examen reflexivo de estas.

Estas cualidades emergentes permiten pensar que las performances tienen un poder inherente para transformar las estructuras sociales, ya que constituyen nexos entre lo “tradicional”, las agencias individuales y los contextos. En oposición a las prácticas culturales “residuales”, se encuentran las prácticas “emergentes” que, mediante nuevos

sentidos y valores, nuevos significados y experiencias son creados continuamente (Williams 1973 citado en Bauman 1975).

Sostiene Bauman (ídem: 305) que en esta cualidad reside el temor y la fascinación por los *performers*, que son admirados por sus habilidades artísticas y temidos por el potencial que representan como eventuales subversores o transformadores del status quo. Aquí también puede residir la asociación entre *performers* y marginalidad, porque la cualidad emergente de la performance conlleva su capacidad de cambio. Si el cambio se concibe como opuesto a lo establecido, estos agentes de cambio se ubican lejos del centro de esa convencionalidad, en los márgenes de la sociedad.

Finalmente, lo que es fundamental para Bauman en el abordaje del arte verbal como performance es que en el intercambio comunicativo hay algo que está pasando (más allá de los rasgos formales del texto) que le dice al auditorio “interprete lo que digo en un sentido particular, no lo tome sólo como lo que las palabras, en su sentido literal, transmiten o comunican”. Se refiere a las instrucciones explícitas o implícitas que le dan al mensaje un encuadre culturalmente convencionalizado. Algunas claves metacomunicativas que nos indican las fronteras de una performance son, por ejemplo: el lenguaje arcaico o esotérico; fórmulas de apertura y cierre; lenguaje figurado como metáforas o metonimia; dispositivos estilísticos como rima, armonía vocálica y otras formas de paralelismo; apelaciones a la tradición; y rasgos prosódicos como entonación, tiempo, pausas, etc. De acuerdo con las variaciones que se dan entre distintos grupos sociales, la performance, en este sentido, representa un marco de interpretación dentro del cual debe ser comprendido el mensaje. Dicho marco contrasta con al menos, otro marco: el literal.

En este aspecto, la performance como una forma de comunicación oral, implica la responsabilidad del ejecutante de desplegar su competencia comunicativa, es decir, que el auditorio comprenda el mensaje que está siendo transmitido, más allá de su contenido

referencial. En este intercambio, la audiencia se encuentra habilitada para evaluar el acto expresivo del performer, de sus habilidades y eficacia en el manejo de la competencia comunicativa (Bauman 1975; Briggs 1986).

Es así que ciertas aproximaciones centradas en el estudio del uso estilístico y persuasivo del lenguaje oral –como la Etnopoética– incorporan el concepto de *performance* (o *ejecución*) que implica un alto grado de conciencia sobre la manera en la que el sonido, el gesto y otros medios se usan para transmitir un cuerpo de conocimientos (Cúneo y Messineo 2017). Nos referimos con esta noción de *performance* a la atención puesta en la forma del mensaje en su relación con la función poética del lenguaje (Jakobson 1960) y a la dimensión estilística del arte verbal, es decir el “foco en el mensaje por el mensaje mismo” y el interés por las formas de expresión, más allá de las necesidades estrictamente comunicativas. Asimismo, abordamos la performance como práctica social creativa que genera y transforma identificaciones y relaciones sociales. En este sentido, los ejecutantes no son actores pasivos que responden a los dictados de la tradición o al entorno físico y social, sino que los interpretan y transforman creativamente en el curso de sus ejecuciones. Este concepto de ejecución permite ligar al hablante bilingüe, al joven rapero en este caso, con los procesos de resignificación y cambio de las lenguas.

### 3.2. ARTE VERBAL QOM

Un antecedente imprescindible sobre el estudio del arte verbal entre los *qom*, se encuentra en las investigaciones de Messineo (2003, 2004, 2009 y 2014) y Cúneo y Messineo (2017). En estos análisis podemos encontrar las características de dos estilos de habla: el arte de la oratoria y el arte de narrar. A través de diferentes géneros discursivos como el consejo –*nqataxac*–, la rogativa –*natamnaxac*– y la narrativa, se presenta una forma de pensar y ver el mundo, y también un sentido estético de codificar y transmitir

experiencias cotidianas. De acuerdo con estos trabajos, las habilidades narrativas y las destrezas en la oratoria son cualidades altamente valoradas por este colectivo, principalmente porque son decisivas en la elección y legitimación de los jefes políticos y religiosos, entre otros roles. Además, como parte del arte verbal amerindio, constituyen formas de poesía. Las unidades discursivas en las que se organizan –marcadas fonológicamente por rasgos prosódicos y de entonación– estructuran el lenguaje oral en varios niveles que indican cómo comprender el contenido y la función de la performance.

En términos de contenido, estos géneros dan cuenta de las valoraciones sobre prácticas culturales *qom* como, por ejemplo, el matrimonio, la endogamia, los tabúes alimenticios, la medicina, la geografía y la historia de la región, entre otros.

Como veremos en detalle en el Capítulo V, “Recontextualización de géneros discursivos y modos de habla”, uno de los géneros más estudiados es el consejo. Este se vincula con la transmisión y reproducción de valores y conductas que establecen o afianzan ciertas relaciones grupales o interétnicas. Parte de una relación asimétrica, es un monólogo que supone un discurso de autoridad, pero pronunciado en tono afectivo, íntimo y no coercitivo. Su estructura retórica “se caracteriza por la presencia de contornos entonacionales planos o descendentes combinados con contornos propios de estilo persuasivo, como un *tempo* pausado y notablemente más lento que el de la conversación, cambios en la calidad de la voz y alargamientos vocálicos”. Otro rasgo de estilo del *nqataxac* es el uso del paralelismo y la repetición<sup>33</sup>, así como también de recursos léxicos y gramaticales como términos de parentesco, diminutivos, pronombres independientes de segunda persona con función enfática (*'Am ñjale/ñjauualolec* –vos, mi hija/mi nietito; *ñi*

---

<sup>33</sup> Por ejemplo:

a- *Na nqataxaqpi* (estos (son) los consejos) / *lqataxaqpi na qom* (los consejos de los qom).

b- *Saishet da (no)* / *'auadoneguet aca* (te cases) / *mashe da'aishtac 'alo* (con una mujer que ya es de mala vida) / *qataq saishet da (y no)* / *'auadoneguet aca* (te cases con alguien) / *sa 'auauatton* (que no conocés).

*nsoqolec qatac qañole*<sup>34</sup> –el jovencito y la jovencita), modo imperativo (*Qac da mashe jec na lalaxat, nache 'auquesoq* –Y cuando se van las avispa, entonces tenés que hacerlo), entre otros (Messineo 2014: 40).

Por otro lado, la función de las rogativas se vincula con promover el éxito en la subsistencia, a través de la caza, la pesca, la recolección y el trabajo asalariado. También apuntan al consuelo ante las desgracias y la curación de enfermedades por parte de los dueños de las especies y otras personas no-humanas. Messineo observa que, “en todos los casos, el tono suplicante de la rogativa implica el uso de recursos léxicos y gramaticales específicos, así como también el de una estructura retórica particular que la distingue de otros géneros orales” (2014: 86). En este sentido, subraya el uso de una fórmula de apertura de función apelativa que consiste en una invocación con un pronombre de segunda persona seguido del nombre de la entidad a la que se invoca (*'am no'ouet* –vos, espíritu del monte; *'am alhua* –a ti, tierra). También destaca el uso del diminutivo con función evaluativa<sup>35</sup> en nombres propios, en sustantivos comunes, y en los demostrativos. Es recurrente el uso de la forma verbal *achoxoden'* (apiádate, compadécete) que expresa, al igual que el uso de los diminutivos, una actitud de humildad y necesidad frente a los no-humanos dotados de poder (*'achoxoden ne'enatae' noxotolec cheta'ague da ñiguiñi* –Compadécete de este niño pequeño, que nació recién).

---

<sup>34</sup> El sufijo *-ole* (f) / *-olec* (m) permite señalar tanto la dimensión física (tamaño pequeño) en sustantivos, como también expresar valores afectivos:

(1) *la' ya-qay-ole...*

saludo pos1-hermano-DIM

'Hola, hermanita...' (la hermana no es joven ni pequeña)

(2) *ena na ña-'alw-ole-k*

dem dd pos1.al-tierra-DIM-m

'esta es mi territa (=lugar donde vivo)' (Cúneo 2014).

<sup>35</sup> Es decir que comprende tanto la codificación de los rasgos de tamaño, como los de afecto emocional positivo/negativo. De este modo, puede expresar un tipo de evaluación sobre los referentes o la audiencia de acuerdo a los juicios de los hablantes. Por su carácter evaluativo, esta categoría involucra no solo los niveles morfosintáctico y semántico de la lengua, sino también el pragmático-discursivo, dado que puede señalar o crear contextos discursivos, o revelar aspectos de la organización social (Cúneo 2014).



Asimismo, todas las rogativas, al ser pedidos, implican el uso de formas gramaticales que orientan el evento hacia el futuro y le asignan valor de deseo (*onaxaic taxa da* –ojalá que; *onaxaic da 'anataden na nsoq* –sería bueno que cures al joven).

Por su parte, el arte de narrar presenta una estructura discursiva con rasgos retóricos y morfosintácticos característicos y sus funciones se vinculan con dar a conocer historias de vida y sucesos históricos, aspectos geográficos, políticos y sociales.

Algunas de las características más salientes de este estilo son sus “contornos entonacionales planos o descendentes y la ausencia de contornos afectivos” (Messineo 2014: 101). A su vez, las pausas largas delimitan las secciones e indican cambios de tópico o de participantes del evento narrado. Los conectores discursivos al inicio de cada línea funcionan como índices del género y marcan tanto el ritmo del relato como los momentos de mayor tensión narrativa. Constituyen herramientas utilizadas con propósitos estéticos que le permiten al narrador manipular la expectativa de la audiencia y los interlocutores. Ejemplos de estos conectores son *nache* ('y, entonces...'), *qaq*, *qataq* (y). Al igual que en los consejos, es recurrente el uso de repeticiones y estructuras paralelas. Estos recursos hacen que la narración transcurra de manera lenta y circular, tanto temporal como discursivamente. La información se repite de modo constante y no se observan cambios significativos en el contenido referencial. Así “dicha estructura favorece, sin duda, el proceso de memorización que necesariamente implica la transmisión oral de estos relatos” (2014: 101).

### 3.3. USOS LÚDICOS DEL LENGUAJE EN EL RAP ORIGINARIO

Como observa Hecht (2010), una de las formas de uso del *qom* más extendidas entre jóvenes y niñas/os con escasa competencia gramatical en esta lengua, se vincula con fines lúdicos cotidianos, más que comunicativos en sentido estricto. Estos usos

combinados del español y el toba (pragmáticos, discursivos y prosódicos), evidencian la íntima relación que se establece entre las lenguas, a tal nivel que es prácticamente imposible delimitar los códigos en determinados contextos o eventos. Se observa de este modo que esta pauta, entre otras, impide reducir los saberes sobre las lenguas a su capacidad o habilidad productiva. Así, Hecht hace hincapié en los usos “ingeniosos” de la lengua indígena como juegos con herramientas culturales. En primer lugar, se destacan los juegos de palabras que enfatizan la función poética del lenguaje y estimulan la creatividad y las habilidades con el lenguaje, pero, sobre todo, estimulan la complicidad intragrupal. Los procedimientos que la autora destaca son los siguientes:

- (1) Juegos con palabras homófonas en ambos idiomas:  
Toba: *come* = abuela.  
Español: *come* = verbo comer, 2º persona del singular.
- (2) Innovación léxica combinando una palabra en toba con otra en español: llamarse entre sí diciendo *asoma-te*, imitando la acentuación de la indicación en toba *'asoma* (andá) agregándole el morfema “te” del español para cambiar el sentido de la frase al recontextualizarla.
- (3) Trasladar el patrón de entonación del toba a palabras del español: la pronunciación de “fuego” con el acento en la última sílaba “fuego 'ó”.
- (4) Insultos o expresiones agraviantes en toba: gritarse *'avapogui na arcolo* (literal: ‘cerrá el trasero’ = ‘cerrá la boca’ o ‘callate’), parodiando la emisión *'avapogui na lasom* (‘cerrá la puerta’).

Es importante destacar que estos saberes sobre la lengua son interpretados como “inconscientes” o no considerados “saberes de/sobre la lengua”; ya que como vimos en el Capítulo II, tanto niños como adultos sostienen que los/as *qom* nacidos en comunidades bilingües urbanas no tienen un manejo fluido de la lengua indígena. En este sentido,

entendemos que este tipo de emisiones no son suficientes para que los adultos caractericen a niños/as y jóvenes como hablantes bilingües o en manejo de ambas lenguas.

Estos juegos verbales, que se basan en la manipulación de ciertas estructuras formales, de ciertos patrones de sonido y de estructuras semánticas, poseen funciones en esta comunidad de habla particular, al operar como marcadores de identidad social, étnica y etaria. Como veremos a continuación, incluso sirven para señalar una oposición a las reglas del habla hegemónicas o estándar, al mismo tiempo que constituyen una marca de virtuosismo verbal en una performance (Sherzer 2002). En este sentido, Sherzer destaca la puesta en funcionamiento de los juegos verbales entre la comunidad afroamericana. A través del hip hop y el duelo verbal, esta expresión artística verbal arte verbal tiene la capacidad de expresar y construir identificaciones y formas de resistencia. Así, observa que las letras y música del rap son de los ejemplos más destacados de intersección entre juego verbal y política.

Del mismo modo, con el foco puesto en el bilingüismo de los/as jóvenes de Morné Carré (isla de Santa Lucía, mar Caribe), Garret (2007) argumenta que no hay que perder de vista que estos usos lúdicos se dan entre personas del mismo grupo de edad, y no con personas adultas o ancianas. En los momentos o actividades que no están supervisadas por estas últimas, podríamos pensar que los/as jóvenes se sienten más aliviados/as de las presiones puristas en el uso de la lengua y despliegan de este modo formas propias y creativas en la manipulación del lenguaje.

Dado que el uso del lenguaje está tan íntimamente relacionado con los grupos sociales en los que se localiza, las formas verbales que involucran el interjuego del arte y el juego verbal son en su mayoría actos ideológicos y expresiones identitarias o afiliación. Pueden ser hegemónicas o contrahegemónicas, y del mismo modo, reforzar o resistir las estructuras de poder.

En los siguientes apartados presentamos un análisis de los cuatro recursos más frecuentes utilizados por los jóvenes en las composiciones del rap *qom*. Dichos recursos presentan las características generales del juego verbal y la performance descritas por Sherzer (2010) y Bauman (1975) a la vez que explotan las características propias del contexto sociolingüístico y los rasgos particulares de su repertorio lingüístico bilingüe. A continuación, observamos los recursos que utilizan los jóvenes en el juego verbal bilingüe: la fusión fonética y ortográfica (3.1), la rima bilingüe (3.2), fórmulas de apertura y cierre (3.3) y paralelismo y repetición (3.4).

### 3.3.1. Fusión fonética y ortográfica

En la lengua toba, a diferencia de lo que sucede en español, el contraste entre los sonidos /k/ y /q/ es fonológicamente distintivo. Dicha distinción es explotada por los jóvenes bilingües en las letras del rap poniéndose de manifiesto en la versión escrita de una de sus letras (1) (publicada en Bandcamp<sup>36</sup>) y de los enunciados publicados en Facebook (2) y (3). Aquí se observa la superposición del toba y el español tanto en el plano de los sonidos, donde se advierte una distinción sutil entre los dos fonemas (*com/qompulsivamente*), como en la escritura (*qombatientes, qompas, qompartimos*).

(1) *Somos Qom, Qom Qom de Qombatientes*

*Somos Qom, Qom Qom somos los resistentes*

*Somos Qom, Qompulsivamente*<sup>37</sup>

[Eskina Qom, "Somos Qom", en *Rap Originario*, 2016]

(2) Aka haciendo un freestyle con los *qompas*.

[<https://www.facebook.com/eskinaqom> 6/12/2016]

---

<sup>36</sup> <https://aureliarecords.bandcamp.com/album/rap-originario>

<sup>37</sup> Cabe aclarar que esta línea no aparece en la versión escrita.

(3) Les *qompartimos* un adelanto de nuestro disco amigos.

[<https://www.facebook.com/eskinaqom> 27/12/2015]

En los tres casos, el etnónimo *qom* (que funciona como equivalente a ‘toba’ aunque identifica al pueblo a partir de una voz propia; su significado básico es ‘gente’) se yuxtapone y reemplaza el segmento *com-* en español. De este modo, se da la fusión fonética y ortográfica de dos sonidos similares en toba y en español: /q/ posvelar y /k/ velar, respectivamente. Se observa un uso creativo del etnónimo *qom* en la formación de sílabas fonéticamente semejantes del español: *combatientes*, *compas* y *compartimos*. El hecho de asimilar dos fonemas de la lengua *qom* (no distintivos en castellano) desafía el uso “purista” de la lengua por parte de los mayores, quienes, de manera constante y enfática marcan la diferencia entre estos dos sonidos cuando un aprendiz quiere hablar la lengua.

Son entonces la similaridad sonora junto con un uso expresivo de la ortografía, los recursos que posibilitan el solapamiento de códigos y el juego bilingüe, poniendo de relieve una marca identitaria, en términos étnicos y etarios. Es decir, que la fusión y la yuxtaposición logran que de un modo implícito, no literal, se exprese la competencia comunicativa bilingüe que ponen en juego estos jóvenes y que, a su vez, ponen en disputa los saberes sobre las lenguas. Así, se oponen a los sentidos más conservadores sobre la lengua indígena que reclaman su presencia plena, a la vez que reclaman una pertenencia identitaria.

### 3.3.2. Rima bilingüe

Asimismo, el juego entre las lenguas *qom* y español se hace visible en la rima que exige el ritmo del rap, como se observa en el ejemplo 4:

- (4) *qom l'aqtaq sañaten*                   yo sé el idioma qom  
*'am sauotaique*                           te quiero/ te espero  
*shegueuo*                                   me voy  
*to qonte*                                   hasta mañana  
*en qom*  
*te lo conté*

[Eskina Qom, “Somos Qom”, en *Rap Originario*, 2016]

En la misma dirección que el recurso anterior, la rima entre palabras del idioma toba y del español permite poner en contraste (y a la vez en el mismo plano) a las dos lenguas. Mediante este despliegue estético, los jóvenes dan cuenta de su habilidad para manejar ambos códigos y, sobre todo, de que su competencia performativa es tal que les permite incluso hacer poesía. Como veíamos más arriba, esta competencia puede ser interpretada por el auditorio como parte de las destrezas que poseen los hablantes bilingües. Si bien no tienen la habilidad de producir una oración gramaticalmente correcta en toba, sí poseen habilidad de poner en rima, de poner en juego, los rasgos que las dos lenguas tienen en común (*qon, qom, con*).

### 3.3.3. Fórmulas de apertura y cierre

Por otro lado, observamos el uso de algunas expresiones en lengua *qom* que son utilizadas como fórmula de apertura, estribillo y/o cierre. En términos de Bauman (1975), las fórmulas de apertura y cierre crean el marco entendido como contexto interpretativo. La fórmula de apertura indica al auditorio una momentánea clausura del marco literal para la interpretación del discurso y promueve una disposición especial para todos los/as participantes del evento de habla.

Por ejemplo, es el caso de la expresión *'auoche* ('dormite', 'andá a dormir') que se utiliza como apertura y cierre de una canción, mientras que el resto de la misma se emite exclusivamente en español.

(5) *'auoche*

*Es así. Tengo un escritorio en donde escribo todo un repertorio.*

*Sufro de insomnio pero es obvio*

*Fantasmas me cantan de a coro*

*En mi dormitorio*

*Lloran por su territorio*

*Y eso a mí me duele, como el idioma que se pierde*

*Ya no hay todo verde*

*(...)*

*Hoy abrimos la función con un cetro en la mano*

*Y voy cantando taparrabo como los antepasados para que se despeje*

*Pero hablo del pensamiento y no que la luz se aleje*

*Homenaje a mi gente, homenaje a tu gente, homenaje a tu gente*

*'auoche*

[Eskina Qom, "Los caciques invencibles", en *Rap Originario*, 2016]

Como veremos en el Capítulo V, desde la perspectiva de los géneros discursivos, en un contexto doméstico de uso, las expresiones *'anachel* 'bañate' o *'asoma 'anachel* 'andá a bañarte' y *'auoche* 'dormí' o *'asoma 'auoche* 'andá a dormir' se comprenden como órdenes que pueden recibir los/as niños/as por parte de sus padres o madres; son de uso muy frecuente, aún en contextos urbanos, y representan uno de los escasos contextos de uso reconocidos de la lengua indígena en el marco de la interacción entre las personas mayores y sus hijas/os, sobrinas/os o nietas/os (Hecht 2010).

Durante uno de los talleres para niñas/os y jóvenes que realizamos en el barrio toba de Marcos Paz, en una actividad lúdica con instrumentos musicales de distintos tipos y procedencias, se dio la siguiente situación:

*Mientras Gustavo le sacaba algunos sonidos al nviqué, comenzó a entonar: 'auoche, 'auoche'. Le preguntamos qué era y nos dijo que era una canción, que significaba 'andá a dormir'. Nos dijo que se la enseñó Martín [su hermano, 3 años menor] y que él la sabía bien, pero a este le dio vergüenza cantarla. Germán nos dijo que también la conocía. Entonces les preguntamos si sabían en qué lengua o idioma era esa canción. Gustavo se quedó pensando y luego de un rato dijo: 'creo que la lengua antigua'.*

Gustavo y Germán, 10 años,

registro del taller para jóvenes y niñas/os, Marcos Paz, 2018<sup>38</sup>

De este modo, proponemos que estas expresiones son retenidas por los/as niños/as y jóvenes y recreadas en contextos de bilingüismo donde el español es la lengua predominante.

Del mismo modo, la expresión *'auoche* pone en escena y actualiza una canción de cuna que los adultos cantan a sus hijos más chicos, *'auoche ñalcolec* ('dormite hijito'). Esta canción repite siempre el mismo verso, *'auoche ñalcolec*, cambiando la entonación de la voz según los acordes musicales y es, como demuestra Hecht (2010), junto con las órdenes domésticas o mandados, una de las pocas emisiones que se realizan entre personas adultas y niñas/os en esta lengua. Es importante subrayar que tanto en el barrio toba de Derqui como en el de Marcos Paz, funciona un coro de niños y niñas coordinado por una

---

<sup>38</sup> Este registro de campo fue realizado en conjunto por todas las talleristas que lo integramos: Victoria Beiras del Carril, Eugenia Taruselli, Soledad Aliata y Rosario Haddad.



referente del primero y una musicoterapeuta. Una de las canciones que interpreta este coro es, justamente, *'auoche ñalcolec*. Además, Haddad (2020) señala que esta canción también ocupó un lugar central en el taller para niños/as de construcción de instrumentos musicales que coordinó junto con una referente del barrio de Derqui,

Otras órdenes domésticas emitidas en *qom l'aqtaqa* que registra Hecht son: *auque'e* ('comé'), *avapogui na lasom* ('cerrá la puerta'), *ñ aquip* ('traeme agua'). También nos aclara que estas órdenes o mandados constituyen un modo efectivo y persuasivo de transmitir ciertas conductas sociales deseables y esperadas en los niños y niñas, así como también regulan la organización cooperativa del trabajo en la familia. Es así que el hablar en toba tiene importantes implicancias afectivas en la construcción de estos vínculos.<sup>39</sup>

Asimismo, la frase *ayom qomlec yale* ('soy un hombre/joven qom') se utiliza en otra composición como coro de apertura, estribillo y cierre.

(6) ***Ayom qomelc yale oh*** (x2)

*Ya no estoy pendiente de caer en la pendiente*

*No dominarán la mente de la gente de este ambiente*

*Esto está caliente corte (¿?) piel de la serpiente*

*50 grados en el Chaco que mi pena se arrepiente*

(...)

***Ayom qomelc yale oh*** (x2)

*Cuando se chocaron la' cultura' se encontraron diferencia'*

*La inteligencia y la fuerza tomaron más potencia*

*Que de los indios ya no quede descendencia, le molesta mi presencia*

---

<sup>39</sup> Algunas madres se expresaban sobre dichos usos del toba en términos de "me sale así" o "no se me ocurre de otro modo". En el mismo sentido, durante unas entrevistas otras madres explicaban: "Nosotros siempre cantamos [en idioma a los hijos]. Es un poco tener un contacto espiritual con nuestros hijos que traspasa todo límite" (Elizabet, 39 años, 28/IV/07).

*Porque resistimo' la violencia*  
*Chaco Resistencia, Formosa, Rosario, respeto a cada barrio*  
*El impenetrable imposible olvidarse*  
*Pase lo que pase*  
*Familia de la esquina no se olvida el mensaje*  
*Y esto que traje no es para que relaje'*  
*Es para que trabaje' con la gente en lo' paraje'*  
(...)  
*Ayom qomlec yale oh (x2)*

[Eskina Qom, “Ayom qomlec yale” en *Rap Originario*, 2016]

Se podría decir, entonces, que ambas expresiones de apertura y cierre, *auoche* y *ayom qomlec yale*, están vinculadas con sentidos asociados a la juventud. La primera recurre, en algún punto, a una forma más afectiva que es compartida por muchas/os jóvenes como uno de los pocos modos en los que las personas adultas se comunicaron con ellas/os en *qom l'aqtaqa*. Mientras que la segunda (‘soy un joven qom’) expresa un significado más literal. Podríamos argumentar que estos marcos interpretativos le suman capas de sentido a la performance que indican autopercepciones juveniles y resignificaciones étnico lingüísticas, que se transforman creativamente en el curso de sus ejecuciones.

#### **3.3.4. Paralelismo y repetición**

Como argumenta Sherzer (2002), el paralelismo y la repetición son los recursos estilísticos de persuasión discursiva más extendidos en todas las formas de arte verbal, aunque también se encuentran presentes en todo lenguaje cotidiano. Formando parte de la función poética del lenguaje (Jakobson 1960), el paralelismo es producto de la proyección del eje paradigmático –de selección y analogía– al eje sintagmático –de

contigüidad-. Aquí se repiten estructuras sintácticas similares, pero con distintos elementos léxicos que pueden ser asociados por similitud fonética (como en la rima) o por proximidad –o distancia– del campo semántico.

Observemos el uso del paralelismo gramatical y semántico expresado en la ejecución rapera. Se encuentran varios tipos en todas las composiciones que incluyen, combinados, rasgos fonológicos, morfológicos, sintácticos y semánticos. Algunos ejemplos a continuación dan cuenta de este fenómeno:

- (7) *Siempre nos tuvieron en la sombra*  
*Siempre nos trataron como sobra*
- (8) *Ya no puedo,*  
*ya no creo que se acerquen tiempos buenos*
- (9) *Quieren nuestra tierra, el viejo continente*  
*Quieren la riqueza de toda mi gente*

[Eskina Qom, “Los caciques invencibles”, en *Rap Originario*, 2016]

- (10) *guaycurú so ñalcolec*            *‘guaycurú es mi hijito’*  
*ñalole*                                    *‘mi hijita’*  
*ña’achec ñape*                        *‘gracias abuelo’*

[Eskina Qom, “Somos qom”, en *Rap Originario*, 2016]

Estas ejecuciones tienen no sólo un efecto poético, sino que también tienen uno retórico. Mientras que, por un lado, el paralelismo y la repetición enmarcan y destacan el contenido referencial, lo que importa recalcar aquí son sus efectos estéticos. Lo que sobresale es la habilidad de manipular estéticamente el lenguaje y causar efectos en la audiencia mediante este juego.

### 3.4. NUEVOS USOS DE LA LENGUA Y SENTIDOS ÉTNICOS JUVENILES

En todos los ejemplos que vimos, la yuxtaposición de lenguas puede definirse, en términos de Sherzer (2002: 96), como ‘actos de transcreación’ [*acts of transcreation*], en tanto exceden la mera traducción [*translation*] en un sentido convencional. En cambio, en estos casos se ponen en tensión de manera creativa las posibilidades gramaticales y fonológicas de las lenguas, que dan lugar al juego verbal. Como adelantamos arriba, este funciona no solo con fines poéticos sino también ideológicos e identitarios, y al mismo tiempo propician el desarrollo de la competencia comunicativa y la creatividad lingüística de los jóvenes hablantes (De León 2007).

Como pudimos ver mediante los estudios sobre arte verbal *qom*, este grupo tiene una importante historia altamente valorada de producción verbal. Dado que fueron enfocados desde la perspectiva del mundo adulto, consideramos que este análisis suma otra voz al paisaje lingüístico de este pueblo y, a su vez, refleja de algún modo las múltiples dinámicas que lo integran.

De este modo, estos juegos verbales bilingües “mezclados”, desafían la noción de lengua “pura” como diacrítico de la identidad, impuesta tanto por la sociedad hegemónica como por la generación de adultos *qom*.

Al respecto, dos ancianos consultados sostienen:

*Ahora en este tiempo [se ven muchas diferencias entre la juventud del Chaco y la de Buenos Aires] porque la gente del Chaco habla mucho la idioma, los jóvenes. Aunque ellos estudian, van a la escuela, primaria, secundaria. Pero hablan mucho la idioma. Pero cuando ellos vienen acá a Buenos Aires, por ejemplo, allá en Derqui, hay muchos jóvenes que hablan castellano. Ellos se sienten que... no sé... hay poca comunicación entre jóvenes por el hablar. Porque la gente, los chicos que está en el Chaco, hablar el castellano es muy tímido. Sin embargo, los chicos de Derqui, La*

*Plata, Marcos Paz, ellos hablan mucho en castellano. Entonces hay una barrera... los jóvenes se va borrando la idioma. Pero ellos entienden, algunos entienden la idioma. Porque hay mayores que todavía hablan la idioma.*

Mauro, 67 años, Ciudad de Buenos Aires, 2015

*La lengua se está dejando de hablar acá en mi barrio... Los que venimos del Chaco de grandes [todavía la hablamos]... Nosotros tenemos la culpa... Allá en el Chaco venimos discriminados. Yo lo que no quería era que mis hijos hablen toba. Entonces dije, voy a Buenos Aires y les voy a enseñar a hablar en castilla, todo para desquitarme... Acá nadie aprendió a hablar en toba de chiquito... Cuando me fui con mis hijas [al Chaco] no creían que eran mis hijas, porque ninguna hablaba en toba.*

Román, 77 años, Derqui, 2016

Uno de los jóvenes raperos nos explica la importancia del uso de la lengua cuando viajan al Chaco. Al intentar explicar el porqué de las malas las experiencias de algunos de sus pares, él comenta:

*Y por la diferencia, ¿viste?, o sea el ser diferente, viste, por más de... más allá de que tengas sangre, la misma sangre de ellos es como que se cierran, viste, si no te entienden, ellos se cierran.*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

En este sentido, no pretendemos indicar que mediante el uso de la lengua ellos encuentran identificaciones, o que por el sólo uso de la lengua estos jóvenes se sientan toba, sino que estos usos particulares de la lengua definen sentidos étnicos de una manera también propia y distintiva. Mediante estos usos, los jóvenes se apropian de la lengua y

le dan nuevos usos que a su vez resignifican algunos sentidos étnicos más esencialistas y estáticos.

