

MITOS Y UTOPÍAS DE LA **TIERRA SIN MAL**.
COMUNIDADES CAMPESINAS POR EL TRABAJO AGRARIO (CCT, MISIONES)

María José Nacci
Universidad de Buenos Aires / CONICET (Argentina)
majonacci@hotmail.com

Resumen

El discurso mítico en torno a *la Tierra sin Mal* (Clastres, 1989), leyenda guaraníca que plantea la búsqueda de un lugar “puro” donde asentarse, permanece latente en las discursividades de los campesinos que han fundado comunidades en el norte de la provincia de Misiones. En el ámbito de la triple frontera, donde se entremezclan culturas, identidades y lenguas, donde las personas se comunican en un particular *portuñol* con reminiscencias guaranícas, alemanas e italianas, pareciera configurarse un *idioma único* que resguarda algo de ese *espacio mítico*. Nos proponemos analizar cómo estas *discursividades populares subalternas* se constituyen a través relatos como el de la “Tierra sin Mal” en tanto discurso mítico-*utópico*, generando un horizonte de acción y proyección para estos colectivos. Este tejido discursivo se presenta como un modo de resistencia a la “colonialidad del saber” (Lander 03’), y a la estigmatización de saberes ancestrales, señalados por la enseñanza oficial como *supersticiones* o “expresiones idiomáticas inferiores”. Ante una imponente naturaleza en constante peligro de extinción, estas leyendas son resguardadas como si fuesen *la llave de acceso a una pequeña porción del paraíso*.

Palabras clave: discurso mítico utópico, comunidades campesinas, resistencia

Introducción:

Los discursos míticos sobre *la Tierra sin Mal* (1), leyenda guaraníca que plantea la búsqueda de un lugar “puro” donde asentarse –vinculados al seminomadismo que ha caracterizado históricamente a los tupí guaraní–, que permanecen latentes en la discursividad de los campesinos que han fundado comunidades autónomas en la provincia de Misiones. En el presente trabajo nos proponemos indagar cómo la “Tierra sin Mal” en tanto discurso mítico/*utópico*, es decir como *horizonte de acción* (en términos de Manheim), está presente en las posibilidades de proyección de estos colectivos. En el marco de una imponente naturaleza en constante peligro de extinción, esta leyenda es resguardada como si fuese *la llave de acceso a una pequeña porción del paraíso*. En el ámbito de la triple frontera, donde se entremezclan culturas, identidades y lenguas, donde las personas se comunican en un particular *portuñol* con reminiscencias guaranícas, polacas, alemanas e italianas, entre otras; pareciera configurarse un idioma único que resguarda algo de ese *espacio mítico*. ¿Una suerte de *inversión estratégica* misionera del mito bíblico de la torre de Babel? No se podría dar respuesta académica a este interrogante. Sin embargo, encontramos en esta particular región, una serie de leyendas y saberes ancestrales que son señalados como *supersticiones* o expresiones idiomáticas ‘inferiores’, estigmatizadas por la enseñanza oficial argentina. Sin embargo, las resistencias a la “colonialidad del saber” (Lander 03’), y al *epistemicidio* se vislumbran en la vigencia de estas discursividades populares. Estas discursividades, entrelazadas con varias tradiciones comunitaristas, constituyen un *particular tejido discursivo* que nos proponemos intentar analizar a partir de algunas herramientas proporcionadas por las teorías del análisis del discurso.

La CCT

En el norte de la provincia de Misiones, en los intersticios de lo que queda de selva nativa, encontramos a las Comunidades Campesinas por el Trabajo Agrario (CCT) de Pozo Azul. Es una organización que cuenta aproximadamente con unas 500 familias (un promedio de seis integrantes cada una) que se distribuyen en 12 parajes a lo largo de la ruta provincial 17, en el camino que une la ciudad de Eldorado (límitrofe con Paraguay), y Bernardo de Irigoyen, frontera seca con Brasil. En la intersección con la ruta provincial 20, se encuentra Pozo Azul, paraje de referencia de la organización.

Uno de los principales motivos de lucha y razones de existencia de esta organización, se vincula con la necesidad de poseer tierras para la vivienda y la agricultura. Se trata de muchas familias que antiguamente trabajaban, explotadas, en la industria del pino y que hoy, defienden dichas tierras de la devastación. Trabajan principalmente en la producción de hortalizas y tabaco pero también incursionan en la producción de yerba mate. La lucha por la tierra tiene un fuerte significado para estos campesinos que se auto-denominan “colonos al revés” y tras años de tomas de tierra y a partir de sus acciones de protesta, demandan al estado la postergada efectivización de la Ley de Arraigo y Colonización N° 4093/05, que sancionara la legislatura provincial luego del extenso corte de ruta de mediados del 2004.

