

REFLEXIONES SOBRE EL VÍNCULO LENGUA-IDENTIDAD EN COLONIA ABORIGEN CHACO, ARGENTINA



Reflections on the Language-Identity Link in Colonia Aborigen Chaco, Argentina

Paredes, Agustina Andrea

 Agustina Andrea Paredes *
agustinaparedes1993@gmail.com
Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina

Cuadernos de Literatura. Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios
Universidad Nacional del Nordeste, Argentina
ISSN: 0326-5102
ISSN-e: 2684-0499
Periodicidad: Semestral
núm. 21, e2104, 2023
cuadernosdeliteraturaunne@gmail.com

Recepción: 27/06/23
Aprobación: 31/07/23

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/785/7854257013/>

DOI: <https://doi.org/10.30972/clt.0216886>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial 4.0 Internacional.

Resumen: El presente artículo focaliza en la comunidad qom de Colonia Aborigen Chaco, Argentina. En particular, interesa exponer ciertas reflexiones sobre el valor de la lengua qom como emblema identitario para este grupo indígena. Al respecto, nos preguntamos: ¿cómo opera la lengua qom en Colonia Aborigen Chaco?, ¿qué relación presenta la lengua con la identidad qom? Para intentar dar respuesta a los interrogantes planteados y adoptando el marco teórico de la lingüística antropológica, se abordará la noción de identidad, considerando que se trata de una comunidad fuertemente marcada por procesos históricos de violencia y represión.

Palabras clave: lengua indígena qom, identidad étnica, comunidad de habla.

Abstract: This article focuses on the Qom community of Colonia Aborigen Chaco, Argentina. Specifically, it aims to present certain reflections on the value of the Qom language as an emblem of identity for this indigenous group. In this regard, we consider. How does the Qom language operate in Colonia Aborigen Chaco? What relationship does the language have with Qom identity? In an attempt to address these inquiries, adopting the theoretical framework of anthropological linguistics, the notion of identity will be explored, considering that this community is deeply marked by historical processes of violence and repression.

Keywords: Qom indigenous language, ethnic identity, speech community.

Qaihuennataxaalec ca 'eetec na qom la'aqtac da itahuan da qom lataxac huaña ye Colonia Aborigen, Chaco, Argentina (título en qom)

NOTAS DE AUTOR

- * Agustina Andrea Paredes es Profesora y Licenciada en Letras por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Actualmente, realiza el doctorado en lingüística en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), es becaria de doctorado UBACYT y forma parte del proyecto "I+D Lenguas indígenas del Gran Chaco y zonas adyacentes. Fenómenos gramaticales y prácticas comunicativas en contextos plurilingües", dirigido por la Dra. María Cristina Messineo.

Tontiknejlhi anahil-ithathlin'am, ihi Colonia Aborígen Chaco, Argentina (título en wichi)

Na>deenataxanaxac quena na>qaatqa-no>ueenataxac quiyi Colonia Aborígen Chaco Argentina (título en moqoit)

1. COLONIA ABORIGEN CHACO

Colonia Aborígen Chaco, inicialmente llamada Reducción de indios de Napalpí (1911), se encuentra en la zona central de la provincia chaqueña, entre los departamentos 25 de Mayo y Quitilipi, en Argentina. El asentamiento indígena, considerado uno de los mayores del país, presenta 20.000 hectáreas distribuidas entre los Lotes 38, 39 y 40 y está ocupado, principalmente, por indígenas qom y algunos moqoit. Desde la Ruta N°16 se ingresa a la Colonia por un camino de 7 kilómetros de extensión recientemente pavimentado. De acuerdo con los datos proporcionados por el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) Machagai,¹ en el año 2016 vivían alrededor de 3.000 habitantes en la zona central. Actualmente, se estima que ese número se ha duplicado.

Los qom pertenecen a la familia étnica y lingüística llamada *guaycurú* (Messineo, 2003). Ellos se llaman a sí mismos, se autoadscriben, “qom”, término que designa una posición relacional que incluye a quienes comparten la misma lengua (*qom l'ataqa*, que significa “las palabras de la gente”), al igual que prácticas y representaciones. La palabra toba, con la que muchas veces se los nombra, en guaraní se traduce como “frente ancha” o “frentones” y “no corresponde a una autodesignación sino a un nombre peyorativo” (Tola, 2010, p. 172). Este nombre comenzó usándose de manera despectiva, pero actualmente dicha connotación se perdió y las palabras qom y toba se usan indistintamente en Colonia Aborígen. De acuerdo con Albó (2009), es importante tener en cuenta que “desde los pueblos mismos, siempre lo primero es el nombre local que ellos se dan a sí mismos, distinguiéndolos de los que otros les dan, tanto a niveles locales como generales” (p. 982) ya que “cada término genera sus diversas cargas emotivas, discriminantes o movilizadoras y sus efectos políticos, según lugares, tiempos e ideologías.” (p. 983)

El año pasado, 2022, Colonia Aborígen Chaco fue centro de atención a nivel nacional e internacional, por el desarrollo del “Juicio por la Verdad de la Masacre de Napalpí”. Este hecho reviste gran importancia porque en el pasado el Estado argentino se empeñó en extinguir a los pueblos indígenas, entre ellos los qom, y en “*argentinizar* a los sobrevivientes sin reconocer diferencias” (Albó, 2009, p. 1000). Es decir, la relación entre los indígenas qom y la sociedad dominante estuvo fuertemente marcada por la violencia estatal y por el proceso de genocidio iniciado a fines del siglo XIX por medio de las campañas militares.

