Identidad y cambio de código en un discurso bilingüe qom-español

BLANCO, Ana / Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - a.blanco96@hotmail.com

PAREDES, Agustina Andrea / Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - agustinaparedes1993@gmail.com

Tipo de trabajo: ponencia

» Palabras claves: lenguas indígenas - cambio de código - identidad indígena - resistencia etnolingüística

› Resumen

En el presente trabajo se analiza el discurso bilingüe de una dirigente qom durante un evento académico reciente llevado a cabo en Buenos Aires. En particular, se analiza el uso del cambio de código entre las lenguas qom y español en el discurso, observando sus funciones socio-identitarias. Para ello, se considera la identidad indígena en relación con contextos históricos, políticos y culturales cambiantes. En el análisis, se tiene en cuenta la historia de contacto del grupo indígena con la sociedad dominante y el Estado. Se espera contribuir a la observación de los usos de las lenguas en contexto y las funciones indexicales del cambio de código desde una perspectiva lingüístico-antropológica.

› Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar el discurso bilingüe emitido por una dirigente qom, Elizabeth González, durante un evento académico y de difusión de las lenguas indígenas, las II Jornadas de Investigación de Lenguas Indígenas de Argentina, realizadas en el Instituto de Lingüística (Filosofía y Letras, UBA) en el mes de noviembre del año 2022 en Buenos Aires. En particular, estudiamos el uso del cambio de código (en adelante, CC) entre las lenguas qom y español en el discurso, y observamos sus funciones socio-identitarias. Para este estudio resultan fundamentales los conceptos identidad (Bari, 2002; Barth, 1976; Bartolomé, 1997, 2006, Cardoso de Oliveira, 1976 y Tamagno, 1988) , contextualización (Gumperz, 1982) e indexicalidad (Silverstein, 1976, como se citó en Beiras del Carril y Cúneo, 2019) desde la perspectiva de la lingüística antropológica (Duranti, 2000).

Al mismo tiempo, indagamos sobre los procesos de exclusión social y la invisibilización de la identidad y cultura qom, con el fin de reflexionar sobre las prácticas de visibilidad y resistencia etnolingüística nacidas del seno de la propia comunidad (Coronado Suzán, 1995; Bigot, 2007).

Finalmente, el trabajo contribuye a observar los usos de las lenguas en contexto y sus funciones de indexicalidad en este discurso desde una perspectiva lingüístico-antropológica (Duranti, 2000).

› *Marco teórico*

El marco teórico en el que se inserta este trabajo corresponde al de la lingüística antropológica, que constituye un campo interdisciplinario porque se desarrolla sobre la base de métodos que pertenecen a diferentes disciplinas, especialmente la antropología y la lingüística, a fin de proporcionar una comprensión de los variados aspectos del lenguaje en uso (Duranti, 2000).

En particular, consideramos la noción de contextualización de Gumperz (1982), que refiere al uso que hablantes y oyentes hacen de los signos verbales y no verbales para vincular lo que se está diciendo en un determinado momento y lugar, con un conocimiento anteriormente adquirido. Esta teoría sostiene que la interpretación de una emisión se da por las inferencias hechas en el contexto, y que implica un conocimiento extralingüístico (es decir, cultural, social, pragmático) para que sea llevada a cabo. Las inferencias se realizan a partir del conocimiento del uso de una lengua, de la gramática y de las convenciones retóricas, las cuales a su vez participan en conjunto en la conducta verbal.

Las pistas de contextualización, basadas en signos verbales y no verbales, se pueden clasificar en: la prosodia (entonación, énfasis, cambios de tono), los signos paralingüísticos (pausa, sincronía conversacional, cambio en tempo), la elección del código (CC, cambio de estilo, de opciones fonéticas, fonológicas y morfosintácticas) y la elección de fórmulas léxicas (apertura y cierre, entre otras). En consonancia con las pistas de contextualización, se tomará el concepto de indexicalidad (Silverstein, 1976, empleado por Beiras del Carril y Cúneo, 2019 para un estudio sobre el CC qom-español). El concepto apunta a reconocer que ciertas formas lingüísticas pueden codificar (indexar) significados sociales o culturales (Beiras del Carril y Cúneo, 2019).