Los integrantes de la CCT hablan un particular *portuñol*. Expresión idiomática nutrida por las diversas culturas que confluyen esta zona. Se trata de un *portuñol* con reminiscencias guaranícas y acentos italianos, polacos y alemanes, que ha sido denegado por la educación disciplinaria impartida por el estado nacional argentino a partir de la Ley de Educación 1.420. A través de la educación estatal se ha intentado homogeneizar las diferencias socioculturales mediante la *liturgia laica*, bajo los colores patrios, y la uniformidad del guardapolvo blanco. La negación de la *pluralidad epistémica* ha sido constitutiva del estado nacional. Sin embargo, esta particular forma de expresión sigue vigente en la zona.

Don de la palabra

“...Si contar asombra por su universalidad (...) es porque la actividad narrativa toca lo que hay de esencial en el hombre. Como natural y universal, el relato no es cuestión de expertos: la narratividad es profundamente democrática (...) las raíces de esta competencia son también morales: el cuento debe manifestar la motivación ética de una condensación cualitativa de la justa sensibilidad del sujeto-que-cuenta, los co-sujetos y de la comunidad entera (...) contar historias (...) es “ponerse en comunidad”. (2)

Uno de los modos de elección de los liderazgos dentro de estas comunidades se vincula con *el don de la palabra*. Es decir, con la capacidad de expresión y de transmisión de ciertos valores culturales. Se relaciona con cierto uso ritual de la palabra, que actúa como modo de cohesión comunitaria. Esta práctica, que continúa vigente dentro de las comunidades, proviene de una antigua tradición guaraníca: la *palabra* es el principal modo de transmisión de saberes y costumbres, y las reuniones en torno a la transmisión oral mantienen cierto carácter ritual.

“...el nacimiento de la *palabra*, el *ayvú*, es decir una fracción de la palabra sagrada y al mismo tiempo humana, que le confiere al guaraní su condición de elegido, esto es, su posibilidad de acceder a la divinidad, de ser inmortal como los dioses, que es la suprema aspiración. Obtener el *aguyjé*, el estado de perfección, que hasta hoy empuja al guaraní a buscar el *yvy maraê'y*, la tierra sin mal, la de la vida eterna. Hay que destacar que ese *ayvú* es la palabra de la relación humana, la de la sociabilidad, la de la comunicación colectiva, la de la solidaridad tribal, la destinada a reunir, a conglomerar. Vale decir, no es la palabra individual” (3).

A pesar de la mezcla de culturas que caracteriza a estas comunidades, el lugar de importancia de la palabra y el liderazgo que otorga la capacidad de comunicación continúan vigentes en esta organización. A su vez, esta transmisión de saberes funciona como un modo de cohesión comunitaria y de reafirmación de creencias y tradiciones. Entonces, ¿podríamos analizar estos discursos con ciertas herramientas que ‘desarman’ el discurso analíticamente? Posiblemente carezca de sentido, ya que si no se lo entiende dentro del contexto y la historia de la comunidad, no puede comprenderse el valor de transmisión cultural.

El corpus del que disponemos, proviene principalmente de entrevistas y charlas que se mantuvieron con integrantes y referentes de las comunidades, con quienes compartimos e intercambiamos experiencias. A través de estas conversaciones, conocimos la historia de conformación de estas comunidades y percibimos la presencia del discurso mítico en sus relatos. Entonces, nos preguntamos cómo utilizar ciertas herramientas del análisis del discurso para este particular estudio de caso, que está conformado principalmente por relatos orales expresados en una peculiar forma idiomática que mezcla el portugués, el español y el guaraní. Al transcribir las citas al castellano, se produce una primera alteración del discurso, por lo cual ¿cómo podemos abarcar o realizar el análisis de esta particular forma de expresión idiomática? El análisis minucioso de sus componentes carecería de sentido, si no se considerara el contexto geopolítico en el que se inscriben y del cual es producto.