Dichas campañas tuvieron el objetivo de ampliar las fronteras y fomentar el desarrollo capitalista. Para ello, se implementó un sistema de reducciones como estrategia de control. De acuerdo con Musante (2018): “Las reducciones indígenas estatales fueron cuatro. La primera fue Napalpí, creada en Chaco en 1911; luego se implementó Bartolomé de las Casas, en Formosa, en 1914; y finalmente se establecieron las colonias Francisco Javier Muñiz y Florentino Ameghino, en 1936, en el actual suelo formoseño” (p. 242). En estos asentamientos, se concentraba a los indígenas para controlarlos, disciplinarlos e incorporarlos forzosamente a la producción capitalista. De esta manera, los indígenas sufrieron las consecuencias de un sistema económico desigual basado en la extracción y fueron desterrados (Maidana, 2011; Trincherro, 2009). Esto evidencia la relación de dominación y subordinación establecida entre el Estado argentino y los indígenas.

Por su parte, la “Reducción de Indios de Napalpí” fue producto de la expedición militar de Rostagno (1911) y en ella fueron sometidos indígenas qom y moqoit. En términos generales, se pretendía restringir el desplazamiento de los indígenas, limitar su acceso al monte y obligarlos a adoptar un estilo de vida sedentario. Además, escolarizar a los niños para luego incorporarlos al sistema de trabajo como mano de obra barata (Artieda y Hecht, 2012).

Tras muchos años de explotación y maltrato, en 1924, los indígenas decidieron reclamar por sus condiciones de trabajo, por salarios más dignos, porque se les había prohibido trabajar en los ingenios de Salta

y Jujuy (donde les ofrecían mejores pagas) y por el establecimiento de la quita del 15% de lo que producían. Es decir, el reclamo tenía que ver con “una serie de restricciones económicas y de libre circulación que el gobernador del territorio nacional del Chaco, Fernando Centeno, impuso a los sujetos indígenas. A eso se sumó la demanda por las condiciones de supervivencia y a la persecución constante de los indígenas por la policía local” (Musante, 2013, p. 10-11).

En respuesta, policías y civiles armados provenientes de la ciudad de Quitilipi, con la excusa de un supuesto “malón indígena”, el 19 de julio de 1924, masacraron a indígenas qom y moqoit de todas las edades a través de la represión por tierra y por aire. Al respecto, los testimonios coinciden en que un avión sobrevoló los territorios de la Colonia para identificar a los indígenas y luego comenzaron los disparos: “Mi mamá me decía que había aviones que tiraban caramelos y como acá no sabían lo que eran los caramelos, iban y ahí los mataban.” (Marta, 68 años).² “En la masacre, contaba mi abuelo que venía un avión y les largaba caramelos; tiraron bombas, los bombardearon y ahí estuvo mi abuelo”.³

Terminada la matanza, muchos cuerpos fueron enterrados en fosas comunes, otros incinerados y los de los líderes exhibidos. Solo unos pocos lograron escapar, entre ellos adultos y niños: algunos “fueron entregados como sirvientes en Quitilipi y Machagai, mientras que el resto murió en el camino” (Trinchero, 2009, p. 52). Después, los indígenas qom optaron por el silencio como forma de supervivencia: “Nos quisieron exterminar, pero seguimos existiendo gracias al silencio de nuestros abuelos. Pudimos resistir gracias al silencio, a callarnos, ocultarnos” (Fiorella, 26 años).

En el año 2019, el Equipo Argentino de Antropología Forense llevó a cabo trabajos de excavación en Colonia Aborigen Chaco tras un pedido de la Fiscalía Federal de Resistencia, en el marco de la investigación realizada sobre la Masacre de Napalpí. Luego, en 2022, se desarrolló el Juicio que declaró a la masacre de Napalpí en una sentencia de reparación histórica como *crimen de lesa humanidad*.⁴ Aunque los hechos ocurridos marcaron la memoria social de esta comunidad (Musante, 2013), gracias al juicio mucho silencio comenzó a romperse y tal como lo expresan Kaufmann *et al.* (2019):

É de extrema importância que tanto grupos majoritários quanto grupos minoritários reflitam sobre suas ações passadas. Como a posição do grupo majoritário é mais forte, ele pode não enxergar a necessidade de refletir sobre ou desculpar-se por algo. Entretanto, desculpar-se por erros passados pode ser um primeiro passo importante para um futuro melhor, não apenas para o grupo minoritário, mas também para o majoritário. (p. 308)

Al decir de los miembros de la comunidad qom: “Necesitamos que el Estado se haga presente, no solo en el discurso, que se activen políticas para que los indígenas estén al frente, [...] lo político divide y no garantiza los derechos; que el Estado escuche los reclamos porque si nos levantamos somos *indios quilomberos*”.

2. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

Las reflexiones presentadas en este trabajo forman parte de una investigación de doctorado que adhiere a los postulados teóricos de la lingüística antropológica (Duranti, 2000; Ahearn, 2012) y se vincula con conceptos de la sociolingüística (Hudson, 1980). La lingüística antropológica constituye un campo interdisciplinar que parte de la etnografía para estudiar el lenguaje como recurso cultural y el habla cotidiana como práctica social. En este marco, los hablantes son considerados actores sociales y el lenguaje no puede ser comprendido sin referenciar a los contextos históricos particulares en los que se utiliza, ya que los entornos y las prácticas lingüísticas se condicionan mutuamente.

En lo concerniente a lo metodológico, la investigación posee carácter etnográfico porque parte de un proceso de observación participante basado en la experiencia y en la exploración en el referente empírico seleccionado. Al decir de Guber (2011), la observación participante busca “observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en tomo del investigador y participar en una o varias actividades de la población. Hablamos de ‘participar’ en el sentido de ‘desempeñarse como lo hacen los nativos’; de aprender

a realizar ciertas actividades y a comportarse como uno más” (p. 23). Asimismo, Restrepo (2018) agrega que: “estar compartiendo la cotidianidad de estas personas y viviendo en estos lugares, permite que el etnógrafo se convierta en alguien conocido que puede atestiguar situaciones que otros extraños difícilmente tienen la oportunidad de hacerlo” (p. 56).

Así, al tratarse de un estudio de caso, se centra en la descripción y el análisis de campos sociales específicos, pretendiendo captar los puntos de vista, los sentidos, las motivaciones, las intenciones y/o expectativas que los actores sociales otorgan a sus propias acciones sociales, proyectos colectivos o personales y al entorno sociocultural que los rodea.

El relevamiento de información durante el trabajo de campo se realizó a partir de metodología cualitativa, para la cual la obtención de datos posee un valor propiamente contextual y permite analizar la realidad subjetiva. Según Vasilachis de Gialdino (2006):

La investigación cualitativa se interesa por la vida de las personas, por sus perspectivas subjetivas, por sus historias, por sus comportamientos, por sus experiencias, por sus interacciones, por sus acciones, por sus sentidos, e interpreta a todos ellos de forma situada, es decir, ubicándolos en el contexto particular en el que tienen lugar. (p. 33)

De esta manera, los investigadores cualitativos son el instrumento por medio del cual se recolectan y analizan los datos.

Además, este tipo de metodología se caracteriza por presentar un diseño de investigación flexible, que permite incorporar hallazgos que no se habían previsto inicialmente.

De acuerdo con los lineamientos de la lingüística antropológica, la tarea de registro se llevó a cabo *in situ* y mediante técnicas propias del trabajo de campo etnográfico. Las principales herramientas de recolección de la información en los trabajos de campo realizados entre los años 2017 y 2022 fueron la observación directa participante, las entrevistas con miembros de la comunidad qom y con responsables institucionales de diversos espacios (escuela, centros comunitarios, iglesias, centros de salud, etc.) y las conversaciones espontáneas/informales. Dichas entrevistas fueron semi-dirigidas, es decir, formadas por preguntas abiertas diseñadas “de tal forma que fluyan de la manera más natural posible” (Restrepo, 2016, p. 57).

3. LA LENGUA COMO EMBLEMA IDENTITARIO

Para reflexionar sobre la relación existente entre la lengua y la identidad étnica, primeramente expondremos qué entendemos por identidad. Cabe decir que la noción de identidad es compleja y que aquí se presentarán los postulados teóricos que se han seleccionado para los fines de este artículo. De acuerdo con Bartolomé (1997), la identidad implica un complejo y dinámico proceso de construcción social y puede ser entendida en dos niveles: individual y social, siendo este último muy importante porque la identidad individual se gesta vinculada a una identidad social propia de la colectividad a la que el individuo pertenece.