El concepto central para nuestra propuesta de análisis es el de CC, definido por Poplack (2015) como la mezcla de dos o más lenguas en un mismo discurso. A diferencia del préstamo, el CC no involucra la

morfología, la sintaxis o la fonología[1]. La autora distingue dos tipos de CC: intraclausal (dentro de la cláusula) y extraclausal (fuera de la cláusula).

Por otro lado, una noción tan relevante como las anteriores es la de identidad. De acuerdo con Bartolomé (1997), las identidades implican un complejo y dinámico proceso de construcción social. Pueden ser entendidas en dos niveles: individual y social. Este último vincula la identidad individual con la social.

La noción de etnia implica un grupo que comparte creencias, territorio, lengua en común y valores. Esto supondría que, si se pierde alguno de dichos elementos culturales (como la lengua), se pierde, en consecuencia, la identidad de la etnia. Sin embargo, ningún grupo social se ha mantenido completamente aislado de otros. Además, los contactos suelen ser conflictivos y en ellos hay un grupo dominante y otro subordinado. Así, se manifiestan relaciones de poder y las identidades se construyen en ese proceso constante de aceptación-rechazo (Tamagno, 1988). Asimismo, incluso dentro de la etnia, los grupos nunca son homogéneos, ya que existen diferencias que pueden tener que ver, por ejemplo, con la edad y las vivencias. Barth (1976) entiende que, a medida que los actores utilizan las identidades étnicas para caracterizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos.

Siguiendo esta línea, Cardoso de Oliveira (1976) agrega que las identidades étnicas son una representación ideológica colectiva de un grupo. Esto deriva de la relación contrastiva entre un "nosotros" y un "los otros". En una línea similar, Bari (2002) sostiene que la identidad étnica "se constituye a partir de un proceso de contrastación, pero fundamentalmente de confrontación con el otro" (p. 156). Esto se debe a que es en las relaciones intra e interétnicas donde "se mantiene, se actualiza y se renueva la identidad" (p. 156). En este caso, al tratarse de un grupo minoritario, la constitución de dicha identidad se produce a través de mecanismos de prejuicio y discriminación. Así, la identidad se crea desde la histórica relación entre el grupo y la sociedad global.

Por su parte, Bartolomé (2006) sostiene que la identidad étnica "no se puede entender de manera independiente de los contextos estatales e interétnicos en los que se desarrollan" (p. 28). Cardoso de Oliveira (1976) afirma que se trata de una construcción ideológica, que es histórica, relacional, variable, procesual

[1] El préstamo, definido por Haspelmath y Tadmor (2008) como una palabra de una lengua (donante) que ingresa a una lengua (receptora), sufre modificaciones tanto fonológicas como morfológicas propias de la lengua receptora. Si bien el límite entre CC y préstamos es discutible, este último por definición debe mostrar algún grado de integración a la lengua receptora para ser considerado como tal.

y dinámica. En este marco, una de las funciones centrales del CC puede ser la maleabilidad de las identidades de los participantes en una situación comunicativa.

› *Metodología*

El discurso emitido por la perito-intérprete y lideresa indígena Elizabeth Gónzalez fue documentado por medio de un video durante las II Jornadas de Estudio de Lenguas Indígenas en Buenos Aires, Argentina. Entre el público se encontraban otros miembros de grupos qom y de diversas comunidades indígenas, así como activistas, estudiantes y equipos de investigación, ya que el objetivo de las jornadas fue poner en común la situación de las lenguas indígenas del país y reflexionar sobre el rol de la investigación lingüística en su visibilización.

