

# ***En qom te lo conté. El cambio de código como índice social en el rap qom / toba***

Victoria Beiras del Carril y Paola Cúneo

El propósito de este trabajo es hacer foco en las prácticas comunicativas de jóvenes *qom* (o *toba*) –nacidos en un barrio urbano de Buenos Aires (Argentina)–, a partir de la producción verbal bilingüe *toba-español* de una banda de “rap originario”. Nos interesa observar de qué modo los usos de las dos lenguas en este género musical contribuyen a redefinir y resignificar su indigeneidad y a generar nuevos sentidos en torno a la competencia en lengua indígena. En un contexto de marcado desplazamiento de la lengua *qom* y aun cuando muchos jóvenes adquirieron el español como primera lengua, observamos que en el rap se condensa el repertorio lingüístico en lengua vernácula de esta generación: el léxico cotidiano, los juegos de palabras, las órdenes domésticas, las canciones de cuna y las bromas entre pares son parte de una experiencia que los vincula, mediante la lengua, con formas particulares de ser *qom*. En el despliegue de este tipo de arte verbal se indexicalizan formas particulares de autoadscripción étnica y se (re)crean usos de la lengua vernácula en contextos de migración.

**Palabras claves:** juventud, lengua *qom*, rap.

*En qom te lo conté. Code switching as a social index in Qom / Toba rap.* The present paper focuses on the bilingual Toba-Spanish verbal performance of a rap band formed by ingenious urban youth. The analysis carried out here observes that through the use of code switching this musical genre contributes to redefine and resignify ethnic identity and generates new uses and meanings around indigenous language competence. The display of this type of verbal art reveals some tensions and creative cultural productions that indexicalize particular forms of ethnic self-identification, as young Qom, and contribute to the recreation of the language in an urban environment. In a context of observable language shift in favour of Spanish and even when many young people acquired the majority language as their first language, we observe that the linguistic repertoire in the vernacular language is condensed in the rap performance of these

young people who live in an urban neighborhood of indigenous migrants in Buenos Aires: daily lexicon, speech play, domestic requests or commands, lullabies and jokes between pairs are part of a experience that links them, through language, with particular ways of being Qom.

**Keywords:** youth, Qom language, rap.

## 1. Introducción

Este trabajo se enmarca en un estudio sobre prácticas comunicativas e ideologías lingüísticas de jóvenes que habitan en barrios urbanos toba (*qom*) del Gran Buenos Aires.

El análisis que aquí se realiza está centrado en la producción verbal bilingüe toba-español de una banda de rap y observa que mediante el uso de ciertos recursos lingüísticos –como el cambio de código– este género musical contribuye a redefinir y resignificar su identidad étnica y a generar nuevos usos y sentidos en torno a la competencia en lengua indígena. En el despliegue de este tipo 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.

La presente reflexión se realiza a partir de un corpus de ocho canciones que forman parte del primer disco editado por la banda en el año 2016, disponible para su descarga a través de plataformas de música en línea (*Bandcamp* y *Soundcloud*). La misma se formó en 2012 entre cinco amigos, primos y hermanos de uno de los principales barrios toba de Buenos Aires y desde entonces, además de tocar para las festividades intracomunitarias, presentan su trabajo en diferentes escenarios y circuitos locales del rap (Hadad 2017). Asimismo, este análisis integra el trabajo de campo sostenido en el barrio mencionado, que incluye diversas iniciativas de investigación colaborativa, entre las cuales se destacan la realización de talleres de lengua con jóvenes, adultos y niños y la publicación de materiales bilingües sobre lengua y prácticas culturales *qom*<sup>1</sup>.

En un contexto de marcado desplazamiento de la lengua indígena y aun cuando muchos jóvenes adquirieron el español como primera lengua, observamos que en el rap se condensa el repertorio lingüístico en lengua vernácula de esta generación, el cual los vincula con formas particulares de ser *qom*.

Los jóvenes que integran esta banda pertenecen a una franja etaria que, nacida en Buenos Aires, se caracteriza por un bilingüismo toba / español cuya lengua dominante no es la del grupo étnico del que

descienden. A pesar de que no emplean esta lengua de manera cotidiana, 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, la noción de bilingüismo que adoptamos incluye también el uso receptor de una de ellas, así como los sentimientos de pertenencia e inclusión social dentro de una comunidad. Esta situación excede el campo exclusivamente lingüístico, porque “saber una lengua”, involucra, en este sentido, rasgos que trascienden el código lingüístico y se vincula con escenarios sociales e identitarios particulares (Messineo y Hecht 2015).