En un contexto de vulneración lingüística e interrupción de la transmisión intergeneracional, los jóvenes *qom* utilizan juegos verbales que combinan el toba y el español en sus letras de rap y de este modo visibilizan la lengua indígena y ponen en tensión los usos puristas de las lenguas en contacto. En esta manifestación artística los jóvenes son agentes activos en la construcción de “nuevas etnicidades” y en los procesos de cambio lingüístico. Es a través del juego verbal bilingüe que se presentan y se ponen en discusión las ideologías lingüísticas y los significados étnicos y sociales (cf. Sherzer 2002: 96-106).

Por otro lado, al incorporar material lingüístico *qom* en las letras del rap, los jóvenes estarían rearticulando la teoría comunitaria según la cual, a pesar de no haber aprendido la lengua indígena de niños, ellos la adquirirán cuando lleguen a la adultez. La supuesta carencia productiva en toba que tienen los/as niños/as es una característica transitoria en la vida, no una constante, que se vincula con las reivindicaciones étnicas. Hay una fuerte vinculación entre volverse adulto, hablar la lengua y ser *qom* (Hecht 2010). Dicha incorporación, no obstante, no está ligada necesariamente a la adquisición de la competencia gramatical en términos chomskianos, sino a lo que Briggs (1988) denomina *competencia en la ejecución*, es decir, al conocimiento y la habilidad para llevar cabo prácticas sociales creativas, mediante el arte verbal y el juego bilingüe. Este conocimiento les permite establecer puentes entre expresiones artísticas globales con formas locales de identificación étnica y social. Así, observamos cómo ellos interpretan lo que les es transmitido y (re)generan prácticas culturales.

De acuerdo con esto, a través del análisis de estos juegos verbales bilingües, comenzamos a explorar usos de la lengua *qom* que exceden el plano referencial o

denotativo. De modo similar a lo que ocurre con el cambio de código que veremos a continuación, los juegos verbales también señalan sentimientos de pertenencia étnica; indexan la búsqueda de un espacio social y el trazado de sentidos identitarios propios y juveniles.

En este capítulo observamos el juego verbal bilingüe, que incluye el uso de español y *qom* en tanto opciones del repertorio lingüístico que utilizan los jóvenes. En este sentido, y como veremos a continuación, el cambio de código constituye un recurso específico del juego verbal bilingüe (Sherzer 2010 [2002]; Garret 2007; De León 2015) y posee un rol preponderante en la ejecución del rap *qom*. Las elecciones que hacen los/as hablantes de las variedades lingüísticas disponibles en el repertorio de una comunidad plurilingüe adquiere significados sociales distintivos (Gumperz 1982; Auer 1998) y funciona en el rap tanto con fines poéticos como ideológicos e identitarios. Así, el uso de ambas lenguas aparece como recurso estratégico empleado por los jóvenes (Sarkar, Winer y Sarkar 2005; Muehlmann 2008) quienes también reflexionan y explicitan ideas acerca de ello.

## CAPÍTULO IV

### LA MEZCLA DE RECURSOS DEL TOBA Y DEL ESPAÑOL COMO ÍNDICE SOCIAL

*“Los ejemplos que recuerdo, como se verá, remiten (o re-tornan) a la casa, a la cuchara y a la olla; remiten a lo casero, aunque las lenguas del sujeto bilingüe nunca lo son. La mezcla, el ir y venir, el switching pertenece al dominio de lo unheimliche que es, precisamente, lo que sacude la fundación de la casa”.*

(Sylvia Molloy, *Vivir entre lenguas*, 2016)

En este capítulo<sup>40</sup> se observa de qué forma, mediante la mezcla de recursos de las lenguas en uso y el cambio de código, el “rap originario” contribuye a redefinir y resignificar identificaciones étnicas y etarias y a generar nuevos usos y sentidos en torno a la competencia en lengua indígena. En esta forma de arte verbal se ponen de manifiesto algunas tensiones y producciones culturales creativas que indexicalizan formas particulares de autoadscripción étnica –como jóvenes *qom*– y contribuyen a la recreación de la lengua en un entorno urbano.

Teniendo en cuenta, como observamos en el Capítulo II, que la competencia comunicativa de las/os jóvenes supone el desarrollo de habilidades para comportarse verbal y no verbalmente como sujetos culturalmente inteligibles dentro de una

---

<sup>40</sup> Una versión preliminar y reducida de este capítulo aparece en “El cambio de código como índice social en el rap qom/toba”, Beiras del Carril y Cúneo (2019) *Lengua y migración / Language and Migration* 11:1, 51-72, Universidad de Alcalá.



comunidad de habla (Garret 2007), observamos de qué modo, a través de la manipulación variable de los recursos lingüísticos que tienen disponibles, co-construyen y negocian las categorías identitarias.

De acuerdo con esto, advertimos que, como ocurre en otras comunidades de habla plurilingües, el uso de determinados recursos lingüísticos en contextos o momentos particulares es interpretado por las/os interlocutores como significativo en sí mismo, porque señala, indexicaliza, identificaciones, discursos previos y formas de ser y estar en el mundo. En este sentido, la competencia comunicativa también implica “aprender el modo de reconocer y responder a los actos identitarios verbales y no verbales de los demás” (Garret 2007: 234). Esto se vincula con los sentidos identitarios que tiene el uso o desuso de la lengua *qom* en las performances de los jóvenes raperos, qué significa para ellos y para los demás la inclusión del *qom l'aqtaqa*, cuáles son sus motivaciones, los efectos que se quieren causar y finalmente cómo estos sentidos se van transformando en la interacción con distintos sujetos y contextos de uso.

#### 4.1. INDEXICALIDAD

Aquí, acudimos al concepto de indexicalidad desarrollado por Silverstein (1976) y Gumperz (1982) para entender de qué forma, los/as jóvenes, a través del cambio de código, indican su pertenencia a la comunidad de habla. Como se menciona en el Capítulo I, aplicado al significado de las formas lingüísticas, este concepto permite identificar rasgos en el lenguaje que codifican sentidos culturales, es decir, que señalan la existencia contextual de una entidad dada. A diferencia de la función referencial, cuya habilidad reside en poder señalar personas, cosas, objetos, eventos y procesos, el significado indexical depende de las características del contexto en el cual se emite una expresión. Es decir que la referencia radica esencialmente en la correspondencia entre el

contenido de las expresiones y un estado de cosas en el “mundo real” y, de manera opuesta, el sentido indexical señala aspectos del contexto social y cultural (Briggs 1986). Hay signos que son intrínsecamente indexicales y señalan el contexto, como los determinantes demostrativos (este, ese, aquel), los adverbios de tiempo y lugar (antes, después, luego, pronto, ayer, mañana/aquí, ahí, allá, etc.) o los pronombres personales. Hay otros que Silverstein (1976) llama “creacionales o performativos” y que son los que establecen por sí mismos los parámetros de la interacción, generando nuevos significados y creando nuevas interpretaciones en el interlocutor. Estos signos crean contexto. De este modo, mientras que el sentido de todas las expresiones indexicales es inseparable del contexto que producen los interlocutores, las que resultan más ricas para nuestro análisis son aquellas que refieren a la capacidad comunicativa de un grupo de personas y presuponen la existencia y creación de significados comunes y de saberes socialmente compartidos. Pueden ser semánticas o pragmáticas. Así, como veremos, entendemos que a través de ellas los/as jóvenes pueden expresar su pertenencia a la comunidad de habla, su competencia comunicativa en este contexto y poner de manifiesto las tensiones y producciones culturales creativas como resultado de la interacción entre lenguas.

#### 4.2. CAMBIO DE CÓDIGO

El cambio de código puede definirse, de manera general, como el uso variable de los recursos que potencialmente proveen dos o más lenguas o variedades en el mismo evento de habla o intercambio comunicativo, que no necesariamente corresponden a dos sistemas aislados, completos y cerrados (Heller 2007). Entendemos, además, que son recursos que están socialmente disponibles y que los actores se los apropian en un momento histórico y cultural particular. En este sentido, es fundamental insistir en que los hablantes de esta comunidad de habla bilingüe distinguen el toba y el español como conjuntos de recursos lingüísticos diferenciables y que sus usos, lejos de ser neutrales,

están cargados de sentido.

Como sostiene De León (2015), se sabe poco sobre la vida cotidiana del contacto español/lengua indígena, las elecciones lingüísticas de la generación joven y la naturaleza de su bilingüismo. Es por esta razón que nos proponemos analizar cómo funciona el cambio de código en la producción verbal de esta banda de rap de jóvenes *qom*, ya que a través de este recurso lingüístico se yuxtaponen “voces y textos en actuaciones emergentes bilingües en las que proyectan sus subjetividades y sus identidades” (ídem: 18).

Al igual que en los análisis que realiza Dante (2009 y 2015) sobre las estrategias discursivas en los sermones religiosos de pastores *qom*, el cambio de código puede interpretarse como un signo indexical no referencial o “signo puro” (Silverstein 1976); es decir, un signo que además de señalar un elemento del contexto tiene un aspecto creativo o *performativo* con respecto a él. En las distintas etapas que forman el sermón (canto, oración, danza y curación) se van intercalando el toba y el español de distintas maneras: como apertura y cierre de las canciones se usa el español, mientras que el resto es entonado en toba y en el sermón propiamente dicho se suceden expresiones en ambas lenguas. Así, el cambio de código funciona modificando las formas de intervención entre los/as participantes de la situación porque, al pasar del toba al español, “invita” a que tanto los jóvenes como los investigadores presentes en el evento religioso –que no tienen una competencia gramatical o productiva de la lengua indígena) participen en el canto junto con los hablantes con manejo fluido del toba (adultos y, fundamentalmente, ancianos). En este caso, las/os hablantes “crean” como interlocutores a determinadas personas de acuerdo con los eventos comunicativos en los que están involucradas/os y con las expectativas comunicativas que tengan. Como se ha visto en los trabajos de Dante (2009 y 2015), el cambio de código opera en la prédica religiosa como un signo multifuncional a través del cual los hablantes construyen e intercambian significados en

la interacción. De acuerdo con esto, la alternancia entre el toba y el español no puede pensarse como un hecho aleatorio sino como un fenómeno condicionado por las intenciones comunicativas del hablante. La alternancia de códigos en esta práctica discursiva con función directiva, al mismo tiempo que refiere o indexicaliza elementos del contexto, *crea* distintas formas de participación en el evento religioso.

Para articular las reflexiones precedentes con los hallazgos de mi propio trabajo de campo, veamos los siguientes ejemplos de la mezcla de lenguas:

- (1) *Paula: [acerca de su sobrino recién nacido] ¿sale de noche y duerme de día? Como el murciélago. [al padre] ¿cómo se dice murciélago? ¿chelai? en la idioma, ¿chelai? -Micai -responde Román- Paula se ríe. JB [un colega mío] pregunta por qué la gramática que usa como referencia para aprender el idioma dice 'aso micai'. Paula le explica que quiere decir 'el murciélago'. JB: - ¿Vos sabes hablar? -sí, algo, responde Paula y sigue - 'Aso' quiere decir 'ella'. En paralelo, Román le explica que significa que lo vio pasar. - 'claro, eso, que lo viste pasar', afirma Paula.*
  
- (2) *Mientras me guiaban en el armado de un árbol genealógico de su familia, Paula me exhorta en tono jocoso -Poné Paula sola nomás, no preguntes más nada, poné tres hijos y nada más. Román le pregunta -¿y el lhua [marido]? -Qaica [está ausente, no está presente, falta] -responde ella entre carcajadas -Ileu [muerto]. Ante nuestras caras de confusión, nos aclara -me pregunta por mi marido y yo le dije, no está, se murió, 'qaica, ileu', se dice.*

Paula y Román, 46 y 77 años respectivamente, Derqui, 2017

*Estábamos sentados en el antejardín de la casa de Alfredo [un anciano considerado por toda la gente del barrio como uno de los más competentes en lengua y saberes de “los antepasados”] y vimos pasar a Paula que, de lejos, le hizo una pregunta en qom y le pidió que la evaluara.*

Paula y Alfredo, 45 y 85 años respectivamente,  
registro de campo, Derqui, 2016

El cambio de código que vemos en estos ejemplos, no podría pensarse de ninguna manera como un traspaso aleatorio, sino que en él se traslucen intenciones comunicativas claras que suponen diversas formas de creación de lazos sociales y de definición de roles entre las/os agentes del evento comunicativo.

En las dos primeras interacciones, Paula nos ubica a JB y a mí como los “alumnos” de su papá, sabe que estamos ahí para aprender de los saberes de Román. En la tercera, me ve conversando con Alfredo, un referente de la comunidad por su saber y destreza en la lengua qom. Nacida en 1970, ella llega a Buenos Aires –a Fuerte Apache– a los 7 años. Nos cuenta que en el Chaco iba descalza al colegio y que sus primeras zapatillas fueron unas *Flecha* que le llevó Román de uno de sus viajes a la ciudad. También, que apenas llegó, intentaba apagar las luces eléctricas soplando –como si fueran velas– y que le daban mucho miedo los ruidos. Destaca que, al igual que el primero de sus hermanos varones, nació en la casa, con ayuda de su abuela en el parto, que ambos nacieron “en el monte”. Cuando la conocí, le expliqué que quería trabajar con los/as jóvenes del barrio y me advirtió que muchos padres le dicen mentiras a sus hijos para que puedan lucrar con “eso de ser tobas”, dándome a entender que “ser toba” es una condición que se puede simular. Consideramos, entonces, que mediante el intercambio bilingüe que ella inicia y luego incentiva su padre (al igual que en el intercambio que mantiene con Alfredo), quiere dar cuenta no sólo de su competencia en lengua qom, es decir, indicar una

pertenencia más “genuina”<sup>41</sup> a la comunidad de habla bilingüe –que la de esos/as hijos/as que lucran–, sino también diferenciarse del grupo de edad de sus hermanas menores, sobrinas y nietas que circulan por la casa en el momento de la grabación y nacieron en Buenos Aires. De acuerdo con este relato, “las porteñas” no atravesaron las adversidades que ella atravesó mientras vivía en el Chaco.

Mediante esta reconstrucción de sentidos sobre la lengua, sus hablantes y los contextos asociados a ella, nos interesante señalar, entonces, que la competencia comunicativa, además de suponer habilidades verbales y no verbales, entraña un aprendizaje de los roles sociales cambiantes y de las categorizaciones identitarias que existen en una comunidad. En palabras de Garret (2007: 234), “el modo en que uno habita o representa esos roles y estados; y cómo se gestionan identidades múltiples y cambiantes que se superponen y se cruzan de formas complejas y, a veces, pueden entrar en conflicto”. De este modo, vemos que, a través de las distintas generaciones (personas adultas y ancianas nacidas en el Chaco, hijos/as que migraron a temprana edad y, finalmente, las/os jóvenes *qom* nacidos en Buenos Aires) esos roles y categorizaciones identitarias, se van co-construyendo y transformando.

La siguiente conversación surge de una digresión acerca del apellido de la familia. Las/os nueve hermanas/os y el padre tienen escrito el apellido de distintas formas en el Documento Nacional de Identidad: Yoliga, Yolika, Jolika. Algunas/os tienen el apellido del padre y la madre, otras/os sólo del padre y otras/os solo de la madre:

- (3) Román: *vos Anita, ¿qué tenés? ¿Yoliga o ¿Yolika? la Anita, Yolika. Antes así nomás, no le daban importancia.*

---

<sup>41</sup> Bucholtz y Hall (2005) definen el tándem de relaciones “*authentication and denaturalization*” como las categorías de acuerdo con las cuales los hablantes evalúan lo real y lo artificial respectivamente. La primera se refiere a lo que los hablantes vinculan con lo que puede verse verificado a través del discurso, con lo genuino. La segunda, con lo que rompe y se aleja de esa construcción.

Paula: *viste que ahora hay un montón de problemas con la identidad y eso, acá, ahora. yo no sé si era porque éramos aborígenes o qué que no le dábamos importancia. Podía ser López, podía ser Núñez, podía ser Juan Pérez. El tema es que vos vayas y ellos te daban un documento "a lo qué me importa".*

Román: *eso pasaba cuando había candidato a gobernador, cuando vino la primera vez Perón, hicieron en la calle los documentos a los indios, yo era chiquito todavía.*

Paula: *pero andá a saber qué apellidos son...*

Román: *claro, todos son López, porque los indios son... vamos a suponer, que no tenía apellido, el nombre de los indios era todo natural de ellos.*

JB: *y antes no tenían apellido, pero ¿cómo se llamaban?*

Román: *nombres toba, que no se pueden traducir en castellano. Después cuando vino Perón, nos pusieron los nombres de ustedes, en español. Y no sabemos ni qué año nacimos, ni quién era nuestro papa, ni como se llamaba nuestro abuelo. Es como un mito.*

Paula: *nosotros somos cruzados (...) la descendencia de mi papa es india, y española. El verdadero papá de mi papá, o sea, nuestro verdadero apellido es Menendez. Porque era español. Y mi abuela, zorra, andaba con todos –se ríe–. Bueno, por no entender el castellano, venía la gente y se las agarraban y no se cuidaban y bueno, quedaban embarazadas, y un hijo de cada color. Tengo primos de ojos verdes y ellos no, no conjugan con nosotros. Cuando se formó la comunidad toba ahí en Ciudadela, ellos no quisieron venir para acá, que no querían venir con los indios decían".*

Román y Paula, 77 y 46 años respectivamente, Derqui, 2017

Mediante el recuento de apellidos y de las situaciones y relaciones asociadas a ellos también podemos rastrear formas particulares de tramas identitarias. Porque, como

sostienen Bucholtz y Hall (2005: 587), los procesos identitarios se van construyendo de manera intersubjetiva y en el transcurso de la interacción –junto con otros procesos étnicos y sociales de mayor escala– y no de manera individual o dada a priori. Asimismo, se construyen a través de las relaciones y conflictos interétnicos ya que, como vimos en el Capítulo II, desde finales del siglo XX se viene dando una ampliación de derechos impulsada por la población indígena de América Latina que influye en el reconocimiento y visibilización. En el relato de Paula y Román, y a través del uso variable que hacen de los recursos lingüísticos del toba, podemos observar de qué modo ella va hilvanando sus identificaciones a medida que invoca distintos momentos de su trayectoria individual y familiar. De una construcción más cercana a las formas valoradas de ser *gom* que describimos más arriba, a ocupar zonas más “intersticiales” (“éramos aborígenes, nosotros somos cruzados”) y nuevamente a posicionarse como “india” (“venir a vivir con los indios”, “los nombres de ustedes”). A su vez, mientras que por un lado hay una reivindicación de la lengua indígena a través de uso, también observamos una valoración negativa en relación con el español que se vincula con cierto desamparo ante la sociedad hegemónica (“por no entender el castellano, venía la gente, se las agarraban y quedaban embarazadas”) (cf. Hecht 2010: 134).

Prestemos atención ahora, al uso y los sentidos sobre el *gom l'aqtaqa* en otro contexto y con otras intenciones comunicativas. Aquí Román (Derqui, 2017) nos cuenta sus experiencias como conscripto en el Servicio Militar Obligatorio, desde el año 1957:

(4) Victoria: *de los cinco de Pampa [del indio] que fueron con usted, ¿todos eran toba?*

Román: *uno nomás, se llamaba Valerio Cortés*

Victoria: *¿hablaba en toba con él?*

Román: *sí, cuando nos veníamos del comedor, nos daban una hora de descanso, para lavar los platos, todo eso. Y había otros dos indios más, uno era mocoví, yo no le entendía. El otro era mataco. Ese mataco lo dieron de baja porque... no sabía nada,*



*era hombre grande ya. Entonces de acá, de Morón, lo mandaron de vuelta a Resistencia, con todo pago. Después de ahí él ya conocía.*

*Victoria: ¿y él sabía hablar español?*

*Román: sí, muy poco, por eso lo largaron. En cambio, el otro mocoví, sí, ese quedó conmigo hasta lo último. [Piensa] ¿Cómo era que se llamaba el indio ese?.. y éramos los tres que andábamos juntos. Pero el Valerio ese andaba en otra sección, en antiaérea, tenía casco.*

*Victoria: ¿y cuando se encontraba con él hablaban en qom?*

*Román: no, yo me encontré con él en la salita, yo me fui para hacer mi muela. Y ahí estaba. Y yo dije, 'este es indio'*

*Victoria: ah, no viajó con usted desde...*

*Román: viajamos todos juntos, pero nada más que cuando yo iba allá... venía en otro vagón. Después lo ví allá, acá en Buenos Aires. Cuando dije 'este es indio', me iiiba yo arrimando, saco yo cigarrillo, y le digo '¿querés fumar?' sí, me dijo. Y ahí le hablé en toba. Se abrió los ojos '¡ohhhh!' ¿y a dónde estás?, me dice, 'yo estoy en el grupo c7', le dije. 'Yo estoy en otro galpón, antiaérea', nada más que tiene este... le enseñaban a manejar mortero.*

El intercambio que relata Román con uno de sus compañeros de "colimba" da cuenta de la posibilidad de construcción de lazos afectivos a través del uso de la lengua indígena y del despliegue de las habilidades que supone la competencia comunicativa para comportarse como sujetos culturalmente inteligibles, tanto verbal como no verbalmente. Según Manzano (2017), al menos hasta 1968, cuando se introdujeron algunas excepciones a su cumplimiento, la conscripción se naturalizó gradualmente en la opinión pública y se pensó como un espacio igualitario ideal. A fines de esta década y principios de los 70, tanto las películas de Palito Ortega, que recreaban las experiencias de la conscripción,

como los propios militares, lo representaban como un espacio donde los jóvenes de diferentes regiones y estratos sociales aprendían juntos a convertirse en ciudadanos patriotas y valerosos. Román se siente orgulloso de haber hecho la “colimba” y de pasar a formar parte de la ciudadanía al recibir la Libreta de Enrolamiento. En sus propias palabras:

*Nos considerábamos pibes, nenes todavía, antes de la colimba. Después que salimos de la colimba, ahí sí. los viejos decían, ‘todos los soldados que entran acá, los huevos quedan afuera’. Ahora, cuando le dan los documentos recién tienen los huevos puestos, recién (...) cuando nos dieron la baja, recién nos dieron el documento en la mano, “el sacrificio que usted está haciendo acá, un año y dos meses, para poder llevar este, este que te va a guiar, sin este no tenés vida, recién son hombre con los huevos puestos”.*

Como argumenta Spivak L’Hoste (2010: 106), “el orgullo aparece en la bibliografía etnográfica fundamentalmente como un sentimiento que califica la relación de un individuo o colectivo con una definición identitaria”. El orgullo, además, se presenta ligado al honor como emoción, en el sentido de que se conceptualiza como derecho a la suma de las aspiraciones y al reconocimiento social que el honor supone.

Los valores de la disciplina, la honorabilidad y el respeto a las jerarquías supuestamente se aprendían e internalizaban en el Servicio Militar Obligatorio y (para un creciente número de varones) en la escuela secundaria. Estas eran las claves que definían el ideal del trabajador responsable (Manzano 2017: 204) y la actitud de “subordinación y valor”, según el eslogan militar, era la que necesitaban los varones para hacerse hombres.

En este sentido, retomando el planteo que realiza Sirimarco (2010), es importante destacar que hay ciertos discursos institucionales que se transmiten de maneras

particulares (no únicamente como normas dichas o escritas) y permiten que se generen tanto saberes compartidos como formas de experimentar y aprehender la realidad social entre los integrantes que componen estas comunidades. Así es que “en la condensación de estos sentidos institucionales se dirime un universo ético y moral, que oficia de guía en la conformación de una comunidad emocional, al proponer la dirección en la que es factible expresar los sentimientos” (p. 123). Entonces, pasar por el Servicio Militar Obligatorio, como Román y muchos otros sostienen, significaba “hacerse hombres”. Siendo soldados adquirirían los modos legítimos de pensar y actuar y también incorporaban los modos apropiados de sentir, tanto los que se les exigían a los soldados como a toda la población masculina de la época.

Como indican otros trabajos (Manzano 2017, Silla 1998), la experiencia del SMO marca un antes y un después en la vida del que lo transita, un rito de pasaje y un hito del pasaje a la adultez. Román sostiene que antes “no sabía nada” y que los que no lo hicieron, no lo hicieron por inútiles. Antes de viajar a Buenos Aires, él vivía con la mamá y todo el dinero que ganaba trabajando en la cosecha de algodón y en las chacras lo destinaba a colaborar en la casa. Con la “colimba”, fue la primera vez que viajó y se alejó de la familia. Si bien muchas de sus experiencias vinculadas al ejército pueden coincidir con las de cualquier otro varón de su generación, consideramos que los modos de transitar esta institución se vinculan con sus sentidos étnicos e identitarios particulares que también se encuentran vinculados con la comunicación en lengua toba.

En este contexto, y retomando el encuentro que relata Román, apenas vio a este “indio” se dio cuenta de que lo era por la forma de pararse “así, con las manos en los bolsillos”, “no se para bien”, por su “caminar y hablar lento”. El cambio de código en esta interacción podría haber estado operando como un vehículo para establecer lazos con alguien que podía ser considerado un par, ante las distintas fragmentaciones internas entre los varones que circulaban por el cuartel y que no se dejan de remarcar: los

“porteños”, que eran los más débiles al flaquear ante las demostraciones de fortaleza de ellos, “los chaqueños”, o de los “santiagueños” con los cuales se “desquitó” de los distintos dispositivos de subordinación y disciplinamiento que fueron usados con él cuando llegaron como nuevos reclutas –les robó plata, cigarrillos y los hizo bañar con agua fría–.

De acuerdo con esto, y tal como argumenta Woolard (2004: 87), para analizar el uso variable de los recursos lingüísticos disponibles del español y el toba, resulta útil el enfoque de Bajtín en torno a la multiplicidad de voces que conviven en un mismo enunciado porque hace foco en la articulación de las conexiones entre la forma lingüística, el contexto social, la identidad macrosocial y la conciencia de todos estos. Lo que subyace a la variabilidad es la multiplicidad de voces (posturas, perspectivas, vidas sociales) que emergen en toda interacción y performance social. Los hablantes, nuevamente, se entiende que recurren a formas lingüísticas que indexan la experiencia social y que circulan en mundos sociales saturados de significado (Heller 2007).

#### **4.3. “CON RESPETO ME PRESENTO, USO TU DIALECTO PA’ QUE ENTIENDAS EL CONTEXTO”. INTERLOCUTORES Y USOS VARIADOS DEL CAMBIO DE CÓDIGO ENTRE LOS JÓVENES**

Los sentidos del cambio de código que identificamos en estas interacciones se encuentran alojados en una concepción de la performance centrada en el agente. Ellos están llevando a cabo un proceso activo de negociación en el cual los participantes examinan reflexivamente el discurso a medida que surge, desplegando juicios sobre su estructura y significado en el habla misma. Así, “los ejecutantes amplían los juicios al incluir predicciones sobre cómo la competencia comunicativa, las historias personales y las identidades sociales de los interlocutores modelan la recepción de lo dicho” (Bauman

y Briggs 1990: 16). Los jóvenes de Eskina Qom son conscientes de esto al componer su música:

*Cantan en qom [Los Qom Yalec. Una banda cuyo nombre traducen como 'Hijos de los Qom'], ¿viste?, pero, como que, al estar en Buenos Aires, tenemos que dar el mensaje también, ¿viste?, para que lo entienda la gente. Y eso es lo que quisimos hacer con el primer disco, remarcar el mensaje que estamos acá.*

*[Los otros raperos] están hablando de lo que ya se habló una banda de veces. Y... como que yo estoy buscando otra cosa, ¿viste? como rapear en qom o eso, yo estoy en esa. Porque lo otro ya como que lo vi muchas veces, ¿viste? ta bueno, ta muy bueno lo que hacen, pero conocí bandas que hacen de todo ahí... locos que hacen dance hall y muy loco... los sonidos, pero es el mismo mensaje y yo estaba buscando otra cosa. Y ahora con el primer disco el mensaje ya quedó claro, ya nos dimos a conocer (...) que ya estamos acá, que la tierra se perdió, pero la lucha sigue. La lucha siempre va seguir, el legado siempre se va a mantener. Pero en el segundo disco vamos a mostrar el legado, ¿entendes? vamos a mostrar el legado ahora con el segundo, y en qom.*

*Encima mi viejo y mi vieja, ¿viste que viven en el Impenetrable? Bermejito, Pampa del indio. Lugares, algunos lugares olvidados, ¿viste como son? Ta buenísimo, mi viejo siempre dice de irse para allá, pero, bueno, acá también está la otra vida. Acá está la ayuda, la gente te escucha, ¿viste? Allá no, allá es diferente. Si te quedas, te quedas ahí... viejito, en una casita, ¿me entendés? Pero acá sí hay ayuda y se puede luchar, se puede seguir luchando.*

El contenido referencial, “el mensaje” que quieren transmitir –“siempre hablamos de lo mismo, defendiendo lo nuestro y siempre recordando todo lo que pasaron

los más grandes. Porque los más grandes fueron los que más sufrieron. La categoría más grande de nosotros fue la que sufrió de verdad, ¿viste? Porque ellos vinieron del Chaco y llegaron acá a re pelearla, ¿viste?” – está dirigido a “ellos”, los interlocutores que no entienden el toba, que son las personas que pueden ayudar “acá”, en Buenos Aires, donde “se puede seguir luchando”.