El discurso fue transcrito desde el marco teórico propuesto por Gumperz (1982). Fue interpretado por Ramón Yuriga, un consultante adulto hablante nativo de qom que reside en Buenos Aires, quien estuvo presente en las Jornadas y durante la presentación de Elizabeth González. Para la transcripción se utilizó la grabación en video con la que fue registrado. El discurso tuvo una duración aproximada de cuarenta y cinco minutos. Su interpretación y traducción se llevaron a cabo para poder analizar el CC en relación con los tópicos enunciados en dicha lengua. Las pautas de transcripción se consignan en el Anexo. Para analizar el cambio de código consideramos los parámetros metodológicos establecidos por Poplack (1980): (i) observar el contexto en el que se sitúa la interacción y la comunidad en la que fue producido; (ii) distinguir las distintas manifestaciones de contacto lingüístico (los tipos de cambio de código y préstamos); (iii) contextualizar sus diversas ocurrencias de uso. Entre las manifestaciones de contacto que señala Poplack (2015), se consideró la utilización de cláusulas y léxico (en lengua qom, en este caso). Si bien ambas implican la inserción de una lengua distinta en el discurso, las primeras involucran locuciones íntegramente en qom (sin alteraciones en la sintaxis); mientras que las segundas implican aspectos léxicos y fonológicos y pueden insertarse libremente, sin afectar la sintaxis del español.

En el caso del discurso emitido por Elizabeth González, nos centramos en tres pistas de contextualización (Gumperz, 1998) recurrentes: el cambio de código, el uso de las pausas y silencios y la gestualización (el gesto de señalarse a sí misma y a otros, así como ciertos ademanes que acompañan determinadas partes del discurso).

› *Análisis*

La identidad en el discurso

El discurso comienza con una autopresentación en lengua qom[2]:

(1) **xxx Elizabeth||**
me llamo/soy Elizabeth

’Onaxaic da ishet nagui da salexauo qomi |

Es lindo que ahora podamos entreverarnos nosotros **saxataqtac**

da shenaqta |

estamos contando cómo somos

’eetec da sachigoxosoqtague |

cómo es de donde venimos

’eetec da saqtague ||

cómo es adonde vamos yendo

saỹaxatactalec de’eda qaravi->[asiente con la cabeza]<-**llaxac** |

seguimos contando nuestra voz/tonada **ỹaqta ishet da**

saỹaxajnaq |

así podemos entendernos

ca ’eetec ye’eye saxanaxa taỹa qojlec da shenaqta [sonríe] |

cómo podemos saber lo que todavía no sabemos

En primer lugar, notamos una autoadscripción por parte de la hablante al comenzar su presentación en lengua qom, su lengua materna. Luego, hace una corrección acerca de cómo se pronuncia la palabra qom: “qom, qom, porque algunos dicen quom, es qom” (00:28). Esto tiene que ver con un proceso de identificación que se vincula con características particulares de diferenciación: “no es toba, porque eh voy a contar, toba es una lengua guaranítica y tiene un término peyorativo, es carudo, frentudo; tiene origen

[2] Se detallan a continuación los signos de transcripción y sus equivalentes: Tipos entonativos: Declarativos \; Interrogativos /; Imperativos !; En suspensión -; Pausas: Breves |; Medianas ||; Largas (n° de segundos); Interrupción o frase inacabada: texto_; Alargamiento de un sonido: Largo: ::; Corto: : ; Tono: Alto {(a) texto}; Bajo {(b) texto}; Segmento acentuado: texto; Comentarios del transcriptor: [texto]; Movimientos corporales o gestos: → inicio del gesto [descripción] ← final del gesto.

guaranístico de la palabra towai|| carudo, frentudo" (00:38). En este sentido, la identidad tiene una estrecha relación con la pertenencia a una colectividad.