Emile Benveniste en su clásico libro *Problemas de Lingüística General*, particularmente en el capítulo sobre el aparato formal de enunciación, define: “La enunciación es este poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización (...) Este acto se debe al locutor que moviliza la lengua por su cuenta (...) debe considerársela como hecho del locutor, que toma la lengua por instrumento y en los caracteres lingüísticos que marcan esta relación”. ¿Podríamos analizar en estos términos las entrevistas de los integrantes de las comunidades? Posiblemente si tomáramos esta teoría, obviaríamos el sentido que para estas comunidades tiene la utilización de la palabra, que aún es considerada un don especial.

Las leyendas y discursos míticos que se perciben en sus dichos funcionan como una ‘voz colectiva’, no sólo en el sentido del colectivo integrado por la comunidad, el colectivo presente; sino en una perspectiva histórica.

La Tierra sin Mal

En el norte de la provincia de Misiones, en el marco de un paisaje ondulado, en los resabios de lo que queda de selva nativa, entre una incontable variedad de verdes, se erigen los techos de las casas de los colonos de la CCT. En estos parajes, que parecen pertenecer a alguna pequeña porción de paraíso, se han instalado.

“La Tierra sin Mal, ese lugar privilegiado, indestructible, donde la tierra produce por sí misma frutos y donde no hay

muerte (...) la Tierra sin Mal era igualmente accesible a los vivos donde sin pasar la prueba de la muerte se podía ir en cuerpo y alma" (4).

Encontramos en la discursividad de estos campesinos, una fuerte valorización del espacio en el cual viven, que es señalado como un "lugar único", muy "fértil", "maravilloso", donde "todo crece". Donde se puede vivir como si fuera una 'pequeña porción de paraíso'. Un espacio de comunión con la naturaleza, a la cual "se pertenece". Un lugar que hay que resguardar de la depredación causada por el desmonte indiscriminado y por el avance de la plantación de pino, que devasta todo lo que crece alrededor. Un causa por la cual luchar. Porque la subsistencia de la naturaleza implica la subsistencia de estas comunidades. En palabras de Wilmar del paraje Km. 80, uno de sus integrantes:

"Y acá se vive, por más que es un poco difícil... porque acá sos independiente, no hay patrón que te mande, lo que vos plantás, sacás, es una madre como se dice, la tierra, porque lo que plantamos sacamos, y lo que ponemos a criar, crece, y cada familia tiene, su lechera, sus gallinas, su puerco, y vivís así..."

"A la naturaleza se pertenece". Se personaliza a la tierra, a la naturaleza, en la figura de una *madre* que contiene, que resguarda, a quien hay que cuidar. Como casi todos los pueblos aborígenes americanos, los guaraníes poseen un mito fundante en donde el humano es engendrado en las *entrañas* de la *madre tierra*. Según Nico, del paraje km 90:

"...la tierra significa la vida, porque en la ciudad si vivís, tenés que depender del mercado, o sea del dinero; y sin embargo, acá en el campo, si tenés plata vos comés y si no tenés comés igual... eh, aparte de eso que estar en contacto con la naturaleza y todas esas cosas, podés tener un animal... podés a lo mejor no tener un televisor, pero podés tener la gallina, la vaca, el chancho que a lo mejor hacen cosas mucho más lindas que mirar la televisión, ¿no? ...".

Benveniste afirma: "la enunciación supone la conversión individual de la lengua en discurso" (p. 84). Sin embargo, en este fragmento de la entrevista, como en otras entrevistas, vemos que *la enunciación* no aparece necesariamente como una acción individual, sino que por el contrario parece haber ciertos discursos colectivos que atraviesan a los individuos y que dan sentido a su accionar.

Pese al ejercicio del aparato estatal, *las discursividades populares* han subsistido, continúan vigentes y resultan una *forma de resistencia* al "epistemicidio" provocado por la educación eurocéntrica. En esta cita, así como en otras que aluden a la Tierra sin Mal, vemos que se compone el campo léxico de aquel término, en expresiones que la caracterizan como "lugar rico", "fértil", "libre", "único", "tranquilo", "seguro".

Todos aquellos saberes que exceden el parámetro de las asignaturas propiamente escolares, han sido y continúan siendo señalados por la escuela oficial como *supersticiones*. Sin embargo, las creencias en torno a *la Tierra sin Mal* continúan latentes en la discursividad de estas comunidades campesinas. Por ende, el discurso ecologista que ha aumentado su difusión en los últimos años, y el discurso mítico sobre el *lugar sagrado* que hay que resguardar y honrar, se complementan. Ambas discursividades se fortalecen mutuamente y posiblemente las *banderas ecologistas* que levantan estas comunidades campesinas estén basadas en estas creencias que se constituyen como un modo de *anclaje identitario*, como eje fundante de estas comunidades.