Es importante destacar que el cruce de la cuestión étnica con la cuestión juvenil, en Argentina, ha sido escasamente desarrollado. Esta carencia lleva, por un lado, a reproducir la histórica invisibilización de la condición étnica en nuestro país, y, por otro, a un desconocimiento de las formas de ser joven en grupos étnicos diversos, imperando una mirada sobre la juventud occidentalizada y homogeneizante (Chaves 2009). Por esta razón, 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).

## 1.2. Puntos de partida teóricos

El escenario que nos proponemos abordar aquí es el de la juventud toba de barrios urbanos de Buenos Aires. Por lo tanto, en este estudio el término “juventud” será pensado como categoría analítica, que cobra sentidos particulares al ser analizada inserta en este mundo social particular; 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 ese 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).

La juventud, por lo tanto, se piensa como un modo que tiene la cultura de hacer vivir una parte de la vida: es el modo 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).

A partir de estas consideraciones, resulta interesante el planteo de Chaves (2010) de acuerdo con el cual es importante poner en tensión una prelación occidental evolucionista según la cual el individuo atraviesa por sucesivas etapas fijas y preestablecidas, 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. De este modo,

“Las acciones deseables, posibles o sancionables de las personas quedan inscriptas en una norma única, de tendencia universal, que es un sistema matemático de medición del paso del tiempo que regula el tránsito por los grados de edad a través, principalmente, de la entrada y salida de las instituciones. (...) En el caso de las sociedades modernas, la definición del estatuto de persona se basa en el presupuesto de la igualdad ante las leyes y el Estado (la igualdad jurídica), lo que explica la objetivación de las edades y la cronologización del curso de la vida. La edad contada sobre el rígido criterio del tiempo absoluto se torna la mejor forma de reducir todas las diferencias sociales e individuales reales a un denominador común y universal. El individuo abstracto y jurídico de la modernidad también es un ser que atraviesa estadios evolutivos, de su nacimiento a la madurez” (Chaves 2010: 26).

El concepto de indexicalidad también resulta pertinente para este trabajo (Silverstein 1976; Gumperz 1982). 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.

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 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” (p. ej., acusar, prometer, etc.) y cada lengua tiene su 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.

Finalmente, este trabajo 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) y los estudios sobre 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. Sherzer 1987; 2002). 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.

En este sentido, en contraste con la retórica académica que visualiza solo 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 (*language loss*, *language 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).

### 1.3. La lengua *qom* en contextos urbanos

La lengua toba (*qom l'aqtaqa*) pertenece, junto con el pilagá, mocoví y caduveo (y las extintas abipón y mbayá) a la familia lingüística

Guaycurú. En la actualidad, el toba 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>2</sup>.

Aunque mantiene su vitalidad 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, el continuo proceso de migración de la población y la relocalización de familias en barrios urbanos 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.

Como mencionábamos más arriba, desde el punto de vista sociolingüístico, muchos jóvenes nacidos en contextos urbanos tienen habilidades receptivas apropiadas, aunque niveles de habilidad productiva variables en la lengua indígena. Esta habilidad les permite ser interlocutores activos en distintas situaciones en las que se usa la lengua indígena: devolver un saludo, entender un chiste y responder una orden. Además, en el habla de los jóvenes aparecen palabras del léxico cotidiano, frases fijas y algunos juegos de palabras (Dante 2006; Avellana y Dante 2013; Hecht 2010; Beiras del Carril 2017).

A pesar de no ser hablantes fluidos del *qom l'aqtaqa*, se sienten miembros de la comunidad de habla a la que se hallan unidos por lazos intergeneracionales y fuertes sentimientos de pertenencia e inclusión social. Asimismo, durante su juventud, en muchos de ellos se despierta el interés por aprender la lengua, dado que sostienen que su potencial pérdida podría deslegitimar su identidad *qom*, no solo frente a sus propias familias sino frente al resto de la sociedad (Hecht 2010).

Es importante aclarar que, según los datos del INDEC<sup>3</sup>, 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%. 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 real o efectivo de la lengua en situaciones comunicativas (Messineo y Cúneo 2015).

En este sentido, 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. 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 y también demuestran poseer competencias en la lengua de sus ancestros, tal como recordarla, comprenderla e incluso, hablarla. 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).

## 2. El cambio de código en el rap *qom*

El cambio de código puede definirse, de manera general, como el uso individual de dos o más lenguas o variedades en el mismo evento de habla o intercambio comunicativo.

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 a continuación nos proponemos analizar cómo funciona el cambio de código en la producción verbal de una banda de rap de jóvenes *qom*. A través de este recurso lingüístico se yuxtaponen “voces y textos en actuaciones emergentes bilingües en las que proyectan sus subjetividades y sus identidades” (De León 2015).

En este sentido, y tal como argumenta Woolard (2004: 87), para analizar el cambio de código 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.

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. En este sentido el lenguaje es multivocal e indexical.