*Mucha gente nos decía, ‘ustedes tienen que cantar todo en toba, **ustedes cantan todo en toba y van a estar en todos lados**’. Sí, ‘está bien lo que vos me decís’. Y el productor me decía, ‘yo tengo estos mexicanos que ellos cantan en una lengua muerta, me dice. ‘Ellos esa lengua tratan de revivirla y usarla en los temas’, ¿viste? ‘sí, está bien’, le digo. ‘**Nosotros la principal causa de nosotros que cantamos es porque el lenguaje se está perdiendo**’, le digo. ‘Eso yo siempre lo digo en mis temas’, le digo. Y esa es la principal causa, **que se pierda una cultura que... un lenguaje**, ¿viste? Y eso no es una boludez, yo le decía. Y esos muchachos, lo mexicanos, ellos pueden cantar así, pueden... como que... en un momento dicen sanata nomás, y están juntando todas las letras pa’ que rime nomas. Y yo le digo, ‘nosotros no podemos cantar en toba (...) El mensaje ese, si vos lo cantas en toba –yo le decía– lo podemos cantar el toba’. ‘**Pero lo que estamos diciendo, los toba ya lo saben**’, le digo, ¿me entendés? Nosotros cantamos todo en toba y ustedes no lo van a entender, ustedes van a estar ahí... ‘bien, bien’. Pero vos no me entendiste lo que dije, vos me estas aplaudiendo por... yo le estoy diciendo a ellos que mi pueblo me dice, ‘¡bien! vos estas cantando en toba, vos estas defendiendo lo de nosotros’. ‘Sí, pero lo estoy haciendo en este idioma que vos nada más me entendés, ellos no me entienden’, le digo. Y por eso, ¿viste? mezclamos nosotros, hacemos música en castellano y después la mezclamos para que*

*sepan que algo sabemos, que tenemos raíces, ¿viste? y eso... nosotros siempre vamos a defender eso, ese lado, ese mensaje, ¿no?*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

“Mezclamos para que sepan que tenemos raíces”: esta enunciación da cuenta de los niveles que porta su intención comunicativa. En términos de Bajtín (2008), el lenguaje nunca es monológico. Todo enunciado contiene ecos de y dialoga con otros enunciados anteriores. De este modo codifica las relaciones e identidades sociales de determinados grupos. Usar la lengua indígena, nos dicen, indexicaliza su pertenencia a la “cultura”; a través de él se refuerzan lazos y reconocimientos intragrupal. Pero estos jóvenes no sólo indexicalizan las distinciones y negocian categorías identitarias intercalando el toba y el español, sino que están atentos a los usos de las distintas variedades de la lengua *qom* que también lo hacen y que es un movimiento que no está exento de conflictos:

*En Chaco no hay un lenguaje solo toba, porque ese lenguaje se entremezcla, con los mocoví, entre los otros y hay diferente tonada, y en diferentes zonas. Por eso nosotros cuando cantemos en toba nos van a re criticar ‘le digo’ [al productor], porque es el mismo pueblo pero tiene distintas ramas con diferente pronunciación y escritura, todo. Y eso nos re complica (se mezcla con las palabras wichi...).*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

En este sentido, al recorrer la urdimbre del discurso de estos jóvenes, y observar cómo se acercan y se alejan de categorías identitarias preestablecidas, cómo las legitiman, desautorizan y negocian, y cómo construyen discurso en el diálogo con los interlocutores de “acá” y de “allá”, vemos que el lenguaje es multivocal e indexical.

### 4.3.1. El cambio de código en las performances del rap

Para analizar el funcionamiento del cambio de código en la performance del rap, recurrimos a lo que Gumperz (1982) llama cambio de código conversacional o metafórico; es decir, al cambio de lengua que sirve como una metáfora de las relaciones sociales con las que está asociado –y conlleva un efecto o función indexical–. En este sentido, algunos usos del cambio de código crean o recrean, metafóricamente, eventos de habla que se caracterizan por contener ciertas marcas identitarias. En el paisaje lingüístico de este barrio, entre los jóvenes, algunas palabras y expresiones en *qom* resuenan en la conversación:

*La jerga de cuando estamos los muchachos, ¿viste? Estamos hablando y se tiran palabras en qom, así... Yo me río porque ta bueno, ¿viste? Y ellos usan las palabras básicas nomás. Las palabras básicas como el 'gracias', como el 'hasta luego', 'hasta mañana' o 'pasame un trago, un cigarrillo', ¿viste?, todo eso, lo básico. Convidame una bebida, ¿viste?, es... 'qaraqip ia', y el 'ia' significa 'amigo', viste, amigo o amiga.*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

Vemos aquí que se pone en funcionamiento el cambio de código conversacional, en el sentido de una “yuxtaposición significativa” de las dos lenguas diferenciados por los actores, que alternan en una misma situación o intercambio comunicativo. Gumperz lo distingue del cambio de código situacional o diglosia, que se encuentra condicionado por la situación (la escuela, el lugar de trabajo), por las relaciones entre los participantes (familiares, extraños) o por el tema, que condicionan o determinan la elección de un código. Según este autor, el cambio de código conversacional –que aquí nos ocupa– involucra relaciones complejas entre los usos de las lenguas y el contexto social, y requiere competencia por parte del hablante.



Es así que el efecto indexical depende de y explota la conciencia que tienen los hablantes acerca de las asociaciones típicas del uso de las lenguas con respecto a determinadas situaciones (cambio de código situacional); por ejemplo, el uso de la lengua vernácula en canciones de cuna o bien en órdenes domésticas dirigidas a los chicos.

El uso de una lengua opera entonces como metáfora de las relaciones sociales usualmente asociadas a ella. No obstante, es importante destacar que, más que una respuesta automática a factores sociales, la práctica de cambio de código se encuentra mediada por la comprensión de los propios hablantes de su posición social (Gal 1987 en Woolard 2004: 82). Es decir que no se trata de un posicionamiento objetivo o de un valor de una lengua, sino de la interpretación ideológica de los hablantes y de la respuesta a esa valorización (eso es lo que se moviliza en el cambio de código).

Entonces, veamos ahora cuáles son algunas de las implicancias del uso del *qom* en las composiciones musicales:

*Yo quiero hacer una parte en qom y una parte así en español viste **para que se entienda**. Así que está bueno. Falta un poco de sonido nomás y hay que grabarlo (...)*

*No es lo mismo escuchar un tema en español que en qom. Y estaría bueno que... Bah, mi sueño es hacer música, pero en letra qom. Estaría bueno. **Más que nada representando acá a mis raíces, a mi gente, corte, como representar a... acá, mi barrio, mi gente**. Más que nada eso. Más que nada que se escuche, en otro lado, algo diferente más que nada. Corte, no siempre todo lo mismo.*

Federico, 19 años, Derqui, 2018

Una vez más, mediante las percepciones de otro joven que forma parte de una agrupación barrial familiar, se observa que la mezcla de lenguas es necesaria para, por

un lado, mediante el uso de la lengua *qom*, “representar las raíces”, que en esta ocasión también están situadas en el barrio, en Buenos Aires. Por otro lado, expresa la necesidad de cantar en español “para que se entienda”, asumiendo que las personas no *qom* tienen nula competencia en esta lengua indígena.

Hasta aquí, pudimos observar algunas de las formas que toma el cambio de código entre la gente el barrio y las valoraciones que los agentes hacen de este mecanismo. En los ejemplos que veremos a continuación, observamos de qué modo se pone en juego el cambio de código en las composiciones del “rap originario”. Las primeras treinta líneas de esta composición se emiten en español:

*Somos Qom, Qom Qom de Qombatientes*

*Somos Qom, Qom*

*Somos los resistentes*

*Somos Qom, Qom, Qompulsivamente*

*Represento este ambiente con respeto pa' mi gente*

*Corta la bocha en el ambiente*

*Amambay sublile al mic*

*Que el parlante se reviente*

*siempre para el frente*

*ya se siente*

*No somos exponentes, pero como referentes*

*de la etnia latente*

*Barrio Qom acá presente.*

*Este es un trago bien fresquito*

*cuando todo está caliente,*

*sube la temperatura, como Chaco por Diciembre.*

*Son 50 grados de cultura maniobrados  
con respeto pa mi gente estos indios no se resignaron.*

*Y seguimos apostando, implementando cuando canto  
Pone al tanto lo que cuento  
También cuánto se mi pueblo  
Grafiteando con la pacha, entrelazado, estoy atado  
Amo mi cultura, amo lo que hago, por eso lo hago, por eso cuando subo estoy cebado.  
Somos qom, tu terror, el error, no lo creas  
Sí, señor, rompo la estatua del conquistador, con cada rima que me tiro yo  
Esto es un show, cada rima tiene ...  
No cambio de rol, sólo con mi voz me demuestro que siento a los nuestros  
Si tu faltas el respeto te patean en el recto.*

Luego, se distingue el cambio de código en varios niveles de la estructura lingüística:

(5) Cambio de código de un verso a otro –interoracional– (c)-(d) y cambio de código intraoracional, es decir, dentro de un mismo verso:

-en una secuencia nombre-nombre, en la línea (k)

-o verbo-nombre, en la línea (u)

a) *Vos sos el insecto,*

b) *como un sapo te detecto,*

c) ***con mi lengua te intercepto***

d) *añem qoml'ec ñalec*                      'yo soy un hombre qom

e) *huo'ó ra ñitonaxac*                      estoy contento (lit. tengo mi alegría)

f) *iquiyaqte*                                      mi corazón

- g) *'alamaxa*                      *tu sonido*
- h) *eco' ñape*                      *como mi abuelo*
- i) *pi'oxonaq*                      *el chamán*
- j) *no'onec*                      *la canción*
- k) ***el agua y norec***                      *el agua y el fuego*
- l) *qomi' so 'oonolec*                      *nosotros somos uno solo*
- 
- m) *guaycurú so ñalcolec*                      *guaycurú mi hijito*
- n) *ñalole*                      *mi hijita*
- o) *ña'achec ñape*                      *gracias abuelo*
- p) *checnec qarña*                      *el arco nuestro hermano*
- q) *so (¿) jec*                      *(¿) se fue*
- r) *ipiaxaic*                      *cazador*
- s) *ten! 'anloshiguem!*                      *¡mirá! ¡tené cuidado!*
- t) *sa ishet*                      *No*
- u) ***comiendo amapolec***                      *Comiendo (chupando) la chaucha del  
algarrobo*

[Eskina Qom, "Somos Qom", en *Rap Originario*, 2016]

Los ejemplos precedentes nos remiten a la observación de Hill y Hill (1999) sobre el cambio lingüístico del mexicano como lengua sincrética en favor del español en los pueblos de la región de La Malinche, del valle de Puebla en Tlaxcala, México:

*El ataque purista sobre la mezcla de lenguas parece proponer que mezclar es transgredir un sistema que debe tener una integridad perfecta. Pero la consideración de Bajtín en cuanto a las funciones de difuminación de límites entre las voces en el mercado heteroglósico, su sitio prototípico en donde la gente común puede transgredir el dominio*

*monológico de la lengua estándar, nos permite ver la mezcla de lenguas desde otro punto de vista* (Hill y Hill 1999: 431).

Así como lo observan Hill y Hill para el mexicano como práctica sincrética, observamos que el cambio de código en el rap entre los jóvenes qom puede ser abordado “en términos de luchas sociopolíticas sobre las formas de habla” (Hill y Hill 1999: 432).

Aunque, por un lado, la intención del mensaje apunta a que pueda ser comprendido por todos y se reproducen ciertos discursos asociados a formas “tradicionales” de ser indígena (como el anclaje al territorio, la lengua, la cosmovisión, formas de organización social, la vestimenta):

*Fantasmas me cantan de a coro*

*En mi dormitorio*

*Lloran por su territorio*

*Y eso a mí me duele, como el idioma que se pierde*

*Los caciques invencibles en el agua sumergible, no los matan los fusiles*

*Gracias a poderes es posible que respiren*

*Toda una tribu esperando que lo guíe*

*Hay cultura de este lado, un lenguaje instalado con creencias que han marcado*

*pensamientos de ancianos*

*Hoy abrimos la función con un cetro de la mano*

*Y voy cantando (en) taparrabo como los antepasados para que se despeje*

*Pone al tanto lo que cuento*

*También cuánto se mi pueblo*

*Grafiteando con la pacha, entrelazado, estoy atado*

*Amo mi cultura, amo lo que hago, por eso lo hago, por eso cuando subo estoy cebado*

*Fuerza, orgullo y respeto para lo que esto sigue*

*Pluma y taparrabo si me apura yo me paro*

*La censura la descarto, mi cultura cada paso*

Por otro lado, a nivel indexical, a través del uso de estos recursos lingüísticos, se observa innovación, insubordinación, resistencia y creatividad lingüística. De este modo, consideramos que estos usos de la lengua *qom* no están vinculados de manera directa con el contenido referencial de las canciones.

Se puede observar que, cuando los jóvenes *qom* rapean, el contrapunto entre la lengua toba y el español conlleva potencialmente un significado que va más allá del puro valor referencial, un significado que deriva del hecho mismo de una forma de identificación como “joven *qom*”, que podemos ver expresada en el siguiente relato:

Luis: *El primer rap que tiré así originario fue en un colegio, en un colegio de Lanús me acuerdo, me llevó mi viejo, el cacique me llevó. Y estuvimos hablando y después de la charla hicimos un taller de cerámica con los chicos. Y a mi viejo se le escapó, ¿viste?, diciendo ‘él rapea’ y los chicos ‘¡uhh!’. Y fue, agarré el micrófono y empecé a rapear en qom. Se volvieron locos los chicos [se ríe].*

Victoria: *¿Porque ahí qué rapeaste? ¿algo que ya tenías pensado o...?*

Luis: *No, no, me salió. Aparte un 11 de octubre, viste, ¿cómo te puedo decir?, como que el sentimiento se aviva más, ¿viste?. Un 11 de octubre toda la gente contenta, viste. Acá en el barrio, más.*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

En el ejemplo (5), del cambio de código inter e intraoracional, se observa el fragmento final de una canción, en el cual se usan expresiones y palabras aisladas en lengua toba, un discurso fragmentario que comprende un vocabulario comúnmente asociado al

“indio”: cazador, guaycurú, arco, chamán, etc. Una vez más, estas palabras no están asociadas directamente con el hilo argumental de la canción. Entonces, consideramos que, en este caso, más allá del uso referencial del idioma toba, “El ‘mezclar’ puede justamente constituir una oposición al ‘orden’ que el mundo de habla hispana trata de imponer” y “la mezcla de lenguas puede contener una resonancia especial de resistencia hacia el orden oficial” (Hill y Hill 1999: 431).

En este sentido, observamos que los usos de la lengua *qom* no están vinculados de manera directa al contenido referencial de las canciones. Más bien, estos juegos verbales indexicalizan sentimientos de pertenencia e identidad étnica; señalan la búsqueda de un espacio social y la definición de fronteras identitarias. Porque es un uso no referencial, pero es un uso que está constituido por su propia experiencia de indigeneidad. Estamos de acuerdo con Marisol de la Cadena y Orin Starn (2009: 196) en que

*La indigenidad surge sólo en campos de diferencia y mismidad social más amplios; adquiere su significado ‘positivo’ no de algunas propiedades esenciales que le son propias, sino a través de su relación con lo que no es, con lo que le excede o le falta [...] Esto no quiere decir que la condición indígena sea de algún modo derivativa o carente de visiones y direcciones poderosas de sí misma. Lo que quiere decir es que las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas se hacen indígenas en articulación con lo que no se considera indígena en la formación social particular en la que existen.*

De este modo, la experiencia de indigeneidad en este caso incluye también formas propias de apoderarse de la lengua y darle continuidad en un contexto urbano en el que sigue perdiendo lugar ante el español.

Como vimos en los Capítulos II y III, las personas adultas del barrio en general no consideran que las/os jóvenes “sepan hablar” la lengua, ya que el hecho de que “entiendan algunas cosas”, no los hace plenamente competentes según sus propias

categorizaciones de lo que es conocer el idioma. Incluso las/os mismas/as jóvenes muchas veces reproducen estas formas de juzgar sus competencias. Pero consideramos que, para estos jóvenes raperos, entonces, la indigeneidad no residiría en el uso “adecuado” o “puro” de la lengua indígena. Lo que los “hace” *qom* son otros elementos que, aunque incluyen sus propias formas de esencialismo estratégico (cf. Muehlmann 2008), son dinámicos, diversos, heterogéneos y distintos de los hegemónicos.

Asimismo, ellos reivindican el respeto por ciertos atributos que consideran propios de “los tobas”: el arte, la lengua y las costumbres. Entre estas últimas, destacan el respeto por los mayores y la educación persuasiva, no autoritaria y no coercitiva de los niños. Estos aspectos, a su vez, se corresponden con la función comunicativa del género consejo, una forma de habla que constituye un medio eficaz para transmitir contenidos culturales, reglas sociales y pautas morales y juega un rol fundamental en la regulación del comportamiento en la vida cotidiana y en el control social (Messineo 2014). En el capítulo siguiente, observaremos de qué modo, mediante la recontextualización de diversos géneros discursivos considerados propios del espacio discursivo indígena/*qom* (como el consejo y la rogativa), los jóvenes establecen conexiones con ciertas prácticas sociales de esta comunidad de habla de la que se sienten, forman parte y co-construyen.



**CAPÍTULO V**  
**RECONTEXTUALIZACIÓN DE GÉNEROS DISCURSIVOS**  
**Y ESTILOS DE HABLA**

En este capítulo<sup>42</sup>, observamos de qué manera el género rap permite permear otros géneros discursivos y estilos de habla que son considerados propios de la comunicación *qom*, en un proceso de recontextualización que permite moldear y construir formas particulares de autoadscripción étnica y etaria. Se trata de una estrategia menos consciente, menos explícita por parte de los actores pero que de igual manera —al igual que los juegos bilingües y el cambio de código— construye un espacio singular de agenciamiento y de conexión con “las costumbres *qom*”, reivindicadas en esos términos por los jóvenes consultados. La recontextualización de otros géneros incluidos en el rap permite armar relaciones intracomunitarias e incluso diferencias, ya que consideramos que delinear modos de marcación y automarcación implica estar inmersos en una intersección de relatos y espacios en permanente y variable interacción (Tozzini 2016).

A su vez, nos proponemos observar el modo en que los relatos y conjuntos textuales que construyen los colectivos sociales se van transformando y varían a medida que son transmitidos de persona en persona y de generación en generación.

---

<sup>42</sup> Una versión preliminar y reducida de este capítulo aparece en “‘Haciendo un freestyle con los *qompas*’: juegos verbales y recontextualización de géneros discursivos en el rap *qom*”, Beiras del Carril y Cúneo (2020) *Journal de la Société des américanistes*, 106:1, 127-153, Société des américanistes.

Coincidimos con Ramos –al analizar los sentidos que adquieren las prácticas sociales de los pobladores mapuches del sur argentino– a la luz de los eventos discursivos, las interacciones sociales y el universo tradicional, en que “los sentidos sociales de una determinada *performance* emergen cuando las palabras, silencios, gestos o acciones establecen conexiones con contextos previos, pero metonímicamente intrínsecos a la experiencia presente de su ejecución” (2011: 133).

Así, veremos que los procesos de transmisión, composición y circulación de saberes, sentidos y valores son creados y re-creados en el presente, sujetos a las presiones políticas, sociales y personales de la vida social actual. En este marco y, como sostiene Finnegan (1992), advertiremos que hay procesos de memoria (*remembering*) –en el sentido de “traer el pasado al presente”– entramados en y vinculados con estas formas de transmisión que son clave en el desarrollo del arte verbal. En este sentido, las personas reconstruyen y organizan sobre la base de lo que saben y hacen, y de este modo los procesos de transmisión y memoria suponen una actividad creativa por parte del agente, más que una recepción mecánica.

### 5.1. EL RAP EN TANTO GÉNERO EMERGENTE

En la confluencia del rap en tanto género discursivo que permite la constitución una obra a partir de fragmentos y del sampleado como técnica musical de naturaleza híbrida (cf. Capítulo I), se habilita la emergencia de un espacio discursivo que posibilita la yuxtaposición de voces y de géneros. Esta técnica permite la apropiación y la construcción de una nueva pieza a partir de la combinación creativa de fragmentos de otras y, por lo tanto, transforma o subvierte los usos originales, como lo haría un *bricoleur*:

*El sampleado, con su naturaleza híbrida, permite que el hip hop traspase las fronteras nacionales y, al mismo tiempo, mantenga un sabor localizado. Junto con el uso de idiomas*

*y jergas locales por parte del maestro de ceremonias, el sampleado localiza este fenómeno global tanto en el espacio como en el tiempo. Es la hibridación inherente a la lógica interna del hip hop lo que permite la coexistencia de lo local y lo global, la tradición y la modernidad.* (Stavrias 2005: 46. Traducción propia).

De este modo, observamos que la técnica del sampleado que ponen en práctica los raperos al componer, implica una estrategia de contextualización que recoge –y es atravesada por– otras voces y otros procesos identitarios para traerlos y re combinados en el campo discursivo local. Recordemos que nos referimos a un proceso activo de negociación por parte de las/os agentes, no como algo externo a ellos/as, sino que también lo crean mediante sus interacciones discursivas y el examen reflexivo de estas (Bauman y Briggs 1990).

En la concepción clásica de Bajtín (2008 [1952-53]), los géneros discursivos constituyen tipos relativamente estables de enunciados, que varían (en términos de contenido temático, composición y estilo) de acuerdo con las diversas esferas de la actividad humana. Es decir, que son marcos que orientan la producción y la recepción del discurso y que se transmiten históricamente. Están, por un lado, fuertemente convencionalizados y ligados a ciertas prácticas sociales, pero, al mismo tiempo, son flexibles y abiertos a la manipulación en cada ejecución. En esta tesis hacemos hincapié en sus aspectos más fluidos y en la idea de que los géneros no son estáticos, sino que se manifiestan de maneras creativas y únicas en cada ejecución (Finnegan 1992). Desde una perspectiva etnográfica, que se aleja de la idea de géneros fijos, “puros”, normativos e independientes del tiempo y los distintos colectivos sociales (Bauman 1975), se observan las dinámicas de la ejecución y la práctica.

Por su parte, entendemos que la cualidad de emergente se refiere a “los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se

crean continuamente” (Williams 2000 [1977]: 145). En este sentido, pensamos el rap *qom* como género emergente y como recurso para la ejecución, disponible a los jóvenes indígenas para llevar a cabo ciertos fines sociales en un contexto determinado, como la construcción de nuevas etnicidades en entornos urbanos.

## 5.2. “REPRESENTAMOS LA CULTURA CON MÚSICA DE MODA”: COMPONIENDO ESCENAS DIALÓGICAS

Entendemos los géneros discursivos como “constelaciones de elementos formales” que pueden ser manipulados e intercambiados entre sí sus elementos constitutivos, estableciendo resonancias indexicales entre ellos. En este movimiento, un género reconocido puede teñirse con las significaciones sociales que *a priori* le corresponden a otro (Briggs y Bauman 1996: 85). De la misma forma que pasa con el sampleado, ya que este, en tanto *bricolage* sonoro, es un producto fundamentalmente dialógico, que entextualiza y recontextualiza fragmentos de otras piezas musicales.

Así es cómo se descartan las nociones que conciben la organización formal de los géneros como normativas y meramente estructurantes de los textos, y pasan a considerarse más bien como esquemas o estrategias históricamente situadas que los distintos actores (compositores y oyentes) utilizan de manera diversa para orientar sus enunciados, recibirlos y manejar sus expectativas con respecto a ellos, dado que nunca permanecen fijos. Este enfoque permite visualizar tanto las propiedades emergentes de la organización discursiva como sus dimensiones normativas, socialmente dadas de la estructura genérica.

El género es, en este sentido, esencialmente intertextual. Esto implica que toda emisión y recepción discursiva presente está vinculada con un discurso anterior (real o imaginario). Al igual que las piezas musicales “sampleadas”, los textos nunca aparecen

de manera aislada, sino que se articulan y conectan “con otros tiempos, lugares y personas” (Briggs y Bauman 1996: 90). Rastrear estas relaciones intertextuales nos permite observar las conexiones indexicales establecidas por los ejecutantes que superan y van más allá de las escenas actuales de producción o recepción y se extienden por escenarios discursivos mucho más amplios. Los agentes, así, tienen la capacidad de realizar una selección del arsenal de rasgos genéricos (fonológicos, morfológicos, léxicos y sintácticos) para decontextualizar y recontextualizar algunos y traerlos a la escena discursiva actual.

Este proceso supone la puesta en práctica del mecanismo de “entextualización”, es decir, extraer un texto de su situación de interacción inmediata y/o de su contexto más habitual de uso y ubicarlo nuevamente en otro; descentrar y recentrar, o descontextualizar y recontextualizar. Estos textos, tomados de forma (aparentemente) aislada, llevan consigo las huellas de sus propias trayectorias históricas y por eso su examen puede llevarnos a dilucidar sus recorridos y capas de sentido:

*Decontextualizar y recontextualizar un texto constituye un acto de control y es en relación con el ejercicio diferencial de dicho control que surge la cuestión del poder social. Más específicamente, podemos organizar accesos diferentes a los textos, legitimaciones diferentes de las demandas y de los usos de los textos, competencias diferentes en el uso de los textos y valores diferentes asociados a varios tipos de texto. Todos estos elementos están contruidos culturalmente, socialmente constituidos y apoyados por ideologías y pueden, en consecuencia, variar dependiendo de la cultura de que se trate. Ninguno de estos factores constituye una premisa social o cultural dada, ya que cada uno de ellos está sujeto a negociación como parte del proceso de entextualización, descentramiento y recentramiento (Bauman y Briggs 1990: 23).*

Es decir que los textos nos permiten observar las negociaciones que se traman en la construcción de sus trayectorias, los accesos diferenciales a determinados textos, las legitimaciones diferentes en su recepción y uso y, lo que es más importante para este trabajo, las estrategias que los jóvenes hablantes ponen en juego cuando ponen en funcionamiento sus competencias en lengua indígena.

Los géneros discursivos, por lo tanto, de acuerdo con Briggs y Bauman (1996), tienen arraigadas conexiones históricas, y también conexiones sociales, ideológicas, políticas y económicas que aparecen manifiestas en sus tramas intertextuales. En el desarrollo de estas escenas dialógicas, las/os ejecutantes muchas veces recurren a los géneros considerados tradicionales para dotar sus discursos de autoridad ancestral. En este sentido, lo que se pone en juego es una intención de desdibujar la distancia intertextual que necesariamente existe entre conjuntos textuales. Cuando se minimizan las distancias, los discursos son más accesibles para interpretar de acuerdo con sus precedentes genéricos. Por el contrario, cuando se maximizan las fisuras, se pasan a reclamar otras estrategias de construcción de autoridad, como ciertas habilidades vinculadas con la creatividad e innovación con respecto a sus precedentes textuales.

En las performances de Eskina Qom, observamos que ambos movimientos coexisten y son valorados por ellos y otras/os jóvenes de distintos modos, incluso varían con el correr del tiempo y los distintos vínculos que ellos van estableciendo. A simple vista, podríamos considerar que la distancia intertextual entre un género como el rap y otros reconocidos y valorados como “propia*mente qom*” (como por ejemplo, el consejo y la rogativa), es amplia. De hecho, se podría decir que es tan profunda que, en ocasiones, la banda queda desvinculada del “nosotros étnico”, cuando algunos pares los acusan de haberse “vendido”. Pero si escuchamos atentamente algunos sentidos y valoraciones en torno a sus expresiones artísticas, podemos atender a una construcción y exigencia de

autoridad discursiva que recurre a imaginarios más conservadores –en términos generacionales– para legitimar sus discursos.

Al respecto, Florencia, una joven del barrio, nos explica lo siguiente:

Victoria: *¿y en el barrio hay jóvenes que hablen toba?*

Florencia: *no, creo que no.*

Victoria: *¿no?*

Florencia: *tch, tch.*

Victoria: *¿conocés la banda de rap?*

Florencia: *sí.*

Victoria: *¿te gusta?*

Florencia: *no. no tienen nada que ver conmigo, no me representan.*

Victoria: *¿por qué no?*

Florencia: *eso no es música de nosotros.*

Victoria: *viste que cantan partes en toba...*

Florencia: *sí, pero no... no me gustan. yo les dije, no me gustan. Todo bien con ustedes, yo los quiero, todo, pero no. Siento que me es ajeno. No sé, hubiesen hecho otra música, solo con el nviq, con eso ya era suficiente. Y eso también porque querer encajar con otras personas, no sé. Igual que esa la Charo, ella roba música. Porque ella se aprovechó del grupo.*

Victoria: *¿de qué grupo?*

Florencia: *porque las canciones que ella canta son todas de un grupo del Chaco, del coro Chelaalapi.*

Victoria: *¿y ese coro te gusta?*

Florencia: *si, ese tiene las canciones más lindas.*

Florencia, 26 años, Derqui, 2017

Florencia, entre otras cosas, hace referencia al uso ocasional que los raperos hacen del nviqué<sup>43</sup>, instrumento que ella vincula con “la música de nosotros” y que contrasta con las prácticas musicales “ajenas” que los Eskina estarían encarnando.

El relato de Federico, un joven que participa frecuentemente junto a sus hermanas/os en un coro barrial con fuertes reivindicaciones sobre “la transmisión de lengua, la resignificación de la cultura y la cosmovisión *qom*” (Disco “Qomi Qompi - ‘Somos los hijos de los Tobas”, 2018), le da sustento a este imaginario en torno a los instrumentos que son considerados “nuestros”:

Paola<sup>44</sup>: *Ah, ¡qué bueno! Queremos ver eso. ¿Y tenés un grupo o solo?*

Federico: *No, solo. Estoy buscando sonido así viste tipo así típico de qom.*

Paola: *¿La base?*

Federico: *La base. Lo que pasa es que... cómo se llamaba este, el nviqué (...) Yo quería grabar así con el nviqué. Así, viste, tipo, para que sea más originario”.*

Federico, 19 años, Derqui, 2018

Asimismo, en una conversación espontánea que tuvimos luego de uno de los talleres que coordinamos en el barrio toba de Marcos Paz, un joven rapero consultado por las características de su música y las de Eskina, sostuvo:

Diego: *yo no hablo de los tobas o de la cultura para vender, yo lo hago porque me gusta, no muestro algo para vender, no busco algo a cambio.*

---

<sup>43</sup> El nviqué es un instrumento musical que se conoce comúnmente como “violín de lata toba”. Posee una única cuerda de crin de caballo, encerada con miel, por medio de la cual se ejecutan melodías de una tonalidad alta (Materiales del taller de Lengua y cultura Toba, 2005: 57)

<sup>44</sup> Entrevista realizada junto con Paola Cúneo, Derqui, 2018.



