

Un análisis antropológico sobre la migración y el desplazamiento lingüístico entre hablantes de la lengua toba en Argentina

An anthropological analysis concerning the migration and linguistic displacement among the speakers of the Toba language in Argentina

Ana Carolina Hecht

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Universidad de Buenos Aires (UBA). Buenos Aires, Argentina.

anacarolinahecht@yahoo.com.ar

RESUMEN

Distintos abordajes sociolingüísticos dedicados al análisis del proceso que lleva a un grupo particular de hablantes a reemplazar paulatinamente su lengua vernácula por una nueva lengua explican ese desplazamiento lingüístico correlacionándolo con fenómenos socioculturales, tales como: movimientos migratorios, políticas lingüístico-educativas e interacciones cotidianas intra e intergeneracionales, entre otros aspectos. En este artículo nos focalizaremos en el primer eje, los procesos migratorios, tomando como caso de referencia a las trayectorias de hablantes de la lengua toba que migraron de la provincia del Chaco a la ciudad de Buenos Aires (Argentina). A partir de un abordaje etnográfico, le prestaremos especial atención al impacto que se evidenció en las prácticas y representaciones lingüísticas de estas personas luego de la conformación del barrio indígena donde residen. Contrariamente a las conclusiones a las que arribaron otras investigaciones al respecto, en esta indagación hallamos tanto procesos de desplazamiento como de nuevos emplazamientos para el toba a partir de la migración hacia la urbe.

ABSTRACT

Different sociolinguistic approaches focused on analysing the language-shift process explaining this linguistic displacement by means of socio-cultural phenomena such as migration, linguistic and educational policies, and daily interactions. In this study, we examine the first axis: the migration process from Chaco province to Buenos Aires, Argentina by Toba language speakers. In particular, we use an ethnographic approach to analyse the impact on the practices and language of these people, after the creation of indigenous neighbourhood where they live. Unlike conclusions of other research, in this study we found displacement and maintenance processes of the Toba language after migration to the city.

PALABRAS CLAVE

migración | desplazamiento lingüístico | lengua toba | indígenas urbanos

KEYWORDS

migration | language shift | Toba language | urban indigenous

1. Introducción

En Argentina, la migración de familias indígenas de diversas regiones del país a diferentes centros urbanos como la ciudad de Buenos Aires, no es un fenómeno novedoso, empero es sumamente interesante para ser examinado, ya que una vez que estas personas se asientan en la ciudad se producen impactos en múltiples niveles de la vida sociocultural. La sociedad de acogida construye y asigna determinadas identidades a estos colectivos, articulando factores que propician categorizarlos despectivamente y en oposición a los "porteños" -en cuanto ideal arquetípico de ciudadano de la capital-, como: "villeros", "cabecitas negras", "paraguas" o "bolitas". Todas estas categorías remiten a construcciones descalificadoras y peyorativas que se asignan, o bien a habitantes del interior del país, o bien a migrantes de países limítrofes como Bolivia y Paraguay.

La histórica negación que el Estado argentino ha hecho de las poblaciones étnicamente diversas promueve que se los esconda y confunda tras alguna de dichas categorías. Así, silenciados tras estereotipos asignados a las clases socioeconómicas más desfavorecidas y excluidas, lentamente niegan y ocultan aquellos diacríticos más visibles que delatan su pertenencia étnica. Entre ellos, el más evidente

y prontamente ocultado, es la lengua patrimonio del grupo, ya que cuando las lenguas minoritarias entran en contacto con las hegemónicas suelen ceder funciones comunicativas en favor de las más poderosas.

Muchos estudiosos del campo de la sociolingüística y la antropología se han preocupado por el fenómeno del contacto entre lenguas, debido a que a partir del contacto entre hablantes de lenguas diferentes se despliega un abanico con una multiplicidad de opciones: lenguas que se mezclan hasta dar origen a nuevas lenguas, lenguas que toman prestados términos de otras lenguas, lenguas que conviven tras distintos tipos de bilingüismos o multilingüismos, lenguas que desplazan y reemplazan a otras lenguas sin que éstas dejen vestigios de su existencia pasada. En este artículo, nos interesa analizar un caso específico dentro de esa multiplicidad: un proceso de "desplazamiento lingüístico".

Según la bibliografía existente, este proceso puede ser explicado a partir de correlacionarlo con fenómenos socioculturales, tales como: movimientos migratorios, políticas lingüístico-educativas e interacciones cotidianas intra e intergeneracionales, entre otros aspectos (cf. Hecht 2010). Específicamente, nos interesa aquí entender el proceso que lleva a un grupo particular de hablantes a reemplazar paulatinamente su lengua vernácula como medio de comunicación cotidiano y propio del ámbito familiar y comunitario por una nueva lengua luego de un movimiento migratorio hacia una región donde predominantemente se habla otra lengua. O sea, nos focalizaremos en el primer eje, la relación entre los procesos de desplazamiento lingüístico y los migratorios, para ello, a partir de un abordaje etnográfico, tomaremos como caso de referencia a las trayectorias de hablantes de la lengua toba [\(1\)](#) que migraron de la provincia del Chaco hacia la ciudad de Buenos Aires en las últimas décadas.

2. Contextos cambiantes, lenguas cambiantes

Muchas investigaciones intentan demostrar que existe una correlación entre las variaciones en el uso de las lenguas y los cambios macrosociales a nivel histórico, político y socioeconómico que afectan a sus hablantes (Knab y Hasson de Knab 1979; Coronado et al. 1984; Salas 1987; Palmer 1997; Landweer 2000; Kerswill 2006 y Zuñiga 2007). Es decir, varios estudiosos explican cómo las minorías étnicas atraviesan distintas condiciones de posibilidad para hablar sus lenguas según sus transformaciones en la ubicación geográfica, en el contexto socioeconómico global y en las coyunturas histórico-políticas, entre otros aspectos. Según esta perspectiva, los movimientos migratorios son el ejemplo paradigmático en el que se condensan cambios en todos los factores citados que repercuten directa e indirectamente sobre la/s lengua/s, o bien porque cada región geográfica puede implicar una lengua distinta, o bien porque el progresivo movimiento espacial revela las graduales modificaciones en la cadena dialectal de una misma lengua (Kerswill 2006).

La migración -entendida como traslados no coyunturales de cierta población a través de regiones o áreas delimitadas (Malgesini y Giménez 2000)- presupone cambios políticos y socioeconómicos tanto previos como posteriores a la iniciativa de dejar la tierra natal para moverse hacia otro territorio relativamente distante, y por ende incide sobre las lenguas habladas. Una innumerable cantidad de ejemplos documentados evidencian impactos -aunque en distintos niveles- en las prácticas comunicativas de las personas ante el cambio residencial.

En general se afirma que cuando un grupo migra reemplaza su lengua de origen por la del lugar de acogida porque esa nueva lengua o variedad porta mayor prestigio social. Sin embargo, en la literatura se pueden encontrar contraejemplos, como la investigación realizada por Sayahi (2005), donde muestra el mantenimiento de prácticas lingüísticas en español y el rechazo por el aprendizaje del árabe entre migrantes españoles asentados en el norte de Marruecos debido a factores de identificación sociopolítica y concentración demográfica.

Refiriéndose a la migración, Landweer (2000) señala como uno de los principales indicadores de vitalidad etnolingüística la posición relativa de una lengua en el continuum rural-urbano. Así, determina un gradiente de aspectos para diagnosticar estados sociolingüísticos según si la lengua amenazada se encuentra en la ciudad, o en la periferia de algún centro urbano pero con acceso fácil a él, o si la comunicación con la urbe es difícil, o si se encuentra en una zona remota e inaccesible. O sea, según una lengua se desplace en ese continuum estará en mayor o menor riesgo de ser reemplazada por aquella otra que domine en el medio urbano.