Otra cuestión relevante es que, tal como lo expresa Stavenhagen (2010), "la identidad indígena no se reduce a la auto-adscripción individual, sino que se da en contextos históricos, políticos y culturales específicos y cambiantes." (p. 173). Dicha identidad se forja en el contacto y, en el caso de la comunidad qom, la historia de contacto con la sociedad hegemónica está marcada por la violencia, la discriminanción y la represión. Aquí, no debemos olvidarnos de Napalpí, masacre que la hablante menciona y a partir de la cual empieza a desarrollar el objetivo de su discurso: "desde esa sentencia voy a hablar en esta tarde cómo a incidir, a tener derechos, incidir quiere decir que tenemos que ser parte y ser parte también desde el lugar que yo estoy hoy" (2:55). Esto resalta la importancia de considerar los contextos socio-históricos para el análisis.

Por otro lado, en la apertura del discurso se hace referencia al origen ("estamos contando de dónde venimos") y a la situación de encuentro: "es lindo que ahora podamos entreverarnos nosotros" donde "estamos contando cómo somos/ cómo es de dónde venimos". Y en cierre del discurso, aparece el tópico de "la fuerza", donde es presentado como un elemento fundamental de la cultura indígena. Aparece en el fragmento de transcripción (2) en tres momentos: en el presente, en el encuentro ("esta tarde") y como una herencia cultural ("nos están tirando nuestra fuerza"). Allí se presenta un cambio de código hacia el uso de la lengua qom:

(2) 37:34-37:56

->[con la mano en alto] **Aỹem nagui huo'o da i'añaxaq**
Ahora yo tengo mi fuerza

'Onaxai [mueve la mano] **aỹem ndotec nagui i'añaxac na avit huo ca na'aq**
Es lindo que la fuerza que yo solo tengo ahora esta tarde

ỹasaxalec qar'añaxac ->[cierra la mano en un puño]<-
Nos está tirando encima (está sobre nosotros) nuestra fuerza

Ena'am da sasauettac <-
No duele [...]

Consideramos que el cambio de código tiene una función indexical en este discurso. El concepto de indexicalidad "aplicado al significado de las formas lingüísticas, es de fundamental importancia ya que permite identificar rasgos lingüísticos que codifican significados culturales en el lenguaje" (Beiras del Carril y Cúneo, 2020, p. 54). El CC señala la importancia de la identidad ("estamos contando cómo somos"), su relación con la fuerza ("nuestra fuerza") y el encuentro ("así podemos entendernos").

Funciones del cambio de código

Siguiendo la metodología planteada por Poplack (2005) es necesario describir en qué contexto tuvo lugar el discurso que analizamos. Como mencionamos, fue realizado durante las II Jornadas de Estudios de las Lenguas Indígenas de Argentina, por Elizabeth González, una hablante nativa de lengua qom y bilingüe en español, que se desempeña como perito intérprete. El público al cual se dirigía era mayormente no indígena, hablante de español. No obstante, también había hablantes nativos de la lengua qom, bilingües en español y miembros de otros grupos indígenas, bilingües y monolingües en español.

Ahora bien, en el discurso identificamos dos tipos de CC:

- CC intraclausal: una palabra o dos en qom dentro de una cláusula u oración en español -
- CC extraclausal: cláusulas completas, dichas enteramente en qom.

Por un lado, observamos que el CC intraclausal aparece acompañado de una traducción o explicación proveniente de una reflexión metalingüística: "en mi ->[se toca el pecho] lengua *ca'agoxoic* [luna]es masculino"; "mi lengua indígena [sol] es nala' | es femenino".