*Cuando canta lo hace gratis, no cobra. Victoria entonces le pregunta si piensa que la cultura qom vende. Él le responde: 'creo que sí'. Diego canta sobre sí mismo, es un rap 'personal' sobre 'lo que veo y lo que pienso, lo que viví'.*

Diego, 26 años,

registro del taller para jóvenes y niñas/os, Marcos Paz, 2018<sup>45</sup>

Finalmente, en las reflexiones de los propios Eskina, vemos este movimiento dinámico de aproximación y distanciamiento intertextual. Aquí aparecen algunas consideraciones sobre las variadas formas de construcción de autoridad, de autenticidad y artificialidad que se ponen en juego en sus obras:

*Yo... más que nada estoy haciendo estoy haciendo música para... o sea, podría hablar de cualquier cosa. Pero ya en un momento como que estoy escribiendo cosas para que lo escuchen mis hijos ahora, ¿viste? Eso estoy haciendo, como que estoy escribiendo para dejar el legado a ellos y mostrarles como se hace rap de verdad y no, corte, insultando a las mujeres o hablando de droga o hablando de esto, ¿entendés? Y quiero dejarles ese mensaje a los más chicos. Porque ahí, por más de que vos lo expliques en un evento, o en una fiesta durante la noche... te van a hacer el aguante todo, pero, como dicen siempre: 'si vos querés vender' –como nos quisieron vender muchas veces, nos quisieron cambiar el mensaje para vender nuestro producto–. Y nosotros, 'no, nosotros no tenemos ningún producto, nosotros estamos trayendo esta enseñanza de nuestros padres y la estamos volcando para que la sigan escuchando los chicos con otro método', o sea, con el rap, con la música. Porque de otra forma no se van a enganchar los chicos acá,*

---

<sup>45</sup> Este registro de campo fue realizado en conjunto por todas las talleristas que lo integramos: Victoria Beiras del Carril, Eugenia Taruselli, Soledad Aliata y Rosario Haddad.

*están perdiendo el idioma porque los padres no saben cómo combinar nuestra cultura con las tendencias de ahora, ¿viste? Y los chicos ya no le pasan cabida (...)*

*Más que nada que los grandes se den cuenta que la juventud, que algunos pibes, algunos nos estamos poniendo las pilas por el tema de la cultura, la cultura de nosotros. Para mí eso es lo más sagrado que tengo, corte, la herencia de mi viejo, ¿viste? Con el arte, todo eso, el arte, la lengua, todo (...) El proyecto ahora tenemos para hacer con este muchacho que conocimos. Queremos sacar, le dijimos que queremos sacar algo más raíces, ¿viste? Porque el cd que sacamos es como muy electrónico, tiene mucha cosa que nosotros no entendemos, no usamos, ¿viste? No escuchamos. Y con este productor venimos así... más guitarra, más acústico: bombo, palo de lluvia, las pezuñas, nviqúe. Y nosotros no tenemos que estar ahí haciendo querer bailar a la gente, si no que vamos y cantamos lo que... como nos salga, ¿viste? Porque con el otro era como algo actuado. Él nos ponía un tipo un reggaeton, ¿viste? Y nosotros teníamos que estar ahí... no, ¿viste? nada que ver. Hasta cumbia quería que hagamos. Y levantaba a toda la gente pero no... no nos sentíamos cómodos. La gente nos seguía, pero nosotros decíamos “no, no nos gusta”. Preferimos que se escuche algo mas así, ¿viste? [como la música que suena de fondo] más de campo, ¿viste? Algo acústico, ¿viste? pero con letra toda de nosotros.*

Luis y Guido, 28 y 27 años respectivamente, Derqui, 2019

Hay referencias a la herencia, al campo, a las raíces, al arte y lengua *qom* y a los instrumentos que vinculan con estos elementos: guitarra, bombo, palo de lluvia, nviqúe. En este sentido, y como sostiene Ramos (2011), la memoria es una práctica social que involucra un arte particular que tiene que ver con los usos situados de lo transmitido para dar sentido a los procesos sociales en marcha. Pero, en este arte, la práctica de ‘traer el

pasado al presente' "no sólo da cuenta de cómo se recuerdan acontecimientos, fechas y contenidos, sino también, y principalmente, de cómo se recuerdan marcos heredados de interpretación. El arte de la memoria es, en última instancia, el de volver a transmitir de forma creativa representaciones culturales acerca de las experiencias heredadas de las generaciones pasadas" (ídem: 133).

Los jóvenes quieren transmitir "el legado", la "cultura de nosotros" pero con "nuevos métodos", mediante otras prácticas comunicativas "de ahora", como el rap. De esta forma, en la expresión de estos deseos se traza la grieta intertextual que toleran y quieren construir.

El trabajo de David Berliner (2005) es sugerente en este sentido, porque propone un análisis interesante sobre la práctica social de transmisión cultural intergeneracional. Explora el modo en que los jóvenes bulongic (Guinea-Conakry) recuerdan un pasado preislámico que nunca experimentaron. En el África contemporáneo, en un contexto sociocultural en que los adultos se lamentan por haber perdido la "cultura genuina" se niegan, por distintas razones, a compartir sus conocimientos con las siguientes generaciones, los jóvenes producen sentido de continuidad presuponiendo no ya el contenido o la información vedados sino ciertas epistemologías del secreto. Aunque se hayan dejado de realizar determinados rituales religiosos que implicaban el hermetismo ante los no iniciados con respecto a ciertos imaginarios y prácticas, los jóvenes ejercen agencia al crear un lenguaje secreto propio. Es decir, aprendieron lo que significa el secreto, aunque no sepan el contenido real de los secretos de sus padres.

Teniendo en cuenta este enfoque, se podría decir que lo que hacen estos jóvenes gom es transmitir a sus hijas/os los marcos de interpretación (Bauman 1975) que ellos también heredaron. De un modo deliberado, sus propios padres decidieron no transmitirles la lengua, aunque lo hayan hecho de otras formas: a través de los consejos,

de las canciones de cuna y de ciertas fórmulas fijas de comunicación. Aunque no usen el *qom* l'aqtaqa de manera cotidiana, la mayor parte de las/os jóvenes consultadas/os que nacieron en Buenos Aires o llegaron de muy pequeñas/os, consideran que les fue transmitido algo valioso, desde muchos puntos de vista; la lengua como legado, como herencia, como diacrítico identitario, y también como bien de cambio:

*Sí, yo le dije a Guillermo [su pareja], quiero ser como mi papá que viajaba a todos lados. 'Ay, pero él viajaba porque él hablaba en toba. El sí –dijo–, sabía la historia. Pero vos no guardaste nada –me dijo– te van a preguntar y vos vas a quedar ahí como una tonta'*

Florencia, 26 años, Derqui, 2017

En esta línea, es importante observar el modo en que los géneros valorados tienen sus propias jerarquías dentro de las comunidades de habla y que, por lo tanto, el desarrollo de competencias relacionadas con las distintas conformaciones genéricas supone también el desarrollo o la evidencia de jerarquías sociales y del acceso al capital simbólico para evaluar la competencia discursiva de las personas. Cuando las/os jóvenes cuentan que saben “lo básico” y se refieren a ciertas fórmulas del habla cotidiana (*cf.* Capítulo II), nos están dando a entender que hay otras formas de habla que son “más complejas” y que sólo manejan las personas mayores. En este sentido, la recontextualización de rasgos genéricos autorizados –por ser considerados “propios de los *qom*”– que se hace en el rap, como el consejo, la rogativa, las canciones de cuna y las fórmulas del habla cotidiana, nos podrían estar indicando el manejo de competencias y marcos heredados de transmisión que pueden estar legitimando estas prácticas comunicativas al conectarlas con un discurso que es considerado “más complejo” y a su vez, estar iluminando algunas zonas de roces o diferencias entre pares por el acceso/uso desigual a estos bienes simbólicos. Estos jóvenes hacen referencia frecuente a que la fuente de los conocimientos

considerados propiamente *qom*, su padre, que es a su vez una autoridad saliente de la comunidad. En este sentido, podrían estar indicando una forma de legitimación de estos usos del lenguaje. Una forma de autenticación, que a menudo se apoya en los lazos con un pasado venerado (Bucholtz y Hall 2005: 602).

Consideramos que tener la habilidad de decontextualizar y recontextualizar rasgos genéricos da cuenta de la competencia comunicativa bilingüe que poseen estos jóvenes, que va mucho más allá de su saber gramatical de la lengua indígena. De este modo, en contextos de desplazamiento lingüístico en un espacio urbano, los géneros discursivos poseen una “capacidad social”, es decir que dan forma/moldean y a la vez son formados/moldeados por la edad, el género, la clase social, la etnicidad, el tiempo, el espacio, etc. (Bauman y Briggs 1990).

En tanto los géneros son fuertemente dialógicos, una emisión o fragmento puede yuxtaponer lenguaje extraído de contextos culturales, sociales y lingüísticos alternativos y, de esta manera, invocarlos. Bauman y Briggs también advierten que “la atención a estos procesos ubica a las ejecuciones, textos y contextos en sistemas de relación histórica. En otro nivel, rastrear la cadena de descentramientos y recentramientos ofrece un marco de referencia unificado para el análisis del control sobre el discurso que se extiende desde la escala micro y local a la global” (1990: 25). Si, como sostiene Bajtín, “nuestra boca está llena de palabras de otros”, este enfoque nos permite elucidar cómo se traman estas relaciones dialógicas.

Dentro de esta perspectiva, analizamos de qué manera el rap pone en juego otros géneros y modos de habla de la comunicación *qom*, como ciertas fórmulas del habla cotidiana (el saludo y la respuesta a un agradecimiento) la rogativa, el consejo, y las canciones de cuna en un proceso de recontextualización de géneros valorados. Los estudios sobre recontextualización de géneros discursivos (cf. Bauman 1975, Bauman y

Briggs 1990, Briggs y Bauman 1996, Foley 1997) demuestran justamente que un género no es un objeto lingüístico invariante sino un conjunto de prácticas discursivas que relacionan una ejecución particular con ejecuciones previas. Ahora bien, ¿qué es lo que el texto recontextualizado trae consigo de su/s contexto/s anterior/es y qué forma, función y significado emergente se le adjudica cuando se lo recontextualiza?

### 5.3. QAICA CA MACHAQCA

En el siguiente verso, observamos el uso de la frase fija *qaica ca machaqca*, en lengua *qom*, que aparece como introducción, estribillo, y título de la canción. El significado literal de esta frase es ‘no hay cualquiera’, ‘no hay cosa’ (*qaica* es la forma de existencial negativo ‘no hay’ y *ca machaqca* refiere a ‘una cosa cualquiera’).<sup>46</sup>

*Caiqca caiqca caiqca caiqca machaqca*

*caiqca caiqca caiqca caiqca machaqca*

*Me incremento con la fuerza de mi gente que me hace más ligero,*

*fueron más de cientos*

*Siento que los hijos sin aliento de un guerrero que guerrea y acarrea todo el día*

*caiqca caiqca caiqca caiqca machaqca*

*caiqca caiqca caiqca caiqca machaqca*

*Sepan apreciar*

*caiqca caiqca caiqca caiqca machaqca*

*caiqca caiqca caiqca caiqca machaqca*

*Sepan apreciar*

---

<sup>46</sup> Podrán observarse ligeras variaciones en las formas de escritura de esta frase debido a la coexistencia de diferentes normas ortográficas. Respetamos la representación escrita de los contextos de uso de los cuales fueron extraídos los ejemplos.

*Con respeto me presento, uso tu dialecto pa' que entiendas el contexto*

*Busco soluciones al respecto*

[Eskina Qom, "Caiqca Machaqca", en *Rap Originario*, 2016]

En otros contextos de emisión, esta frase está lexicalizada, tiene un significado fijo y se usa, con alta frecuencia, en varias situaciones comunicativas. En primer lugar, funciona como respuesta al saludo cotidiano. Su significado es equivalente a 'está todo bien', 'no pasa nada', 'no hay problema':

A: —*La' ñaqaña* 'Hola, hermano'

B: —*La' 'ena'enaxa* 'Hola, ¿cómo estás?'

A: —*No'on, qaica ca machaqca* 'Bien, todo bien'

Además, otra de las rutinas comunicativas en las que se utiliza esta fórmula es en la respuesta al agradecimiento:

A: —*Ña' achic* 'Gracias'

B: —*Qaica ca machaqca* 'De nada'

Por otro lado, esta misma expresión fija tiene una función significativa en dos géneros relevantes en el repertorio *qom*, la rogativa y el consejo, donde *qaica ca machaqca* funciona como fórmula performativa de cierre o coda, que posee la función de indicar el final del evento comunicativo y señalar el cierre de la ejecución; posee un significado equivalente a 'nada más' o 'acá termina' (Cúneo y Messineo 2017).

Dicha frase no tiene en sí misma un significado fijo o referencial, sino puramente comunicativo que cobra su particular sentido en cada contexto de emisión, y presupone siempre un interlocutor o una audiencia competente comunicativamente, que conozca las normas comunicativas e interaccionales *qom*.

### 5.3.1. Aconsejar y pedir entre los *qom*. La fuerza performativa del lenguaje

Como observamos en el Capítulo III, de acuerdo con Messineo (2014), los consejos (*nqataxacpi*) y las rogativas (*natamnaxacpi*) son géneros orales reconocidos como modos de habla “propiamente *qom*”, y poseen rol crucial en la construcción de relaciones al interior del grupo y en la regulación del control social en las relaciones intra e intergeneracionales.

#### *Nqataxac* (el consejo) y la regulación del espacio social

El *nqataxac* ha sido ampliamente estudiado, no solo por la importancia social que posee sino por su capacidad de integrarse y refuncionalizarse en los escenarios sociopolíticos, religiosos y artísticos actuales.

Desde el punto de vista social, es una forma de habla que guía a los niños y jóvenes a conformar un conjunto de conductas y precauciones respecto del mundo circundante. De este modo, constituye una de las principales herramientas pedagógicas del proceso de socialización infantil, porque una parte del conocimiento transmitido por los adultos es adquirida por los niños y jóvenes a través de este tipo de discurso.

Si consideramos que la educación se caracteriza fundamentalmente por ser no autoritaria y que se evita el castigo físico hacia los niños, los consejos constituyen medios eficaces para transmitir ciertos contenidos culturales, reglas sociales y pautas morales de manera no coercitiva y juegan un rol fundamental en la regulación del comportamiento en la vida cotidiana y en el control social.

Un diálogo entre dos jóvenes (Florencia y Maite), que reconstruye un consejo impartido por el padre de una y tío de la otra, da cuenta del tipo de saberes y pautas que se transmiten actualmente en el barrio:



Florencia: *Mi papá nos enseñaba que cuando estaba alguien indispueta, en la regla, que no te tienen que tocar la cabeza.*

Maite: *No, porque es peor todavía.*

Florencia: *No te tienen que tocar directamente, ni el cuerpo, ni golpearte. Ni tampoco pegarles a los chicos, porque se hacen más caprichosos, más gritones.*

Maite: *Sí. O si le pegás, puede tener algún tumor de grande. Si vos le golpeás, ponele vos le golpeás y después a la larga le sale alguna cosa, alguna enfermedad.*

Florencia y Maite, 26 y 25 años respectivamente, Derqui, 2017

Incluso, se podría sugerir que cualquier tipo de violencia física es condenada como algo externo, que no pertenece a las formas admitidas de ser *qom*:

Florencia: *Hay veces que los fines de semana se agarran a las trompadas las parejas. Y eso es triste porque eso son cosas que no son de nosotros, de los aborígenes, no son cosas que... que bah, por lo menos que a mí me enseñaron. Y yo tuve problemas con mi marido. Pero ¿qué paso? yo fui cabezuda porque mi papa siempre me dijo que el día que me junte... porque mi papa decía que yo... bah, nunca se opuso que uno se junte con un criollo o alguna cosa así. Pero él decía que sí, que los toba como que tenían otra cultura y bueno, él quería que me junte con un toba, pero yo no quería. Dijo, 'bueno', dijo, 'después cuando te tropieces no le echés la culpa a nadie'. Y después me tropecé y dije '¡ay papi!, 'te dije', me dijo.*

Victoria: *¿y las parejas que ves que se pegan son tobas o criollas?*

Florencia: *sí, son toba.*

Victoria: *pero ¿qué pensás que pasa ahí?*

Florencia: *no sé, no se entiende. Bah, yo no opino, yo que sé. Yo lo único que le digo para poner un ejemplo a mis amigas, o más cercano.*

Victoria: *es que como decías que no es costumbre de los tobas...*

Florencia: *y... como que se mezclaron digamos, como costumbre ajena*<sup>47</sup>.

Florencia, 26 años, Derqui, 2017

Especialmente orientado a reproducir y explicar las reglas sociales y los valores éticos del grupo, su función es prevenir ciertas conductas que podrían sobrepasar los límites social y culturalmente establecidos.

Los peligros que encierra la noche, la importancia de madrugar, el respeto por las entidades no humanas, la necesidad de dormir orientado hacia la salida del sol, el favorecimiento de la endogamia, la prevención del divorcio, la hospitalidad, la amistad y el respeto por los ancianos constituyen algunos de sus tópicos principales. Los temas del *nqataxac* se relacionan también con el aprovechamiento de los recursos del monte, las técnicas de caza y recolección y la demarcación de ciertos espacios cosmológicos.

Por su parte, Luis nos explicó:

*Por más que trabajemos, por más que tengamos otro trabajo que te paguen bien, nosotros nunca vamos a dejar de hacer artesanías, eso es algo que nuestros viejos nos dijeron, ¿viste? Por ejemplo, de chiquitos, mi viejo siempre me decía, el toba siempre tiene que tener tres cosas que nunca puede perder, es el idioma, el arte y las costumbres, esas son tres cosas que nosotros no tenemos que...*

*La primera costumbre: el respeto a los mayores, eso es lo primero. Y después hay diferentes cosas. Por ejemplo, el tema de los chicos, viste. El tema del cuidado de los chicos, eso para nosotros es fundamental. Por ejemplo, a los chicos nosotros no*

---

<sup>47</sup> Aunque en esta tesis no esté trabajado o tematizado, no queremos pasar por alto que en este barrio –como en todos–, las violencias hacia las mujeres están ampliamente instaladas. De carácter tanto material como simbólico, es una problemática que surge de manera constante en las conversaciones y talleres que realizamos con esta población. Consideramos que es menester que se haga foco sobre ella, desde la investigación académica pero también desde políticas públicas puntualmente destinadas a trabajar, sobre todo, con las mujeres para que sigan desarrollando herramientas que les permitan identificar y revertir estas relaciones.

*les pegamos, viste. Nunca les pegamos a los chicos porque nosotros eh... Tampoco el grito, viste, el grito para nosotros es como un golpe, y eso los amarga a los chicos. Es mejor hablarle al chico y ponerlo de frente, que te mire a los ojos, y no le digas nada, que mire para allá... Dejale que mire, que mire para allá, que mire. Pero cuando te mira bien enfrente, ahí dale el mensaje, y el chico va a entender y se le va a grabar en la cabeza. Esa es una de las cosas que nos enseñan nuestros viejos, ¿viste?*

Derqui, 2018

En la actualidad, es un género altamente productivo que no sólo se utiliza en la educación infantil, sino también como un medio de persuasión en la política y en la prédica religiosa. Como observa Dante (2011), el consejo permea las prácticas discursivas de las iglesias protestantes tobas, sobre todo a través del tono o clave afectivo pero a la vez de autoridad que se le da a la prédica<sup>48</sup>.

Así también, el consejo puede constituir un recurso comunicativo poderoso en la construcción de relaciones intersubjetivas e interétnicas. Muchas veces los consejos permiten crear nuevas relaciones o consolidar otras ya establecidas.

El siguiente es un consejo relacionado con las pautas y conductas respecto del matrimonio (Messineo 2014: 41-44):

*'Am 'auadoneguet qome aca qa'añoile yoqta 'anaxoua*

(Casate con una jovencita que sea de tu misma edad)

---

<sup>48</sup> Los rasgos lingüísticos que se integran son el uso de diminutivos, de términos de parentesco; el empleo de la segunda persona enfática y del prohibitivo. A su vez, los rasgos retóricos se vinculan con las pautas de apertura y cierre, el tempo lento, la organización en versos o líneas separadas por pausas y el empleo de paralelismos para reforzar la función directiva del discurso (Dante 2011).

<i>Na nqataxaqpi</i>	Estos (son) los consejos,
<i>lqataxaqpi na qom</i>	los consejos de los qom
<i>da ñapaxaguen na llalec</i>	que enseñan a sus hijos
<i>da ña nsoqolec qata qa'añole</i>	cuando todavía son jovencitos y
	jovencitas.
<i>Ñi ña'axaiquiolec</i>	El anciano
<i>da ñapaxaguen</i>	enseña
<i>ñi llalec nsoq nache</i>	a su joven hijo, y
<i>enac da l'aqtaq</i>	(le) dice estas palabras:
<i>'Am 'auadoneguet qome aca qa'añole</i>	Casate con una jovencita
<i>ñoqta</i>	que realmente
<i>'analoxoua</i>	sea de tu misma edad
<i>qataq... saishet da</i>	y... no
<i>'adoua aca</i>	te cases...
<i>saishet da 'adhuo' lashe</i>	si (ella) no es tu pariente
<i>qataq da mashe 'auadon</i>	y cuando ya estés casado
<i>nache 'añoaoga catae' 'adma</i>	entonces apartate a tu chocita
<i>qata 'auadon da mashe 'auañaten da 'ane 'epe</i>	y casate cuando ya sepas cazar
<i>qata 'auañaten da 'auo'onataxan</i>	y sepas trabajar
<i>qata 'aualaxaguet ca qadta'a</i>	y obedece a tu padre
<i>qata 'aualaxaguet aca 'qadate'e</i>	y obedece a tu madre.
<i>qaq da sano'on</i>	y si se enferma
<i>aso 'adhua</i>	tu esposa

<i>nache 'anqo 'ona ca pi'oxonaq</i>	entonces debés ir al médico
<i>'anqadenot</i>	para que la cure.
<i>Qanataden ñaqtó no'oita</i>	Le darán medicina para curarla.
<i>Qaica camachaqca</i>	Y ya no habrá más problema.

En el ejemplo, *qaica ca machaqca* funciona como fórmula performativa de cierre o coda, que posee la única función de indicar el final del evento comunicativo, señala el cierre o el final de la ejecución, con el significado de 'nada más' (equivalente a 'acá termina').

#### *Natamnaxac* (la rogativa) o el arte de pedir

La rogativa, por su parte, es una invocación utilizada como pedido o súplica ante situaciones de caza, pesca o recolección, de necesidad o trabajo, de enfermedad, nacimiento o muerte. Antiguamente utilizadas por los mariscadores (cazadores, pescadores, recolectores y meleros) y por lo *pi'oxonaqpi* (chamanes), las rogativas poseen vigencia en la actualidad y juegan un rol fundamental en las relaciones entre entidades humanas y no-humanas a la vez que constituyen un poderoso recurso para pedir protección y compasión en diversas situaciones de la vida cotidiana.

De uso extendido y general, el término *natamnaxacpi* (rogativas) deriva del verbo *natamen* 'orar, rezar', y constituye también el nombre que se utiliza en contextos religiosos tanto católicos como evangélicos para denominar al rezo y a la oración.

Las rogativas persiguen propósitos definidos y buscan obtener resultados concretos, como por ejemplo curar los elementos de caza y pesca, pedir permiso para mariscar y obtener buenas presas en la marisca, implorar por la salud y el bienestar de una persona enferma o por alguien que se halla en situación de desgracia o conflicto. Veamos un ejemplo:

Ruego a *no'ouet* (el ser del monte)

<i>'am no'ouet</i>	Vos, espíritu del monte,
<i>aĩem 'achoxoden na na'aq</i>	compadecete de mí en este día
<i>'anataden</i>	curá
<i>na ãasoshic</i>	a mi sobrino
<i>'anataden</i>	curá
<i>na ãaqaãa</i>	a mi hermano
<i>yaqto' no'oitta</i>	para que esté sano.
<i>qaica ca machaqca</i>	Nada más.

Desde el punto de vista comunicativo, se trata de un discurso persuasivo que busca convencer al destinatario –la entidad invocada– de que algo se realice. De tono suplicante, la rogativa posiciona al enunciador en una actitud de imploración y humildad que, en términos de la lengua *qom*, aparece expresada mediante la forma verbal *'achoxoden* ‘compadecete de mí’ (Cúneo y Messineo 2017).

Al igual que en el consejo, las rogativas pueden concluir con la frase *qaica ca machaqca*, que señala el cierre o el final de la ejecución.

#### 5.4. 'AUOCHE Y 'ANACHEL

Por otro lado, observamos el uso de dos expresiones en lengua *qom* (*'anachel* y *'auoche*) que son resignificadas y recontextualizadas al ser usadas por los jóvenes, tanto en el rap como en interacciones cotidianas entre pares.

Como vimos en el Capítulo III, en el rap, la expresión *'auoche* (‘dormite’, ‘andá a dormir’) se utiliza como apertura y cierre de “Los caciques invencibles”, mientras que el

resto de la composición se emite exclusivamente en español. Asimismo, los jóvenes hacen uso de las expresiones *'anachel* ('andá a bañarte') y *'auoche*, corrientes en toba, pero con un significado descalificativo, cercano al que tienen sus equivalentes en el español coloquial. Es decir, "las tuercen" para transformarlas en burla hacia sus pares. Durante una entrevista un anciano reflexiona sobre lo que observa de los modos de habla de los jóvenes, señalando:

*Es muy osado esta palabra (...) Cuando hay un grupo allá y otro grupo acá, se gritan entre ellos, ¡'anachel!* (simula un grito que extiende la "e" y acompaña la emisión con el gesto de la mano sobre la boca que se hace para aumentar el volumen). *El otro grupo le responde ¡'auoche!* ('andá a dormir') (hace el mismo gesto y se ríe).

Mauro, 67 años, Ciudad de Buenos Aires, 2015

Las palabras o modos de hablar de los jóvenes son referidas como *ñaqpi l'aqtaqa*. Este término refiere a la manera de hablar humorística, generalmente utilizada en situaciones de burla entre pares. Estas palabras pueden ser inventadas o pueden ser palabras "torcidas" del idioma, apropiadas por los jóvenes para esa finalidad. "Torcido" es el término en español utilizado por los mayores para referirse a esta forma de habla de los jóvenes. Es decir, metafóricamente los jóvenes 'tuercen' el idioma, sacan estas expresiones de sus contextos más habituales de uso y en este desplazamiento modifican la intención comunicativa.

Como pudimos ver en capítulos anteriores, observamos que, en el plano referencial, en muchas letras de rap se destacan discursos nostálgicos que se asocian a un sentido común en torno a formas esencializantes de ser indígena, a nivel indexical, a través del uso de recursos lingüísticos y (meta)comunicativos, como la reactualización de

rasgos genéricos, se observa una intención de romper con las ideologías puristas de los mayores, que los asocian con desviaciones o desplazamientos de la lengua vernácula a causa del contacto con el español.

En este sentido, Bissell (2005) nos muestra que los anhelos nostálgicos tienen bases sociales. La nostalgia, en tanto práctica de memoria, tiene que ser comprendida en contextos históricos y espaciales particulares. A diferencia de otras prácticas de memoria, la nostalgia enfatiza la distancia y la separación, en vez de evocar comunidad y continuidad, para enmarcar críticamente el presente.