Por otro lado, si bien la producción de rap *qom* que analizamos comparte las características más salientes del género musical del que forma parte como, en términos de contenido, la denuncia de situaciones de marginalidad, discriminación, desigualdad, cotidianeidad de la vida urbana; y, en términos de performance, el *freestyle* y el *battling* (Lepänen y Pietikäinen 2010), nos interesa destacar lo propio de esta banda de “rap originario” –como lo autodefinen los propios actores– que a través de sus ritmos y letras reivindica, construye y redefine una particular identidad juvenil y étnica.

En este caso, el duelo verbal (*battling*), que se expresa mediante el uso y la representación de la palabra como arma, toma la forma de duelo contra el Estado, contra la policía, contra la conquista, etc. Algunos ejemplos de este uso se observan en las siguientes líneas que pertenecen a distintas canciones del disco *Rap Originario* (Eskina Qom, 2016):

- (1) a) *Rompo la estatua del conquistador con cada rima que me tiro yo*
- b) *Entre los furgones por rincones y las rimas que respaldan  
Estamos preparando una emboscada  
La cultura no se pierde, en la calle es nombrada*
- c) *Sepan apreciar cómo mi palabra se sostiene,  
Y esto me entretiene  
Disparando textos, a todas las sienes*
- d) *Con cada rima empiezo a renacer,  
sin ceder este poder de retroceder*
- e) *Como en cada rima que exprese,  
Voy tirando y derrocando a los que lo merecen*

## 2.1. El cambio de código como índice social

Gumperz (1982) llama cambio de código conversacional o metafórico, al cambio de lengua que sirve como una metáfora de las relaciones sociales con las que está asociado (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.

Este efecto (metafórico, 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, en términos de Gumperz); por ejemplo, como veremos más adelante, 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, queremos 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).

A partir del siguiente ejemplo 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*”.

- (2) Caiqca Machaqca<sup>4</sup>  
*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*  
*Con respeto me presento, uso tu dialecto pa' que entiendas el contexto*  
*Busco soluciones al respecto*

En el ejemplo, observamos el uso de una frase fija en la lengua vernácula que aparece como introducción, estribillo y cierre; además, representa el 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’). Esta frase está lexicalizada, tiene un significado fijo y se usa, con una alta frecuencia, en varias situaciones comunicativas. En primer lugar, es una respuesta al saludo cotidiano, equivalente a ‘está todo bien’, ‘no pasa nada’, ‘no hay problema’:

- (3) A: – *La' ñaqaña* ‘Hola, hermano’  
 B: – *La' 'ena'enaxa?* ‘Hola, ¿cómo estás?’  
 A: – *No'on, qaiqa ca machaqca* ‘Bien, todo bien’<sup>5</sup>

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

- (4) A: – *Ña'achic* ‘Gracias’  
 B: – *Qaiqa ca machaqca* ‘De nada’

Por otro lado, esta misma expresión fija tiene una función significativa en uno de los géneros relevantes en el repertorio *qom*. En la rogativa, *qaiqa ca machaqca* funciona como fórmula performativa de cierre o coda, que posee la única función de indicar el final del evento comuni-

cativo, señala el cierre o el final de la ejecución, con el significado de ‘nada más’ (equivalente a ‘acá termina’) (Cúneo y Messineo 2017).

- |     |   |   |
|-----|---|---|
| (5) | <i>'am no'ouet</i><br><i>añem 'achoxoden na na'aq</i><br><i>'anataden</i><br><i>na ñasoshic</i><br><i>'anataden</i><br><i>na ñaqaña</i><br><i>yaqto' no'oitta</i><br><i>qaica ca machaqca</i> | ‘Vos, espíritu del monte,<br>compadecete de mí en este día<br>curá<br>a mi sobrino<br>curá<br>a mi hermano<br>para que esté sano.<br>Nada más.’ |
|-----|---|---|

De manera similar, aunque con menor frecuencia, esta fórmula puede ocurrir también en el cierre del consejo o *nqataxac*, otro de los géneros de destacada importancia social que constituye “una de las principales herramientas pedagógicas del proceso de socialización infantil, dado que una parte importante del conocimiento tradicional es adquirido por los niños y los jóvenes a través de este tipo de discurso” (Messineo 2014: 39). El siguiente fragmento pertenece a un consejo relacionado con las pautas y conductas respecto del matrimonio (Messineo 2014: 41-44):

- |     |   |   |
|-----|---|---|
| (6) | <i>'Am 'auadoneguet qome aca qa'añole</i><br><i>ñoqta</i><br><i>'analoxoua</i><br>[...]   | ‘Casate con una jovencita<br>que realmente<br>sea de tu misma edad  |
|     | <i>qaq da sano'on</i><br><i>aso 'adhua</i><br><i>nache 'anqo'ona ca pi'oxonaq</i><br><i>'anqadenot</i><br><i>Qanataden ña qto no'oita</i><br><i>Qaica ca machaqca</i> | y si se enferma<br>tu esposa<br>entonces debes ir al médico<br>para que la cure.<br>Le darán medicina para curarla.<br>Y ya no habrá más problema.’ |