A pesar de que esta generalización es la mejor documentada empíricamente, Fishman (1974) sostiene que el mantenimiento lingüístico en el eje ruralidad-urbanidad depende de un factor vital que suele omitirse: la diseminación o la concentración de las personas. Es decir, es importante comprender si la población residente en la ciudad se encuentra dispersa o aglutinada para dar sentido a sus usos lingüísticos. Asimismo, otros autores complejizan este análisis y reflexionan sobre distintos aspectos de la migración, tales como la temporalidad acotada o extensa del movimiento (cf. Kerswill 2006), o los patrones familiares de la migración, es decir, si se desplazaron dos o tres generaciones juntas (abuelos-padres-hijos) o de un modo progresivo (cf. Ishizawa 2004).

A modo de ejemplo, mencionemos los procesos de transformación de las lenguas nativas de América Latina. Generalmente, se suele argumentar que los movimientos migratorios de los pueblos indígenas de los ámbitos rurales hacia los urbanos -en pos de una utópica modernización- los exponen a procesos de discriminación y ocultamiento étnico con un paulatino abandono de su lengua vernácula. De este modo, se sostiene que una vez que el migrante se instala e integra en la ciudad rechaza todo aquello que lo vincule con su raigambre indígena. En consecuencia, la lengua indígena en cuanto diacrítico visible de la etnicidad se ve afectada en primera instancia y es abandonada por la lengua mayoritaria. Un caso paradigmático de este tipo de diagnóstico sociolingüístico se revela en los análisis sobre la población mapuche en la ciudad de Santiago de Chile. Según datos de Aravena (2002) del total de la población registrada en el último censo poblacional, el 80% de los tres principales pueblos indígenas chilenos (mapuche, aimará y rapanui) reside en los medios urbanos. Con respecto a la cantidad de hablantes urbanos de mapudungun, Zuñiga (2007) presenta datos que evidencian que las personas que residen en la ciudad hablan menos (y peor) la lengua que en las comunidades rurales. Frente a esta información, aquellos que plantean cierto isomorfismo entre identidad indígena, lengua y zonas rurales, presentan certificados de defunción lingüístico-cultural para esos sujetos (cf. Salas 1987). Sin embargo, esa ruralización de lo indígena que instituye al espacio urbano como invisibilizador de su presencia es muy criticada por otros especialistas (Szulc 2004 y Wittig 2007).

Ahora bien, este tipo de abordaje privilegia un enfoque macrosociológico donde variables como el cambio residencial se sobredimensionan y responsabilizan por impactar negativamente sobre el estatus y la identificación de los hablantes, y por motivar, consecuentemente, el reemplazo de la/s lengua/s nativas por otra/s dominante/s. El afán de estos abordajes por sistematizar variables macrosociales ha tenido corolarios en la selección de las técnicas para la recogida de la información que se considera pertinente. Aquellos enfoques afines a una perspectiva macrosocial optaron por el uso de censos y encuestas que privilegian una mirada cuantitativa. Obviamente, esta alternativa repercute en el tipo de dato que el investigador construye al respecto, y en las conclusiones a las que arriba.

Por el contrario, en este trabajo coincidimos con Kulick (1992), porque desde su mirada antropológica nos alerta sobre la ventaja de estudiar la interrupción del uso de la lengua con un enfoque etnográfico, ya que esto permite revisar la cotidianidad del reemplazo lingüístico documentando el cambio mientras se encuentra en proceso. No obstante, la etnografía no debe malinterpretarse como un registro históricamente descontextualizado de las prácticas sociales; por el contrario, nos ayuda a entender el interjuego entre las trayectorias pasadas, la realidad presente y las expectativas a futuro. Justamente, gracias a ese tipo de datos etnográficos se puede revisar y cuestionar los análisis macrosociales que proyectan y generalizan los resultados relevados en censos o encuestas. Es decir, éstos en ocasiones se concentran en los resultados del proceso y sólo muestran su estado avanzado (por ejemplo, cuantificando cantidades de hablantes y ámbitos de uso de las lenguas). El registro etnográfico, en cambio, puede ayudarnos a comprender el proceso de desplazamiento lingüístico en sus propios términos y en su contexto histórico-sociocultural, mostrando cómo las personas van transformando sus usos y repertorios lingüísticos en la cotidianidad de sus vidas.

A continuación, con el fin de sistematizar un caso empírico, revisaremos las trayectorias lingüísticas de hablantes de la lengua toba que migraron de la provincia del Chaco hacia la ciudad de Buenos Aires en las últimas décadas bajo diferentes razones y motivaciones.

3. Derquil'ecpi: una mirada etnográfica sobre la migración toba

3.1. El barrio y la obtención de tierras

El barrio toba estudiado se construyó en el año 1995 por un grupo de familias -oriundas de comunidades tobas rurales y semiurbanas de la región del Gran Chaco (particularmente, del noreste argentino)- que se encontraban dispersas en distintas villas (2) de la ciudad de Buenos Aires y del Gran Buenos Aires (centro de Argentina).

Tradicionalmente, los tobas vivían en bandas bilaterales nómades -compuestas por un número variable de familias extensas- que se dedicaban a la caza y la recolección en la parte central, meridional y austral del Gran Chaco (Miller 1979). A partir del siglo XIX -luego de la conquista y colonización de la región- y hasta la actualidad, los tobas se vieron obligados a llevar un modo de vida cada vez más sedentario al perder el acceso al "monte", territorio donde deambulaban estacionalmente para obtener recursos para la vida. Merced a estos procesos, las condiciones de vida fueron cada vez más adversas y se inicia el proceso de des-territorialización y migración hacia las grandes ciudades de Argentina. Los diversos grupos familiares dispersos en diferentes "villas" y/o asentamientos precarios de la ciudad se aglutinaron y conformaron organizaciones civiles indígenas que posibilitan reclamos y reivindicaciones colectivas dando inicio a un novedoso proceso de re-territorialización del que resultan estos "barrios tobas" en la periferia de las ciudades. El asentamiento que analizaremos en este artículo es un ejemplo paradigmático de estos procesos más generales, tal como se desprenderá de la lectura de las siguientes páginas.

Este "barrio toba" está ubicado en Derqui, aproximadamente a 50 km de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, capital del Estado. Habitan actualmente unas doscientas personas unidas por diversos lazos de parentesco y distribuidas en treinta y dos unidades funcionales de igual arquitectura, construidas con material y provistas de electricidad, gas y agua potable. Además de las viviendas, el barrio consta de un amplio Salón Comunitario con dos aulas, dos salitas y un baño, y de un Comedor Comunitario que provee el desayuno y el almuerzo a los niños, a los ancianos y a las mujeres embarazadas. Aunque aún sin edificio propio, funciona también una iglesia evangélica cuyo pastor es uno de los ancianos de la comunidad. En los alrededores se encuentran otros asentamientos similares en cuanto a las condiciones edilicias, una escuela privada católica a la que concurren los niños de la zona y un terreno baldío.

El barrio comenzó a formarse luego de una donación de tierras por el Obispado de Morón bajo el rótulo de "reparación histórica" y de constituirse a la vez, una cooperativa de artesanías y una organización civil. La figura legal de la "reparación histórica" es interesante porque remite al derecho legítimo que los pueblos indígenas tienen sobre la posesión y devolución de las tierras del territorio argentino en base a su preexistencia a la constitución del Estado.