Habitualmente, al hablar de un grupo social que comparte un determinado territorio, valores, creencias, normas y que tiene una lengua en común, entre otras tantas cosas, se lo suele identificar con una etnia. De hecho, en la concepción antropológica tradicional, y en el sentido común de la sociedad, se ha considerado que un territorio=una lengua=una sociedad=una cultura. Esto equivaldría a que si se pierde alguno de dichos elementos culturales (como la lengua) se pierde, por consecuencia, la identidad de la etnia. Barth (1976) problematiza esta cuestión y propone que los grupos étnicos no deben concebirse como entidades naturales con límites y principios rígidos de identificación, sino más bien como flexibles y dinámicos, ya que elaboran sus igualdades y diferencias con otros grupos a través de la interacción con ellos. Además, sostiene que “algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, otros son pasados por alto, y en algunas relaciones, diferencias radicales son desdeñadas y negadas” (p. 15).

Así, no debemos olvidar que ningún grupo social se ha mantenido completamente aislado de otros y que las etnias nacieron y se desarrollaron sobre la base de contactos interétnicos. Además, los contactos

suelen ser conflictivos y en ellos siempre hay un grupo dominante y otro subordinado. De esta manera, se manifiestan relaciones de poder y la identidad se construye en ese proceso constante de aceptación-rechazo (Tamagno, 1988). Hay que tener en cuenta que, incluso dentro de la etnia, los grupos no son ciento por ciento homogéneos, ya que existen diferencias que pueden tener que ver, por ejemplo, con la edad y las vivencias.

Cabe aclarar que no cualquier expresión identitaria puede ser considerada como identidad étnica (Bartolomé, 1997). Al respecto, 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. Cardoso de Oliveira (1976) agrega que la identidad étnica es la forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo étnico que derivan de la relación contrastiva entre un “nosotros” y un “los otros”. Dicho de otra manera, el autor propone la noción de “identidad contrastante” vinculada con mecanismos ideológicos que los individuos y grupos asumen como identificatorios.

Por su parte, 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). Al tratarse de grupos étnicos minoritarios, la constitución de dicha identidad se produce a través de mecanismos de prejuicio y discriminación elaborados por el Estado, en un marco de relaciones de poder y desigualdad. La autora destaca que, si consideramos la identidad a partir de la diferencia, debemos tener en cuenta que no es el aislamiento lo que crea la pertenencia, sino la historicidad de las relaciones de estos grupos minoritarios con la sociedad global.

Por su parte, Bartolomé (2006) refuerza esta última idea al decir que la identidad étnica “no se puede entender de manera independiente de los contextos estatales e interétnicos en los que se desarrolla” (p. 28). La identidad no puede definirse en términos de inalterable o de no cambiante. Cardoso de Oliveira (1976) afirma que se trata de una construcción ideológica, que es histórica, relacional, variable, procesual y dinámica. Así, la identidad étnica se define a partir de un sistema de identidades étnicas que se valorizan de manera diferente dependiendo la situación de contacto interétnico. Por último, Moctezuma (2001) entiende a la identidad como situacional y a la lengua como fundamental para que el individuo se integre en sus redes de identidad social.

Considerando lo dicho, durante los trabajos de campo realizados en Colonia Aborígen Chaco entre 2017 y 2022, los entrevistados han resaltado que en la época de las reducciones y las campañas militares y, especialmente, luego de la Masacre de Napalpí, muchos indígenas han “negado su identidad” (Fiorella, 26 años), callado su lengua y dejado de enseñarla porque “tenían miedo de que volviera a pasarles lo mismo” (Matilde, 90 años), por vergüenza, para sobrevivir, por el deseo de ser socialmente aceptados y, para eso decidieron dejar de hablar su lengua originaria “porque era sinónimo de atraso” y comenzar a hablar el castellano porque “era sinónimo de ser civilizado” (Fiorella, 26 años).

Lo que acaba de decirse demuestra que la lengua (al igual que el sentido de pertenencia por el origen común, la historia, el territorio, los lazos de sangre, las artesanías, entre otros) constituye un indicador de la identidad étnica de los qom de Colonia Aborígen Chaco y ellos así lo han expresado en las entrevistas realizadas:

Me preocupa nuestra situación en la Colonia porque nosotros vamos a reclamar derechos y con qué cara lo hacemos si ni siquiera hablamos nuestra propia lengua. Dentro de unos años, y no falta mucho, de indígena a la Colonia solo le va a quedar el nombre. (Patricia, 54 años)

Prefiero hablar la lengua qom porque es la lengua de nuestros ancestros. (Walter, 49 años)

La lengua se dejó de hablar en la comunidad y en eso tiene mucho que ver la escuela, donde nos inculcaron una negación. Por ejemplo, el 12 de octubre nos hacían creer que nosotros veníamos de los barcos españoles, que no éramos indígenas. Los que tienen entre 30 y 40 años son de la generación que se negaba a usar la lengua, pero, actualmente, tienen interés por volver a usarla, por revitalizarla. Es importante que hablemos el qom, es nuestra cultura, hay que revitalizarla. (Walter, 49 años)

Me parece importante que se hable la lengua qom porque es herencia de mi mamá y parte de nuestra identidad. (Marta, 68 años)