Al pasar, una de las integrantes de la CCT nos comentaba frente a la pregunta de qué es la *Tierra sin Mal*: "...y... que era una idea de los aborígenes, de *la tierra sin mal*, tierra buena, muy fértil, sana y tiene que estar sin agrotóxicos para no contaminarse... (Ester, Paraje km 80).

La discursividad en torno a la lucha ecologista no es solamente una de las banderas que enarbola la organización. Está basada en las creencias fundamentales de las comunidades. Es una creencia común que los une, que resulta fundante, que posibilita su unión y funciona como horizonte de proyección común.

En los relatos de otra de las referentes de la organización, se rescata el carácter de lugar electivo, fecundo y casi místico que atribuyen a las tierras que habitan. La creencia de *la Tierra sin Mal* como espacio mítico, se añade a los significados que le atribuyen al origen del nombre del paraje *Pozo Azul*:

"Se dice que era un lago con agua muy clara donde iban a descansar los troperos y decían que había piedras rojas, era un paraje, un lugar de descanso, lugar de minas donde había piedras preciosas, eso se dice, pero es una vertiente de agua... es un lugar muy hermoso, muy especial, también hay, que sí hay minerales, muchas cosas, por esas las venden, les interesa..." (Ester, km 80).

Como vemos, al paraje Pozo Azul se lo describe como un lugar paradisíaco, casi mágico, muy semejante a la representación que hacen del espacio físico de la *Tierra sin mal*. Se trata de la dimensión utópica de estas discursividades que, en términos de Manheim, funciona como horizonte de posibilidad para las acciones colectivas.

Existen diferentes acepciones e interpretaciones de la palabra *utopía*, muchas de ellas la plantean como un 'no lugar' o inversión de la realidad existente que en tanto figura inmóvil (que invierte los términos de las relaciones sociales), tiene un efecto

paralizador. Es decir, un lugar imposible, inalcanzable. Según el Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora, “utopía es lo que no está en ningún lugar (...) toda descripción de una sociedad que se supone perfecta en todos sentidos (...) se llama utópico a todo ideal que se supone máximamente deseable, pero que se considera inalcanzable”. Otras perspectivas como la de Manheim, por el contrario, sostienen que la *utopía* abre un nuevo horizonte que guía el camino de la transformación.

Trayectorias

Estas comunidades están caracterizadas por *trayectorias político productivas* que alternan el campo y la ciudad. Sus historias contienen diferentes capítulos. Desde su trabajo como empleados de las madereras, donde fueron explotados, transitando por un estadio como inmigrantes en las grandes ciudades, donde experimentan dificultades de integración, hasta su decisión de volver al campo y fundar comunidades.

Rosa: “...Yo, ahora, tengo 28 años. Me fui a los 21 por 9 meses. Fui porque el destino era *ir y volver*. Yo me sentía presa, porque yo me crié en el monte. Yo crecí pescando pescaditos con la mano en un arroyo como ese. Cuando de repente te metés en un lugar de cemento, de abajo a arriba (...) todo el mundo te pinta que Buenos Aires es la gran cosa, y cuando vas allá te das cuenta de que nada que ver...”.

Nico: “...Yo me fui para Buenos Aires, trabajé en muchos rubros, trabajé en seguridad. A mí no me gustaba, pero no quedaba otra. En Buenos Aires es difícil conseguir trabajo, y allá vos estás pendiente de muchas cosas. Aparte de cuidar lo que estás haciendo, tenés que cuidar tu propia vida y tu propio cuerpo (...) acá vos sos libre, vos vas a visitar a la vecina, sos libre, sin ningún miedo de que te pase algo cuando volvés...”.

Las experiencias en las ciudades parecen haber revalorizado la tradición mítica de la *Tierra sin Mal*. Esto puede observarse, por ejemplo, en el proceso de “rescate” de saberes ancestrales sobre semillas tradicionales que se renuevan y que en el intercambio con otras comunidades, adquieren un nuevo valor. Esto se da en la dinámica de resistencia a los cultivos transgénicos e híbridos, que no solamente conforman una resistencia ecologista en contra de la deforestación, sino que a su vez, se trata del resguardo de la *Tierra sin Mal*. No solamente en tanto discurso mítico, sino en lo que ellos identifican como un espacio geográfico real en el cual luchan por la preservación de la biodiversidad.