A través de un largo proceso -que a partir de distintas cualidades podemos caracterizar como de etnogénesis y reafirmación identitaria (cf. Hecht 2010)- se organizaron colectivamente y obtuvieron las tierras en donde actualmente residen. Específicamente, la donación de las tierras se consumó gracias a una serie de campañas publicitarias radiales y gráficas encabezadas por un grupo de familias autoidentificadas como tobas, residentes en Buenos Aires y aglutinadas en la cooperativa. Uno de los folletos que diseñaron para difundir su reclamo tenía inscripto lo siguiente:

"Somos aborígenes de la etnia toba: estamos buscando un terreno para vivir en comunidad y para que los futuros herederos sean nuestros hijos. Un lugar seguro para nuestros hijos. Vinimos a trabajar, en el Chaco no hay trabajo y nos quitaron la tierra donde vivíamos. ¿Qué hacemos en Buenos Aires? Difundimos en las escuelas nuestra cultura (...) hacemos las artesanías de nuestros antepasados" (folleto de la cooperativa Qom lo'onatac).

Es interesante relacionar la figura legal de la "reparación histórica" con los recursos estilísticos empleados para publicitar la búsqueda del terreno donde asentarse. En los discursos previos a la conformación del barrio se enfatiza la raigambre indígena y la confrontación con un interlocutor no indígena que está "en deuda" con ellos. En palabras de los habitantes del barrio:

"¿Por qué estamos acá? Porque el Gobierno vende nuestros hogares, entonces salimos sin nada" (César, 62 años, 12 marzo 2004).

"Nosotros estábamos viviendo en la provincia del Chaco, pero hay mucha gente que nos vamos. Siempre nos preguntan: ¿por qué?, ¿por qué venimos acá? No, no es que nosotros venimos, sino

porque nos sacaron la tierra" (Roberto, 37 años, 21 octubre 2005).

La construcción de la aboriginalidad -especialmente del "ser toba"- remarca el derecho a la propiedad de un territorio, diferenciándose de sus vecinos, los estigmatizados "villeros", quienes se caracterizan -entre otros rasgos- por la ocupación ilegal de la tierra (3). Así, en clara oposición con aquellos que usurpan la tierra donde habitan, a los indígenas ésta les fue "quitada" por no indígenas, y en consecuencia, en tanto "antiguos dueños" tienen derecho a que se le restituyan sus territorios.

Ahora bien, durante nuestra investigación etnográfica hemos destacado los diacríticos a partir de los cuales la gente construye sus propias nociones de identificación (4). Según las ideas de los tobas aún residentes en el Chaco, la identidad se enlaza con la lengua y con el territorio; mientras que para la gente de Buenos Aires, su autoidentificación se basa, a veces alternativa y a veces conjuntamente, sobre cuestiones como los vínculos de consanguinidad, hablar la lengua toba, trabajar con las artesanías, tener vínculos con el Chaco, practicar el culto correspondiente al "evangelio" y conservar las enseñanzas de los antepasados. En contraste con sus parientes chaqueños, y a pesar de estimar todo lo relacionado con el Chaco, no sobrevaloran la posesión del "territorio originario" como elemento simbólico fundamental de su construcción identitaria.

Sin embargo, mucha gente afirma que el sentimiento de pertenencia se afianzó a partir del asentamiento en el barrio, como si el barrio proveyera las condiciones para que lo comunitario aflore y se exprese. Una posible explicación de ello puede ser que el barrio materializa la diferencia, la hace netamente explícita e impide solapamientos u ocultamientos interidentitarios con aquellos barrios aledaños que no se definen como indígenas. Además, el barrio homogeneizó las diferencias intraétnicas entre las distintas parcialidades tobas, producto de las diferentes regiones de procedencia y de las áreas etnodialectales a las que adscriben las personas (cf. Censabella 1999 y Messineo 2003). A su vez, invisibilizó las diferencias interétnicas, ya que entre los residentes del barrio algunos son señalados como mocoví e, incluso, residió durante unos años un hombre autoidentificado como perteneciente al grupo wichí. Más aún: esta aparente unidad interna aumenta por el contraste con los barrios vecinos que no se identifican como conformados por población indígena o migrante, aunque muchos efectivamente están habitados por bolivianos (quechua-hablantes) y paraguayos (bilingües guaraní-español). Inclusive da la impresión de que el barrio con su mismo nombre denomina a la pertenencia étnica, por el isomorfismo que se establece entre el barrio y sus pobladores. Estas ideas se plasman en los siguientes testimonios de adultos y niños:

"Mi mamá nunca me enseñó, nos enteramos que somos tobas de grandes, nos enteramos cuando estábamos acá [en el barrio], a los 19 años. Yo ya tenía un hijo cuando me enteré" (Mirta, 26 años, 8 abril 2005).

"Los chicos saben quiénes son. Saben porque acá en Derqui es un solo barrio. Y cuando les preguntan ¿de qué barrio sos? Ya asocian los chicos" (Emilia, 33 años, 20 mayo 2005).

La mayoría de las familias que ocuparon el predio del barrio formaban parte de la cooperativa, otras se sumaron merced a ciertos lazos de parentesco desplegados tanto con aquellos que ya vivían en Buenos Aires como con aquellos otros que, aún en el Chaco, vinieron especialmente para conformar la nueva comunidad urbana.

Ahora bien, las nuevas condiciones de vida urbana implicaron una serie de impactos por el contacto lingüístico-cultural que repercutieron en distintas dimensiones de su vida cotidiana.

3.2. Entre Chaco y Buenos Aires: el permanente retorno

Las historias migratorias de cada uno de los integrantes de las familias son absolutamente diversas, marcadas por constantes viajes de ida y regreso entre el Chaco y Buenos Aires. A pesar de esa multiplicidad, los justificativos explicitados para abandonar el Chaco se asemejan: la búsqueda de nuevos recursos para poder subsistir -intensificada por una pérdida sistemática de las regiones donde obtener alimentos- motivó los viajes hacia otras tierras donde "rebuscárselas". Sin embargo, el viaje de partida del Chaco a Buenos Aires no fue unidireccional ni implicó un corte definitivo con la comunidad de origen. Por

el contrario, hay constantes intercomunicaciones cotidianas.

Según una investigación reciente sobre este barrio, se concibe que la migración es una alternativa económica para minimizar riesgos (cf. Spennemann 2006). La fragmentación de las unidades domésticas extensas para la migración es una opción económica frente a la adversidad del contexto. En otros términos, no migra el grupo doméstico compuesto por las familias extensas en su totalidad, sino sólo una parte, y por lo tanto la fragmentación resulta una estrategia para ampliar las fuentes de recursos disponibles. En ese sentido, en nuestro trabajo de campo vimos que la afluencia del movimiento en el circuito migracional está estrechamente relacionada con el trabajo artesanal según fechas específicas del calendario escolar. Es decir, durante los meses de abril (Día del Aborigen Americano) y octubre (Día de la Raza) se acrecienta la demanda de artesanías, y como la mano de obra indígena en la ciudad no alcanza para satisfacer esos requerimientos, la gente de Buenos Aires recurre a sus parientes del Chaco. O los invita para que vengan a la ciudad a ayudarlos, o actualiza vínculos por medio del intercambio de encomiendas (por ejemplo, desde la ciudad se envían pasajes de micro, ropa o alimentos no perecederos y desde el Chaco llegan artesanías que renuevan el stock). En síntesis, esta red de reciprocidad construida mediante el flujo de personas y bienes es fundamental para la solidaridad y la permanencia de los nexos familiares transfronterizos entre el monte y la ciudad.