Yo le pido que me enseñe, pero ella no quiere, solo la usa con otras mujeres que también la hablan. Y aprender de grande es más difícil. Cuando mi mamá era chica en la escuela la humillaban, le hacían pasar vergüenza por ser hija de una artesana

que vendía canastos en la calle. Le decían que era una indígena sucia. Pero ella de grande se metió en educación y es la única de la familia que habla la lengua. A mí no me da vergüenza, yo quisiera aprenderla. Hay chicos de mi edad que vos mirás sus facebook y en su lugar de origen en vez de poner Colonia Aborigen Chaco ponen Resistencia, porque les da vergüenza. (Fiorella, 26 años)

En algunos testimonios, se expresa que la pérdida de la lengua “deslegitima” a los miembros de la Colonia como qom e, incluso, como indígenas. Asimismo, es recurrente la idea de que la lengua indígena se está perdiendo porque las generaciones más jóvenes no la hablan. Según las observaciones realizadas y los testimonios recolectados, esto ocurre principalmente por: a) la interrupción de la transmisión intergeneracional de la lengua, b) la violencia y la represión que han sufrido históricamente, c) la negación a aprenderla por vergüenza, d) la preferencia por aprender la lengua socialmente prestigiosa (el español) para integrarse a la sociedad dominante, e) el contacto intensivo con “criollos”, f) la obligatoriedad de la educación pública que fomentó el desplazamiento de la lengua, g) la “mala implementación de la Educación Intercultural Bilingüe en las escuelas”.

Por otro lado, consideramos que la lengua qom es asumida como un rasgo de identidad étnica, especialmente porque se trata de una lengua que a lo largo de la historia ha sido violentada y reprimida. La masacre de Napalpí, que anteriormente hemos descripto, tiene mucho que ver con esto, aunque no sea el único factor. También, destacamos el papel del silencio que opera en las relaciones de dos formas: en primer lugar, por el silenciamiento impuesto a los indígenas por parte de la sociedad y de las instituciones dominantes en su afán de homogeneización; en segundo lugar, el silenciamiento optado por los propios indígenas como mecanismo de resistencia. Esto nos permite diferenciar la situación sociolingüística de la lengua qom frente a otras lenguas pertenecientes a grupos indígenas que también han sufrido violencia y, sin embargo, sus lenguas no se dejaron de transmitir intergeneracionalmente y son, actualmente, muy vitales.

Es el caso, por ejemplo, de los pilagá, igualmente víctimas del Estado que intentó disciplinarlos, civilizarlos y eliminarlos a través de una matanza conocida como “Masacre de Rincón Bomba”. La misma ocurrió el 10 de octubre de 1947, en el paraje La Bomba, cerca de la localidad formoseña de “Las Lomitas”. Sobre esta masacre, Mapelman (2020) relata:

(...) por la mañana, el gendarme Américo Londero advirtió a los niños que trabajaban en la cocina que había llegado la orden de reprimir. Los niños corrieron a avisar a sus familias. Algunos escaparon, pero otros no creyeron que algo malo pudiera ocurrir y permanecieron en La Bomba. A las seis de la tarde los gendarmes al mando de Emilio Fernández Castellanos, apuntaron ametralladoras pesadas y fusiles contra un grupo que los enfrentaba con biblias en las manos. José Aliaga Pueyrredón, segundo comandante, los rodeó con sus efectivos y se iniciaron los fusilamientos. (párr. 8-9)

En el año 2019, la Masacre de Rincón Bomba fue declarada por el juez del Juzgado Federal N°1 de Formosa, Fernando Carbajal, como *crimen de lesa* humanidad. Ahora bien, pese a lo terrible de este hecho, los pilagá no interrumpieron la transmisión intergeneracional de su lengua; tal como lo expresa Vidal (2006): “los niños hasta la actualidad establecen sus primeras relaciones dentro de la familia y a través de su lengua materna” (p. 189). Además, Durante (2011) resalta:

Según la ECPI, para el 99,3% de los encuestados la lengua materna es la indígena, el 98,5% habla la lengua indígena en la casa y el 99,2% habla y/o entiende lengua/s indígena/s. Se trata de una lengua de gran vitalidad, aunque de reducida cantidad de hablantes. (p. 129)

Igualmente, podemos mencionar a los wichí, cuya relación con la sociedad dominante ha estado históricamente marcada por la violencia, la cual es visible incluso en nuestros días. En este grupo, la lengua tampoco se ha dejado de transmitir intergeneracionalmente. Vidal (2006) expone: “El mantenimiento de la lengua wichí en todos los ámbitos de la comunidad y la familia se debe principalmente a la transmisión intergeneracional de la lengua, una historia común y características culturales compartidas y extendidas” (p. 183); y Durante (2011) agrega:

Es el pueblo más numeroso de la familia lingüística matacomataguaya y es la lengua indígena más vital de Argentina, que se transmite como primera lengua en más del 90% de los casos. Se encuentra gran cantidad de monolingües y se evidencia un incremento en el manejo de la lengua por parte de las nuevas generaciones. (p. 125)