Finalmente, en el rap, el uso de esta fórmula fija permite condensar significados y funciones. Si bien no está vinculado de manera directa con el contenido referencial de la canción, *qaica ca machaqca* señala, indexa, sentimientos de pertenencia e identidad étnica; señala la búsqueda de un espacio social y la definición de fronteras identitarias, búsqueda que también aparece de manera explícita en las letras:

- (7) *Uso tu dialecto para que entiendas el contexto*  
*busco soluciones al respecto*  
*Uso tu idioma pero soy solo otro toba*

## 2.2. El cambio de código y la multiplicidad de voces

Según Gumperz (1982), cuando se produce el cambio de código conversacional, dos sistemas gramaticales alternan en una ‘yuxtaposición significativa’ que realizan los hablantes, envolviendo relaciones complejas entre los usos lingüísticos y el contexto social.

En el caso que vemos a continuación, el rap se convierte en la arena de encuentro de voces donde, como observaremos, conviven diferentes formas y prácticas de habla.

(8) Los caciques invencibles

*'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. Ahora hay paredes que dividen y se*

*miden por billete*

*El fino se somete para que mi pueblo se respete*

*Como antes pero ahora con banderas de los toba*

*Batalla de broma y de (...) esa bomba*

*Siempre nos tuvieron en la sombra, siempre nos trataron como sobra*

*Este es el momento en donde me concentro. Saco de adentro*

*pensamientos más violentos*

*Intento no faltarles el respeto. Pero donde veo, veo el ambiente feo*

*Ya no puedo, ya no creo que se acerquen tiempos buenos*

*Que me parta un trueno si expresarme ya no puedo*

*Nos tiran proyectiles, pero en el campo nos hacemos invisible'*

*Los caciques invencible' en el agua sumergible, no lo' matan*

*lo' fusile'*

*Gracias a poderes es posible que respire'*

*Toda una tribu esperando que lo guíe*

*Lo' caído' miran firme quieren que te afirme y termine con*

*barbarie que trajero*

*lo' pirata' del Caribe*

*Y ese es el apodo que le pongo a lo' colono'*

*Si hubo uno sobrio creo que sería obvio y diría de su' labio'*

*que no hace falt*

*ningún sabio*

*Para percatarse que hay cultura de este lado, un lenguaje instalado  
con creencias que han marcado pensamiento' de anciano'  
Vienen carabela', bajan en jinete  
Abran la conciencia para que se oriente  
Quieren nuestra tierra, el viejo continente  
Quieren la riqueza de toda mi gente  
No son superiores', hicieron que la vida de este indio empeore  
Pero le devuelvo su' favore'  
Con cancion'*  
*Hacen que la historia se valore  
A ver... a ver...  
Quién sos vo' quién es 'el, que los quiero conocer  
Vendidos, mc  
Con cada rima empiezo a renacer, sin ceder este poder de retroceder  
Ya no me comparo con (...) fuerte y claro, lo aclaro desplazado,  
secuestrado, de ese lado del estrado  
Ya no quiero gustarte, son tierras del Estado  
(...) bien parado, chamuyando con la gente  
Quién es este mic, que yo no soy el que me trabo  
Me quedé inconsciente con el golpe de ese cabo  
(...)  
Y voy representando de la mano de familia de la eskina  
Somos cuatro indios encima de la tarima, tenemos la idea, la lámpara  
prendida  
¿La tuya dónde está? Parece que está perdida, parece que está perdida  
Juego de palabra' que te arman contracarga, que te traban con la tabla  
Decisiones que degradan  
Ira, violencia, innecesaria, complicado panoramas  
Pero la hermandad (...) contratataca y descarga  
Entre los furgones por rincones y las rimas que respaldan  
Estamos preparando una emboscada  
(...)  
Estamos preparando una emboscada  
La cultura no se pierde, en la calle es nombrada  
La verdad se desenmascara , se aclara, para nada se compara  
(...)  
A mí no me declaran como el monstruo de la (...)  
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*

En un contexto doméstico de uso, las expresiones *'anachel* ‘andá a bañarte’ y *'auoche* ‘andá a dormir’ –que aparece en el rap– se comprenden como órdenes que pueden recibir los niños por parte de sus padres o madres. Asimismo, *'auoche yalcolec* (‘dormite, hijito’) es una canción de cuna que los padres cantan a sus hijos más chicos.

Por otro lado, en la lengua toba existen términos específicos para referirse a las palabras o modos de hablar de los jóvenes o *ñaqpi l'aqta-qa*. Este último 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.