Del mismo modo, en trabajos previos, Wright (2001) ha reflexionado sobre la estrecha conexión y comunicación de novedades familiares, religiosas y económico-políticas entre ambos polos del circuito migracional (Chaco-Buenos Aires). En ese sentido, relevamos que el hijo mayor de muchas familias del barrio no suele vivir en Buenos Aires; lo habitual es que los padres lo manden a llamar -por medio del envío del pasaje de ómnibus- cuando por algún motivo lo requieren momentáneamente en la ciudad. Asimismo, durante el receso escolar de verano o invierno, muchos niños van al Chaco a visitar a sus familiares, o los parientes del Chaco vienen de visita a Buenos Aires.

A su vez, son habituales los viajes al Chaco para encuentros religiosos, como por ejemplo el aniversario de la creación de la Iglesia Evangélica Unida en la ciudad de Presidente Roque Sáenz Peña. Esos eventos no sólo afianzan vínculos entre regiones, sino que además muchas veces son una excusa para que los jóvenes formen pareja con gente del Chaco o con otros jóvenes de los barrios tobas de La Plata o Rosario que también asisten a dichos encuentros.

El Chaco es una vívida presencia cotidiana, está omnipresente en el barrio, a través de un constante fluir de personas, vínculos y noticias entre ambos espacios de circulación. No sólo por los viajes hacia allá, sino también por las visitas que pasan una temporada en la ciudad.

El Chaco también está presente como un refugio frente a situaciones de crisis, especialmente en casos de enfermedad o problemas familiares (Wright 2001). Por ello, en muchas ocasiones los viajes al Chaco de los parientes o vecinos sirven para conseguir recursos animales o vegetales relacionados con la medicina tradicional (cf. Hecht et al. 2008). De igual modo, registramos que algunos niños fueron enviados por sus padres una temporada al Chaco cuando notaron que estaban "hablando mucho en castilla y descuidando la idioma" (Nidia, 40 años, 1/XI/04).

Para las familias tobas de Buenos Aires, la tierra de origen cumple un rol central como reserva de capital simbólico (Wright 2001). Las utopías en torno a una vida en el Chaco idealizan aspectos tales como la amplitud del paisaje chaqueño, la vida de "los antiguos" o, como nos comentaba un hombre del barrio antes de decidir retornar al Chaco durante unos años:

"Estamos lejos del lugar donde nacimos, donde nos criamos, entonces no tenemos el cien por ciento de nuestra cultura que es lo que estamos sintiendo ahora. Y bueno, ahora lo que se ve más es que se está perdiendo despacito la idioma, parte de nuestra cultura, como la artesanía, como la organización, como así también la organización es como que nosotros vinimos acá a formar una comisión y nos respetamos unos con los otros" (Franco, 40 años, 21 marzo 2002).

La tensión espacial entre Chaco y Buenos Aires -además de generar sentimientos contrapuestos de nostalgia y de rechazo- es, según Wright (2001), una de las claves diacríticas de la "nueva (vieja) identidad". Justamente, en muchas personas se evidencian sentimientos de pertenencia divididos y contradictorios, que desdibujan las fronteras del pertenecer.

En síntesis, aunque el barrio de Derqui parezca un sitio aislado y circunscripto, se trata de un lugar dentro de un complejo entramado que se constituye y afirma a partir de las permanentes idas y retornos, tanto físicos como simbólicos, entre esta espacialidad ampliada que incluye tanto al Chaco como al resto de los asentamientos tobas del país. Por ende, sostenemos que al referirnos a Derqui estamos implicando a personas y lugares que trascienden la frontera de las treinta y dos casas del barrio, ya que cada uno de los sitios donde reside población toba, pese a parecer aparentemente autónomo, cobra sentido por el contraste que impone la presencia del otro.

3.3. Dejando atrás el "encierro"

A pesar de las dispares historias migratorias entre los integrantes del barrio, todos coinciden en un calificativo específico para los primeros años de vida en Buenos Aires: "el encierro". Este "encierro" parece decodificar y connotar dos sentidos distintos: uno físico y otro simbólico.

Por una parte, se suelen hacer referencias explícitas a la vida "a puertas cerradas" cuando llegaron a las villas en la urbe, debido a la vulnerabilidad e inseguridad a la que estaban sometidos. En efecto, a partir de esa experiencia aparece una permanente nostalgia por aquella amplitud del espacio propio del monte chaqueño, y un notorio desprecio por esta nueva sensación de hacinamiento que transmitía la ciudad y más concretamente las villas.

Por otra parte, parece denotar el silenciamiento de su voz por la escasa competencia lingüística en español, o sea, por no hablar bien "la castilla". Incluso, algunas jóvenes mujeres del barrio afirman que sabían español pero recién se "animaron" a hablarlo en Buenos Aires. O sea, muchos de los mayores del barrio, o bien nunca habían asistido a una escuela y eran monolingües en toba, o bien habían sido expulsados de las escuelas luego de haber cursado algunos años y, por lo tanto, todos tenían una competencia en castellano muy rudimentaria. En ese sentido, el encierro era experimentado a diario porque casi nadie establecía contactos con el círculo extradoméstico.

Asimismo, el "encierro" parece significar también el ocultamiento explícito e implícito de su pertenencia étnica, tanto por la actitud que ellos mismos tenían al pretender disimularlo por temor a la "discriminación" de los no indígenas, como por la mirada de los no indígenas, quienes veían más, que a "indígenas", a "villeros" o migrantes de países limítrofes, o simplemente a habitantes marginales y pobres de la ciudad.

Ahora bien, una vez edificado el barrio, el imaginario construido se opone a esa representación del "encierro", subvirtiendo sus dos sentidos. Por un lado, suele enfatizarse que el paisaje de Derqui, más amplio y arbolado que la ciudad, se asemeja al Chaco. Además, las puertas de las casas, casi siempre abiertas, permiten el tránsito de adultos, aunque más especialmente de los niños. Asimismo, la sensación de amplitud se magnifica gracias a los espacios colectivos, tales como el comedor, el centro comunitario o la canchita de fútbol, que funcionan como rutinarios puntos de encuentro y reunión para la gente. Más aún, la vida cotidiana ayuda a revertir esa idea del "encierro", ya que el barrio es objeto de visitas recurrentes por parte de personas e instituciones impulsadas por intereses diferentes (periodistas, deportistas, políticos, funcionarios de embajadas, turistas, ONG, estudiantes universitarios e investigadores de distintas disciplinas), pero atraídas por "lo étnico".

En contraste con la suposición generalizada de que los indígenas en la ciudad padecen una mayor discriminación que en sus lugares de origen (tal como vimos en el caso de la población mapuche en Santiago de Chile), en este caso, las perspectivas registradas parecen señalar lo contrario. Los siguientes registros de unos jóvenes residentes del barrio grafican este tipo de tensiones entre las disímiles valoraciones de las categorías de identificación:

"Acá yo veo que los que están muy discriminados son los bolivianos, y me recuerdan a nosotros en el Chaco y me da mucha pena (...) Pero venir a Buenos Aires me hizo entender que nosotros somos como cualquier persona, yo antes te escuchaba sólo a vos [mirando a la investigadora], acá nos piden danza, cantos y allá nada" (Julio, 31 años, 27 mayo 2005).

"Yo me fui a la obstetra, a que me haga la ecografía y me hacen esperar y me mira la señora, así raro y vos ya te das cuenta... Se piensan que sos boliviana y cuando me atiende le digo que soy

toba, del Chaco y ella se quedó contenta, hablando un montón, quiere conocer, quiere que la lleve a ella y a unos amigos extranjeros, al monte con mi familia para conocer cómo viven los tobas" (Antonia, 34 años, 12 abril 2006).