Por último, sobre el pilagá y el wichí, Golluscio y Vidal (2009-2010) explican:

El pilagá y el wichí presentan un número considerable de hablantes (estimado en 6.000 para el pilagá y alrededor de 40.000 para el wichí) y manifiestan grados altos de vitalidad, con uso cotidiano de la lengua y transmisión a los niños y jóvenes. Sin embargo, se han constatado síntomas relativamente recientes de incipiente retracción en asentamientos urbanos y semi-urbanos. (p. 6)

La presentación de estos casos frente al de los qom de Colonia Aborigen Chaco, nos lleva a preguntarnos: ¿por qué en Colonia la transmisión intergeneracional de la lengua se ha cortado, mientras que, en otros grupos indígenas, que igualmente han sufrido violencia y discriminación, eso no sucede? Consideramos que la historia de contacto entre los qom y la sociedad dominante y, especialmente, la Masacre de Napalpí forman parte de la respuesta, sin embargo, deben existir otros factores que expliquen la situación. Sobre estos no podemos dar cuenta aún, pero esperamos poder hacerlo próximamente.

Por consiguiente, no debe considerarse como estable y directa la relación lengua-identidad étnica, sino más bien como cambiante y dinámica. En lo que respecta a la lengua estándar y mayoritaria, el español, no es considerado como parte del legado histórico y cultural de este grupo, sino como la lengua del grupo mayoritario que les sirve para integrarse a él:

(...) tienen que saber la castilla para poder defenderse. Hace muchos años, acá nomás asesinaron a uno y cuando vino la policía a interrogar, ellos solo decían sí y no y los molieron a palos por no saber hablar. Ellos no sabían la castilla y no podían defenderse y fueron humillados. Por eso, yo ahora no se las enseño para que no pasen por eso que pasamos nosotros. (Matilde, 90 años)

Además, aunque el avance del español como lengua dominante en casi todos los dominios de uso es evidente en Colonia Aborigen Chaco; en los trabajos de campo se ha observado que, aunque sea restringido, el uso de la lengua qom ocurre, principalmente en los dominios doméstico, de amistad/vecindad y religioso. Los entrevistados han destacado como fundamental el rol de la familia para la transmisión de la lengua porque allí los niños pasan la mayor cantidad de tiempo y les permite desde muy temprana edad familiarizarse con la lengua y apropiarse de ella. “A ellos (los nietos) que saben la lengua, porque yo se la enseñé y lo hago cada día, a veces la maestra los hace pasar al frente para que digan algo en qom” (Patricia, 54 años).

Actualmente, se evidencia una tensión entre la nostalgia de no haber transmitido “a tiempo” la lengua o directamente por no haberla enseñado por la necesidad de progreso e inclusión y el deseo de recuperarla (¿o revalorizarla?) para fortalecer la identidad étnica y “definirse como qom”.

Sobre la base de lo hasta aquí expuesto, podemos decir que el lazo lengua-identidad, que es asumido por muchos de los miembros de Colonia Aborigen en sus verbalizaciones, entra en tensión con sus prácticas y/o competencias. Además, la identidad debe comprenderse también a partir de su relación con la historia común, los lazos de parentesco y el territorio, entre otros aspectos.

Respecto al uso de la lengua qom en Colonia Aborigen, la misma se ve desplazada por el español en casi la totalidad de los eventos y dominios comunicativos.

En las observaciones y en los testimonios recolectados durante el trabajo de campo en Colonia Aborigen Chaco nos hemos encontrado con:

- a) hablantes bilingües en qom y español, que en su mayoría prefieren usar el español en casi todas sus situaciones comunicativas y reservar el qom para el uso doméstico/de parentesco/vecindad/religioso. Conforman este grupo especialmente los ancianos.

- b) semi-hablantes, que en términos de Dorian (1982) son individuos que no han logrado desarrollar completa fluidez y aptitud, es decir, comprenden la lengua qom, sin embargo, no logran hablarla con fluidez. Este grupo está integrado, principalmente, por adultos y algunos jóvenes.
- c) bilingües casi pasivos, que hablan el español en todos los dominios, pero pueden utilizar algunas palabras qom y entienden cuando se dirigen a ellos en esa lengua. Conforman este grupo los niños, jóvenes y adultos.