Las personas adultas, sus padres, madres, tías/os y abuelas/os, que atravesaron diversas migraciones desde el Gran Chaco hasta el barrio donde viven hoy, que tuvieron múltiples empleos desde pequeñas/os y distintas experiencias formativas interculturales, muchas veces tienen percepciones del presente como momento de pérdida (de “las costumbres”, de la lengua, de los valores, entre muchas otras). Algunas de estas se expresan en los siguientes relatos:

*La familia qom, la que está en la orilla del pueblo, no se caza más. No comen más la comida del campo, del monte y del agua. Nadie hace la cacería (...) el lugar se está achicando cada vez más, porque hay gente nueva, ¿no? que viene con los animales y cierra el lugar, hace un cerco en el lugar y hace un cartel “prohibido cazar”. Entonces el lugar de la cacería de nuestros abuelos, nuestros padres, se está achicando (...) Cuando estoy contando la historia, así como ahora, mi nieto quiere conocer, quiere vivir de esa forma, pero el lugar ya se está secando, no hay más lugar para cazar.*

Mauro, 67 años, Ciudad de Buenos Aires, 2015



*Allá en el Chaco era rechazado ese, en mi época, porque no sabe nada, tenés todavía olor a pecho de tu mamá y tenés novia ya... ahora me doy cuenta que es verdad lo que decía nuestra mamá... nosotros [él y su mujer] sabíamos todos los problemas [de sus hijos], que discuten, se pelean, cualquier pavada. Nosotros no hacíamos antes eso, por eso cuando nosotros nos juntamos, teníamos que estar a parte de los viejos ya [a diferencia de sus hijos que viven todavía o bien dentro de la casa paterna o se construyen viviendas en el patio del fondo]. Entonces lo que sucedía en tu casa, nadie lo sabe, lo sabemos nosotros nomás.*

Román, 78 años, Derqui, 2017

*Charlado sobre “la pérdida de lengua”, me dijo que a ella le hubiera gustado aprender y que, según Román, su papá es de los últimos que habla idioma puro, no “entreverado”.*

Clementina, 33 años, registro de campo, Derqui, 2016

*Esa no quiso [su abuela materna], no quería saber nada que vengamos a Buenos Aires. No quería saber nada, quería que nos quedemos allá, que íbamos a perder la cultura, que ‘se iban a ir a criar con los blancos’. Y fue así, era tal cual, porque acá perdimos todo, todo, todo. Acá aprendimos cosas que no debíamos.*

Paula, 46 años, Derqui, 2016

Esta nostalgia, como práctica de memoria, las añoranzas de lo vinculado con el Chaco y de las épocas de juventud construyen sentidos étnicos y etarios (cf. Ibáñez Caselli 2007):

*Cami me dijo que era muy probable que se fuera con su familia al Chaco para las fiestas, a Resistencia. Me dijo que no estaba segura dónde había nacido su papá. A mi pregunta acerca de si les gustaba ir al Chaco respondió que sí, que era obvio*

*porque ellas eran de ahí [las dos nacieron en Buenos Aires]. “A quién no le gusta ir al Chaco, ¿no?” le dijo a Ire. Ella sonrió y asintió. Tiene familia en Resistencia y Bermejito.*

Cami e Ire, 20 y 17 años respectivamente,  
registro de campo, Derqui, noviembre, 2018

Como argumenta Bissell, hay que hacer foco en las geografías específicas y las historias particulares detrás de esos discursos y prácticas de añoranza, “la nostalgia es una práctica cultural, no un contenido dado; sus significados, y sus efectos cambian con el contexto –la nostalgia depende de dónde esté parado el sujeto en el paisaje presente–” (Stewart 1988 en Bissell 2005: 17). En este sentido, los discursos nostálgicos no son homogéneos, sino que están marcados por clivajes de clase, género y poder, que moldean los recuerdos en tanto críticas o formas de evaluar el presente. Es interesante esta perspectiva porque los habitantes de este barrio evocan el pasado de manera constante, y no lo hacen solamente los adultos y ancianos que “lo vivieron”. Los jóvenes también se vinculan con ese pasado más cristalizado vinculado con las formas idealizadas del ser indígena y construyen identificaciones sirviéndose de él:

*Yo siempre le decía a mi papá, “pa, hubiese preferido vivir en el campo”, porque ahí no tenía que preocuparse. Te preocupas por cosechar nomás y te vas a tu casa, tranquilo, descansás, después te levantas al otro día. No hay celular, no hay nada, hay animales nomás. Y siempre le decía a mi papá, que yo hubiese querido tener una vida ahí, porque acá cualquier cosa te hace mal, todo te hace mal.*

Florencia, 26 años, Derqui, 2017

*Yo hace tres años que no voy [al Chaco]. Pero... yo estuve viviendo allá. Me quedé dos años viviendo allá. Fui, viste, cumplí 18 años y fui. Y no sé... Me di cuenta de las cosas que hablaba mi viejo, del querer volver, viste. Y cuando viví allá me di cuenta de cómo era todo. Era como una vida muy diferente a la de acá. Y de esa vida me enamoré, viste. Y me quise quedar allá. Fue. Me quedé allá dos años. Y no, la verdad, re lindos momentos me llevo de allá.*

*El compartir con la gente, viste, más allá de ser porteño. Viste, como te dicen allá, viste. Y el querer estar con ellos, viste. El querer estar con ellos y, no sé, comer algo o estar en el monte, viste, mariscando, o jugar a la pelota, viste. Jugar al fútbol en un barrio que está en el medio de la nada, ¿viste?*

*La verdad que ahí te das cuenta el no depender del dinero, viste. No depender del dinero estando del otro lado del río. Eso para mí... Eso fue impresionante.*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

## 5.5. A MODO DE CIERRE

Llegado este punto, nos preguntamos qué es lo que se está intentando transmitir al utilizar estas fórmulas y expresiones como parte de las composiciones del “rap originario”. Las respuestas pueden ser múltiples, pero desde una perspectiva sobre el lenguaje que va más allá de su función denotativa, sino performativa, este uso señala, indexicaliza, formas de autoadscripción étnica. Estos jóvenes “hacen cosas con las palabras”, es decir, traen a escena el lenguaje de uso cotidiano y la tradición de géneros discursivos mediante la sola mención de las frases en toba *qaica ca machacqa* y *‘auoche*. Y aquí vemos el uso performativo e indexical del lenguaje (en este caso a través de la lengua indígena) en su máxima potencia, es decir, señalando e invocando marcos prototípicos de modos y géneros de habla. Es lo que Urban (1991) denomina “función metacultural del lenguaje”, mediante la cual el ejecutante (narrador, cantante) conecta el discurso

actual (el rap) con otros disponibles en su comunidad para infundir en la audiencia un sentimiento de pertenencia.

Si bien estas emisiones en lengua *qom* no están vinculadas de manera directa con el contenido referencial de las canciones, el uso de *qaica ca machaqca* y *'auoche* permite condensar significados. No tienen un significado referencial, ni un significado denotativo. Tampoco tiene la misma función que en los géneros antes mencionados, sino que construyen e indexan, sentidos identitarios. En esta puesta en acto no es su competencia gramatical lo que se pone en juego, sino su habilidad de poner en tensión las dos lenguas en un género artístico de gran difusión y visibilidad. Y en este contexto, estos usos particulares de la lengua indígena les permiten transitar sus propios y originales modos de identificación.

Como argumentamos más arriba, según Briggs y Bauman (1996), los textos se relacionan con los géneros de múltiples maneras, llevando a un debilitamiento de las distinciones nítidas entre géneros. La recontextualización puede ser altamente innovadora —cuando se maximiza ese espacio intertextual— o fuertemente conservadora —cuando se minimiza—. Las elecciones son estratégicas y reflejan objetivos ideológicos y políticos. En el caso que analizamos, si bien es posible observar la construcción simbólica de una continuidad discursiva asociada a un contexto valorado como *qom*, se trata a su vez de procesos de recontextualización altamente innovadores, dado que la distancia intertextual entre los géneros invocados y el género ejecutado es amplia.

En este marco, el análisis de los procesos y prácticas de recontextualización constituye un medio para investigar e iluminar problemas sociales y culturales más amplios (Bauman y Briggs 1990)<sup>49</sup> —en nuestro caso, algunas formas de relaciones

---

<sup>49</sup> Para un análisis sobre procesos de entextualización y recontextualización en el arte verbal mapuche, ver Ramos (2003). Ella explora el uso de expresiones fijas como estrategia intertextual que presupone y vincula

sociales y de experiencias y sentidos étnicos. En tanto entextualizar y recontextualizar un texto son actos de control, de poder, observamos que mediante el manejo y la puesta en acto [*enacting*] de géneros discursivos se indexan también roles sociales (Foley 1997). Entonces, la ejecución de una forma textual, como el rap, puede llevar consigo marcos prototípicos de modelos genéricos invocados —fórmulas del habla cotidiana, la rogativa, el consejo y las canciones de cuna.

En este sentido, a través de un movimiento que recontextualiza y refuncionaliza los géneros y trasciende los espacios de uso comunes de la lengua indígena, se actualizan y se generan conexiones con los discursos disponibles de una forma única para este colectivo en este momento (Tozzini 2016).

Gran parte de lo que hacemos como antropólogas lingüistas se reduce a descontextualizar y recontextualizar el discurso del otro, lo cual significa, además, que ejercitamos poder en los términos arriba esbozados. Sin duda, el ejercicio de este poder no es necesariamente unilateral: nuestros interlocutores pueden tratar de controlar el modo en que sus discursos serán entextualizados y recontextualizados (Bauman y Briggs 1990: 25), y una forma de hacerlo, como veremos en el Capítulo VI, puede ser desplegada a través de las redes sociales y los espacios virtuales.

Estos últimos tres capítulos dan cuenta de que en el rap se condensa el repertorio lingüístico en lengua vernácula de estos jóvenes que viven en un barrio urbano de Buenos

---

un discurso oral singular con fragmentos rítmicos y lingüísticos de discursos preexistentes: “Las fórmulas situadas en la tradición adquieren, así, una función metonímica, invitando a la audiencia a experimentar nuevamente un universo semántico tradicional, familiar y compartido. Las expresiones fijas convencionales conforman sistemas especializados de comunicación que activan las asociaciones semánticas resguardadas por la tradición, abriendo el discurso presente hacia mundos de significados implícitos y culturales. En otras palabras, cada unidad de este sistema especializado penetra más allá de los confines de una performance individual, actualizando un conjunto de referentes históricos compartidos por una comunidad” (p. 5).

Aires: el léxico cotidiano, el juego de palabras, las órdenes domésticas, las canciones de cuna y las bromas entre pares son parte de una experiencia que los vincula, a través de la lengua, con formas particulares de ser *qom*.

A modo de síntesis, desde esta perspectiva se podría decir que estos jóvenes están llevando a cabo un proceso de visibilización de la lengua indígena que podría funcionar como motor de recuperación y de exploración de nuevos espacios de uso. Veamos cómo se despliega este proceso en los espacios virtuales y redes sociales.

## CAPÍTULO VI

### USOS Y VISIBILIZACIÓN DE LA LENGUA INDÍGENA EN ESPACIOS VIRTUALES

*Muy buena nota de reflexión e información sobre nuestro grupo. Me sentí muy identificado, hasta investigado diría... Pero en sí, contento por la ayuda de difusión de nuestra problemática... A su vez orgullosos por las palabras hacia nuestra persona, por defender un terreno muy callado... Pasate por la página y chequeá la info...*

Guido, 27 años, posteo de Facebook del 15 de junio de 2019

En este capítulo se observa el uso, la difusión y los sentidos construidos sobre la lengua y la palabra escrita *qom* en espacios virtuales. Lejos de pensar estos espacios en oposición a los lugares físicos, consideramos que son parte de un continuo entre distintos contextos de interacción social (Ardèvol y Travancas 2019) que habitan los jóvenes *qom* y donde también se despliegan prácticas e imaginarios vinculados con el lenguaje<sup>50</sup>. Por eso nos interesa analizar de qué modo se pone en juego el repertorio lingüístico de estos jóvenes y cómo se moldea o constriñe en los distintos medios donde se hace público

---

<sup>50</sup> Este capítulo, aunque diagramado previamente, fue desarrollado durante el aislamiento social obligatorio establecido por la pandemia de COVID-19. El enfoque que proponemos acerca del mundo digital como un continuo del mundo *offline* y las profundas desigualdades en el acceso a él, se hicieron todavía más palpables en este contexto.

(Androstopoulos 2007). En este sentido, es un discurso que está escenificado para audiencias mayores y se caracteriza por una atención particular puesta en su recepción.

El uso de recursos bilingües en entornos virtuales ha sido poco explorado y una de las razones por las cuales esto ocurre es porque se los tilda de “artificiales” o “inauténticos”, ante el habla bilingüe espontánea. Coincidimos con Androstopoulos (2007) en que en muchas ocasiones este tipo de bilingüismo, que se sitúa en el discurso mediático, puede responder a una competencia lingüística limitada (tanto de los hablantes como de la audiencia) y explotar así la función simbólica o indexical del lenguaje, más que la referencial. Por lo cual, nos interesa observar de qué modo estos usos evocan identificaciones sociales y relaciones asociadas al lenguaje. A su vez, nos hacemos eco de que los imaginarios y ciertos usos del bilingüismo de grupos étnicos minorizados que circulan en soportes virtuales (en su amplia mayoría monolingües), pueden combinar tanto formas de resistencia a las ideologías monolingües como intereses comerciales, vinculados con la construcción de identificaciones étnicas.

En los estudios de las últimas décadas, de acuerdo con Heller (2010), existe un interés creciente en los rasgos que fue tomando el lenguaje como valor de cambio. Además de ser pensado como capital simbólico (en términos de Bourdieu 1985) que puede ser intercambiado por capital material, o de entender las condiciones político económicas que habilitan la construcción de significados y relaciones sociales, concebir la lengua como un *commodity* va más allá de estas consideraciones. Ciertas formas o variedades del lenguaje se empiezan a pensar como intercambiables por bienes materiales o dinero. Estas transformaciones comoditizan lenguajes de dos modos: como una habilidad técnica, por un lado, y como índice de autenticidad por otro, para sumar valor agregado a productos estandarizados. Esta última forma de *commodity* es la que pensamos que, con ayuda de la intervención de ciertos actores, se vincula con el rédito comercial de la lengua y la puesta en escena de la etnicidad *qom*. Es de todos modos un



campo repleto de tensiones, ya que implica tanto el orgullo de los hablantes, como el beneficio que se puede extraer de sus saberes. Estos son valorados justamente por un público que los aprecia por poseer una “autenticidad” cristalizada y que espera discursos edulcorados en torno a lo étnico. Pero también, por otro lado, es un medio que permite generar visibilidad y escucha en nuevos sectores de la población (cf. Zabala 2019).

En esta línea, también observamos que el uso de los recursos plurilingües ante una audiencia extracomunitaria ejecuta las dos funciones importantes de la globalización y la localización al mismo tiempo. Los *performers* demuestran sus vínculos con la cultura global, por fuera del contexto local, mientras que simultáneamente, arraigan el fenómeno internacional a la cultura local (Sarkar, Winer y Sarkar 2005). De acuerdo con Heller (2000) nos preguntamos qué sentidos circulan en estos espacios acerca del bilingüismo, qué repertorios (y qué hablantes) son considerados legítimos y cuáles no.

Ahora, para comenzar este desarrollo, es importante que no perdamos de vista que las interacciones digitales requieren de infraestructura y de materialidad para las conexiones, y que las personas involucradas requieren aparatos y dispositivos con los cuales conectarse (Ramos Mansilla 2020).

### 6.1. ACCESO MATERIAL AL MUNDO VIRTUAL

En este sentido, con respecto al panorama actual, la mayor parte de los hogares del barrio toba de Derqui forma parte del 13,5 % de la población que en la provincia de Buenos Aires no tiene acceso a Internet y del 37% de que en el país no accede a internet fijo<sup>51</sup>. Al igual que en muchas de las comunidades indígenas de Argentina, el derecho a

---

<sup>51</sup> Informe “¿Cuántos estudiantes tienen acceso a Internet en su hogar en Argentina?” Observatorio Argentinos por la Educación. 2020.

las Tecnologías de la Información y la Comunicación<sup>52</sup> es limitado. Incluso autoridades del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) afirman que “Argentina tiene la tasa más alta de pobreza en las comunidades indígenas de toda Latinoamérica” (radio Salta, 28/01/2020).

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)<sup>53</sup> considera que el acceso a internet “constituye una condición *sine qua non* para el ejercicio efectivo de los derechos humanos hoy en día, incluyendo especialmente los derechos a la libertad de expresión y opinión, asociación y reunión, educación, salud y cultura” y que “la falta de acceso [...] incrementa la vulnerabilidad y profundiza la desigualdad”<sup>54</sup>. A su vez, en nuestro país, a través del Decreto de Necesidad y Urgencia 311/2020, se declaró que las TICs “resultan centrales para el desarrollo de la vida diaria”, y que “el derecho a una vivienda adecuada contiene la disponibilidad de [estos] servicios”. Sin embargo, en Argentina, el acceso y navegación por dispositivos móviles no es gratuito.

Por otro lado, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) ha expresado en diversos documentos la relevancia de las tecnologías de la información para el desarrollo de una sociedad más igualitaria y la importancia de que a todas las personas les sea garantizado el acceso a ellas. Estas representan no sólo una vía de acceso al conocimiento, a la educación, a la información, al entretenimiento, sino que constituyen un punto de referencia para la construcción del desarrollo económico y social. Pero los servicios de Internet fijos y móviles en Argentina son caros para la población ubicada por debajo de

---

<sup>52</sup>Acceso a las TIC: se refiere a la disponibilidad de bienes y servicios de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) dentro del hogar. Se entiende como tal el acceso a bienes y servicios de las TIC que estén en condiciones de ser utilizados por, al menos, uno de los integrantes del hogar. Se releva como condición del hogar (INDEC).

<sup>53</sup> Órgano principal y autónomo de la Organización de los Estados Americanos (OEA) encargado de la promoción y protección de los derechos humanos en el continente americano. Es una institución del Sistema Interamericano de protección de los Derechos Humanos (SIDH).

<sup>54</sup> *Estándares para una Internet Libre, Abierta e Incluyente*. Relatoría Especial para la Libertad de Expresión de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, OAS Cataloging-in-Publication Data.

la media de ingresos. Por otro lado, aunque haya acceso a Internet, “el bajo nivel de educación, la falta de contenidos pertinentes, la falta de contenidos en los idiomas locales, la falta de conocimientos digitales y una conexión de baja calidad a la Internet también pueden impedir el uso efectivo”<sup>55</sup>.

De acuerdo con el diagnóstico realizado por el Sistema de Información de Tendencias Educativas en América Latina<sup>56</sup>, existe una estrecha relación entre riqueza y adopción tecnológica y en particular entre riqueza y el despliegue y uso de redes de telecomunicaciones. El caso de las TIC coincide con este patrón general, ya que se observa una mayor difusión en los países desarrollados respecto a las regiones “emergentes” como es el caso de América Latina.

Este diagnóstico, a su vez, da cuenta de que la gran mayoría de los accesos de banda ancha están concentrados en la ciudad de Buenos Aires, mientras las provincias de menor riqueza y mayor dispersión geográfica muestran niveles de penetración considerablemente menores. Estas disparidades regionales reflejan no sólo diferencias en niveles de riqueza sino también el limitado desarrollo de la red troncal de transporte de datos en el país, así como “la escasa competencia de servicios de acceso en el tramo local fuera de los grandes centros urbanos, lo que supone servicios de alto costo y baja calidad”. Los operadores privados ofrecen bajos niveles de despliegue de infraestructura en las zonas de menor desarrollo económico, lo que a su vez restringe las oportunidades de los hogares en estas localidades de capturar los beneficios económicos y sociales del ecosistema de las TIC.

---

<sup>55</sup> Proyecto de Ley 2020 “Acceso a internet como derecho humano y servicio universal. Plan nacional de conectividad con prioridad educativa”.

<sup>56</sup> Plan Nacional de Telecomunicaciones “Argentina Conectada”. 2020. Instituto Nacional de Planeamiento de la Educación. IIPE-UNESCO Buenos Aires. Documento consultado actualizado en 2018.

De este modo, aunque en los países de América Latina se han ido reduciendo las brechas de acceso al mundo digital en los últimos años, particularmente gracias a la masificación de la conectividad móvil, estas desigualdades todavía persisten. Esto tiene, como veremos, profundas implicancias sobre todo en las oportunidades y la participación de las nuevas generaciones<sup>57</sup>.

Por otro lado, no todas las modalidades de acceso a internet son equivalentes, ya que varían en términos de uso y aprovechamiento de acuerdo con la calidad de la conexión y el tipo de dispositivo utilizado (teléfonos móviles con distinta capacidad de memoria, computadoras, etc). Es así que, en este sentido, tampoco es suficiente “el acceso a internet”. De este modo, es importante tener en cuenta el acceso real de estas poblaciones vulneradas, ya que observamos que, al igual que en muchas otras zonas de la región, el acceso a Internet móvil del barrio en el cual trabajamos se produce a través de planes de prepago que proporcionan muy pocos minutos disponibles para poder navegar y/o desde dispositivos con poca capacidad para descargar contenidos.

En consonancia con muchos de los datos de los informes y diagnósticos citados, observamos una fuerte desigualdad en el acceso a las Tecnologías de la Información y la Comunicación que amplifica otras brechas preexistentes en materia de acceso a la información y el conocimiento. Esto puede, según dichos informes, dificultar algunos espacios de socialización e inclusión en general. En ese sentido “es preciso entender estas brechas desde una perspectiva multidimensional, porque no se trata solo de una diferencia de acceso a equipamiento, sino también del conjunto de habilidades que se requieren para poder aprovechar esta oportunidad. Por lo mismo, es central que las

---

<sup>57</sup> Informe “La educación en tiempos de la pandemia de COVID-19”. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y la Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OREALC/UNESCO Santiago). 2020.

políticas de promoción de un acceso más igualitario a la tecnología comiencen por reconocer estas diferentes dimensiones que estructuran las desigualdades sociales en la región y trabajar intencionalmente para revertirlas” (CEPAL 2020: 7)<sup>58</sup>.

Las reflexiones que siguen a continuación, que involucran la potencialidad de lo digital para la visibilización del *qom l'aqtaqa* (y de las lenguas indígenas en general) y de sus jóvenes hablantes en contextos urbanos, pueden constituirse como un aporte para insistir en la importancia significativa que tiene el acceso igualitario a los medios digitales y espacios virtuales. Como veremos, en ellos se despliegan nuevos usos y sentidos que dan cuenta de innovadoras formas de apropiación y manipulación del lenguaje, con alcances aun escasamente explorados, pero que consideramos promisorios.

## **6.2. REPERTORIOS BILINGÜES EN EL ESPACIO VIRTUAL. RESISTENCIA LINGÜÍSTICA Y COMODITIZACIÓN**

Las interacciones en el espacio virtual a partir de las cuales iremos rastreando los sentidos acerca de la lengua indígena y sus hablantes, se analizan a partir del diálogo entre –al menos– tres actores estrechamente vinculados entre sí. Por un lado, observamos las comunicaciones que realiza el productor del disco y los relatos de los jóvenes raperos vinculados con el proceso de producción y comercialización. Por otro lado, nos detenemos en la difusión que realiza la banda por su cuenta, más que nada a partir de posts en Facebook, y prestamos particular atención a las voces de la audiencia.

---

<sup>58</sup> Ídem.

### 6.2.1. “Directamente desde el Barrio Toba y para todo el mundo”

La producción del primer disco de Eskina Qom, editado en el año 2016, estuvo a cargo de un músico y DJ argentino cuya trayectoria incluye la participación en bandas de cumbia latinoamericanas y la colaboración en proyectos de otras bandas de rap indígenas. Asimismo, este productor colabora con la difusión a través de sus propias redes sociales y espacios de circulación:

*Si todavía no te enteraste el 21 de Junio se festeja el Año nuevo indígena. También en muchas partes del mundo se festeja el Día de la Música ¿Qué mejor día entonces para que Eskina Qom lance su primer disco de Rap Originario?*  
*#pueblosoriginarios #raporiginario #rap #beatmaker #worldmusic #musica #electro #newalbum*

Posteo de Facebook del 18 de mayo de 2016



**Imagen 1.** Posteo de Facebook del 11 de agosto de 2018

La descarga del disco está disponible a través de plataformas de música en línea como Bandcamp y Soundcloud. En la portada de la primera leemos:

*Guido y Luis [apellido] son dos hermanos originarios del Chaco que actualmente viven en la comunidad Qom "Daviaxaiqui" ubicada en Derqui y a la cual representan a través de sus potentes letras de rap. Su recorrido con la música comienza con el proyecto "Familia de la Esquina Qom". Actualmente, con su nuevo proyecto Esquina Qom, se suman a la nave de AMAMBAY 100 000 para aportar toda la potencia de su voz y toda la fuerza de la lengua Qom. Así Esquina Qom reactualiza con revolución y pasión la historia y sabiduría de los pueblos originarios; son monstruos del futuro que atraviesan el presente con el golpe de sus palabras y el peso de su profunda cultura. ¿El resultado?: un viaje de sonidos alucinados al ras de la tierra, proyectándonos hacia el futuro más cósmico, con el empuje del latido ancestral.*

Mientras que, en Soundcloud, una de las canciones se presenta del siguiente modo:

*Directamente desde el Barrio Toba y para todo el mundo.*

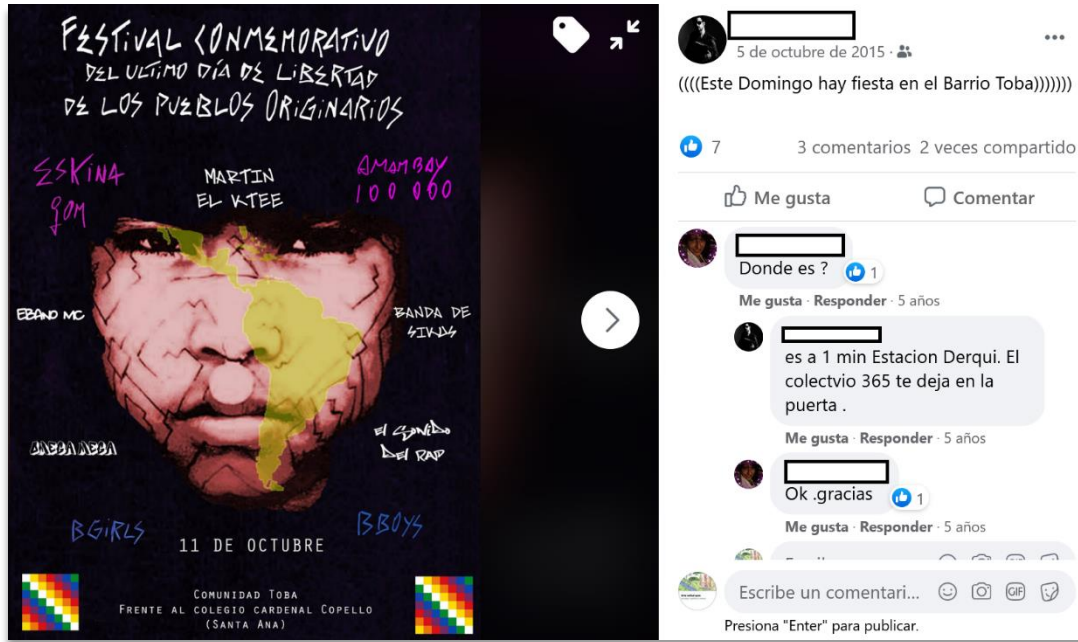


Imagen 2. Posteo de Facebook del 5 de octubre de 2015

Vemos en estos posteos un foco puesto en la resignificación de la “sabiduría de los pueblos originarios”, “el peso de su profunda cultura”, la “tierra” y la “fuerza de la lengua Qom”; el barrio y la #worldmusic.



Imagen 3. Posteo de Facebook del 26 de diciembre de 2017



*Ayom Qomlec Yale* es el “hit” de Eskina Qom. El video fue subido a You Tube<sup>59</sup> en septiembre de 2017 por su productor, es de libre acceso y tiene algo menos de 3000 visitas. Podemos cruzarnos con él fácilmente si navegamos por internet en busca del género musical emergente que conocemos como rap indígena u originario. Entre los comentarios que se despliegan abajo, aparece la felicitación de Pat Boy, uno de los creadores de la productora ADN Maya Films, que nuclea bandas de jóvenes indígenas de México.



**Imagen 4.** Captura del video *Ayom Qomlec Yale*

Luis y Guido rapean en una habitación en penumbras, acompañados por su productor. El espacio está teñido de un tinte rojizo e iluminado por pantallas de computadora y equipos de grabación. Se suman a esta fiesta improvisada cinco varones jóvenes y una chica. Toda la escena está volcada hacia la cámara que se ubica siempre en el mismo lugar, la interacción se realiza principalmente con el espectador. Suena en loop un coro en lengua *qom* que repite “Ayom Qomlec Yale”. Recitan el resto de la letra en español y hacen referencia a “la cultura”, “las raíces”, al Chaco, al Impenetrable, a la invasión española, al “indio”. Nos muestran primerísimos planos de collares artesanales “*qom*” sobre remeras de Nike, Adidas y Vans. Sobre la imagen se dibujan en blanco pleno –a modo de grafiti– trazos de la letra que remarcan algunas frases y palabras: “el legado no desaparece”, “fuerza”, “orgullo”, “paz”, “matan a mi gente”. La fiesta es calma, algo

<sup>59</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=aEw2edxRLLA>

tímida, repetitiva y de tempo lento, marcado por la base del rap. Alguno fuma, nadie bebe, todos bailan.

Apenas salió, se presentó así:

*AYOM QOMLEC YALE*

*Es la historia de una resistencia y de un gran encuentro con los compañeros de ESKINA QOM; dos personas muy flasheras que cuentan su historia como un viaje de futuro y yo me siento muy a gusto compartiendo el flash. Esta conexión es la que me permitió llegar a la obra RAP ORIGINARIO de la cual AYOM QOMLEC es parte.*

*Gracias a los amigos que se coparon en compartir.*

Posteo de Facebook del 1 de septiembre de 2017

Asimismo, es sugerente el surgimiento del nombre actual de la banda, como parte constitutiva de este proyecto y de este proceso que se desplaza entre la resistencia o desafío a los espacios más tradicionales donde aparecen representados los pueblos indígenas y la comoditización de la lengua y la etnicidad:

*Familia de la eskina [su nombre anterior]. Pasa que entre los muchachos ya... nosotros nos consideramos como familia, ¿viste? o sea, como familia y porque siempre estábamos rapeando en esa esquina de allá, siempre era eso y bueno, así empezó todo. Después la idea de Eskina Qom era de un muchacho que... cuando estábamos grabando con [el productor], ¿viste? Ese año, o sea, toda la semana a full. Y los fines de semana salíamos a tocar. Y había un muchacho que era... ¿cómo se dice eso? Que promueve la música que hacemos. Bueno, él estaba haciendo eso. Y el loco dijo... ¿familia de la esquina? australiano era, un rubio, re alto, ¿viste? Tres cabezas me sacaba. Tenía que ser un nombre más pulenta, me decía, el toba*

*tienen que usarlo dijo, o el qom, dijo, Eskina Qom, dijo. Y ta, bueno, Eskina Qom, dije yo. Y ahí quedó Eskina Qom. Y el loco dijo, "tienen que vender eso. Ya sé que ustedes están en contra de eso, pero si quieren ganar algo, tienen que vender más", decía. "Salir en taparrabo", decía, ¿viste? algo así... y yo estaba... ¿viste? "Nah, ni ahí", decía. Después te paso las fotos... nah, no sabés lo que era... hasta el cacique estaba vestido así... pluma de ñandú a full.*

*Es un show que hacemos también [en un colegio]... Igual trabajamos con todos los turnos, viste. Y subimos al escenario, wiphala como una capa y taparrabos.*

*(...)*

*Con los chicos es importante el trabajo ese. Y ese trabajo lo empezamos o sea así, de una manera profesional, ponérselo en la cabeza, el año pasado empezamos, viste.*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

Observamos entonces que este proyecto surge, en parte, por una lectura informada que el productor tuvo de una escena musical que reúne producciones culturales, lingüísticas y estéticas locales con elementos de la "cultura global":

*Según lo que me dijo él, viste, cuando yo le pregunté también. Y me dijo, "yo vengo de Francia", dijo, de Francia, Alemania, me dijo, Marruecos estuvo también, "y hay música de todo tipo", dijo, pero dice que los pueblos originarios, no hay nada dijo. Y él dice que, como que... Yo siento que este año, dijo, yo siento que este año se tiene que expandir el mensaje de ustedes, dijo, de los pueblos originarios, y ustedes se tienen que dar a conocer, dijo. Así nos decía el muchacho.*

*Y ahí el disco nos dejó de diez. O sea, los temas, viste, la producción musical del tema. Después grabamos un tema con una chica cubana, viste, una rapera cubana,*

*que venía de gira por Argentina, que la conocía [el productor], y hicimos una conexión ahí, hicimos una conexión y grabamos el tema.*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

Es así que observamos que desde la producción de la banda se pone en juego un uso estratégico de “lo originario” y lo local, tanto de la lengua como de la estética –como valor agregado–, pero articulado con un estilo también asociado a lo global, lo urbano y juvenil.