Estos saberes no reconocidos por la “enseñanza oficial” son presentados por ellos como sus mayores riquezas. El rescate y transmisión de los saberes sobre las semillas tradicionales y el valor curativo de las plantas, constituye parte del *proceso de resistencia cultural*.

“...es como que la empresa obliga a la gente que plante la semilla que ellos te traen, porque te dan la semilla ya elaborada con... una semilla que se le dice polietizada que en cada granito de esos te viene una semilla... que es una planta cada uno. Y yo cosecho semillas de tabaco que tengo del rozado, dejo dos o tres plantas y de eso cosecho la semilla, al año siguiente vuelvo plantar de esas” (Nico, Paraje km 90).

A través de estos discursos, se evidencia la importancia que se otorga a estos conocimientos tradicionales, otrora minimizados, marginalizados y estigmatizados que comienzan a ser revalorizados desde las propias comunidades y hacia fuera en el proceso de intercambio.

“...si nosotros empezamos a producir el híbrido, transgénico, nos lleva a la dependencia de comprar semillas todos los años, la dependencia a comprar veneno todos los años y estamos envenenando la propia familia también, porque las tierras se están agotando, quemamos todo con veneno. Entonces, con esta producción que tenemos [de semillas tradicionales] está re copada porque no hace falta pasar veneno y son semillas que de ellas mismas volvemos a producir semillas y son de buena calidad” (Wilmar, Paraje km 80).

De este modo, puede observarse en la cita cómo se revalorizan estos saberes sobre el cuidado de la tierra y el valor de la producción de semillas tradicionales, que se presentan como una forma de resistencia a la producción transgénica, manejada por las grandes empresas monopólicas.

Relatos

“La cultura occidental, su historia de las ideas y los modelos de comportamiento que propone, dan privilegios indudables al *homo faber* y al *homo economicus*, utilizando dos componentes del *homo sapiens*: su capacidad de hablar y su implantación comunal. ¿Pero el hombre no es además —o *ante todo*— un “animal que cuenta”, *homo narrans*? Sería perverso negarlo: la antropología, la de Lévi Strauss entre otras, ha demostrado la universalidad de las mitologías en el propio seno de las culturas y el acto de contar sigue siendo generador de comunalidad en muchas civilizaciones en todo el mundo” (5).

El acto de contar como un modo de cohesión de la comunidad es expresado por Nico, uno de los referentes de la organización, quien se presenta como el *escriba*, como quien relata las memorias de estas comunidades para poder conservarlas y difundirlas.

Es así como nos presenta los inicios de las Comunidades Campesinas por el Trabajo Agrario:

“Esta es la historia de la lucha por la “Tierra” en la zona de Pozo Azul. Comenzó en el año 1994, a raíz de las primeras amenazas hacia los ocupantes de esta zona. En un principio se empezó cortando el acceso de la gente por parte de la empresa colonizadora. Entonces, un grupo de personas que eran amenazadas no sabían qué hacer. Fue entonces que una monja llamada Mariví, les dijo que tenían que organizarse y les aconsejó que buscaran asesoramiento y ayuda de La Pastoral...” (Nico, paraje km. 90).

Este relato aparece como un intento de sistematización y formalización de las memorias de la organización, escrito en un tono neutro con pretensiones de ‘objetividad’. Como si en el pasaje del relato oral al escrito, se pretendiera borrar toda marca de subjetividad, sentimientos o emociones vinculados con sus trayectorias. A diferencia de los pasajes de las entrevistas que analizamos anteriormente, este relato está armado de modo ‘lineal’ en contraste a las expresiones en portuñol sobre la biodiversidad, la tierra, los cultivos, la organización, la lucha. Aquí toda referencia mítica es borrada o disimulada, se construye una suerte de “cuaderno de presentación”, donde sus *rasgos identitarios* quedan desdibujados.

Sin embargo, llama la atención que en estas memorias, la palabra *Tierra* se escribe siempre con mayúscula, como si fuera una entidad que los contiene, que los abarca. Un motivo de existencia, la *razón* por la cual luchar. De modo que, pese a los esfuerzos de objetivación del discurso, la concepción de la tierra como “madre” o entidad se evidencia. Estos relatos que aparecen enunciados por algunos de los integrantes de la CCT, no podrían atribuirse como expresiones de carácter unívoco de los sujetos entrevistados. Por el contrario, son relatos que atraviesan el colectivo.