Ahora bien, cuando los qom de Colonia Aborígen Chaco al referirse a su identidad étnica resaltan la importancia de su lengua vernácula, integran tanto a los hablantes bilingües que hacen (o no) uso de la lengua como a aquellos que no la hablan, pero igualmente pueden comunicarse. Para comprender estos casos, resulta interesante incluir la propuesta de Blommaert y Backus (2013) sobre los *repertorios*. Los sociolingüistas explican que la noción de repertorio incluye todos los recursos que usamos para comunicarnos, tanto lingüísticos como no lingüísticos y que abarcan los conocimientos que poseemos sobre cómo utilizarlos y las valoraciones que se han construido sobre ellos. Igualmente, dichos repertorios están determinados por el contacto étnico, por las ideologías lingüísticas y las relaciones de poder, entre otros aspectos. También, estos autores destacan que reconocer la lengua, aunque muchas veces no la entiendan, forma parte de un proceso de aprendizaje informal que permite reconocer a las personas, los ámbitos y las prácticas sociales, aun cuando no se pueda participar plenamente de ellas: “Recognizing language is an important emblematic process in which language projects social, cultural, ethnic and political categories and social and spatial demarcations” (Blommaert y Backus, 2013, p. 19).

De esta manera, Blommaert y Backus sostienen que a partir de la noción de repertorio podemos analizar cómo los hablantes, sobre la base de los elementos que tienen a disposición, pueden crear y recrear significación. Esta propuesta representa una interesante herramienta para estudiar las situaciones de contacto, dado que el contacto ocurre primeramente entre hablantes que poseen trayectorias y competencias propias.

4. CONCLUSIONES

A través de este trabajo hemos intentado reflexionar sobre el vínculo lengua qom-identidad. Hemos visto que, aunque Colonia Aborígen Chaco es una comunidad fuertemente marcada por procesos de violencia y represión, como la Masacre de Napalpí, que han generado que a lo largo de la historia sus miembros reconsideren sus elecciones lingüísticas y opten por emplear el español en la mayoría de sus dominios, esto no equivale a que la lengua qom se haya perdido y mucho menos la identidad étnica.

A partir de lo observado, entendemos que la identidad no se pierde con las nuevas elecciones y/o transformaciones. Los espacios de resistencia etnolingüística, el reconocimiento de una historia y origen común, la manera de vivir colectiva y comunitariamente, entre otras cosas, nos demuestran que la identidad qom se refuerza y se construye constantemente porque es dinámica, histórica, relacional y cambiante. Tal como afirma Tamagno (2001): “La identidad étnica se expresa en el hecho de reconocerse en un origen y en una historia común y en actuar de modo comunitario (...)” (p. 206-207).

Además, hemos mencionado, dejando abierta una futura línea de investigación, lo productivo que puede ser observar la situación de contacto a partir de la noción de repertorio (Blommaert y Backus, 2013), porque permite centrarnos en las prácticas efectivas de los hablantes, teniendo en cuenta que sus repertorios se van construyendo a lo largo de sus vidas de acuerdo con las situaciones comunicativas y los entornos con los que se enfrenta.

Finalmente, destacamos el valor simbólico que adquiere la lengua indígena para la comunidad de Colonia Aborígen Chaco, siendo un factor distintivo para el grupo y cumpliendo un rol central en su identificación

étnica, más allá de las competencias que los hablantes presenten o no al momento del uso de la lengua como código lingüístico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahearn, Laura. (2012). *Living Language: An Introduction to Linguistic Anthropology*. Wiley-Blackwell. <https://bitly.ws/UaVE>
- Albó, Xavier. (2009). Aspectos generales. En UNICEF y FUNPROEIB Andes, *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina. Tomo II* (pp. 981-1003). Cochabamba, Imprenta Mariscal Ecuador. <https://bitly.ws/UaVX>
- Artieda, Teresa y Hecht, Ana Carolina. (2012). El tratamiento de lo indígena en los estudios de Historia de la Educación en la Argentina. Diálogos con la Antropología [Panel]. *XVII Jornadas Argentinas de Historia de la Educación "La investigación en Historia de la Educación transitando el Bicentenario"*. San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- Bari, María Cristina. (2002). La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social*, (16), 149-166. <https://doi.org/10.34096/cas.i16.4607>
- Barth, Frederik. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica. <https://bitly.ws/UaWV>
- Bartolomé, Miguel. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI, Instituto Nacional Indigenista.
- Bartolomé, Miguel (2006). Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá*, (9), 28-48. <https://bitly.ws/UaX8>
- Blommaert, Jan y Backus, Ad. (2013). Superdiverse repertoires and the individual. En Saint-Jacques, Ingrid y Weber, Jean-Jacques (eds.), *Multilingualism and multimodality* (pp. 11-32). Sense Publishers.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. <https://bitly.ws/UaYm>
- Dorian, Nancy. (1982). Defining the speech community to include its working margins. En Romaine, Susan (ed.), *Sociolinguistic Variation in Speech communities* (pp. 1-8). London, Edward Arnold. <https://bitly.ws/UaZy>
- Durante, Santiago. (2011). Las lenguas del Gran Chaco: Situación socio-lingüística y políticas lingüísticas. *Language Design*, 13, 115-142. <https://bitly.ws/UaZH>
- Duranti, Alessandro. (2000). *Antropología lingüística*. Cambridge University Press. <https://bitly.ws/UaZV>
- Golluscio, Lucía y Vidal, Alejandra. (2009-2010). Recorrido sobre las lenguas del Chaco y los aportes a la investigación lingüística. *Amerindia*, 33/34, 3-40. <https://bitly.ws/Ub2h>
- Guber, Rosana. (2011). *Etnografía: Método, Campo y Reflexividad*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores. <https://bitly.ws/Ub2t>
- Hudson, Richard. (1980). *Sociolinguistics*. Barcelona, Editorial Anagrama. <https://bitly.ws/Ub57>
- Kaufmann, Göz; Vetromille-Castro, Rafael; Kolling Limberger, Bernardo y Dos Santos Kieling, Helena. (2019). Grupos minoritários e diversidade linguística na Alemanha e no Brasil: uma entrevista com Göz Kaufmann (Universidade De Freiburg, Alemanha). *Caderno de Letras*, (35), 279-293. <https://bitly.ws/Ub5K>
- Maidana, Carolina Andrea. (2011). *Migrantes toba (gom). Procesos de territorialización y construcción de identidad* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional de la Plata. <https://bitly.ws/Ub6d>
- Mapelman, Valeria. (2020). Pueblo pilagá, memoria y presente de un genocidio. *Tierra viva. Agencia de noticias*. <https://bitly.ws/Ub6p>
- Messineo, María Cristina. (2003). *Lengua toba (guaycurú). Aspectos gramaticales y discursivos*. Muenchen, Lincom publishers.