Es necesario aclarar que las formas léxicas del CC intraclausal no constituyen un caso de préstamo, ya que –entre otros factores– no hay una intervención a nivel fonológico, morfológico o sintáctico sobre el lexema ingresado a la lengua receptora. Incluso en un nivel fonológico es cuidada la pronunciación, ya que el CC viene acompañado de un aumento en el tono de voz o de pausas ("*nala'* |"(sol) "*ca'agoxoic* |" (luna)). Tal es el caso del siguiente fragmento donde Elizabeth cuenta un testimonio sobre un crimen, en el cual el testigo menciona un palo de carandá *(tareguec aso laỹe,* lit. 'un pedazo de carandá'*),* que en español se traduciría como "chicote". Sin embargo, su mención en lengua qom tiene otra connotación:

(3) 15:19-15:32

Ya cuando dijo| **tareguec aso laỹe** {a}cambia {a}to:do<- ->[lleva la mano de ella hacia adelante] yo tengo que explicar ahora en el contexto de in:terpretación| ->[mueve la mano de arriba a abajo]

dice el cabo del chicote era del caran{a}dá<-<- ->[mantiene la mano en un puño delante] y el carandá para los pueblos indígenas->[levanta las cejas] es->[mueve el puño de arriba a abajo] un ar::ma mor:tal||

Este fragmento muestra la intersección entre la lengua y la cultura: la connotación de la madera de carandá en la cultura qom hace que la interpretación sobre el testimonio requiera una explicación. El alargamiento en las palabras "todo", "interpretación" y "arma mortal" pone la atención en la relevancia del conocimiento cultural en el trabajo de perito intérprete. A su vez, esta explicación posee un carácter pedagógico para aquellos miembros del público que no hablan qom o no pertenecen a la comunidad.

Por su parte, en el caso del CC interclausal, la dirigente no provee una traducción directa de lo que dijo, sino que los contenidos se reinterpretan dentro del discurso en español. Así ocurre en la introducción (véase (1)) y en el cierre del discurso.

Otra función del CC es presentar el discurso citado, traer otra voz mediante el uso del discurso directo. Este ocurre en dos segmentos: cuando se habla de un chiste entre dos mujeres qom sobre la palabra 'señora'[3] (5) (explicado en español); y en el testimonio acerca de la situación de hablar ante un juez (6):

(5) 05:43-06:00

voy a traer un chiste que **taxare** mi padre decía<- no ->[se ríe]<- cuando aprendieron a hablar el castellano los mayores, entonces les decían {a} ->[se inclina hacia un costado] Buen d{a}ía Se{a}ñora<-|| Entonces una hermana dijo ->[mira hacia arriba] mhm<- ->[levanta las cejas y mira al público]

Se::ñora mhm [risa] **qomeloq** [risa] **qomeloq** [risa] ||

Señora como si fuese señora/ disque señora

(6) 12:51- 13:01

hablar ante->[levanta las cejas] un juez<-|| ante quienes administran justicia->[niega con la cabeza rápidamente] no es<- fácil ->[levanta las cejas] para una persona indígena<-| **Lamaxa da 'auayeto'ot**

[3] En el discurso, Elizabeth explica que este chiste surge cuando a las mujeres qom se les enseñó español, comenzando por la frase "buen día, señora". Sin embargo: "las mujeres [indígenas] eran empleadas de las señoras que eran las mujeres de los terratenientes". Por lo tanto, la palabra "señora" en qom se refiere a una mujer blanca de buena posición económica.

Está sentado y mira a alguien (que está parado)

Sayaxanec lamaxa ’am i’{a}laq

Tiene dinero y te grita (cuando estás sentado)

Este tipo de CC remite a situaciones conocidas por los miembros del grupo indígena, por lo que, en estos momentos, el discurso va dirigido a aquellas personas del público que entienden qom. En el discurso de Elizabeth se hace mención al habitus del pueblo qom: la alimentación, la historia, las costumbres en general. Bourdieu (1990, citado en Bartolomé, 2006), define al habitus como:

> [E]structuras estructuradas predispuestas a actuar como estructuras estructurantes, no sólo sirven para distinguir un nosotros de los otros, sino que también sirven para organizar la vida del nosotros, ya que ese es el papel central de todo sistema cultural: la cultura sirve para hacer (vivir), aunque también se use para ser (distinguirse). (Bartolomé, 2006, p. 36)