Esta desvalorización y esta marginación de las personas en función de marcas socioétnicas específicas se relacionan con aspectos cambiantes de las relaciones interétnicas en el contexto global. Por eso, pareciera entreverse que la actual valorización a favor de "lo indígena" (como representante autóctono, originario) y en contra de "lo boliviano" (como aquello alógeno, migrante) puede correlacionarse con las coyunturas económicas, políticas y sociales de la relación de estos grupos con la sociedad hegemónica en Argentina.

El barrio en su totalidad funciona como un lugar de reencuentro donde se generan nuevas formas de solidaridad, construidas en torno a un colectivo imaginario como "los tobas". No obstante, están siempre latentes y presentes distintas disputas entre las familias del barrio. Hacia el exterior, el barrio también parece expresar una mayor visibilidad de la alteridad, que a veces en su exotividad atrae a la sociedad hegemónica -como señalamos con todas las visitas de ONG, instituciones y organismos públicos y privados- y otras produce el rechazo -como se aprecia en la relación que los habitantes del barrio entablan con sus vecinos, particularmente los niños del barrio con la institución escolar (cf. Borton *et al.* 2010 y Novaro *et al.* 2008).

En síntesis, advertimos notables cambios y repercusiones en los sentidos del toba antes y después de la conformación del barrio. Es decir, las familias migrantes experimentaron temporalmente por lo menos dos momentos muy diferenciados respecto de los significados que se connotan en el uso del toba.

Por un lado, en su vida previa a la migración y en los primeros años en la ciudad, hablar la lengua indígena en ámbitos públicos era sinónimo de portar un diacrítico de una pertenencia a un grupo político, social y económicamente marginado. Más aún: esto se nota cuando vinculamos los procesos de estigmatización de la lengua y ocultamiento étnico con las trayectorias de escolarización de las personas (cf. Hecht 2010). Como corolario, paulatinamente se promovió el silenciamiento de sus prácticas discursivas en toba, restringiéndolas sólo a los espacios íntimos y al círculo de parientes si bien la lengua indígena continuaba soportando valores de identificación positivos en el contexto íntimo.

Por otro lado, a partir de la conformación del barrio, hablar toba es valorado como un rasgo positivo, no sólo al interior de la comunidad -por cuanto se porta "una herencia de los antiguos"-, sino al exterior de la misma, ya que se legitiman como indígenas en la ciudad y optimizan sus estrategias de subsistencia en este nuevo contexto. Cabe remarcar que la principal estrategia de subsistencia en la ciudad son charlas en las escuelas de la capital y el Gran Buenos Aires sobre "el pueblo toba" y la venta de artesanías. Por ende, las argumentaciones que asocian el toba con una lengua desprestigiada eran más generalizadas en los primeros años de la migración a Buenos Aires, ya que luego de la conformación del barrio muchas personas aumentaron su interés por el idioma vernáculo. No obstante, debe hacerse una salvedad con los niños, ya que en su caso hablar toba los sigue exponiendo a situaciones de burla y marcación étnica, principalmente por parte de sus maestros y compañeros de escuela.

En síntesis, en esos barrios indígenas en la ciudad, las familias tobas mantienen vigente el vínculo con familia y comunidad de origen y entre sí se unen por múltiples lazos de parentesco. Asimismo, se redefinen estrategias de vida asociativa, tales como el trabajo artesanal, que acrecientan el sentimiento de solidaridad interna al grupo. Potencialmente, el espacio del barrio permite que se exalte la diferencia cultural para recrear proyectos políticos utópicos que reproducen neo-identidades. Al igual que lo sostenido por Boccara (1999), se considera que las neo-identidades son producto de un largo pasado de contactos interétnicos, de reformulación y adaptación a situaciones novedosas que constituyen una respuesta al colonialismo interno de los estados-nación y las presiones del proceso de globalización. Por eso, se comprende que la exaltación que la gente toba en la ciudad hace de su etnicidad es parte de un proceso histórico de relaciones de opresión y resistencia frente al poder hegemónico. En conclusión, se reinventa una identidad nueva que relativiza todo supuesto esencialista sobre la naturaleza geográfica del ser indígena.

3.4. Estrategias organizativas

Uno de los aspectos más novedosos de la vida en el contexto urbano remite a las estrategias organizativas en el campo laboral. En lo socioeconómico, las familias tobas sobreviven sobre la base de subsidios del Estado y distintas actividades, tales como trabajos esporádicos en relación de dependencia (albañilería, vigilancia, "changas", servicio doméstico) o de manera independiente (producción y venta de artesanías, organización de charlas para la difusión de "la lengua y la cultura toba" en escuelas de la ciudad de Buenos Aires y del conurbano bonaerense). Si bien esta última opción económica tiene un origen reciente -surge en las villas con la creación de cooperativa Qom lo'onatac-, es la principal fuente de ingresos monetarios en la actualidad (5).

Dicha cooperativa tenía como objetivo fabricar y comercializar artesanías en cerámica, tejido, madera y hojas de palma, así como difundir la cultura del grupo. A pesar de que se disolvió, prima aún cierta lógica de trabajo conjunto. En particular, la comercialización se comparte con otras unidades domésticas con las que existen vínculos de parentesco, mientras que la producción artesanal está ordenada al interior de cada unidad.

Martínez (2003) analizó cómo la producción artesanal funciona no sólo como estrategia económica, sino como mecanismo para fortalecer y retroalimentar aspectos de la identidad indígena en el nuevo contexto de vida. En ese sentido la artesanía, además de ser un instrumento o una estrategia para obtener dinero y mejorar las condiciones materiales de subsistencia en la ciudad, es también un reservorio cultural que reinventa, resignifica y soporta la identidad toba de modo potencial.

No obstante, la valorización del trabajo artesanal es divergente. Algunas personas lo consideran una estrategia laboral -centrándose exclusivamente en los beneficios económicos de su confección-, mientras que otras complejizan esas impresiones con aspectos relativos a su importancia afectiva. Niños, adultos y ancianos construyen un discurso que enlaza inextricablemente la artesanía con la identificación étnica y con el campo laboral, aunque existen sentidos solapados que se entrecruzan con las discontinuidades generacionales. Por ello, mientras que algunos ancianos son muy críticos con esta estrategia económica porque "hablan de una cultura que no vivieron", algunos jóvenes y niños tienen otra mirada, como elocuentemente se plasma en estos registros:

"Las últimas palabras [de su abuela antes de morir] fueron hay que conservar estas tres cosas... las costumbres, el idioma, el arte, las artesanías, y decía si ustedes dejan de ser indígenas es como que me cierran las puertas, si ustedes siguen con este espíritu indígena por más muerta que estoy pero siempre voy a estar" (Carlos, 35 años, 11 abril 2002).

"Lo toba es muy lindo para aprender porque vos hacés artesanías y te ganás mucha guita, andá a trabajar ¿sabés cuánto te ganás? poquito te ganás, pero hacé artesanías y te ganás como 200 palos [pesos]" (Luis, 12 años, 29 octubre 2004).

"Esto nosotros lo hacemos para nuestros hijos, porque nosotros no conseguimos trabajo, nosotros vamos al colegio y llevamos la artesanía para mantener a nuestros hijos porque nosotros no conseguimos trabajo. No conseguimos trabajo porque no tenemos papel [se refiere a los títulos escolares], como le dicen, nosotros lo único que tenemos es la artesanía" (Roberto, 37 años, 21 octubre 2005).