### **6.2.2. “Desde los montes del impenetrable chaqueño al conurbano bonaerense”**

Por su parte, la banda tiene una página de Facebook y publica videos en YouTube. En la información de su perfil de Facebook nos encontramos con la siguiente presentación: “Eskina Qom es el actual proyecto de los hermanos Luis y Guido [apellido] quienes al ritmo del hip hop barrial cantan con toda la fuerza del idioma originario”. A su vez, en la página web oficial del barrio también se comparte el disco y se ofrecen enlaces a sus videos y redes sociales: “Desde los montes del impenetrable chaqueño al conurbano bonaerense, llega Eskina Qom”. Observamos que a través de estos soportes, su música circula en otros barrios toba de Buenos Aires y el Gran Chaco, es escuchada por otros colectivos indígenas y despierta apoyo y reprobación por parte de un público que no indica marcaciones étnicas:



Imagen 5. Posteo de Facebook del 11 de julio de 2020

En este primer intercambio *on line*, que surge como respuesta al lanzamiento del último video de la banda, se observa la comunicación que se establece con otro barrio *qom* del Gran Buenos Aires con el que, como vimos en Capítulo II, hay una circulación y vínculo fluido (Barrio 19 de abril en Marcos Paz) y también los saluda –en español y mbya

guaraní– otra banda de rap de Fortín Mbororé, Puerto Iguazú, Misiones, la “tierra” de ese pueblo (*Aguyjevete*<sup>60</sup>!!! *Eskina Qom respeto hermanos estamos juntos en la lucha. Saludos desde tierra Mbya*). A su vez vemos que se va armando un espacio donde se generan lazos con otros jóvenes de distintos pueblos indígenas, es decir, un espacio que excede el comunitario en términos de adscripción étnica pero que los vincula con pertenencias identitarias y etarias comunes y particulares.

Veamos, a través de estos relatos, de qué modo circulan las producciones de la banda:

Victoria: *¿Y allá te escuchan?*

Luis: *Sí, la verdad que me puse re contento. Mi viejo me manda mensajes, dice que lo temas de nosotros están sonando en la radio de allá de Bermejito.*

Victoria: *Qué bueno*

Luis: *Y encima, lo peor es que no creen que somos nosotros...*

Victoria: *¿Por qué?*

Luis: *La verdad que no sé, no, no- Por ejemplo, mi hermana, viste, me dice, el otro día estuvo mandando mensaje y me dijo: ‘sabés que el tío no creía que eran ustedes’ [risas] Ella se lo tuvo que decir.”*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

Paola<sup>61</sup>: *¿Y también tienen seguidores en el Chaco, sabés?*

Federico: *Sí, en el Chaco, sí... Una vez cuando fui, pero yo era re chico. Fui y me preguntaron -porque viste que yo soy [apellido] y ellos también son [apellido]. Y todos me preguntaban si era primo o familiar de Luis.*

---

<sup>60</sup> Esta palabra es utilizada como un saludo a fin de desear el bienestar físico y emocional de la persona. En contexto turístico se ha transformado en un artilugio más de la exotización indígena propuesta para el turismo (Cantore y Boffelli 2017)

<sup>61</sup> Entrevista realizada junto con Paola Cúneo, Derqui, 2018.

Paola: *Ah era famoso*

Federico: *Sí, si me re preguntaban. "Sí, sí", decía yo [...] se escucha mucho.*

Paola: *¿Adónde fuiste, al Colchón?*

Federico: *Sí, ahí. Bah, fui a la plaza y fui con mi primo y me preguntaban todos:  
"¿Lo conocés? ¿lo conocés?"*

Federico, 19 años, Derqui, 2018

Asimismo, en un video postado en 2013 por un comunicador y periodista del pueblo mapuche (Puma Katrileo - Rumi Ullpu) intitulado "*Hijos del Pueblo Originario Qom de la Comunidad de Derqui Daiviaxaiqui entonando unas rimas sobre la cosmovisión de su pueblo...*", aparecen saludos desde la provincia de Jujuy –intercalando palabras en lengua quechua "*Muy bueno wawqes [hermanos] saludos desde Humahuaca Jujuy. Jallalla<sup>62</sup>*" – y desde Castelli, en Chaco. También los felicitan por "[Adoptar] *nuevas formas de representar a la cultura qom, y que se hable de la realidad de nuestros hermanos, felicidades chicos, ustedes son ejemplos de la lucha de nuestros abuelos*". Por otro lado, les comentan que un joven "*está cantando el rap, se levantó de nuevo por su canción qom*". Finalmente, otro joven los interpela "*Hola compas soy otro toba y hago Rap me gustaría hacer un trak con ustedes paso mi número así les paso algo de mis canciones*".

Es importante destacar que algunos espectadores coinciden con los discursos hegemónicos que esencializan la cultura *qom* y los acusan de "*no habla[r] como chaqueños*" poniendo en duda su "*autenticidad*".

Acerca de estas tensiones, uno de los jóvenes raperos reflexiona:

*Ahora en el segundo disco queremos plasmar el mensaje de nosotros, del cómo vivimos en Buenos Aires, del pensamiento de los tobas, de la juventud. Y al mismo*

---

<sup>62</sup> Expresión de esperanza quechua-aymara que se utiliza como saludo o para terminar rituales religiosos.

*tiempo la problemática de la no aceptación que hay, o sea, entre nuestra cultura. Estamos como en el medio, entre la cultura de los criollos y la cultura de los tobas. Porque los tobas al mismo tiempo como que nos dicen que nosotros no somos toba ya, porque nos criamos en Buenos Aires. Y esa es una controversia que a nosotros nos está matando a full, pero nosotros seguimos igual, seguimos apoyando la cultura de nuestros viejos. Eso quedó claro en el primer disco, ahora en el segundo disco vamos a explicar el punto de vista de nosotros, de cómo es criarse en Buenos Aires, de cómo es tener que adaptarse dejando de lado tu cultura para poder ser aceptado, pero al mismo tiempo nosotros seguimos luchando.*

Audio de Whatsapp de Luis, 29 años, 2020<sup>63</sup>

En este sentido, coincidimos con Unamuno (2011) en que el interés de muchos jóvenes de pueblos indígenas a las tecnologías de la información y la comunicación remueve los fantasmas de la pérdida irreversible de una cultura prístina y tradicional y se toman como pruebas de la inevitable homogeneización de las prácticas culturales globalizadas. Su estética, su vestimenta y sus músicas, una vez más, se consideran alejadas del ideal que los imaginarios más conservadores construyen en torno al ser indígena. Como corolario de esta situación, la autora sostiene que este imaginario lleva implícita, por un lado, una concepción de lo global y lo local como universos con límites bien definidos sin interacción o mutua influencia entre ellos y, por otro, una percepción de los y las

---

<sup>63</sup> Actualmente, junto con un equipo de investigación de la Facultad de Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires “10.000 años de diseño. Sistemas de comunicación visual de los pueblos originarios de América del Sur” y algunas integrantes del UBACyT “Interculturalidad y educación en comunidades toba/qom y mbyá-guaraní de Argentina: una aproximación histórico-etnográfica a la diversidad étnica y lingüística en las escuelas” estamos desarrollando un trabajo conjunto para divulgar las producciones de esta banda y dar a conocer las heterogéneas formas de vida de los y las jóvenes indígenas urbanos. Luis envió este audio al grupo de Whatsapp que compartimos.



hablantes como “agentes pasivos e impotentes delante de las transformaciones verbales e identitarias que los implican” (2011: 15).

Lejos de los comentarios más ásperos, unos años antes, en el siguiente posteo de Facebook observamos un intercambio donde se expresa el interés por comprender el significado de algunas enunciaciones en *qom l'aqtaqa*:

“¿Qué significa [Ayom Qomlec Yale]?”



**Imagen 6.** Posteo de Facebook del 9 de febrero de 2016

A lo que la banda responde “*Soy toba muchacho*”. Más abajo, el último comentario a esta foto está escrito íntegramente en *qom*: “Ñache coñite iyale onagac na car viqueg ñimeten ta can seta banak cargo bolepi hi kinanagak ca mi eskina qom” (Gracias en nombre de mi hija. Linda nuestra música. Nos gustaría ayudarlos. Saludos esta noche a ustedes eskina qom)<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Traducción realizada por nuestro maestro de lengua qom, Ramón Yúriga. Comunicación telefónica, noviembre de 2020.

A su vez, en el muro de Facebook presentan de este modo el nuevo material: “*Muy orgullosos y contentos estamos, queremos compartirles nuestro primer video clip oficial ‘Ayom Qomlec Yale’*. Esperamos que les guste y puedan compartir el mensaje”.

El primer y único comentario al video está escrito en mapudungun:

“*Küme newen lamngen*” (lit. buena fuerza hermano).

Posteo de Facebook del 4 de septiembre de 2017

Podemos observar a partir de muchas de estas interacciones un intento por delinear un posible límite de grupo, un “nosotros”. Por un lado, se expresa la pertenencia al colectivo indígena cuando los comentarios se realizan en otras lenguas originarias, como mapudungun, mbyá o quechua y, por otro, a través del uso de la lengua *qom*, se hace pública y expansiva una elección lingüístico-identitaria (Ballena y Unamuno 2014), con clivajes tanto étnicos como etarios.

### 6.3. PALABRAS ESCRITAS EN QOM L’AQTAQA

Observemos ahora el desarrollo de algunas prácticas de escritura en lengua *qom*, las reflexiones que los jóvenes realizan sobre ellas y las potencialidades del uso de la palabra escrita en los espacios virtuales, vinculadas con la visibilización y apropiación por parte de esta generación.

En primer lugar, advertimos un uso extendido de la palabra *arqaya* (lit. tu hermano) en los posteos de Facebook. Por un lado, vemos que opera como sello o etiqueta y por otro, es una palabra que les permite jugar con el cambio de código (entre *qom* y español) para una audiencia virtual:



**Imagen 7.** Posteo de Facebook del 10 de mayo de 2017

En este caso, el cambio de código en el vocativo posee la función de interpelar a la audiencia para buscar su adhesión en un posteo de Facebook. La interpelación directa en *qom* trasciende con claridad el significado referencial dado que *arqaya* es traducido por el propio emisor como “amigo”, aunque su significado literal es “tu hermano”:

Siempre conectando *Arcaya* (amigo)

#raporiginario #qom



**Imagen 8.** Texto que acompaña el posteo de Facebook del 5 de junio de 2019

*Muchas [gracias] bro, gracias por tu apoyo y la buena onda. Arcaya*

Posteo de Facebook del 24 de noviembre de 2017



**Imagen 9.** Texto que acompaña el posteo de Facebook del 24 de abril de 2017



Imagen 10. Posteo de Facebook del 5 de enero de 2016

En segundo lugar, nos interesa reflexionar sobre el juego que realizan con la escritura fonética de la lengua *qom*, que, como veremos a continuación, no está estandarizada y permite cierta flexibilidad en los usos juveniles.

Veamos de qué manera lo hacen en el último video lanzado en julio de 2020<sup>65</sup>. Cuando ocurre el cambio de código hacia la letra en *qom*, se transcribe por fragmentos sobre la imagen:



**Imagen 11.** Captura del video *Somos Qom*

*Ayom Qomlec Yale*

*Idaxon Aná Iquiyacté*

*Pioxonac No' onec*

*El agua y norec*

*Qomi so onolec*

*Guacurú So Yalcole*

*Yalole*

*Ñacheq Yape*

*Checneq qataq*

*So n' pon ta degué*

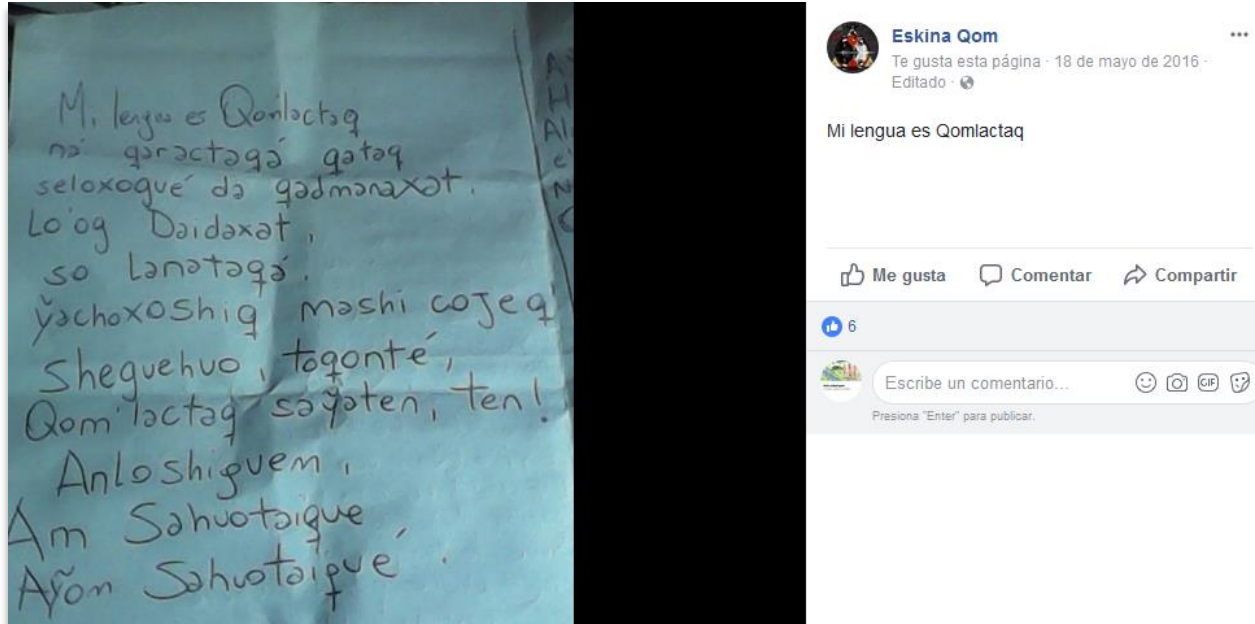
*Ipiaxaic No [...]*

*Ayom*

---

<sup>65</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=gsZUB2ePWLI>

Esto también ocurre en una publicación de Facebook donde vemos la fotografía del fragmento de la letra de una canción escrita en *qom*:



**Imagen 12.** Posteo de Facebook del 18 de mayo de 2016

Esta misma letra, enviada a través de Whatsapp<sup>66</sup>, aparece con el grafema *y*, sustituido por *sh* y con el grafema *q*, sustituido por el *c*<sup>67</sup>. Este reemplazo arbitrario o aleatorio de los grafemas que representan sonidos distintivos en *qom*, pero no en español, podrían percibirse como errores desde el punto de vista de un hablante con competencia gramatical de la lengua:

MI LENGUA

ES QOMLACTAQ

NÁ QARACYAQÁ QATAQ SELOXOGUE DA QADMANAXAT

<sup>66</sup> Luis envió esta letra a uno de los miembros del equipo FFyL-FADU antes mencionado. Se transcribe de manera textual.

<sup>67</sup> “(Ana) come” (velar oclusiva /k/) puede ser traducido como “(mi) abuela”, mientras que “qome” (posvelar oclusiva /q/) se traduce como “después”. Asimismo, “mashe” (palatal fricativa sorda /ʃ/) se traduce como “ya” y namaye (palatal fricativa sonora /ʒ/) “(él) próximo” (Messineo 2003).

LOOG DAIDAXAT SO LANATAQÁ  
YACHOXOYIC MASHI QOJEC  
YEGUEHUÓ TOCONTÉ QOMLACTAQ SAYATEN TÉN  
ANLOYIGUEM<sup>68</sup>  
AM SAHUOTAIQUE  
AYOM SAHUOTAIQUE  
EN QOM TE LO CONTÉ

En estas transcripciones observamos que hay frases que no se encuentran en las ortografías convencionales vigentes de la lengua. De este modo, se observa una manipulación del repertorio que va más allá de los usos de la palabra escrita “correctos” o reconocidos de la lengua. Es llamativo el uso que hacen de estas palabras ya que, al igual que lo visto en el Capítulo IV (ejemplo 5), no tiene necesariamente una coherencia semántica, sino que su función principal es sostener la rima.

Como observamos en el Capítulo II, en Buenos Aires no hay experiencias extendidas de Educación Intercultural Bilingüe (Taruselli y Hecht 2014), por lo cual estos jóvenes no tuvieron un acercamiento escolarizado a la lengua y a sus formas escritas. Es así que la relación que tienen con la escritura en toba es compleja y se vincula con que,

---

<sup>68</sup> En el género consejo es común encontrar, al inicio de la secuencia discursiva e inmediatamente después de la fórmula apelativa, expresiones verbales como *'anloshigem* ‘presta mucha atención’, seguidas de la advertencia propiamente dicha. Por ejemplo:

<i>'am y-al-ole</i>	Vos, hijita
<i>'an-lo-shigem</i>	presta mucha atención
<i>hegatae da 'aw-akona da 'am enanaxai</i>	no te tomes la costumbre de ser burlona...

El significado literal de la construcción verbal *-loshigem* es ‘mirar para arriba’, ‘levantar la vista’ y si bien existe en la lengua la forma simple *-qochi* ‘atender’, ‘prestar atención’, la selección de la primera permite extender un significado concreto (postura corporal) a otro más abstracto (posicionamiento interpersonal) en el cual quien recibe el consejo se coloca metafóricamente por debajo de quien lo ejecuta. En este sentido, *-loshigem*, a diferencia de *-qochi* tiene un plus de significado al indicar tanto la posición corporal del receptor como la actitud emocional que debe adoptar quien escucha un consejo (Messineo 2018).



por más que hayan nacido en la década de 1990 cuando ya estaba oficializado el derecho a la EIB, al igual que la mayor parte de los niños y jóvenes de Buenos Aires, ellos no tuvieron acceso a esta modalidad educativa (Hecht 2014). Los espacios donde con mayor frecuencia aparece la palabra escrita en lengua *qom* son el religioso y el escolar, espacios que no son parte de sus trayectorias educativas más inmediatas. Su aprendizaje fue predominantemente oral (informal) y en muchas ocasiones por demanda de ellos a los/as adultos/as para crear y publicar letras; podríamos decir entonces que estos pequeños fragmentos dan cuenta de ello.

Asimismo, no hay un sistema de escritura unificado de la lengua *qom*, sino distintas apropiaciones de los textos escritos<sup>69</sup>, que dependen tanto de la variedad dialectal como de las experiencias formativas de cada grupo (Hecht 2014; 2020). Por lo tanto, al ser todavía un proceso en tensión permanente y en disputa, consideramos que es un terreno fértil para que los jóvenes puedan desplegar sus propias producciones creativas y formas de uso, lejos de la mirada más normativa de los/as adultos/as.

Acerca de la escritura, Luis sostiene:

*Sí. Y la verdad que... con un muchacho de Chaco, estuvimos practicando mucho, viste, el tema del acento, ¿no? de la tonada para las letras en qom.*

Paola<sup>70</sup>: *¿Y cómo se practica eso?*

Luis: *O sea viste, te estoy hablando de las letras, viste, por ejemplo, la letra escrita, como está escrito no se pronuncia, viste.*

---

<sup>69</sup> El primer estudio lingüístico en sentido estricto corresponde a W. Reyburn quien, en 1954, escribe *A short descriptive grammar of the toba (El Espinillo dialect)*. Basándose en este estudio, el menonita A. Buckwalter confecciona su *Vocabulario Toba* (1980) con aproximadamente 8.500 términos, el más completo que existe hasta el momento. Este vocabulario corresponde a la variedad dialectal hablada en las proximidades de P. Roque Sáenz Peña (Chaco) e incluye una sección en la que el autor bosqueja algunos aspectos de la gramática toba (Messineo 2003).

<sup>70</sup> Entrevista realizada junto con Paola Cúneo, Derqui, 2018.

—  
Victoria: *¿Y cómo escriben en qom? ¿Ustedes traducen del español al qom o...?*

Luis: *No, primero pensamos lo que queremos decir, viste, o sea, cómo te puedo decir... la línea, viste, la primera línea. O sea, el primer párrafo, lo que queremos decir. Después recién los pasamos al qom. Porque... o si no lo haríamos en qom directo, viste, pero es... es un idioma muy difícil, porque a veces una palabra significa cinco. Cinco cosas, viste.*<sup>71</sup>

*Y otra palabra... Por ejemplo, la palabra "ỹale", viste, que significa "hija". Con una "c" más significa "hijos", viste. Y es re complejo también*<sup>72</sup>.

*O usar el "ki", viste, el "ki" en el final que significa el "muchos", mayoría significa.*

*Y a veces no sabés cómo ponerlo en una palabra, viste, es muy difícil a veces*<sup>73</sup>.

*Pero de a poquito vamos aprendiendo así viste*

Victoria: *¿Y escribir en qom, saben?*

Luis: *Sí, eso sí, sí. Pasa que al escucharlo, viste, al escucharlo ya sé cómo escribirlo porque –por el tema de la ortografía por ejemplo–, la "g" que es una y griega, viste.*

*Y después... la "x", viste, que suena como "g" también, viste*<sup>74</sup>

Victoria: *¿Y quién- cómo aprendieron a escribir en qom? ¿Quién les enseñó?*

Luis: *Y eso fue de muy chico, porque... aprendimos con Margarita, también con Román, después con el viejo, con mi mamá también, viste. Y después con Carolina*<sup>75</sup>  
*también, que estaba con nosotros también en ese tiempo.*

---

<sup>71</sup> Desde el punto de vista morfológico, el toba es una lengua predominantemente aglutinante con tendencia a la polisíntesis, es decir, las palabras tienden a estar conformadas por varios morfemas (raíces y afijos) con cierta autonomía semántica y claramente segmentables y la mayoría de las funciones gramaticales se marcan por medio de afijos (persona, número, poseedor) (Messineo 2014).

<sup>72</sup> *ỹale* "mi hija"; *ỹalec* "mi hijo" (Materiales del taller de lengua y cultura toba. Compiladoras Messineo, Cristina y Ana Dell' Arciprete, 2005)

<sup>73</sup> El plural múltiple se indica por medio del sufijo /-pi /

<sup>74</sup> El grafema "x" representa la consonante posvelar oclusiva /ɣ/

<sup>75</sup> Se refiere al taller de lengua toba para niños "*Napoxaguenaxaqui na qom llalaqpi da ỹiyiñi na l'aqtac*", coordinado entre 2004 y 2005 por Ana Medrano, Ramón Yúrica (dos referentes del barrio), Gladys Ojea (lingüista) y Ana Carolina Hecht (antropóloga).

Victoria: *Ah, ¿aprendieron en estos talleres...?*

Luis: *Aprendimos en los talleres.*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

A su vez, ellos creen que su manejo de la lengua es incompleto:

*Eh por ejemplo... O sea, las palabras no tanto. El combinarlos en una oración, viste.*

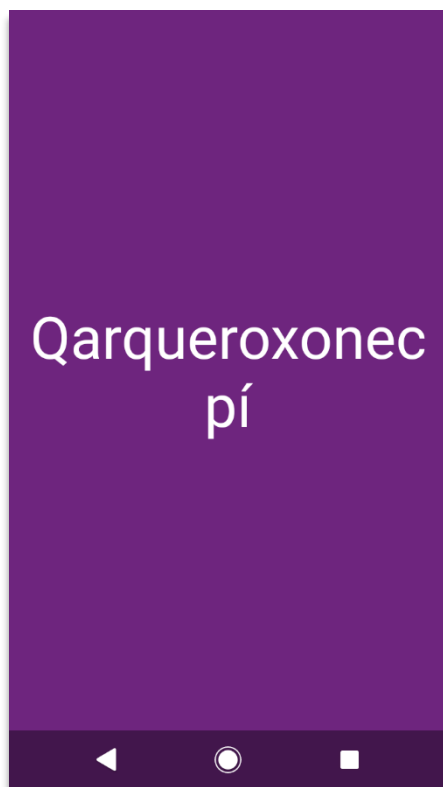
*Como se combinan las oraciones, así, eso es lo más complejo para nosotros. Pero también podemos ir averiguando entre todos, viste.*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

En estas reflexiones acerca de la lengua y de la palabra escrita, también vemos que hay otras formas de “saber la lengua”, que no se reducen a su competencia gramatical. Hay una reflexión profunda sobre la fonología y la gramática del *qom l’aqtaqa*. Acerca de la fonología, observan que algunas de las letras que comparten tanto el alfabeto español como el toba, no representan los mismos fonemas (“la *x* que suena como *g*”; “como está escrito no se pronuncia”). Por otro lado, en términos de morfología advierten que es una lengua aglutinante (“es un idioma muy difícil, porque a veces una palabra significa cinco cosas”) y que para formar el plural es necesario sumar un sufijo específico (según Luis, “*ki*” o “*c*”). A su vez, tienen un manejo más fluido del léxico y lo “combinan” atendiendo sobre todo a su función poética y no tanto a su función referencial. Como asumen que la sintaxis es un terreno complejo para ellos, de la combinación de palabras buscan la rima, y el rap –que funciona a partir de la conjugación de fragmentos y del sampleado como técnica musical de naturaleza híbrida– parece ser el escenario adecuado para desplegar esta habilidad. Además es una técnica que se aprende mediante la observación y la interacción entre pares. En este sentido, también observamos que valoran los espacios

informales y no formales de aprendizaje la lengua y de la palabra escrita, con familiares, vecinos, antropólogos y lingüistas.

Asimismo hacen uso de la escritura en los estados de Whatsapp y lo hacen central:



**Imagen 13.** Captura de un estado de Whatsapp de Luis del 18 de septiembre de 2020

La traducción realizada por Luis a *Qarqueroxonecpi*, a través de una comunicación de Whatsapp, es “antepasados” (lit. ‘nuestros antepasados’). En esta línea y como observa Unamuno con respecto a las prácticas plurilingües de escritura entre jóvenes estudiantes de educación terciaria en contexto aborigen “las lenguas aparecen así en formatos no tradicionales, que para el sistema de creencias dominantes podrían parecer ajenos a las lenguas aborígenes” (2011: 31). Pero estamos de acuerdo en que estos nuevos soportes habilitan usos innovadores de las lenguas en contacto y permiten ganar renovados espacios de uso y difusión de las lenguas minorizadas.

Además, es interesante observar que, si bien son espacios públicos sin restricciones a ningún tipo de audiencia, son ámbitos mayoritariamente juveniles, donde, como vimos en el Capítulo II, los y las jóvenes se ven más despojados de las miradas normativas de los adultos y ancianos –hablantes fluidos del *qom*–, que pueden inhibir el uso y apropiación de la lengua indígena (cf. Hecht 2010). En consonancia con la situación que observó Ramos Mansilla (2020) entre algunos poblados indígenas de México, los y las jóvenes tienen mayores índices de alfabetización que las generaciones anteriores y las condiciones materiales para el acceso al mundo virtual han ido en aumento en las últimas décadas. Es por ello que el uso más extendido de estos recursos es casi exclusivo de estos sectores de la población.

Consideramos que estos espacios son vitales para la visibilización de la lengua, de sus hablantes y de la palabra escrita ya que, como decíamos al comienzo, al igual que en otras partes de Latinoamérica (Sánchez Avendaño 2014), los medios de comunicación y entretenimiento suelen ser monolingües o a lo sumo incorporan lenguas mayoritarias, como el inglés<sup>76</sup>. Estas lenguas minorizadas en cambio, sobre todo en Buenos Aires donde la normativa y el derecho a una EIB no están siendo puestos en práctica, no tienen espacios de uso y difusión. Por lo cual, es fundamental la apropiación que estos jóvenes hacen y el interés que manifiestan por hacerlas visibles, además de audibles<sup>77</sup>. En imágenes donde aparece escrita a mano, en posteos, como etiquetas #, ilustrando el video de una canción, son esferas de uso de la palabra escrita que colaboran con la visibilización y formas de resistencia a la preeminencia de lo monolingüe y del español. Existen valiosísimos materiales bilingües que circulan en el barrio (*Los nietos de Ramón, El abuelo*

---

<sup>76</sup> Si bien, como sostiene Heller (2000), en la posmodernidad, el bilingüismo es valorado, se valora el que está basado en comportamientos lingüísticos y prácticas puntuales que pueden cambiar muy poco las ideologías monolingües de estandarización que eran hegemónicas en la modernidad.

<sup>77</sup> La cita que da inicio a este capítulo apunta en esa dirección. Se refiere a un artículo de divulgación acerca de este género de arte verbal que publicamos junto con Cristina Messineo y Paola Cúneo en la Revista *Transas – Letras y Artes de América Latina*, Escuela de Humanidades, UNSAM.

*Valentín, La casa de Ana*, de la Serie "En la comunidad qom Daviaxaiqui", de Florencia Alam y Celia Rosemberg en colaboración con miembros de la comunidad, editados en 2013; *Lo' onatacpi na qom Derquil'ecpi. Materiales del Taller de Lengua y Cultura Toba*, compilado por Cristina Messineo y Ana Dell'Arciprete en 2015), algunos de los cuales surgieron de talleres e iniciativas de los equipos de investigación en estrecha colaboración con las personas del barrio y han hecho significativos aportes en pos de la reflexividad de los hablantes sobre los sentidos de la lengua indígena. Así, muchas veces ayudaron a revertir las actitudes más perjudiciales vinculadas con ella y, como indicó Luis con respecto al "Taller de lengua toba para niños", han estimulado su uso. Sin embargo, estos materiales suelen no trascender –lamentablemente– los ámbitos comunitario y académico, tienen fines pedagógicos y en general están vinculadas con las producciones culturales en torno a la flora y fauna del monte, las partes del cuerpo, los relatos, canciones y consejos y le dan un lugar central a la autoridad de los/as adultos/as y ancianos/as. En cambio, como mencionamos más arriba, los espacios virtuales son de uso casi exclusivo entre los y las jóvenes.