Los jóvenes, entonces, hacen uso de algunas expresiones corrientes en toba, como *'auoche* y *'anachel*, pero con el significado peyorativo que tienen en el español coloquial. Es decir, “las tuercen” para transformarlas en burla hacia sus pares:

“Cuando hay un grupo allá y otro grupo acá, se gritan entre ellos, *j'anachel!* (‘andá a bañarte’) (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 *j'auoche!* (‘andá a dormir’) (hace el mismo gesto y se ríe)” (Fragmento de una entrevista realizada a un hablante adulto bilingüe toba-español, 10/X/15).

Es interesante destacar que, según Hecht (2010), las órdenes domésticas que reciben los niños de este barrio toba son emitidas casi con exclusividad en lengua indígena y son de las pocas emisiones que se realizan entre padres /madres e hijos/as en esta lengua. De este modo, se podría pensar que estas expresiones son retenidas por los niños y jóvenes y recreadas en contextos de bilingüismo donde el español es la lengua predominante. De acuerdo con De León (2007), podemos considerar que estas emisiones son juegos verbales que propician el desarrollo de la competencia comunicativa y la creatividad lingüística de los jóvenes hablantes.

Entonces, mediante el uso discursivo del verbo *'auoche* (‘dormite’, ‘andá a dormir’)<sup>6</sup>, como apertura y cierre de la canción, se ponen en diálogo múltiples voces: las de los mayores que dan indicaciones a los chicos y cantan canciones de cuna a los bebés, las del grupo de coetáneos que refuncionalizan la palabra como burla entre pares y la expresión artística, nuevamente refuncionalizada para indicar pertenencia a una

comunidad de habla y delinear los márgenes de la canción. Así, vemos que los significados y los usos son siempre polifónicos.

Como sostienen Briones y Ramos, siguiendo a Rose, no existe ninguna identidad “esencial”, sino que las formas de identificación están marcadas por “los mandatos, consejos, técnicas, pequeños hábitos mentales y emocionales, una serie de rutinas y normas para ser humanos; los instrumentos por medio de los cuales el ser se constituye en diferentes prácticas y relaciones” (Rose 2003, citado en Briones y Ramos 2010).

De alguna forma, se podría decir que la multiplicidad de voces que se escuchan en el “rap originario” son instrumentos mediante los cuales se definen y (re)articulan pertenencias e identificaciones particulares.

### 2.3. Cambio de código y agencia

Según observan Hill y Hill en el análisis del uso de mexicano como lengua mezclada en La Malinche,

“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, la cursiva es nuestra).

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).

- (9) Somos qom  
[...]  
Vos sos el insecto,  
como un sapo te detecto,  
con mi lengua te intercepto  
*aḽem qoml'ec ḽalec*      ‘yo soy un hombre qom  
*buo'o ra ṅitonaxac*      estoy contento (lit. tengo mi alegría)  
*iquiyaqte*      mi corazón  
*'alamaxa*      tu sonido  
*eco' ḽape*      como mi abuelo  
*pi'oxonaq*      el chamán  
*no'onec*      la canción

<i>el agua y norec</i>	el agua y el fuego
<i>qomi' so 'oonolec</i>	nosotros somos uno solo
<i>guaycurú so ñalcolec</i>	guaycurú mi hijito
<i>ñalole</i>	mi hijita
<i>ña'achec ñape</i>	gracias abuelo
<i>checnec qarña</i>	el arco nuestro hermano
<i>so (?) jec</i>	(?) se fue
<i>ipiaxaic</i>	cazador
<i>ten! 'anloshiguem!</i>	¡mirá! ¡tené cuidado! <sup>7</sup>
<i>sa isbet</i>	No
<i>sachec amapolec</i>	Como (chupo) la chaucha del algarrobo
<i>sa(qañā)peque so (?)</i>	está cerca (?)
<i>qom l'aqtaq sañaten</i>	yo sé el idioma qom
<i>'am sauotaique</i>	te quiero/ te espero
<i>shegueuo</i>	me voy
<i>to qonte</i>	hasta mañana
<i>en qom te lo conté</i>	en qom te lo conté'

En el ejemplo, 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).

Por otro lado, al comienzo de la misma canción podemos observar una emisión que forma parte de un juego verbal y propicia el desarrollo de la competencia comunicativa y la creatividad lingüística de los jóvenes hablantes. La yuxtaposición de ambas lenguas funciona tanto con fines poéticos así como ideológicos e identitarios, en el sentido de que construyen y recrean sentidos a través de ‘actos de transcreación’ (*acts of transcreation*, Sherzer 2002: 96) que habilitan y tensan las convenciones gramaticales y también fonológicas.