Martínez (2003) también analizó las pautas de exotización que efectúan los mismos tobas sobre sí mismos y sobre sus producciones bajo una estética "tradicionalmente indígena". La autoexotización como indígena posibilita beneficios y accesos a muchas ayudas y privilegios especiales que se sustentan exclusivamente en su aboriginalidad, dado que las condiciones de pobreza son similares a las de sus vecinos no indígenas. Estratégicamente, apelan a rasgos estereotipados que demarcan identidades opuestas (toba y no toba, chaqueño y porteño, hablante del toba y hablante del español) que potencian y aumentan las probabilidades de vender. Este tipo de exposición pública de la pertenencia étnica ha repercutido complejamente sobre las prácticas lingüísticas en toba, como analizaremos en las conclusiones.

Del mismo modo, pero con las artesanías, en la ciudad pareciera existir un mercado anhelante de una mercancía que soporta un valor de exotividad. En ese sentido, los contenidos míticos e idiosincrásicos de los motivos artesanales -lechuzas, palomas, indios musculosos con plumas, entre otros- delatan elementos retóricos fundamentales para atraer a los potenciales consumidores. Empero, podemos

afirmar de acuerdo con Wright (1999) que no importa si las artesanías son "indias": el hecho de que fueron hechas por "tobas" es garantía de cierta cuota de "indianidad" para el cliente no indígena.

Sin embargo, la producción artesanal se comprende cabalmente en relación con las charlas para la difusión cultural en escuelas, ya que, por medio de ellas, las artesanías adquieren un importante valor sociocultural. Las charlas para la difusión cultural versan sobre aspectos muy específicos, tales como vocabulario y gramática toba, relatos míticos, música, cantos y una presentación de las artesanías explicitando su "significado cultural" (cada pieza se presenta como si fuese un amuleto para obtener algún fin deseado) y resaltando las materias primas autóctonas que se utilizan para su confección (tinturas naturales, barro, fibras vegetales).

Ahora bien, estas disertaciones no sólo son el principal momento para comercializar las artesanías, sino que, a través de esos eventos comunicativos, construyen un discurso que es central para la reelaboración identitaria. A modo de ejemplo, un hombre en una charla analizó desde su perspectiva la etimología del término indígena, aduciendo que deriva de la palabra "indigente", así como "indio" de "sin dios" y "aborigen" de "sin origen". Incluso, agregó que, aunque el término indio se considera una "equivocación de Colón", actualmente tiene para ellos "la fuerza y la potencia" de acarrear una historia común "no sólo para los tobas" sino para el resto de los "hermanos indígenas de América". En efecto, a través de este tipo de discursos, la gente de Derqui construye su propio proyecto político, no sólo como "toba" sino en torno a un colectivo imaginario como "pueblos originarios" que les permite proyectar un presente y un futuro en mancomunidad.

Además de servir para la expresión de la memoria colectiva -en tanto refieren a las formas de conciencia del pasado compartidas en el presente (Aravena 2003)-, las charlas cumplen una función como espacio formativo y socializador para los niños de Derqui. En otros términos, las charlas sobre "lengua y cultura toba" son espacios donde se reinventan tradiciones. Según diferentes autores (Handler y Linnekin 1984 y Boccara 1999), las tradiciones están en reelaboración permanente como respuesta a situaciones novedosas, e implican una continua interpretación del pasado que incluye continuidades y discontinuidades con éste, por cuanto presupone simbolismos pasados pero reinterpretados creativamente a la luz del presente. En ese sentido, dichos eventos son espacios privilegiados para la construcción de narrativas sobre el sí mismo que proyectan un nuevo sentido a su vida urbana. La narración resulta de una reinención de elementos culturales híbridos, mezclando símbolos y valores tobas con criollos, a la vez que tiene como corolario que la memoria recree y reproduzca explícitamente aquello que antes era negado.

Por ello, creemos que a través de este tipo de prácticas esencializadoras la gente toba legitima para sí un papel particular dentro de la sociedad moderna. Con este análisis no se trata de deslegitimar los discursos de estos eventos, sino más bien mostrar las tensiones que los atraviesan. Concordamos con Tamagno (1997) en que los distintos grupos tobas migrantes viven una tensión constante entre el reclamo para ser vistos sin objeciones como "indios en la ciudad" y que su identidad no sea estigmatizada, o bien por considerar que "trabajan de indios cuando ya no lo son", o bien por definirlos como totalmente "integrados" a la vida urbana.

4. Conclusiones: lengua y migración

En este artículo nos propusimos como objetivo comprender las relaciones entre los procesos de migración y desplazamiento lingüístico. Para ello, en primer lugar, revisamos algunas investigaciones que demostraron la existencia de correlaciones entre el desuso de las lenguas minoritarias y los cambios macrosociales a nivel histórico, político y socioeconómico que afectaban a sus hablantes. En particular, según esa perspectiva, los movimientos migratorios de espacios rurales hacia urbanos conllevan cambios en todos los factores citados, y en consecuencia afectan directa e indirectamente a las prácticas comunicativas. Luego, en segundo lugar, reconstruimos el proceso migratorio de algunas familias tobas del Chaco hacia Buenos Aires, y mostramos la conformación de un asentamiento indígena en la urbe.

Ahora bien, si nos guiáramos por los razonamientos ofrecidos por la bibliografía respecto de las consecuencias lingüísticas de la migración, se podían predecir fuertes impactos sobre las prácticas lingüísticas en toba de estas personas una vez asentadas en la ciudad. No obstante, desde esta revisión

del proceso de las familias de Derqui, creemos que hay que ser precavido con dichos razonamientos por varias razones. En principio porque no pareciera apropiado hacer referencias sobre la migración Chaco-Buenos Aires como proceso definitivo, unidireccional y unívoco. Tal como se consignó, el Chaco -encarnando el espacio rural- y Buenos Aires -su contracara urbana- no pueden contrastarse como si una nítida barrera limitara ambos espacios geográficos y sociales. La omnipresencia de esta tensión espacial implica que la migración al medio urbano no signifique necesariamente la "pérdida de la identidad", y todo lo que a ella está asociado. Sin embargo, deben hacerse salvedades porque las situaciones de cada familia son particulares, dado que la temporalidad y las trayectorias de la migración no han sido las mismas.

En consecuencia, es muy complejo establecer si existe o no un patrón que dé cuenta de las repercusiones que la migración ha tenido para la vitalidad o el retraimiento lingüístico. Por el contrario, creemos que sería más fácil comprender las dinámicas transiciones de la lengua toba si nos preguntáramos por las diferencias lingüísticas antes y después de la conformación del barrio. Es decir, si reflexionáramos sobre los usos lingüísticos a partir de que los migrantes se aglutinaron y agruparon en un mismo asentamiento (Fishman 1974).

Cuestionamos las interpretaciones respecto de los cambios socioculturales entendidos como asimilación y/o aculturación para confrontarlas con lecturas más dinámicas y complejas, como la de los procesos de etnogénesis. Desde los modelos de aculturación se tomaría la vara que mide la autenticidad cultural para sólo ver las pérdidas y discontinuidades que padecen los tobas de Buenos Aires con respecto a una construcción idealizada y ahistórica de los tobas del Chaco. Pero desde los abordajes de etnogénesis, se daría cuenta de las adaptaciones y resistencias creadoras, así como entenderíamos las diferentes formas de definición identitaria gracias a su capacidad de creación, fisión-fusión e incorporación de elementos alógenos (Boccaro 1999 y Aravena 2002).