La luna es un elemento de relevancia cultural recurrente en el discurso, ya que es señalada como parte de un sistema que organiza el tiempo (8). En el siguiente ejemplo, Elizabeth presenta el nombre en lengua qom para “luna”:

(7) 19:40- 19:47 es {(a) la} luna para ustedes, pero ->[lleva la mano hacia señalando hacia su pecho] en mi lengua indígena es <u>*ca’agoxoic* </u>| <- es ->[señala con el dedo hacia arriba]<- {(a) el} luna ->[lleva mano a la cintura]<- “el” porque en mi lengua es ca’agoxoic ->[vuelve a subir la mano y a hacer ademanes] por eso nosotros nos guiamos por la luna para nuestro ciclo menstrual, pero en <u>mi</u> ->[se toca el pecho] lengua ca’agoxoic es masculino ->[abre más los ojos]<-<-| y en ->[saca la mano de la cintura y la mueve] la lengua castellana es femenino. |¿Cómo yo traduzco eso?

La mención de la luna trae aparejada una explicación sobre la marca de género masculina que hay dentro de su comunidad. Esta idea del ciclo es retomada por su importancia en el ámbito jurídico ((3); (6)): tiene (el sufijo masculino -*c*) y cómo sus ciclos son considerados para indicar ciclos vitales (como la menstruación). Luego, Elizabeth describe los ritos propios de *netaxaic* (la menarca):

(8) 20:33-20:44

Porque si yo soy una niña que quiero contar<- ->[gesto hacia atrás con la mano] de alguna situación que {a viví o vivo} debo guiarme de mi comentario lo que es nuestra constelación ||

De esta forma, la mención de las prácticas propias reafirma su identidad como persona indígena, conocedora de las mediciones temporales de su comunidad, frente a un público que desconoce esta información. El CC intraclausal de *ca'agoxoic* se condice con la utilización de este tipo de CC con fines pedagógicos y con la función de posicionarse desde su identidad construida por un habitus que se sostiene en y desde la lengua, frente al público compuesto mayoritariamente por 'otros'. Las pistas de contextualización no verbales, los ademanes principalmente (señalados entre corchetes en el ejemplo), son utilizados para reforzar estas ideas: "contar", "nuestra constelación", "el contexto", "los tiempos nuestros" y "no es el mismo tiempo".

El silencio también habla

El silencio es producto de una relación de poder y aparece aquí como una estrategia de resistencia etnolingüística, es decir, se trata de un silencio elegido por el propio grupo indígena como una estrategia de autoprotección. Elizabeth lo define de manera explícita: "El silencio no significa no saber nada. El silencio es lo que nos ha salvado y nos ha mantenido vivos a los pueblos indígenas" (8:27).

En este sentido, el silencio no es la ausencia de discurso, no es una forma de sumisión, sino un discurso en sí mismo, a través del cual los qom no solo pretenden protegerse a sí mismos sino también a las generaciones futuras.

Por otro lado, la hablante hace uso de silencios en distintos momentos de su discurso, que tampoco tienen que ver con una ausencia de comunicación, sino que funcionan como un medio de expresión, empleado cuando las palabras no alcanzan para expresar lo que se desea (9); para expresar desacuerdo (10) y para interpelar al auditorio (11).

(9) 03:30

los testimonios quien ha podido seguir esa sentencia | fue realmente estremecedor||

(10) 07:34

En el año dos mil tres| una niña|| fue violada||, esa niña no tuvo justicia|

(11) 04:11

todavía sigue con ese nombre Colonia| [Colonia Napalpí]| entonces en este siglo que estamos tenemos que empezar a reflexionar los pueblos indígenas

› *A modo de cierre*

En este trabajo observamos las distintas formas en que el discurso es construido mediante el CC en las dos lenguas. En cuanto al cambio de código, observamos que este tiene una doble función de acuerdo con su manifestación formal. Por un lado, el CC extraclausal en este discurso sirve como un recurso para llevar a cabo un proceso de autoadscripción. Por el otro, el CC intraclausal permite que la audiencia pueda vincular el discurso con el contexto y con conocimientos propios del habitus qom. El discurso se ve acompañado de pistas no verbales (gestos, pausas) y prosódicas (alargamiento de sonidos) que permiten la asociación de ideas entre las partes en español y en qom. Además, el uso de silencios forma parte constitutiva del discurso y es portador de significados.