- (10) *Somos qom*  
*Somos Qom, Qom Qom de Qombatientes*  
*Somos Qom, Qom Qom somos los resistentes*  
*Somos Qom, Qom, Qompulsivamente*  
*Represento este ambiente con respeto pa' mi gente*  
*Corta la bocha en el ambiente*

*Amambay subile al mic  
Que el parlante se reviente  
siempre para el frente  
ya se siente  
No somos exponentes, pero somos 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  
(...)*

En este ejemplo (10) se observa claramente la yuxtaposición de lenguas (*qombatientes, qompulsivamente*)<sup>8</sup>. En el plano fonológico, obsérvese que el fonema posvelar /q/ propio del sistema de la lengua *qom* – inexistente en español– entra en juego, se yuxtapone, con el fonema velar /k/ (“c” de acuerdo a la ortografía) del español. En este sentido, consideramos que esta práctica lingüística “mezclada”, este bilingüismo alejado del ideal de la competencia lingüística, desafía la noción de lengua “pura” como diacrítico de la identidad, impuesta tanto por la sociedad hegemónica como por la generación de adultos *qom*. Es decir, se opone a las construcciones de la sociedad hegemónica que reclaman que “sólo la presencia plena de la lengua vernácula sería una credencial irrefutable de la existencia de un sujeto aborigen auténtico, con identidad cultural propia” (Lazzari 2010).

Asimismo, dos adultos *qom* 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<sup>9</sup>, 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”.

“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”.

Pero para estos jóvenes, sin embargo, la indigeneidad<sup>10</sup> no residiría en el uso “adecuado” de la lengua indígena. Lo que los “hace” *gom* son otros elementos que, aunque incluyen sus propias formas de esencialismo estratégico (cf. Muehlmann 2008), son dinámicos, diversos, heterogéneos y distintos de los hegemónicos. Y 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).

Es decir que, aunque en el plano referencial se reproducen ciertos discursos del sentido común asociados a formas “tradicionales” de ser indígena (como el anclaje al territorio, la lengua, la cosmovisión, formas de organización social, la vestimenta)<sup>11</sup>, a nivel indexical, a través del uso de recursos lingüísticos como el cambio de código, se observa innovación, insubordinación, resistencia y creatividad lingüística.

De este modo, podemos ver que a través de este uso propio del lenguaje y, en particular, mediante el cambio de código en el rap, los jóvenes *gom* expresan su agencia al influir y operar sobre el mundo de acuerdo con deseos e intenciones específicas. Como mencionamos arriba, mediante esta experiencia se constituyen lingüísticamente, a ellos mismos y a los otros, como tipos particulares de personas y seres, así como también conforman y transforman las relaciones sociales.

### 3. Algunas conclusiones

A partir del análisis que realizamos de la producción verbal de esta banda de rap *gom*, intentamos dar cuenta del potencial indexical y creativo del lenguaje. Observamos que, mediante el cambio de código en esta forma de expresión artística, los jóvenes despliegan ciertas formas de reivindicación y construcción de una pertenencia étnica y etaria en sus propios términos. En primer lugar, pudimos ver que este movimiento es generado mediante el uso de frases fijas –como *caiqá ca machacqa*– como marca y búsqueda de un espacio social e identitario. Por otro lado, echamos luz sobre la multiplicidad de voces que pueden convivir en una expresión de uso cotidiano –*’auoche*– y que, a través de la reacentuación y refuncionalización, estas expresiones de algún modo encarnan la conformación múltiple, dinámica y heterogénea que define a esta –y a

todas– las formas de identificación. Finalmente hicimos hincapié en la capacidad que tiene la “mezcla” de expresar oposiciones a las concepciones hegemónicas sobre la lengua, tanto intra como intergrupales, y de este modo generar nuevas concepciones sobre el vínculo lengua/identidad étnica y sobre la competencia lingüística.

Es así que no pretendimos indicar que mediante el uso de la lengua encuentran identificaciones, o que por el solo uso de la lengua estos jóvenes se sientan toba, sino que estos usos particulares de la lengua definen fronteras étnicas de una manera también propia y distintiva. Porque es un uso no referencial, pero es un uso que está constituido por su propia experiencia de indigeneidad, que en este caso incluye formas propias de apoderarse de la lengua y darle continuidad en un contexto urbano en el que sigue perdiendo lugar ante el español. De este modo, observamos cómo los jóvenes interpretan lo que les es transmitido y son agentes activos en la (re)generación de prácticas culturales. En el rap se condensa el repertorio lingüístico en lengua vernácula de estos jóvenes que viven en un barrio urbano de Buenos 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*.