Entonces, si bien la migración implicó modificaciones en la cotidianidad de las familias tobas, a partir de lo expuesto en este trabajo podemos marcar un punto de inflexión interrelacionando dos procesos. En primer lugar, la reterritorialización que dio origen al agrupamiento y conformación del barrio indígena en la ciudad de Buenos Aires, y en segundo lugar, los procesos de etnogénesis y autoafirmación de la identidad étnica a partir de las estrategias de subsistencia que se asocian con la vida en este nuevo contexto.

Con respecto a la reterritorialización, es importante diferenciar dos momentos. Por un lado, la etapa previa a la obtención de los títulos de propiedad de las tierras del barrio; por otro, los sentidos que se le asignan al barrio una vez institucionalizado. El primer momento evidencia una actualización del "ser toba" que propició una estrategia de marcación de la identidad en contraste con los "villeros" o "cabecitas". La gente toba apeló a discursos esencializadores de su "origen indígena" delineando su utopía política como grupo. De este modo, comienzan a ser visualizados como indígenas en la ciudad y forman el barrio toba.

Contrariamente a las conclusiones a las que arribaron otras investigaciones al respecto, en esta investigación evidenciamos tanto procesos de desplazamiento como de nuevos emplazamientos para el toba a partir de la migración y asentamiento de sus hablantes en un "barrio indígena" en la urbe. Las implicancias que el barrio como "barrio qom" acarreó, tanto para la gente toba como para la no indígena, son múltiples y complejas. La idea de la organización colectiva, del agruparse, deviene una estrategia vital para resistir y "continuar siendo", pese las fuerzas hegemónicas y subalternas que se les oponen. Estos lugares dentro de las ciudades no sólo imitan la forma de las comunidades de origen, sino que las relaciones de vecindad y parentesco permiten a los migrantes indígenas reproducir sus relaciones de sociabilidad y mantener fuertes vínculos intragrupo, así como alientan el autorreconocimiento étnico. A pesar de la diáspora, por medio de este espacio colectivo y de los fluidos contactos que se mantienen a través de viajes periódicos hacia y desde su provincia natal, se atenúa la permanente nostalgia sufrida por la distancia. Es decir, son espacios para y donde materializar, actualizar y fortalecer nuevos modos de presentarse del "ser toba", y por ende, se pueden hacer referencias tanto a la recreación de identidad en el barrio como al barrio como recreador de identidad. Enfatizamos, respecto de los usos, representaciones y valoraciones sobre las lenguas en el barrio, que se observan tanto procesos de desplazamiento como de nuevos emplazamientos para el toba. De este modo, aunque dicha lengua está perdiendo espacio como medio de comunicación cotidiano -en particular, en las situaciones en las que participan los niños de los asentamientos urbanos-, a la vez reforzó su carácter como símbolo identitario, de poder y de prestigio entre los residentes del barrio.

En síntesis, de un lado están el Chaco -antes de la migración- y Buenos Aires -inmediatamente después de la migración- representando los momentos en los que se percibía un sentimiento de vergüenza y ocultamiento de la lengua, que conducía (consciente e inconscientemente) al desplazamiento y el reemplazo del toba por el español. En otras palabras, en este polo se encuentran todas las imágenes que remiten a un pasado plagado de actos de discriminación y censura por hablar una lengua estigmatizada, símbolo del fracaso escolar y el estancamiento socioeconómico. Del otro lado, en el otro polo, está el barrio en Buenos Aires como el lugar que posibilita la reinención lingüística-identitaria. De este modo, se tornó viable manifestar el dolor por la pérdida de la lengua, o mejor dicho la nostalgia, puesto que constantemente se recuerda ese tiempo pasado, perdido y sin retorno en el cual la lengua era vital, pese los ataques que se proponían subyugarla. Esa nostalgia surge a partir del proceso de reterritorialización, encontrando nuevos emplazamientos en los cuales la lengua puede reubicarse. Es decir, al igual que en otros procesos de aparente retracción lingüística (cf. Malvestitti 1997), la lengua refuncionaliza algunas de sus funciones (como marca de poder e identidad en contextos intra e interétnicos). Por ello, independientemente de qué se diga en la lengua, lo importante es que se la utilice. En nuestro caso, considerando las estrategias actuales de subsistencia en el barrio, notamos que hablar toba deja de percibirse como una desventaja, en comparación con las percepciones anteriores frente al dominio del español para el ascenso socioeconómico. Las estrategias de subsistencia sobre la base de la aboriginalidad son polos de resistencia lingüística. En otras palabras, el toba se revaloriza en tanto es una lengua ligada al campo laboral, a la identificación étnica, a la solidaridad grupal, al pasado compartido y al poder o prestigio entre los mismos residentes de Derqui.

En conclusión, a través de todos los aspectos relevados, se puede aprehender el complejo proceso de etnogénesis y marcación étnica que las familias tobas atravesaron, atraviesan y continuarán atravesando en su devenir histórico viviendo en la ciudad. En ese mismo sentido, y para concluir este trabajo, quisiéramos reflexionar sobre la palabra que le presta título al apartado dedicado al análisis del caso: Derquil'ecpi. Derquil'ecpi es el término que emplea la gente de este barrio para presentarse a sí misma. A nuestro entender, Derquil'ecpi puede considerarse como una metáfora del proceso que presentamos. El término está compuesto por la raíz léxica del español "Derqui" combinada, según el patrón morfosintáctico del toba, con los sufijos -'lec y -pi. El primero funciona como un gentilicio del español y se usa para indicar procedencia u origen, es decir, podría traducirse como 'habitante/gente/persona de'. El segundo es la forma de los plurales múltiples del toba. Entonces, lo que obtenemos por resultado es un nombre propio del español perfectamente adaptado a la morfología de la lengua toba que puede traducirse como 'la gente oriunda de Derqui'. Según Bigot (2007), este tipo de neologismos o innovaciones léxicas de las poblaciones toba migrantes debe interpretarse como una estrategia de resistencia etnolingüística que da vitalidad y nuevas funciones a la lengua. En otras palabras, destaca la continuidad de la lengua por su refuncionalización a través de las innovaciones léxicas, la extensión semántica y los préstamos del español que se ajustan a las restricciones impuestas por la fonología y morfosintaxis de la lengua toba. Para nosotros, además de lo antedicho, Derquil'ecpi es una metáfora de las trayectorias de vida de estas personas, de las presiones a favor y en contra de lo toba que vivieron, viven y seguramente seguirán viviendo en este proceso migratorio. El término es reflejo de un largo pasado de contactos interétnicos, de reformulación y adaptación a situaciones novedosas que constituyen una respuesta al colonialismo interno de los Estados-nación y las presiones del proceso de globalización. Asimismo, la expresión muestra cómo, a pesar de todas las interpelaciones internas y externas, resisten modos creativos de presentarse que no toman ni la forma de una palabra del español ni la de una palabra en toba, sino una confluencia de ambas.

Notas

1. Los tobas, cuyo etnónimo es *qom*, integran el grupo étnico y lingüístico denominado guaycurú, al cual pertenecen también los pilagás, los mocovíes, los kadiwéos (o caduveos) y los ya desaparecidos abipones, mbyás y payaguás (Messineo 2003). Los datos más recientes con respecto a la cantidad de población toba en Argentina pueden obtenerse de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) relevada durante 2004 y 2005 por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). Según ese estudio, se calcula un total aproximado de 69.452 personas que se reconocen como pertenecientes

y/o descendientes en primera generación de tobas, y que se encuentran distribuidas en dos regiones: provincias del Chaco, Formosa y Santa Fe (75% del total) y ciudad de Buenos Aires y veinticuatro partidos del Gran Buenos Aires (25% restante).

2. Por "villas" se entiende a los asentamientos precarios erigidos sobre terrenos fiscales o de terceros, carentes de servicios públicos y bajo condiciones de vida desfavorables en la pobreza y marginación (Guber 2004).