- Ministerio de Cultura de la Nación e Instituto de Cultura de Chaco. (2023). Episodio 2: Volvió a llover. *La masacre de Napalpí. Un podcast testimonial para guardar en la memoria* [Podcast]. Sonidos y lenguas - Argentina. <http://bitly.ws/UbgQ>
- Moctezuma, José Luis. (2001). *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*. México, El Colegio de Sinaloa y Siglo XXI Editores.
- Musante, Marcelo. (2013). Las reducciones estatales indígenas. ¿Espacios concentracionarios o avance del proyecto civilizatorio? *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. <http://bitly.ws/Ub8k>
- Musante, Marcelo. (2018). Masacres, disciplinamiento y trabajo forzado en las reducciones estatales para indígenas de Chaco y Formosa durante el siglo xx. En Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana y Malvestitti, Marisa (eds.), *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* (pp. 241-280). Universidad Nacional de Río Negro. <https://bitly.ws/Ub8H>
- Poder Judicial de la Nación. (2022). *Sentencia “Masacre de Napalpí s/Juicio por la Verdad”- Parte Dispositiva*. Argentina, Juzgado Federal de Resistencia. <https://bitly.ws/UbhR>
- Restrepo, Eduardo. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá, Envión Editores. <https://bitly.ws/Uz5h>
- Restrepo, Eduardo. (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Tamagno, Liliana. (1988). La construcción social de la identidad étnica, *Cuadernos de Antropología* (2), 48-60. <http://bitly.ws/UbaE>
- Tamagno, Liliana. (2001). *Nam Qom Hueta’a na doqshi lma’. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. Buenos Aires, Ediciones Al Margen.
- Tola, Florencia. (2010). Una revisión de los etnónimos de los toba (qom) del Chaco argentino en función de la categoría de “persona” y de la “vida social”. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Año VIII (IX), 171-185. <https://bitly.ws/Ubbb>
- Trincherio, Hugo. (2009). Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo del Estado en la Argentina. *Runa XXX*, (1), 45-60. <https://bitly.ws/Ubbz>
- Vasilachis de Gialdino, Irene. (2006). La investigación cualitativa. En *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 23-64). Barcelona, Editorial Gedisa. <https://bitly.ws/UbbR>
- Vidal, Alejandra. (2006). Cambio lingüístico en situaciones de contacto multilingüe: Los pilagá y los wichí de la provincia de Formosa (Argentina). *Indiana*, 23, 171-198. <https://bitly.ws/UbcB>

NOTAS

- 1 Esta información fue obtenida en el año 2020 por Agustina Paredes mientras realizaba trabajo de campo en Colonia Aborigen Chaco.
- 2 Todas las entrevistas fueron realizadas, en Colonia Aborigen Chaco, por Agustina Paredes en los trabajos de campo llevados a cabo en febrero del 2020 y en mayo del 2022: Marta, 68 años, mayo 2022; Fiorella, 26 años, mayo 2022; Viviana, 35 años, mayo 2022; Matilde, 90 años, mayo 2022; Patricia, 54 años, febrero 2020; Walter, 49 años, febrero 2020.
- 3 Testimonio incluido en el Episodio 2 del podcast *La masacre de Napalpí*, un proyecto conjunto entre el Ministerio de Cultura de la Nación y el Instituto de Cultura de Chaco (2023).
- 4 Véase Poder Judicial de la Nación (2022).