Pensamos que las "inconsistencias ortográficas" o "grafías no convencionales" que aparecen en estas formas de escritura pueden estar tanto vinculadas con la falta de práctica debido a los escasos ámbitos de empleo que las lenguas indígenas tienen en la actualidad, pero que también pueden tener que ver con la reivindicación de distinciones identitarias con base en "grafías desviantes" con respecto a las ortografías tradicionales u oficiales. Son los cambios en las funciones sociocomunicativas para las que se emplean las lenguas los que determinan los cambios (creaciones, renovaciones) en su forma (Sánchez Avendaño 2014: 291-293).

Coincidimos con los estudios citados (Unamuno 2011 y Sánchez Avendaño 2014), precursores en un campo aun escasamente explorado en Latinoamérica, en que el acceso a nuevas tecnologías (mensajes de celular y comentarios en redes sociales) sigue

promoviendo usos de la escritura espontáneos y prácticos en la vida cotidiana de los miembros de las comunidades; y por lo tanto un nuevo dominio en el uso de lenguas originarias.

Las formas de escritura en las redes sociales de cualquier lengua pueden caracterizarse como formas de “texto escrito oralizado” (Yus 2001, citado en Sánchez Avendaño 2014), porque comparten rasgos con el discurso oral coloquial y desatienden la normativa de la lengua escrita.

Asimismo, como advierten Ballena y Unamuno (2014: 7) acerca de las múltiples resonancias, revisiones, ecos y recontextualizaciones que habilita la escritura que se comparte en los espacios virtuales, “al ser abierta, no sólo los destinatarios originales de las emisiones pueden leerlas y responderlas, sino también otros. Esto define claramente un contexto particular en el cual los usos lingüísticos proyectan no sólo una función comunicativa y referencial, sino a la vez un fuerte valor simbólico”. Entonces, si bien el uso que los jóvenes le dan a la lengua en estos espacios es mayoritariamente simbólico y funciona como diacrítico identitario, también vemos que mediante esta apropiación le imprimen el dinamismo propio de la puesta en uso y circulación. Así, la lengua, aunque tal vez más como símbolo que como herramienta de comunicación cotidiana, se aleja de las visiones más estáticas y apegadas a la escritura que demandan tanto la escuela como las necesidades académicas.

En este sentido, los jóvenes se apropian de la lengua indígena como parte de las identificaciones que construyen como representantes del pueblo *qom*. Aunque día a día siga perdiendo espacios comunicativos de uso, el *qom l'aqtaqa* es sumamente valorado por ellos, lo cual demuestra lo complejo de estos procesos que expresan relaciones y problemáticas culturales, sociales e históricas (Hecht 2020).

Por otro lado, hacer público el bilingüismo que usualmente se mantiene en privado (Messing 2007), le da valor simbólico a las prácticas comunicativas híbridas que caracterizan mucha de la interacción cotidiana y ayudan a afirmar una identidad pública que suele mantenerse invisible en la comunicación *mainstream*. De este modo, los espacios virtuales aparecen como espacios plurilingües de comunicación entre jóvenes que hablan otras lenguas indígenas. En este sentido trascienden el ámbito escolar o comunitario para conformarse en un espacio más amplio, global, y en ocasiones transnacional, no solo de intercambio sino también de resistencia y visibilización ante los espacios monolingües. Estas prácticas plurilingües pueden manifestarse en pequeñas formaciones lingüísticas, como las que vimos a lo largo de este capítulo, y pueden pensarse como estrategias de subversión o resistencia sutil (Androstopoulus 2007) hacia aquellas personas que cuestionan sus adscripciones como jóvenes qom y les demandan pruebas de autenticidad exigiendo el uso de las formas “correctas” o “puras” de hablar la lengua.

Es preciso retomar, una vez más, el estudio realizado por Hecht (2010) para analizar la “puesta en escena de la identidad” de los/as jóvenes urbanos. Ella nos cuenta que en las charlas sobre “cultura toba” y en las ventas de artesanías que realizan en distintos colegios, se les exige que den pruebas de que son indígenas. Una de estas evidencias se vincula con la demanda de la competencia gramatical o productiva de la lengua *qom*. En este sentido, Hecht sostiene que la exposición a estos eventos públicos podría potencialmente estimular a los niños para que aprendan la lengua. En consonancia con este análisis, Ciccone y Hirsch (2010) sostienen que en la producción de murales y carteles de la comunidad tapiete de Tartagal, lo que prevalece, más que la transmisión de un significado referencial, es una puesta en escena que indexicaliza el vínculo entre lengua e identidad.

Más de diez años después de publicado el estudio de Hecht (2010) esos niños que hoy son jóvenes están haciendo uso de la palabra escrita ante una audiencia en espacios



virtuales y redes sociales. Pero no es cualquier uso. En sus creaciones artísticas y en los modos de producción y circulación que llevan a cabo, se destaca la puesta en valor de lo local, con una fuerte crítica ante la situación de vulneración y minorización, que a su vez se sitúa dentro de un marco global y estandarizado que facilita su recepción (cf. Heller 2010). Consideramos entonces que esto se realiza en parte como marcador de autenticidad y es un elemento crucial que suma singularidad a un producto masivo como es el rap:

*Yo venía de los 10 años escuchando música hip hop, pero me gustaba más el baile y el dibujo de grafiti, pero nada más. Empecé a escuchar, siempre música en inglés y me gustaban los ritmos nomas, después empecé a ver video clip, me llegaban vagos video clip. Después me llego un disco en castellano y ahí me cambio la cabeza eso, cuando me llego un disco en castellano dije... “no...” nosotros tenemos que rapear. Encima me gustaba, me gustaba el rap, así, mucho. Pero nunca pensé que yo también lo podía llegar a hacer, ¿viste? y bueno, yo dije, “no... estos son de nuestro país” –sindicato argentino de hip hop– estos son de acá, son de Buenos Aires. Nosotros tenemos que hacer lo mismo, pero con otro pensamiento.*

Luis, 28 años, Derqui, 2019

Además, como sostiene Cru (2015), este género es particularmente relevante para la ampliación de espacios de uso gracias a dos características sociolingüísticas particulares. En primer lugar, en contraste con las políticas institucionales que promueven el desarrollo de la escritura (*literacy*) y la estandarización, se le otorga un lugar central a la oralidad, la fluidez verbal (*verbal fluency*) y la creatividad de sus letras; en un contexto donde la socialización temprana del idioma es predominantemente oral y en espacios informales o no formales. La segunda es el hecho de que el rap es un tipo de género asociado por los jóvenes con la modernidad.

Así, en este ir y venir entre “el legado, la cultura de nuestros viejos” y “el mensaje de nosotros, de la juventud”, en cómo expresan estos imaginarios a través del rap y de los usos que le dan a su repertorio lingüístico para una audiencia extendida, se apropian de las tendencias globales y las vinculan con las locales de maneras innovadoras; construyendo y manifestando en el proceso identificaciones étnicas y etarias.

## **REFLEXIONES FINALES**

### **“QUERIENDO APRENDER EL IDIOMA”**

En esta investigación, que incorpora los desarrollos contemporáneos de la antropología lingüística, los estudios sobre juventudes indígenas y diversos análisis acerca del plurilingüismo, hemos explorado usos y sentidos del repertorio lingüístico de un grupo de jóvenes *qom* en Buenos Aires para indagar en los lenguajes emergentes, lúdicos y simbólicos que permiten repensar su rol en el mantenimiento contextualizado y la actualidad de las lenguas indígenas minorizadas.

En este recorrido hicimos un esfuerzo por alejarnos de las nociones más esencialistas que reducen el dominio de un código a un territorio y una cultura particulares, y por lo tanto, sostienen la idea de que existe un vínculo unívoco entre lengua e identidad étnica. Consideramos en cambio que el repertorio lingüístico de los jóvenes y sus prácticas comunicativas son heterogéneos, flexibles y que desafían constantemente estas perspectivas mediante la manipulación creativa de los recursos disponibles y de la creación de otros inéditos. De este modo, también resignifican los entramados étnicos y etarios de formas propias, locales y contextualizadas, es decir, que (re)definen formas de ser jóvenes e indígenas en las ciudades.

En un primer momento, en el Capítulo I de esta Tesis hicimos foco en los estudios que vinculan y problematizan la cuestión étnica y la ponen en diálogo con la juvenil. Así, realizan un significativo aporte en términos de visibilización de las diversas formas de

ser joven en el país y descentran la mirada que homogeneiza las identificaciones de este grupo de edad. En este sentido, destacamos su rol como agentes activos en los procesos de transmisión y transformación de las prácticas culturales y de los sentidos asociadas a ellas. Es así que sostuvimos que los y las jóvenes indígenas urbanos/as deben ser también considerados como actores centrales en los procesos que limitan la minorización lingüística, a partir de sus reivindicaciones identitarias y de los usos creativos del repertorio lingüístico mediante sus expresiones lúdicas, artísticas y musicales.

De este modo, fue importante no perder de vista que los conflictos y tensiones que aparecen en la superficie vinculados con el lenguaje, están expresando otros múltiples niveles de conflictos. Para reflexionar acerca de estas capas de sentido, las nociones de subjetividad y competencia plurilingüe nos resultaron operativas al analizar la situación sociolingüística de los/as jóvenes urbanos/as que se autoidentifican como *toba/qom*. Nos referimos, por un lado, a su habilidad en el uso estratégico de los recursos lingüísticos disponibles de dos o más códigos identificados como tales por sus hablantes, de formas estratégicas y localmente inteligibles. A su vez, fue fundamental para el análisis recuperar los sentidos que se traman en torno a los usos propios de este repertorio y también del de los demás integrantes de la comunidad de habla. Por otro lado, destacamos la conformación de una nueva competencia con características particulares que excede la simple suma de los códigos identificados (*toba* y español), ya que contiene una señalada subjetividad bilingüe y la combinación inédita de elementos de las variedades lingüísticas en juego y de sus formas de comunicar.

En este sentido, el interés de esta Tesis no estuvo dirigido al manejo de los aspectos gramaticales de los códigos lingüísticos, sino que la noción de bilingüismo que adoptamos incluyó fundamentalmente su competencia comunicativa, es decir, los heterogéneos y dinámicos usos del repertorio que manejan estos jóvenes, compuesto tanto por elementos comunicativos de las variedades del *qom l'aqtaqa* como del español,

y también por los sentimientos de pertenencia y la co-construcción de prácticas comunicativas innovadoras dentro de una comunidad de práctica (Bucholtz 1999). Vimos así que el repertorio lingüístico en lengua qom de estos jóvenes (el léxico cotidiano, el juego de palabras, las órdenes domésticas, las canciones de cuna y las bromas entre pares) en diálogo con el español, expresado en el arte verbal, son parte de una experiencia que los vincula, a través de un uso particular de la lengua, con formas propias de ser *qom*.

Pudimos observar que este diálogo pone en tensión de manera creativa las posibilidades gramaticales y fonológicas de las lenguas, dando lugar al juego verbal y favoreciendo el desarrollo de la competencia comunicativa bilingüe. Como una forma emergente de arte verbal, advertimos que los juegos en el rap funcionan no solo con fines poéticos sino también ideológicos e identitarios. Es así que los juegos verbales bilingües “mezclados”, desafían la noción de lengua “pura” como diacrítico de la identidad, impuesta tanto por la sociedad hegemónica como por la generación de adultos *qom*. En este sentido, indicamos que estos usos particulares de la lengua definen sentidos étnicos y etarios de una manera propia y distintiva. Mediante esta manipulación del lenguaje, los jóvenes se apropian de la lengua qom y le dan nuevos usos que a su vez resignifican algunos sentidos étnicos más esencialistas y estáticos. Nos referimos a nuevas formas de ser indígena, que ya no se vinculan necesariamente con el manejo fluido del *qom* –dado que, como indicamos en esta Tesis, el español sigue ganando espacios de uso– y se asocian más con reinterpretaciones juveniles acerca de lo que es “saber” una lengua y con “combinar la cultura con las tendencias de ahora”.

De acuerdo con esto, a través del análisis de los juegos verbales bilingües (Capítulo III), el cambio de código (Capítulo IV) y la recontextualización de géneros discursivos (Capítulo V), exploramos ciertos usos de la lengua *qom* que exceden el plano referencial o denotativo y nos permiten acceder al significado indexical del lenguaje. Es decir, este

análisis exhibió la potencialidad del lenguaje para indicar aspectos del contexto social y cultural. Todas estas apropiaciones y usos particulares del repertorio bilingüe señalan sentimientos de pertenencia e identificación étnica, indexicalizan la búsqueda de un espacio social y el trazado de sentidos identitarios. De este modo, sus experiencias vinculadas con las formas de ser jóvenes *qom*, incluyen también formas propias de apoderarse de la lengua indígena y darle visibilidad en un contexto urbano donde sigue perdiendo lugar ante el español. Esta apropiación se vinculó con la *competencia en la ejecución* (Briggs 1988), es decir, con el conocimiento y la habilidad para llevar cabo prácticas sociales creativas, mediante el arte verbal. Así, observamos como los jóvenes interpretan lo que les es transmitido y (re)generan prácticas culturales.

En este contexto de vulneración lingüística y debilitamiento de la transmisión intergeneracional, los jóvenes *qom* utilizan un repertorio que combina el toba y el español en sus letras de rap, le dan visibilidad a la lengua indígena y ponen en tensión los usos puristas de las lenguas en contacto. En esta manifestación artística los jóvenes son agentes activos en la construcción de "nuevas etnicidades" y en los procesos de cambio lingüístico. Este movimiento no se destaca por su competencia gramatical en lengua *qom*, sino por su habilidad de manipular los códigos y variedades disponibles en un género artístico de gran difusión y visibilidad, como es el rap.

Como vimos en los Capítulos II y III, por más que las personas adultas del barrio consideren que las/os jóvenes "entienden algunas cosas" pero que esto no es suficiente para caracterizarlos como competentes en el manejo del *qom l'aqtaqa* e incluso cuando los/as jóvenes hacen propias estas nociones, consideramos que para los raperos la indigeneidad no residiría en el uso "adecuado" o "puro" de la lengua indígena. Lo que los "hace" *qom* son otros elementos que incluyen sus propias formas de esencialismo estratégico (cf. Muehlmann 2008) y también son dinámicos, diversos, heterogéneos y distintos de los hegemónicos. Sus tramas identitarias abarcan sentidos y saberes sobre la

lengua indígena, algunos más formales y otros más afectivos, estéticos y lúdicos. También particulares, urbanos y juveniles modos de hablar español y de mezclarlo con el toba. Anhelos y resquemores sobre el Chaco y el monte, situaciones de discriminación acá y allá pero también de mucho orgullo. El sonido del nviqué, del trap, el rap y la cumbia en español, en inglés y en toba. Letras que hablan sobre vida cotidiana, y sobre la “cultura”, el territorio y la historia del pueblo *qom*. Las costumbres, “propias y ajenas”, el arte *qom*, la sangre, las raíces y el barrio, Derqui, la escena local del rap y los escenarios de las escuelas. Posteos en redes sociales sobre Eskina Qom, el pueblo toba, las reivindicaciones de los pueblos como colectivo y agitar a River, los/as amigos/as y la familia, memes sobre sexualidad e intercambios sobre encuentros y desencantos amorosos; entre infinitos elementos que mutan incesantemente.

Finalmente, en el Capítulo VI, prestamos atención a la potencialidad de los espacios virtuales para la visibilización del *qom l'aqtaqa* (y de las lenguas indígenas en general) y de sus jóvenes hablantes en contextos urbanos. Como vimos, en ellos se despliegan nuevos usos y sentidos que dan cuenta de innovadoras formas de apropiación y manipulación del lenguaje. Estos nuevos soportes (como Facebook, You Tube, Bandcamp, Soundcloud y WhatsApp) habilitan usos innovadores de las lenguas en contacto y permiten ganar renovados espacios de uso y difusión de las lenguas minorizadas. Por otro lado, al ser espacios mayormente habitados por personas jóvenes, ellas pueden ejercer un mayor control sobre el repertorio, sin estar pendientes de las miradas normativas de los y las hablantes más fluidos del *qom*.

En estas reflexiones acerca de la lengua y de la palabra escrita, también vimos que hay otras formas de “saber la lengua”, que no se reducen a su competencia gramatical, sino que los jóvenes realizan una reflexión informada sobre la fonología y la gramática

de la lengua indígena: como lengua aglutinante, que precisa de sufijos específicos para el plural y cuya representación fonética no coincide con la del español.

Además, damos cuenta de que el uso de los recursos plurilingües a través de un género como el rap, escenificado para audiencias mayores, ejecuta las dos funciones importantes de la globalización y la localización al mismo tiempo. Los *performers* demuestran sus vínculos con la cultura global y simultáneamente, arraigan el fenómeno internacional a la cultura local, “representando la cultura con música de moda”, dando cuenta del tejido de identificaciones étnicas y etarias.

Entonces, si bien el uso que los jóvenes le dan al *qom l'aqtaqa* en estos espacios funciona menos como medio de comunicación referencial y mayoritariamente como diacrítico identitario, como símbolo, esta apropiación le imprime a la lengua el dinamismo propio de su puesta en uso y de su circulación. Así, esta forma de emplear la lengua se aleja de las visiones más estáticas y apegadas a la escritura que demanda la estandarización.

En este espacio de cierre y de apertura hacia nuevos interrogantes nos interesa repensar las potencialidades de ampliación de espacios de uso “de abajo hacia arriba” (Cru 2015) de la lengua indígena a través de estas prácticas comunicativas emergentes, ya que se observa una intención explícita por parte de los actores de que esto ocurra y jóvenes de otras familias se están acercando a ellos para aprender de estas estrategias. Ellos generan nuevos usos de la lengua, es decir que son los que ponen en funcionamiento estos mecanismos. “Más allá de las políticas lingüísticas nacionales, espacios centrales en la vida de los jóvenes como son las redes sociales [y la música] están siendo utilizados como catalizadores para la cooperación y la promoción de las lenguas y culturas indígenas. La voz de los jóvenes, sus elecciones y agencia son elementos clave en [estos] procesos” (Cru 2015: 3. Traducción propia).



En sus propias palabras,

*Y los chicos (jóvenes) quieren aprender (...) Por el tema del idioma, también por el tema del rap. Pero a medida que empezaron a salir los shows, a los muchachos les empezó a gustar, viste, les empezó a gustar cada vez más, y se empezaron a interesar. Y pero más por el tema que yo en las letras les ponía el tema de la cultura, ¿viste? Como que le metía y le metía ¿viste? para que quieran aprender. Y ahora todo toba (?) sí, queriendo aprender el idioma. O a veces la jerga de cuando estamos los muchachos, viste. Estamos hablando y se tiran palabras en qom, viste así...  
Yo me río porque ta bueno, viste. Que sigan aprendiendo. Que utilicen el idioma*

Luis, 27 años, Derqui, 2018

A su vez, pensamos que el desarrollo de esta Tesis abre una puerta para reflexionar sobre la idea de “revitalización lingüística”, tan asociada con las lenguas indígenas minorizadas y presente en los primeros esbozos de nuestra investigación (cf. Introducción). Para hacerlo, queremos poner la atención en la competencia comunicativa (Hymes 1972), los usos estilísticos, creativos (como el caso del rap) y “reales” de la lengua. A diferencia de lo que consideran las perspectivas más clásicas en el campo de las políticas lingüísticas y la revitalización, que hacen hincapié en la infancia y en la adquisición de la competencia lingüística y consideran a los/as jóvenes bilingües como obstáculos (Zabala 2019) y de los programas que documentan las “lenguas en peligro” mediante el registro de sus usos y formas “tradicionales” y por ende priorizando a los hablantes adultos (Ciccone 2019), es importante la focalización en la juventud. Por un lado, los/as jóvenes llevan a cabo prácticas comunicativas mucho más dinámicas que las de los niños o adultos cuyas prácticas lingüísticas están más restringidas por los mayores, en el caso de los primeros, o por sus ocupaciones, en los adultos (García 2009: 376). Asimismo, “la juventud es un momento crucial en el que las posiciones ideológicas sobre las lenguas y la identidad

pueden ser más fluidas (no esencialistas o estáticas) y por lo tanto, tener consecuencias importantes para la comprensión del cambio lingüístico” (Messing 2009: 351).

En este sentido, nos interesa recuperar una mirada crítica (cf. Lazzari 2010 y Muehlmann 2015) acerca del término “revitalización” y sus resonancias vinculadas con los discursos acerca de la “muerte de lenguas”. Estas metáforas biologicistas podrían asociarse con el ciclo vital necesario o inevitable de una entidad determinada. Pero si tenemos en cuenta que nuestra concepción de lo que son las lenguas y cómo sus definiciones, límites y formas de uso están estrechamente vinculadas con procesos sociales, culturales y políticos, dinámicos y nunca definitivos, esta terminología no nos resulta operativa. Si consideramos que las lenguas no mueren, entonces tampoco podemos pretender que se revitalicen. Que las lenguas son vulneradas, minorizadas y que por eso pierden espacios de uso y su transmisión se corta o se debilita es innegable, pero continúan siendo evocadas de múltiples maneras por sus hablantes, recordantes y por las personas que de una u otra manera las sienten propias. En esta línea creemos que mediante la aplicación de las nociones de visibilización y de ampliación e innovación de espacios de uso estamos contribuyendo a desatar la ligadura entre lengua e identidad étnica “auténtica”. Consideramos que la atención, el apoyo y la estimulación de estos procesos es un objetivo modesto pero posible de llevar a cabo con estos grupos de jóvenes urbanos (cf. Zabala 2019) cuya lengua principal de uso es el español pero tienen una marcada subjetividad bilingüe que resiste la noción hegemónica de que un indígena debe saber la lengua de determinada manera preestablecida.

Es así que en nuestra investigación le dimos importancia a las múltiples formas de “saber” la lengua indígena de los y las jóvenes de Derqui y a los sentidos que construyen en torno a ella. Muchas/os siguen “queriendo aprender el idioma” y es notable cómo sus ideas al respecto se van transformando, pero persiste esa enunciación.

Luis nos mencionaba que “los chicos están perdiendo el idioma”, como un proceso que está en marcha pero que se puede revertir al combinar “la cultura con las tendencias de ahora” (Capítulo V) y que él se había “puesto las pilas” para aprenderlo, pidiéndole ya de “grande” a su padre que le hablara solamente en *qom* (Capítulo II). En la actualidad dice que “ahora sí”, que ya lo entiende más.

Hace más de 10 años, en cambio, este mismo joven, ante una pregunta similar acerca de sus conocimientos del idioma –realizada por Ana Carolina Hecht mientras llevaba a cabo su investigación en el barrio–, tenía una respuesta más ambigua, más insegura:

*Sí, porque... no sé, se me hace... porque yo quiero aprender toba ¿viste? pero sólo sé palabras nomás, palabras así cortas pero que no puedo hablar así de una... y algunas veces como... siempre me quiero poner así, a hablar un poco cuando estamos bien pero pasa que es re difícil para mí, porque de chiquito a mi nunca me hablaron así. Entonces empezaba a decir así todas las palabras que me decían cotidianamente y eso es lo único que sé, pero no sé hablar y algunas cosas que me decían allá en el fondo y me dan ganas de aprender, ahora sé un par de palabras también...*

Luis, 16 años, Derqui, 2007<sup>78</sup>

Pero siempre expresó su deseo de aprender, vinculado sobre todo con cuestiones identitarias:

*Mi abuela cuando se moría, que ya estaba en las últimas, le dice a mi papá que nunca abandone al pueblo de él y que un toba siempre tiene... que nunca tiene que abandonar sus costumbres y siempre tiene su lengua, después el arte y esas cosas...*

---

<sup>78</sup> Entrevista realizada por Ana Carolina Hecht, Derqui, 2007.

*Y bueno, yo pienso que la lengua está dentro de eso, la cultura también y el arte... eso es ser un toba no se trata solamente de tener sangre y ahí yo digo que me falta algo, y ahora siento eso...<sup>79</sup>*

Hoy Luis nos comunica que el proceso de aprendizaje lo está llevando a cabo y que está convencido de su identificación con el pueblo *qom*, que lejos de pensarse incompleta como antes, parece afianzarse día a día (“yo soy re toba, re indio”, cf. Capítulo 2). Aprender la lengua en sus propios términos es sin embargo una intención que continúa y que sigue tomando diversas formas de acuerdo con los escenarios sociales e identitarios particulares.

Como sostiene Zabala (2019: 78), una mirada más abierta y compleja sobre el bilingüismo, que no deje fuera algunos hablantes por considerarlos inauténticos o incompetentes, debe ser pensada “no como una solución definitiva sino como una alternativa más realista con respecto al presente y el futuro de las lenguas indígenas”.

Por último, abrimos otro interrogante vinculado con los procesos de innovación y difusión de espacios de uso de las lenguas indígenas. Nos preguntamos por los agentes que debieran estar involucrados en cualquier iniciativa que se oriente a la revalorización de las heterogéneas formas de reivindicación, mantenimiento y uso de una lengua indígena. Recorriendo estas páginas consideramos que se fortalece la idea de que su éxito o fracaso no puede reducirse al ámbito escolar ni depende exclusivamente de las políticas lingüísticas estatales. Tampoco están sujetos a las tareas de documentación y archivo de las lenguas en situación de peligro o vulneración por parte de lingüistas o antropólogos. La implementación de programas de educación indígena (EIB, por ejemplo) y la documentación lingüística son tareas necesarias de apoyo, pero de ninguna manera constituyen el punto de inicio o el motor de la visibilización. Además, como vimos en

---

<sup>79</sup> Ídem.

este escrito, los diversos espacios colaborativos formados entre investigadoras/os, estudiantes y referentes del barrio de Derqui, dejaron su huella a lo largo de más de quince de años trabajo. Todas estas iniciativas y las investigaciones acerca de los nuevos usos del lenguaje se constituyen como contribuciones para la visibilización y el fortalecimiento de renovadas formas de concebir las lenguas e identificaciones indígenas. De todas maneras, insistimos en que este es un proyecto social de gran amplitud que debería partir –y lo está haciendo– de las voluntades de los propios pueblos indígenas. En este proceso, los deseos de los y las jóvenes, sus múltiples usos y sentidos del repertorio lingüístico disponible, y sus manifestaciones artísticas, son elementos clave.

## BIBLIOGRAFÍA

- Achilli, Elena. 1987. *La práctica docente: una interpretación desde los saberes del maestro*. Rosario: Cuadernos de Formación Docente. Universidad Nacional de Rosario.
- Ahearn, Laura. 2012. The Socially Charged Life of Language, Part I Language: Some Basic Questions. En *Living Language. An Introduction to Linguistic Anthropology*: 3- 30. Oxford, Wiley- Blackwell.
- Alam, Florencia y Celia Rosemberg. 2013. *Los nietos de Ramón, El abuelo Valentín, La casa de Ana*. Serie "En la comunidad qom Daviaxaiqui", en colaboración con miembros de la comunidad.
- Androutsopoulos, Jannis K. 2005. Research on Youth Language. En Ammon, Ulrich; Norbert Dittmar; Klaus J. Mattheier y Peter Trudgill (eds.) *Sociolinguistics: An International Handbook of the Science of Language and Society*, 2: 1496-1505. Berlín, de Gruyter.
- Androutsopoulos, Jannis K. 2007. Bilingualism in the mass media and on the internet. En Mónica Heller (ed.) *Bilingualism: A Social Approach*: 207-230. Londres, Palgrave MacMillan.
- Ardèvol, Elisenda y Travancas, Isabel. 2019. Materialidad digital y acción política: las cartas a los presos políticos y su circulación en las redes sociales en Brasil y Catalunya, *Etnografías Contemporáneas*, 5(9): 159-181.

- Auer, Peter. 1998. Introduction: Bilingual Conversation revisited. En Auer, P. (ed) *Code-switching in conversation. Language, Interaction and identity*. Londres, Routledge.
- Avellana, Alicia y Patricia Dante. 2013. Algunas observaciones sobre el contacto lingüístico entre el toba (qom) y el español en una comunidad del Gran Buenos Aires. En A. Fernández Garay, M. Censabella y M. Malvestitti (eds.) *Lenguas amerindias: contribuciones y perspectivas*: 153-162. Buenos Aires, Instituto de Lingüística.
- Bajtín, Mijail. 2008. El problema de los géneros discursivos. En *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Ballena, Camilo y Virginia Unamuno. 2014. Nuevas prácticas escritas en entornos digitales: retos y posibilidades de las para las lenguas minorizadas. *VII Coloquio de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso - Capítulo Argentina*.
- Ballena, Camilo y Virginia Unamuno. 2017. Challenge from the margins. New uses and meanings of written practices in Wichi. *AILA Review* 30: 120-143. Doi 10.1075/aila.00006.bal
- Bartolomé, Miguel Alberto. 2006. As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *MANA* 12(1): 39-68.
- Bauman, Richard. 1975. *Verbal Art as Performance*. *American Anthropologist*: 290-311.
- Bauman, Richard y Charles L. Briggs. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology*, 19: 59-88.
- Beiras del Carril, Victoria. 2017. Una aproximación a las prácticas comunicativas y agencia de jóvenes bilingües toba (qom) del Gran Buenos Aires. *Cuadernos del*

- Instituto Nacional de Antropología Pensamiento Latinoamericano. Series Especiales, 4* (2): 19-29.
- Beiras del Carril, Victoria y Paola Cúneo. 2019. El cambio de código como índice social en el rap qom/toba. *Lengua y migración / Language and Migration* 11(1): 51-72.
- Beiras del Carril y Cúneo. 2020. 'Haciendo un freestyle con los qompas': juegos verbales y recontextualización de géneros discursivos en el rap qom. *Journal de la Société des américanistes*, 106(1): 127-153.
- Berliner, David. 2005. An 'impossible' transmission. Youth religious memories in Guinea-Conakry. *American Ethnologist*, 32:4. 576-592.
- Bissell, William Cunningham. 2005. Engaging colonial nostalgia. *Cultural Anthropology*, 20 (2). Traducción de Mariana Sirimarco.
- Blommaert, Jan y Ad Backus. 2012. Superdiverse repertoires and the individual. En de Saint-Georges, Ingrid y Jean-Jacques Weber (eds.) *Multilingualism and Multimodality. Current Challenges for Educational Studies*. Rotterdam, Sense Publications.
- Boccard, Guillaume. 1999. Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, 79 (3): 425-461.
- Bourdieu, Pierre. 1985 [1977]. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal.
- Briggs, Charles. 1986. *Learning how to ask. A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge University Press, Cambridge.