3. Guber (2004) caracteriza la "identidad social villera" según los estereotipos que las clases medias y la burguesía porteña construyen a partir de los siguientes atributos: anomía, inmoralidad, despreocupación para el progreso material y espiritual, incultura, desconocimiento de las normas de urbanidad, carencia de vivienda digna, ilegalidad (ocupan terrenos fiscales) y falta de servicios públicos básicos.

4. Cuando en este artículo mencionamos a la "identidad/identificación" nos referimos a los procesos y acciones efectuadas por los agentes que llevan a cabo el acto de identificarse, sin presuponer que de dicho proceso resulte una similitud interna entre los agentes (Brubaker y Cooper 2000).

5. Martínez (2003) afirma que la artesanía como actividad mercantil emerge a partir de la sedentarización de los pueblos cazadores-recolectores al amparo paternalista de las misiones protestantes (décadas del 30 y del 40 del siglo pasado). Si bien en el Gran Chaco esta actividad se transformó en un instrumento indispensable para el acceso a productos de consumo ofrecidos por el mercado, en los contextos urbanos formó parte de una estrategia alternativa frente a otros modos de explotación porque les permite independizarse de un patrón no indígena.

Bibliografía citada

Aravena, Andrea

2002 "Los mapuche-warriache procesos migratorios e identidad mapuche urbana en el siglo XX", en Guillaume Boccara (ed.) *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglo XVI - XX)*. Quito, Ediciones Abya-yala: 359-385.

Bigot, Margot

2007 *Los aborígenes 'qom' en Rosario: Contacto lingüístico-cultural, bilingüismo, diglosia y vitalidad etnolingüística en grupos aborígenes qom (tobas) asentados en Rosario*. Rosario, UNR Editora.

Boccara, Guillaume

1999 "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)", *Hispanic American Historical Review* (Estados Unidos), n° 79: 425-461.

Borton, Aristóbulo (y otros)

2010 "Capítulo 8. Una aproximación a las representaciones escolares sobre el niño indígena como sujeto de aprendizaje", en Silvia Hirsch y Adriana Serrudo (comps.) *La educación intercultural bilingüe en Argentina. Identidades, lenguas y protagonistas*. Buenos Aires, Novedades Educativas: 197- 222.

Brubaker, Rogers (y Frederick Cooper)

2000 "Beyond 'identity'", *Theory and Society* (Estados Unidos), n° 29: 1- 47.

Censabella, Marisa

1999 *Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual*. Buenos Aires, EUDEBA.

Coronado, Gabriela (María Teresa Ramos Enriquez y Javier Téllez Ortega)

1984 *Continuidad y cambio en una comunidad bilingüe*. México, CIESAS.

Fishman, Joshua A.

1974 "Conservación y desplazamiento del idioma como campo de investigación (reexamen)", en Paul Garvin y Yolanda Lastra de Suárez (comps.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*.

México, Universidad Nacional Autónoma de México: 375-423.

Guber, Rosana

2004 "Identidad social villera", en Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (comps.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia: 115-125.

Handler, Richard (y Jocelyn Linnekin)

1984 "Tradition, Genuine or Spurious", *Journal of American Folklore* (Estados Unidos), n° 385: 273-290.

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*. Múnich, Lincom Europa Academic Publications.

Hecht, Ana Carolina (Gustavo Martínez y Paola Cúneo)

2008 "Infancia toba y mundo natural: de la atención del malestar físico a las pautas de socialización infantil", *Acta Americana* (Suecia), n° 16: 81-105.

Ishizawa, Hiromi

2004 "Minority Language use among grandchildren in multigenerational households", *Sociolinguistics Perspectives* (Inglaterra), n° 47: 465-483.

Kerswill, Paul

2006 "Migration and language", en Klaus Mattheier; Ulrich Ammon y Peter Trudgill (eds.), *Sociolinguistics/Soziolinguistik. An International Handbook of the Science of Language and Society*. Berlin, De Gruyter: 229-240.

Knab Tim (y Liliane Hasson De Knab)

1979 "Language Death in the Valley of Puebla: a socio-geographic approach", *Proceedings of the Berkley Linguistic Society* (Estados Unidos), n° 5: 471-483.

Kulick, Don

1992 *Language shift and cultural reproduction; Socialization, self, and syncretism in a Papua New Guinean village*. Cambridge, Cambridge University Press.

Landweer, Lynn

2000 "Endangered Languages. Indicators of Ethnolinguistic Vitality", *Notes on Sociolinguistics* (Estados Unidos), n° 5: 5-22.

Malgesini, Gabriela (y Carlos Giménez)

2000 *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid, Editorial Catarata y Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid.

Malvestitti, Marisa

1997 "Cambio de código y poder en el discurso mapuche", en *Actas de la IV Jornadas de Estudio de la Narrativa Folclórica*. Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa: 38-46.

Martínez, Guido

2003 "La artesanía toba como mercancía cultural: Descripción general de la artesanía producida en la comunidad *Daviaxaiqui* de Presidente Derqui", en *VI Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*. Rosario, Edición en CD de la Universidad Nacional de Rosario.

Messineo, Cristina

2003 *Lengua toba (guaycurú). Aspectos gramaticales y discursivos*. Múnich, Lincom Europa Academic Publisher.

Miller, Elmer

1979 *Los tobos argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México, Editorial Siglo XXI.

Novaro, Gabriela (y otros)

2008 "Sonidos del silencio, voces silenciadas. Niños indígenas y migrantes en escuelas de Buenos Aires", *Revista Mexicana de Investigación Educativa* (México), n° 36: 173-201.

Palmer, Scott

1997 "Language of Work: The Critical Link between Economic Change and Language Shift", en Jon Reyhner (ed.), *Teaching Indigenous Languages*. Flagstaff, Northern Arizona University: 263-286.

Salas, Adalberto

1987 "Hablar en mapuche es vivir en mapuche. Especificidad de la relación lengua/cultura", *RLA, Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* (Chile), n° 25: 27-35.

Sayahi, Lotfi

2005 "Language and Identity among speakers of Spanish in northern Marocco: Between ethnolinguistic vitality and acculturation", *Journal of Sociolinguistics* (Estados Unidos), n° 9: 95-107.

Spennemann, Ingrid

2006 "Experiencia y agencia: la migración de los grupos domésticos de la comunidad indígena Qom *Daviaxaiqui*", en *IV Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires, Edición en CD de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Szulc, Andrea

2004 "'Mapuche se es también en la waria (ciudad)'. Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina", *Política y Sociedad* (España) n° 41: 167-180.

Tamagno, Liliana

1997 "La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena. Identidades y utopías", en Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu (eds.), *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires, Editorial CICCUS: 183-198..

Wittig, Fernando

2007 "En torno a la vigencia del Mapuzungun en Chile: la nueva realidad urbana y el pronóstico de los especialistas", en *VI Encuentro de Lenguas Aborígenes y Extranjeras*. Salta, Edición en CD de la Universidad Nacional de Salta.

Wright, Pablo G.

1999 "Histories of Buenos Aires", en Elmer Miller (ed.), *Peoples of the Chaco*. Westport, Bergin & Garvey: 135-156.

2001 "El Chaco en Buenos Aires. Entre la identidad y el desplazamiento". *Revista Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (Argentina), n° 26: 97-106.

Zuñiga, Fernando

2007 "Maudunguwelaymi am? '¿Acaso ya no hablas mapudungun?' Acerca del estado actual de la lengua mapuche", *Estudios Públicos* (Chile), n° 105: 9-24.