Victoria Beiras del Carril  
Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas (CONICET)  
Instituto de Lingüística, Facultad de  
Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires  
C1002ABE – Ciudad Autónoma  
de Buenos Aires – Argentina  
victoriabeiras@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-9476-8747

Paola Cúneo  
Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas (CONICET)  
Universidad de Buenos Aires, Facultad de  
Filosofía y Letras, Instituto de Lingüística  
C1002ABE – Ciudad Autónoma  
de Buenos Aires – Argentina  
pcuneo@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-7901-412X

Recepción: 03/01/2018; Aceptación: 03/03/2018

## Notas

- <sup>1</sup> El equipo de investigación al que pertenecen las autoras realiza trabajo de campo en el barrio de Derqui (Provincia de Buenos Aires) hace más de una década; el trabajo específico sobre el rap qom se abordó durante el año 2017. La investigación incluyó visitas y entrevistas abiertas en el ámbito familiar y comunitario, así como también sesiones de transcripción y traducción de los datos lingüísticos en colaboración con los hablantes. Dado que se trata de un estudio que investiga tanto los aspectos formales de la lengua como las prácticas comunicativas en contexto, el trabajo integró las perspectivas de la lingüística y la etnografía.

- <sup>2</sup> En Buenos Aires, se localizan más de diez asentamientos tobas (Messineo y Dell'Arciprete 2005) en las zonas de La Plata, Bernal, Ezpeleta, Derqui, Dock Sud, Ciudadela, Pacheco, Ramos Mejía, Marcos Paz, Quilmes y San Vicente.
- <sup>3</sup> Instituto Nacional De Estadística y Censos (INDEC). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.
- <sup>4</sup> Para las transcripciones en lengua indígena, seguimos el alfabeto de uso más extendido (Buckwalter 1980) entre la gente del barrio toba donde viven estos jóvenes. El inventario fonológico y las correspondencias ortográficas [entre corchetes] que utilizamos se presentan en la Tabla 1 del Anexo I. Asimismo, 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.
- <sup>5</sup> La columna de la derecha corresponde a la traducción libre al español de los fragmentos en lengua *qom*.
- <sup>6</sup> Única ocurrencia en lengua *qom* mientras el resto del texto, alrededor de 70 versos, se canta en español.
- <sup>7</sup> Forma parte de los consejos de los abuelos: 'mirá', 'fijate', 'tené cuidado'.
- <sup>8</sup> De la misma manera, en un video del Facebook de la banda, se pone en funcionamiento, esta vez mediante la escritura, el mismo juego verbal que yuxtapone ambas lenguas, en el título: *Aka haciendo un freestyle con los qompas*. "Sírname una copa a ver lo que me toca". El término *qompas* ("compas") refiere de manera coloquial a "compañeros".
- <sup>9</sup> Los hablantes coloquialmente suelen referirse a la lengua toba como "la idioma" y al español como "castilla".
- <sup>10</sup> Estamos de acuerdo con Marisol de la Cadena y Orin Starn en que "la indigeneidad surge solo 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" (2009: 196).
- <sup>11</sup> Observamos algunos de estos discursos en torno al "deber ser" indígena en las siguientes líneas:  
"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 invencible' en el agua sumergible, no lo' matan lo' fusile'  
Gracias a poderes es posible que respire'  
Toda una tribu esperando que lo guíe".  
"Hay cultura de este lado, un lenguaje instalado (internado?) con creencias que han marcado pensamiento' de anciano".  
"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 sé 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".

## Referencias Bibliográficas

- Ahearn, Laura. 2001. "Language and Agency". *Annual of Review Anthropology*, 30. 109-137.
- 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 *Lenguas amerindias: contribuciones y perspectivas*, Ana Fernández Garay, Marisa Censabella y Marisa Malvestitti (eds.), 153-162. Buenos Aires: Instituto de Lingüística.
- Bajtín, Mijail. 2008 [1978]. "El problema de los géneros discursivos". En *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 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.
- Berliner, David. 2005. "An 'impossible' transmission. Youth religious memories in Guinea-Conakry". *American Ethnologist*, 32:4. 576-592.
- Briones, Claudia y Ana Ramos. 2010. "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas del reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut". En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.), 39-78. Buenos Aires: La Crujía.
- Buckwalter, Alberto. 1980. *Vocabulario Toba*. Buenos Aires: Talleres Grancharoff.
- 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. 1-111.
- Chaves, Mariana. 2010. *Jóvenes, territorios y complicidades. Una antropología de la juventud urbana*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Cúneo, Paola y Cristina Messineo. 2017. "NatammaGakpi 'Rogativas.' El arte de pedir y suplicar entre los *qom*". En *El Arte de Pedir: Antropología de dueños y suplicantes*, Andrés Dapuez y Florencia Tola (comps.), 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. 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. 132-149.
- 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.
- Dreidemie, Patricia. 2011. '*Nosotros lo hablamos mezclado*'. *Estudio etnolingüístico del quechua hablado por migrantes bolivianos en Buenos Aires (Argentina)*. San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-Universidad Nacional de Río Negro-CONICET.
- Dreidemie, Patricia. 2015. "'Me gustaría que no se pierda, que adonde vayas lo lleses...' El hablar quechua mezclado en migrantes bolivianos". En *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas. Estudios sobre la diversidad (socio)lingüística en la Argentina y países limítrofes*, Cristina Messineo y Ana Carolina Hecht (comps.), 20-35. Buenos Aires: EUDEBA Editorial Universitaria de Buenos Aires.