- Briggs, Charles y Richard Bauman. 1996 [1992]. Género, intertextualidad y poder social. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 11: 78-108.
- Bucholtz, Mary. 1999. "Why be normal?": Language and identity in a community of nerd girls. *Language in Society*, 28: 203-223.
- Bucholtz, Mary y Kira Hall. 2005. Identity and interaction: a sociocultural linguistic approach. *Discourse Studies*, 7(4-5): 585-614.
- Buckwalter, Alberto. 1980, *Vocabulario Toba*. Talleres Grancharoff, Buenos Aires.
- Cantore, Alfonsina y Clara Boffelli. 2017. Etnicidad mbyá en Puerto Iguazú Explotación turística de/en comunidades indígenas en la triple frontera (Misiones, Argentina). *RUNA*, 38 (2): 53-69.
- Cañuqueo, Lorena. 2005. El territorio mapuche desde la perspectiva del *ngutram*. *Asuntos Indígenas*, 4 (4): 33-37.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2004. O mal-estar da ética na antropología pratica, en Ceres, Victoria *et al.* (Org.), *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*. Niterói, Associação Brasileira da Antropologia - Editora da Universidade Federal Fluminense.
- Cebrelli, Alejandra. 2018. Diversidad sociolingüística en Argentina. Estado de la cuestión. *Mediaciones*, 14(20): 70-118.
- Censabella, Marisa & Messineo, Cristina. 2013. *Lenguas indígenas de América del Sur II Morfosintaxis y contacto de lenguas*. Universidad Nacional de Cuyo, Sociedad Argentina de Lingüística.

- Ceriani Cernadas, César. 2011. Evangelio, política y memoria en los Toba (qom) del Chaco argentino. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Questions du temps présent, URL: <http://nuevomundo.revues.org/61083>; DOI: 10.4000/nuevomundo.61083
- Chaves, Mariana. 2009. Investigaciones sobre juventudes en la Argentina: estado del arte en ciencias sociales 1983-2006. *Papeles de trabajo*. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín, 2 (5).
- Chaves, Mariana. 2010. *Jóvenes, territorios y complicidades. Una antropología de la juventud urbana*. Buenos Aires, Espacio Editorial.
- Chaves, Mariana; Cortés M. Fernanda; Flaster, N. Gabriela; Galimberti, C. María y Mariana Speroni Aguirre. 2013. En busca de nuevas cartografías para un campo de estudios en consolidación: balance y perspectivas a seis años del informe "Investigaciones sobre juventudes en Argentina: estado del arte en ciencias sociales 1983-2006". *Sudamérica: Revista de Ciencias Sociales*, 2: 37-62.
- Chomsky, Noam. 2005 [1964]. Hipótesis y objetivos. En *Problemas actuales en Teoría Lingüística. Temas teóricos de Gramática Generativa*. México, Siglo XXI.
- Ciccone, Florencia. 2019. La documentación de prácticas lingüísticas emergentes en situación de desplazamiento lingüístico: "hablar idioma" entre los jóvenes tapietes de Argentina. En Golluscio, L; P. Pacor; F. Ciccone y M. Krasan (comps). *Lingüística de la documentación: 307-334*. Textos fundacionales y proyecciones en América del Sur. Buenos Aires, EUDEBA.
- Ciccone, Florencia y Silvia Hirsch. 2010. Representaciones culturales y lingüísticas en el resurgimiento identitario de los tapietes. En Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*: 123-145. Buenos Aires, La Crujía.

- Citro, Silvia. 2005. Ritual y espectáculo en la música indígena: El caso de los jóvenes toba del Chaco argentino. *Latin American Music Review*, 26 (2): 312-340.
- Citro, Silvia. 2013. Corporalidades indígenas en movimiento. Empoderamientos y disputas en las danzas de las jóvenes tobas. *Quaderns*, 29: 131-151.
- Corina Courtis y Alejandra Vidal. 2007. Apuntes para una revisión crítica del concepto de “muerte de lengua”. *Signo & Seña*, 17: 21-41.
- Cru, Joseph. 2015. Bilingual rapping in Yucatán, Mexico: strategic choices for Maya language legitimation and revitalisation. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*.
- Cúneo, Paola. 2014. Entre la dimensión física y la afectiva: forma y función del diminutivo en toba (guaycurú). *UniverSOS*, 11: 121-138.
- Cúneo, Paola y Florencia Tola. 2014. Sexualidad y marisca: una aproximación al discurso de humor toba o *nayakyaGak*. XIV Congreso de la Sociedad Argentina de Lingüística (SAL XIV). Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca. Catamarca, 22 al 25 de abril de 2014.
- Cúneo, Paola y Florencia Tola. 2016. Jeter ses filets et manipuler les cœurs. Érotisme et humour sexuel chez les Toba (Gran Chaco). *L'Homme Revue française d'anthropologie*, 217: 61-75.
- Cúneo, Paola y Cristina Messineo. 2017. *NatamnaGakpi* 'Rogativas.' El arte de pedir y suplicar entre los qom. En Andrés Dapuez y Florencia Tola (comps.) *El Arte de Pedir: Antropología de dueños y suplicantes*: 25-57. Villa María, EDUVIM Editorial Universitaria de Villa María.

- Dante, Patricia. 2006. *Continuidad de la lengua toba en las prácticas comunicativas toba-español de jóvenes semi-hablantes*. Proyecto de Investigación Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Dante, Patricia. 2009. Aproximación al estudio de una práctica discursiva: el sermón religioso en las iglesias de una comunidad toba de Pampa del Indio (Chaco, Argentina). Ponencia presentada en el VIII Congreso Latinoamericano de Estudios del discurso.
- Dante, Patricia. 2011. Reinterpretación del género 'consejo [nqataGak]' en la prédica religiosa protestante de los toba del Chaco Argentino: un análisis centrado en los rasgos retóricos. *Lingüística*, 25.
- Dante, Patricia. 2015. El cambio de código como estrategia en las prácticas discursivas protestantes de los Toba de Pampa del Indio. En C. Messineo y A. C. Hecht (comps.) *Lenguas Indígenas y Lenguas Minorizadas. Estudios sobre la diversidad (socio)lingüística de la Argentina y países limítrofes*. Buenos Aires, EUDEBA.
- De la Cadena, Marisol y Orin Star. 2009. Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, 10: 191-223.
- De León, Lourdes. 2007. Parallelism, Metalinguistic Play, and the Interactive Emergence of Zinacantec Mayan Siblings' Culture. *Research on Language & Social Interaction*, 40 (4): 405-436.
- De León, Lourdes. 2015. Nuevos géneros bilingües, paralelismo y actuación en el juego tsotsil/español entre hermanas mayas zinacantecas. *Memorias del VII Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica. 29-31 de octubre de 2015, Austin, Universidad de Texas*.

- Dobrin, Lise, Peter K. Austin y David Nathan. 2007. Dying to be counted: the commodification of endangered languages in documentary linguistics. En Peter K. Austin, Oliver Bond & David Nathan (eds.) *Proceedings of Conference on Language Documentation and Linguistic Theory*. London, SOAS.
- Doncel de la Colina y Talancón Leal. 2017. El rap indígena: activismo artístico para la reivindicación del origen étnico en un contexto urbano. *Andamios*, 14 (34): 87-111.
- Dorian, Nancy. 1977. The problem of the semi-speaker in language death. *International Journal of the Sociology of Language*, 12: 23-32.
- Dorian, Nancy. 1982. Defining the Speech Community to Include Its Working Margins. Romaine, S. (ed.) *Sociolinguistic Variation in Speech Communities*: 26-33. Londres-New York, Edward Arnold.
- Dreidemie, Patricia. 2011. 'Nosotros lo hablamos mezclado'. *Estudio etnolingüístico del quechua hablado por migrantes bolivianos en Buenos Aires (Argentina)*. IIDyPCa-Universidad Nacional de Río Negro-CONICET, San Carlos de Bariloche.
- Dreidemie, Patricia. 2015, 'Me gustaría que no se pierda, que adonde vayas lo lleves...' El hablar quechua mezclado en migrantes bolivianos. En Messineo, M. C., A. C. Hecht (comps.) *Lenguas Indígenas y Lenguas Minorizadas. Estudios sobre la diversidad (socio)lingüística de la Argentina y países limítrofes*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Duranti, Alessandro. 1997. *Linguistic anthropology*. Cambridge, Cambridge. University Press.
- Duranti, Alessandro. 2004. Agency in Language. En Alessandro Duranti (ed.) *A Companion to Linguistic Anthropology*: 451-473. Gran Bretaña, Blackwell Publishing.

- Duranti, Alessandro. 2011. Ethnopragmatics and Beyond: Intentionality and Agency Across Languages and Cultures. En Claudio Baraldi, Andrea Borsari y Augusto Carli (eds.) *Hybrids, Differences, Visions On the Study of Culture*: 151-168. Aurora, Colorado, The Davies Group Publishers.
- Engelman, Juan. 2017. *Identidad Étnica y Práctica Política al Sur del Conurbano Bonaerense*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Equipo de Comunicación Mapurbe. 2006. Los Mapunky y los Mapuheavy: voces de la periferia. *Asuntos Indígenas*, 2-3 (5): 6-9.
- Feixa, Carles. 1996. Antropología de las edades. En J. Prat & A. Martínez (eds.) *Ensayos de Antropología Cultural*: 319-335. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat. Barcelona, Ariel.
- Finnegan, Ruth. H. 1992. Genders and boundaries. *En Oral Traditions and the Verbal Arts: A Guide to Research Practices* (The ASA Research Methods). London / New York, Routledge.
- Foley, William. 1997. Genre: poetics, Ritual Languages and Verbal Art. *En Anthropological Linguistics. An Introduction*. Gran Bretaña, Blackwell Publishing.
- Freire, Jussara. 2011. Quando as emoções dão forma às reivindicações. En: Maria Claudia Coelho y Claudia Barcellos (orgs.), *Cultura e sentimentos. Ensaio em Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Contracapa/Faperj.
- García Palacios, Mariana. 2012. *Religión y etnicidad en las experiencias formativas de los niños y niñas de un barrio toba de Buenos Aires*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- García, Ofelia. 2009. En/countering Indigenous Bilingualism. *Journal of Language, Identity, and Education*, 8(5): 376–380.
- Garret, Paul B. 2007. Language socialization and the (re)production of bilingual subjectivities. En Heller, Monica (ed.), *Bilingualism: a social approach*: 233-256. Londres, Palgrave Macmillan.
- Gordillo, Gastón. 2006. El Gran Chaco en la historia de la antropología argentina. En *El Gran Chaco. Antropologías e historias*: 225-254. Buenos Aires, Prometeo.
- Guber, Rosana. 2014. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Gumperz, John. 1968. The speech community. En Sills, D. L. (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*: 381-6. New York, Macmillan.
- Gumperz, John. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Haddad, Rosario. 2018. El rap originario como expresión cultural en América latina. *Actas del XIII Congreso IASPM-AL*, San Juan, Puerto Rico.
- Haddad, Rosario. 2020. *Música y niñez qom*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Antropofagia.
- Hecht, Ana Carolina. 2007. De la investigación sobre a la investigación con. Reflexiones sobre el vínculo entre la producción de saberes y la intervención social. *Runa*, 27: 87-99.
- Hecht, Ana Carolina. 2010. *“Todavía no se hallaron hablar en idioma” Procesos de socialización lingüística de los niños en el barrio toba de Derqui, Argentina*. Munich, Lincom Europa Academic Publications.

- Hecht, Ana Carolina. 2013. Niñez, escolarización y lengua indígena. Una mirada antropológica sobre la diversidad lingüística en la escuela. *Revista de Educação Pública*, 22 (49/2): 405-419.
- Hecht, Ana Carolina. 2014. Escolarización de hablantes de toba/qom: cruces entre políticas, estadísticas y trayectorias escolares. *Papeles de Trabajo*, 27: 130-127.
- Hecht, Ana Carolina. 2020. La lengua toba/qom en la escuela: alcances y límites de la oralidad y la escritura para su uso y mantenimiento. Publicación de investigación de la UNESCO. The International Year of Indigenous Languages 2019 (en prensa).
- Heller, Mónica. 2000. Bilingualism and identity in the post-modern world, *Estudios de Sociolingüística*, 1 (2): 9-24.
- Heller, Mónica. 2007. Bilingualism as ideology and practice. En Heller, Monica (ed.) *Bilingualism: a social approach*: 1-22. Londres, Palgrave Macmillan.
- Heller, Mónica. 2010. The commodification of language. *The Annual Review of Anthropology*, 39: 101-14.
- Hill, Jane. 1998. Language, Race, and White Public Space. *American Anthropologist*, 100(3): 680-689.
- Hill, Jane y Kenneth Hill. 1977. Language, death and relexification in Tlaxcala Nahuatl. *International Journal of the Sociology of Language*, 12: 55-69.
- Hill, Jane y Kenneth Hill. 1999 [1986]. *Hablando mexicano: la dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*. Ciudad de México, CIESAS / Instituto Nacional Indigenista.



- Hirsch, Silvia y Astrid Steverlynck. 2007. Adolescencia y performance en la iglesia evangélica: Las jóvenes guaraníes y los ministerios de danza en el noroeste argentino. *XIV Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en América Latina*, Buenos Aires, 25-28 de septiembre.
- Hymes, Dell. 1972. Models of the Interaction of Language and Social Life. Gumperz y Hymes (eds.) *Directions in Sociolinguistic: the ethnography of communication*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Ibañez Caselli, M. Amalia. 2007. *Lengua e identidad en el camino de la migración de indígenas tobas: Una perspectiva interdisciplinaria*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Jakobson, Roman. 1981 [1960]. Lingüística y poética, en *Ensayos de Lingüística General*. Seix Barral, Barcelona.
- Keihas, Tapio. 2014. *¿Ser y hablar quechua? La realidad sociolingüística de Ayacucho desde la visión subjetiva de los jóvenes indígenas. Ideologías e identidades en el discurso metalingüístico*. Tesis de maestría, Departamento de Lenguas Modernas. Universidad de Helsinki.
- Kropff, Laura. 2004. Mapurbe: jóvenes mapuche urbanos. *KAIROS-Revista de Temas Sociales*: 1-12.
- Kropff, Laura. 2008. Clase, etnicidad y edad en el movimiento estudiantil-juvenil barilocheño en la década de 1990. *3ras Jornadas de Historia de la Patagonia*. San Carlos de Bariloche, 6 al 8 de noviembre de 2008. Mesa: A.5. Sujetos sociales, conflicto y política en la Historia Reciente de la Patagonia argentina, 1990-2007.

- Kropff, Laura. 2009. Apuntes conceptuales para una antropología de la edad. *Avá - Revista de Antropología*: 171 – 187.
- Kropff, Laura. 2011a. Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras. *Revista Alteridades*, Ciudad de México, 21: 77 – 89.
- Kropff, Laura. 2011b. Debates sobre lo político entre jóvenes mapuche en Argentina. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Manizales, 9: 83 – 99.
- Kropff, Laura. 2011c. MapUrbe / MasTurbe: sexualización del discurso político entre jóvenes mapuche. En Elizalde, Silvia (coord.) *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad en la cultura*: 271 – 304. Buenos Aires, Biblios.
- Kropff, Laura. 2013. Apuntes para pensar la interfase entre edad y aboriginalidad. En Chaves, M. y E. Zeballos (coords.) *Políticas de infancia y juventud: producir sujetos y construir estado*: 57 – 72. Buenos Aires, Espacio Editorial.
- Kropff, Laura y Valentina Stella. 2010. Juventud y etnicidad en Latinoamérica: un estado del arte. En *Actas del Coloquio Internacional Juventud, etnicidad, ruralidad y movimientos translocales en Latinoamérica*. 21 y 22 de octubre. Bariloche, Universidad Nacional de Río Negro.
- Kunin, Johanna. 2009. Algunas notas sobre el rap político del altiplano boliviano: mucho más que un caso “exótico” de jóvenes indígenas que cantan ritmos estadounidenses. *Reunión de Antropología del Mercosur*. Buenos Aires.
- Lazzari, Axel. 2010. Autenticidad, sospecha y autonomía: la recuperación de la lengua y el reconocimiento del pueblo rankülche en La Pampa. En Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*: 147-172. Buenos Aires, La Crujía.

- Lepänen, S. y S. Pietikäinen. 2010. Urban Rap goes to Arctic Lapland: Breaking Through and Saving the Endangered Inari Sámi Language. En Helen Kelly-Holmes y Gerlinde Mautner (eds.) *Language and the Market*: 148-158. Londres, Palgrave Macmillan.
- Lévi-Strauss, Claude. 1960. Introducción (clase inaugural). *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lorenzotti, Micaela, Formichelli, Cara y Cintia Carrió. 2015. Educación, política y planificación lingüísticas: hacia una revitalización de las lenguas. *Revista Digital de Políticas Lingüísticas*, 7(7).
- Maidana, Carolina Andrea, Colangelo, María Adelaida y Tamagno, Liliana. 2013. Ser indígena y ser joven. Entre la etnicidad y la clase. *Desacatos*, 42: 131-144. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Distrito Federal, México.
- Maidana, Carolina. 2011. Migrantes toba (qom). Procesos de territorialización y construcción de identidades. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Manzano, Valeria. 2010. Juventud y modernización sociocultural en la argentina de los sesenta. *Desarrollo Económico*, 50 (199): 363-390.
- Manzano, Valeria. 2017. *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Marques do Nascimento, A. 2014. O potencial contra-hegemônico do rap indígena na América Latina sob a perspectiva decolonial. *Polifonia*, Cuiabá, MT, 21 (29): 91-127.

- Mayo, Simona y Andrea Salazar. 2016. Narrativas orales mapuche: el nüttram como género de representación y su contribución en la revitalización del mapudungun. *Exlibris*, 5. Revista del Departamento de Letras, FFyL, UBA. Dossier: Narrativa oral y arte verbal: 187-207.
- Mead, Margaret. [1928] 1990. *Adolescencia y cultura en Samoa*. Barcelona, Paidós.
- Messineo, Cristina. 2003. *Lengua toba (guaycurú): aspectos gramaticales y discursivos*. *LINCOM Studies in Native American linguistics*, 48.
- Messineo, Crinstina. 2004. Toba Discourse as Verbal Art, *Anthropological Linguistics*, 46(4): 216-238.
- Messineo, Cristina. 2008. Documentation of Speech Genres in Indigenous Communities of Gran Chaco. Theoretical and Methodological Issues. *Language Documentation & Conservation*, 2 (2): 275-295.
- Messineo, Cristina. 2009. Estructura retórica, recursos lingüísticos y función social del *nqataGak* (consejo toba). *Revista Signos. Estudios de Lingüística*, 42, 70: 197-218.
- Messineo, Cristina. 2014. *Arte Verbal qom. Consejos, rogativas y relatos*. Buenos Aires: Ethnographica.
- Messineo, Cristina y Ana Dell'Arciprete (comps.). 2005. *Lo'onatacpi na qom derquil'ecpi: Materiales del Taller de Lengua y Cultura Toba*. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología: Buenos Aires, Comunidad Toba.
- Messineo, Cristina y A. Carolina Hecht. 2015. Bilingüismo e identidad en comunidades indígenas del Gran Buenos Aires. El caso de los niños del barrio toba de Derqui. En *Lenguas Indígenas y Lenguas Minorizadas. Estudios sobre la diversidad*

- (socio)lingüística de la Argentina y países limítrofes, C. Messineo y A. C. Hecht (comps.): 185-200. Buenos Aires, EUDEBA.
- Messineo, Cristina y Paola Cúneo. 2015. Las lenguas indígenas de la Argentina. Diversidad sociolingüística y tipológica. En *Lenguas Indígenas y Lenguas Minorizadas. Estudios sobre la diversidad (socio)lingüística de la Argentina y países limítrofes*, C. Messineo y A. C. Hecht (comps.): 21-56. Buenos Aires, EUDEBA.
- Messing, Jacqueline. 2007. Ideologies of public and private uses of language in Tlaxcala, Mexico. *International Journal of the Sociology of Language*, 187–188: 211-227.
- Messing, Jacqueline H. E. 2009. Ambivalence and Ideology Among Mexicano Youth *Journal of Language, Identity, and Education*, 8 (5): 350-364.
- Miller, Elmer. 1979. *Los Tobas Argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México D.F., Siglo XXI Editores.
- Molloy, Sylvia. 2016. *Vivir entre lenguas*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Muehlmann, Shaylih. 2008, 'Spread your ass cheeks' and other things that should not be said in indigenous languages", *American Ethnologist*, 35 (1): 34-48.
- Muehlmann, Shaylih. 2014. The speech community and beyond. Language and the nature of the social aggregate. En Enfield, N. G; Kockelman, Paul y Jack Sidnell (eds.) *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology*, UK, Cambridge University Press.
- Muehlmann, Shaylih. 2015. Languages die like rivers: Entangled endangerments in the Colorado Delta. En Fernando Vidal y Elia Dias (eds.) *Endargenment, Biodiversity and Culture*. Londres y Nueva York, Routledge.

- Niño-Murcia, Mercedes, Virginia Zavala y Susana de los Heros. 2020. La sociolingüística crítica: nombrando y situando el campo de estudio. En Mercedes Niño-Murcia, Virginia Zavala y Susana de los Heros (eds.) *Hacia una sociolingüística crítica: desarrollos y debates*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Nussbaum, Luci. 2012. De las lenguas en contacto al habla plurilingüe. En Maldonado, Ángel y Virginia Unamuno (eds.) *Prácticas y repertorios plurilingües en Argentina*. Barcelona, GREIP.
- Ong, Walter. 1997 (1982). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Ortner, Sherry. 2005. Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías contemporáneas*. 1:1: 25-54.
- Ossola, Macarena. 2013. Jóvenes indígenas en la frontera: relaciones entre etnicidad, escolaridad y territorialidad. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 11 (2): 547-562.
- Ossola, Macarena. 2017. Usos y resignificaciones lingüísticas entre jóvenes indígenas universitarios en la provincia de Salta (Argentina). *Cuadernos de Antropología Social*, 47.
- Otaegui, Alfonso. 2018. I'm crying for the beautiful skin of the jaguar. Laments, non-humans and conviviality among the Ayoreo of the Northern Chaco. En Rivera Andía, J. (ed.) *Non-humans in Amerindian South America: Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*. Nueva York, Berghahn Books.
- Pacheco de Oliveira, Joao. 2010. Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. *Desacatos*, (33): 13-32.

- Perez Ruiz, Maya Lorena. 2011. Retos para la investigación de los jóvenes indígenas. *Alteridades*, 21 (42): 65-75.
- Pujolar, Joan. 2009. Youth, Language and Identity. *Revista de Sociolinguística*, 1-11
- Quarleri, Lía y Axel Lazzari. 2015. Introducción. Dossier Pueblos indígenas y antropología en Argentina. Balances y perspectivas (1984 el presente). *Papeles de Trabajo*, 9 (16): 14-21
- Ramos Mansilla, Oscar. 2020. El agregado digital en las juventudes indígenas: entre desigualdades y representaciones locales. *Perspectivas em Ciência da Informação*, 25(1): 263-281.
- Ramos, Ana Margarita. 2003. ¿Donde reside tu “espíritu ardiente”? *Revista Signos Literarios y Linguísticos*, UAM, Iztapalapa, 5(1): 161-184.
- Ramos, Ana Margarita. 2011. Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21 (42): 131-148
- Reguillo, Rossana. 2003. Las culturas juveniles: un campo de estudio; breve agenda para la discusión. *Revista Brasileira de Educação*, 23: 103-118.
- Rekedal, J. 2014. El hip-hop mapuche. En las fronteras de la expresión y el Activismo. *Lengua y Literatura Indoamericana*, 16: 7-30.
- Reyburn, William. 1954. *Los indígenas tobas del Chaco argentino: un informe interpretativo*. Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities. Edición provisoria del castellano.
- Samprón, Agustín. 2011. El uso de la ‘antropología compartida’. Una investigación con jóvenes indígenas urbanos. *IX Reunión de Antropología del Mercosur*, Curitiba.

- Sánchez Avendaño, Carlos. 2014. ¿Cómo y para qué se escribe una lengua minoritaria y en peligro? Reflexiones a propósito de los idiomas indocostarricenses. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 33: 277-315.
- Sánchez, Silvana. 1997. Territorios y fronteras de un grupo de jóvenes indígenas en la ciudad de Rosario. *II Reunión de Antropología del Mercosur*, 11 al 14 de noviembre, Piriápolis, Uruguay.
- Sánchez, Silvana. 2001. Juventud y Etnicidad. Procesos identitarios de jóvenes tobas en la ciudad de Rosario (Argentina). En actas del *IV Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile A.G., Santiago de Chile.
- Sarkar Mela, Lise Winer y Kobir Sarkar. 2005. Multilingual code-switching in Montreal hip-hop: mayhem meets method or, 'Tout moune qui talk trash kiss mon black ass du nord"', en James Cohen, Kara T. McAlister, Kellie Rolstad y Jeff MacSwan (eds), *Proceedings of the 4th International Symposium on Bilingualism: 2057-2074*. Somerville, Cascadilla Press.
- Segura, Ramiro. 2017. La juventud en plural: Desigualdades, Temporalidades e Intersecciones. *Ciudadanías*, 1 (1): 71-78.
- Sherzer, Joel. 1987. A Discourse-Centered Approach to Language and Culture. *American Anthropologist*, 89 (2): 295-309.
- Sherzer, Joel. 2010 [2002]. *Speech Play and Verbal Art*. Austin, University of Texas Press.
- Silla, Rolando. 1998. La gracia de los débiles. El poder sobrenatural del soldado Carrasco como una concepción nativa de la justicia. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 13.



- Silverstein, Michael. 1976. Shifters, Verbal Categories and Cultural Description. En Keith Basso y Henry Selby (eds.) *Meaning in Anthropology*: 11-55. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Sirimarco, Mariana. 2010. Memorias policiales. Narrativas de emotividad. *Publicar*, 8 (9).
- Slavsky, Leonor. 2007. Tic's para jóvenes indígenas: una experiencia mapuche en la creación colectiva de contenidos culturales digitales. *Quinto Sol*, 11: 143-166.
- Spivak L Hoste, Ana. 2010. Emoción, tradición y comunidad o narrativas que también son emoción. En *El Balseiro. Memoria y Emotividad en una institución científica argentina*. La Plata, Ediciones Al Margen.
- Suslak, Daniel. 2006. *Indigenous Youth and Indigenous Languages in Oaxaca and Beyond*. Indiana, Bloomington CLACS-Latino Studies Brown Bag Series, Indiana University.
- Suslak, Daniel. 2009. The sociolinguistic problem of generations. *Language & Communication*, 29: 199-209.
- Szulc, Andrea; Ana Carolina Hecht; María Celeste Hernández; Pía Laevy; Melina Varela; Lorena Verón; Noelia Enriz y María Hellemeyer. 2009. *La investigación etnográfica sobre y con niños y niñas. Una mirada desde la antropología*, Trabajo presentado en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.
- Tamagno, Liliana. 2001. *Nam Qom Hueta'a na Doqshi Lma'*. Los tobas en la casa del hombre blanco. *Identidad, Memoria y Utopía*. La Plata, Ediciones Al Margen.
- Tarifa, A. 2012. Hip hop as empowerment: voices in El Alto, Bolivia. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 25 (4): 397-415.

- Taruselli, Eugenia y Ana Carolina Hecht. 2014. Interculturalidad y Educación en la Provincia de Buenos Aires. *Novedades educativas*, 284(26): 17-21.
- Tozzini, Alma. 2016. "No es fácil volver a nacer": topologías del parentesco entre los Antieco de la Costa del Lepá, noroeste de Chubut. En Briones, Claudia y Ana Ramos (comps.) *Parentesco y política, Topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma, Universidad Nacional de Río Negro.
- Unamuno, Virginia. 2011. Plurilinguismo e identidad entre jóvenes aborígenes chaqueños (Argentina). *Interacções*, 17: 11-35.
- Urban, Greg. 1991. *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*. Austin, University of Texas Press.
- Urteaga, Maritza. 2008. Jóvenes e indios en el México contemporáneo. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 6 (2): 667-708.
- Vigil Oliveros, Nila. 2019. Diagnóstico sociolingüístico participativo del barrio toba/qom las Malvinas de La Plata. *Lengua y migración / Language and Migration*, 11(1): 107-135.
- Villarreal, María Claudia. 2015. *Jóvenes qom en Rosario Experiencias educativas, procesos etnopolíticos e identitarios*. Tesis de maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Vivaldi, Ana. 2013. Fuera del Chaco. Movilidad, afecto y género en los desplazamientos de familias qom a la ciudad de Buenos Aires. En Tola, Florencia; Medrano, Celeste y Lorena Cardin (eds.) *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur.

- Woolard, Kathryn. 2004. Codeswitching. En Alessandro Duranti (ed.) *A Companion to Linguistic Anthropology*: 73-94. Gran Bretaña, Blackwell Publishing.
- Wright, Pablo G. 1999. Histories of Buenos Aires. En Miller, Elmer S. (ed.) *Peoples of the Chaco*: 135-156. Westport, CT: Bergin & Garvey.
- Wyman, Leisy Thornton. 2004. *Language Shift, Youth Culture, and Ideology: A Yup'ik Example*. Phd Dissertation. School of Education, Stanford University.
- Zabala, Virginia. 2019. Youth and the repoliticization of Quechua. *Language, Culture and Society*, 1(1): 59–82.

## Anexo I

	labial	alveolar		palatal	velar		uvular		glotal
oclusiva	p	t	d	tʃ [ch]	k[c/qu]	g [gu]	q	ɢ	ʔ [']
fricativa		s		ʃ [sh]	ʒ [z]				
nasal	m		n	ɲ [ñ]					
tap			r [r/d]						
lateral			l	ʎ [ll]					
glide	w			y [y]					
	[hu/u/v]								

vocales	
i	o
e	
a	

Tabla 1. Inventario fonológico [y ortográfico] toba