El análisis de este discurso nos presenta una oportunidad para observar una situación real de habla bilingüe situada en contexto, en la que el cambio de código funciona como un elemento que construye la identidad del sujeto, la cual debe ser analizada teniendo en cuenta la historia de contacto del grupo indígena con la sociedad global.

Finalmente, este trabajo constituye un aporte en los estudios sobre el contacto lingüístico entre dos lenguas y sus posibles manifestaciones en el discurso. La alternancia entre el español y la lengua indígena da cuenta de una estrategia para la reafirmación y reivindicación de la identidad étnica.

Bibliografía

Bari, M. C. (2002). La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social,* (*16*), 149-166. http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4607/4105

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras.* Fondo de Cultura Económica México. http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Historia%20Latinoamericana%20General/LAMGen%20Biblio/Barth%20-%20Los%20grupos%20%C3%A9tnicos%20y%20sus%20fronteras%20(completo).pdf

Bartolomé, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México.* Siglo XXI, Instituto Nacional Indigenista. https://books.google.com.gi/books?id=ewgWiJbrf-0C&printsec=copyright&hl=es

Bartolomé, M. (2006). Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá,* 9, 28-48. https://www.redalyc.org/pdf/1690/169014140003.pdf

Beiras del Carril, V. y Cúneo, P. (2019). En qom te lo conté. El cambio de código como índice social en el rap qom/toba. *Lengua y migración, 11*(1), 51-72. https://www.researchgate.net/publication/334733344_En_qom_te_lo_conte_El_cambio_de_codigo_como_indice_social_en_el_rap_qom_toba

Bigot, M. (2007). *Los aborígenes qom en Rosario: contacto lingüístico-cultural, bilingüismo, diglosia y vitalidad étnica en grupos aborígenes "qom" (tobas) asentados en Rosario. (Empalme Graneros y Los Pumitas)*. UNR Editora. https://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/2335/LOS_ABORIGENES_QOM_EN_ROSARIO_MB.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Cardoso de Oliveira, R. (1976). *Identidade, etnia e estrutura social.* Biblioteca Pioneira de Ciencias Sociais, Sao Paulo. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aoliveira-1976-identidade/Oliveira_1976_IdentidadeEtniaEEstruturaSocial.pdf

Coronado Suzán, G. (1995). La resistencia lingüística como instrumento de lucha política. *Anales de Antropología,* 32, 179-189. http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/347

Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Cambridge Univeristy Press. https://es.scribd.com/document/305489320/Duranti-Alessandro-Antropologia-Lin guistica

Gumperz, J. (1982). Discourse Strategies. Cambridge University Press.

Haspelmath, M. y Tadmor, U. (2009). *Loanwords in the world's languages: A comparative handbook*. De Gruyter Mouton. https://doi.org/10.1515/9783110218442

Poplack, S. (2015). Code Switching:Linguistic. En: International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences. DOI: 10.1016/B0-08-043076-7/03031-X

Poplack, S. (1980) . Sometimes I'll start a sentence in Spanish y término en español: Toward a typology of code-switching. *Linguistics , 18*, 581–618. DOI: 7/8, 581–618. DOI 10.1515/ling.1980.18.7-8.581

Stavenhagen, R. (2010). Las identidades indígenas en América Latina. *Revista IIDH, 52*, 141-170. https://repositorio.iidh.ed.cr/items/e3dec61b-df75-4cd3-86cf-5ff33c25670b

Tamagno, L. (1988). La construcción social de la identidad étnica. *Cuadernos de Antropología, 2*, 48-60.