- Duranti, Alessandro. 2004. "Agency in Language". En *A Companion to Linguistic Anthropology*, Alessandro Duranti (ed.), 451-473. Gran Bretaña: Blackwell Publishing.
- Duranti, Alessandro. 2011. "Ethnopragmatics and Beyond: Intentionality and Agency Across Languages and Cultures". En *Hybrids, Differences, Visions On the Study of Culture*, Claudio Baraldi, Andrea Borsari y Augusto Carli (eds.), 151-168. Aurora, Colorado: The Davies Group Publishers.
- Gal, Susan. 1987. "Codeswitching and Consciousness in the European Periphery". *American Ethnologist*, 14:4. 637-653.
- Gumperz, John. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadad, Rosario. 2017. "El rap originario, de las "esquinas" al escenario". Ponencia presentada en *Músicos en Congreso 2017 Músicas Latinoamericanas. Perspectivas y enfoques en la educación*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- 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.
- 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.
- Lazzari, Axel. 2010. "Autenticidad, sospecha y autonomía: la recuperación de la lengua y el reconocimiento del pueblo rankülche en La Pampa". En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.). Buenos Aires: La Crujía.
- Lepänen, Sirpa y Sari Pietikäinen. 2010. "Urban Rap goes to Arctic Lapland: Breaking Through and Saving the Endangered Inari Sámi Language". En *Language and the Market*, Helen Kelly-Holmes y Gerlinde Mautner (eds.), 148-158. Gran Bretaña: Palgrave Macmillan.
- Maidana, Carolina Andrea, María Adelaida Colángelo y Liliana Tamagno. 2013. "Ser indígena y ser joven. Entre la etnicidad y la clase". *Desacatos*, 42. 131-144. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Messineo, Cristina. 2014. *Arte Verbal Qom: consejos, rogativas y relatos*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Messineo, Cristina y Ana Dell'Arciprete (comps.). 2005. *Lo'onatacpi na qom Derquil'ecpi. Materiales del Taller de Lengua y Cultura toba*. Buenos Aires: Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación.
- 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*, Cristina Messineo y Ana Carolina Hecht (comps.), 21-56. Buenos Aires: EUDEBA Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Messineo, Cristina y Ana 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*, Cristina Messineo y Ana Carolina Hecht (comps.), 185-200. Buenos Aires: EUDEBA Editorial Universitaria de Buenos Aires.

- Muehlmann, Shaylih. 2008. “‘Spread your ass cheeks’ and other things that should not be said in indigenous languages. *American Ethnologist*, 35:1. 34-48.
- Ortner, Sherry. 2005. “Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna”. *Etnografías contemporáneas*. 1:1. 25-54. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- Rose, Nikolas. 2003. “Identidad, genealogía, historia”. En *Cuestiones de Identidad*, Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.), 214-250. Buenos Aires: Amorrortu.
- 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.
- Silverstein, Michael. 1976. “Shifters, Verbal Categories and Cultural Description”. En *Meaning in Anthropology*, Keith Basso y Henry Selby (eds.), 11-55. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Suslak, Daniel. 2006. *Indigenous Youth and Indigenous Languages in Oaxaca and Beyond*. Bloomington, Indiana: CLACS-Latino Studies Brown Bag Series, Indiana University.
- Woolard, Kathryn Ann. 2004. “Codeswitching”. En *A Companion to Linguistic Anthropology*, Alessandro Duranti (ed.), 73-94. Gran Bretaña: Blackwell Publishing.
- Wyman, Leisy Thornton. 2004. *Language Shift, Youth Culture, and Ideology: A Yup’ik Example*. Phd Dissertation. School of Education, Stanford University.

## Anexo I

	labial	alveolar		palatal		velar		uvular	glotal
oclusiva	p	t	d	tʃ [ch]		k	g	q	ʔ
						[c/qu]	[gu]		[ʔ]
fricativa		s		ʃ	ʒ				
				[sh]	[z]				
nasal	m		n		ɲ				
					[ɲ]				
tap			r						
			[r/d]						
lateral			l		ʎ				
					[ʎ]				
glide	w				y				
	[hu/u/v]				[y]				

  

Vocals	
i	o
e	
a	

Tabla 1. *Inventario fonológico [y ortográfico] toba*