En el marco del análisis del discurso, se ha tratado esta temática y Mijail Bajtin instala en las discusiones de la lingüística el término *Polifonía*, en donde se cuestiona la unicidad del sujeto hablante, del sujeto que domina todo. El sentido no surge de una sola voz, no es vertical sino horizontal, el mismo sujeto no está presente todo el tiempo. Desde su filosofía “dialógica” del lenguaje se entiende toda actividad verbal, oral o escrita, literaria o pragmática, como una *enunciación concreta* dentro de un diálogo social constante y jamás resuelto, inconcluso.

En el caso de estas comunidades, podríamos plantear que existe un *discurso polifónico* no solamente en el sentido planteado por este autor, sino por las voces tradicionales o míticas que emergen en los discursos de sus integrantes. Este otro tipo de *polifonía* se puede ver claramente, por ejemplo cuando hablan de la *Tierra sin Mal* o aluden de diferentes modos al *don de la palabra*.

“Brasileros usurpadores”

A partir de los cortes de ruta realizados por la organización, varios medios de comunicación se han referido a ellos como “los usurpadores”, “ocupas brasileros”, identificados con el Movimiento Sin Tierra. Podemos observar entonces, cómo se efectúa un proceso de estigmatización de estos colonos desde el efecto de ‘etiquetamiento’ realizado por los medios masivos.

“Los ocupantes ilegales de terrenos le piden al gobierno provincial que se les reconozca sus derechos sobre los territorios usurpados”.

“El Subsecretario de Tierras de la provincia, Gustavo Werich, admitió la presencia de los intrusos...”.

“Se concentraron durante las últimas jornadas los grupos más rebeldes de usurpadores de tierras” (6).

Teniendo en cuenta las citas mencionadas, se puede observar la creación de ciertas cadenas referenciales: “ocupantes ilegales”, “los sin tierra brasileros”, “usurpadores”, “intrusos”; lo cual va a armando una especie de *cercos discursivos* que los aísla. Como contrapartida, se puede hallar un autorreconocimiento, porque aunque se sienten discriminados por su uso idiomático, algunos lo resaltan como un derecho, reivindicando este rasgo distintivo. Sin embargo, es común que exhiban sus DNI como muestra de legalidad y como respaldo a sus dichos. Según lo trabajado por Karina Bidaseca en su artículo sobre *Los Sin Tierra de Misiones* y las disputas culturales en torno al racismo, la categoría de “intruso” resulta una categoría *amalgama* que homogeniza a todos los campesinos sin tierra y se los trata en función de una “masa” descorporeizada”.

De este modo se desarrolla un proceso de ‘construcción discursiva’ que los sitúa como *los usurpadores, los otros*, exacerbando la xenofobia y las diferencias nacionalistas de esta particular zona fronteriza, como lo refleja el título del diario *La Nación*. Por su parte, los integrantes de la CCT reaccionan ante la pregunta por su lugar de procedencia de un modo defensivo, intentando reafirmar su condición de ciudadanos argentinos.

Resulta interesante al respecto, recordar lo planteado por Mijail Bajtin, quien comprende los procesos sociohistóricos no como puramente textuales, sino que subraya cómo los discursos moldean las instituciones y prácticas sociales y los antagonismos de clase, como puede observarse en las citas precedentes. Bajtin señala que la trama social no es sólo discursiva y relativiza la autonomía del discurso dado que está atravesado por una compleja trama de relaciones de poder.

Portuñol y comunicación

Quienes dentro de estas comunidades se expresan utilizando el portuñol, se dirimen entre la vergüenza generada ante la estigmatización impulsada desde los medios de comunicación y una actitud de autoafirmación. Entre la cultura oficial que *señala al portuñol* como una especie de “anomalía” idiomática y la reafirmación del *portuñol* como una expresión legítima de la región.

En este marco geográfico, el manejo de ambos idiomas (portugués y español) nos ha brindado una particular “llave” de acceso a la comunicación con estas comunidades, en las que se entremezclan diferentes tradiciones y culturas.

El uso de esta particular forma de expresión idiomática implica cierto reconocimiento de su condición de ciudadanos de frontera, hacia los “márgenes” de la Nación. Sin embargo, según los entrevistados, se vislumbra cierta estigmatización que es potenciada por el discurso de algunos medios, como exponíamos anteriormente. Al respecto, María cuenta:

“... nos dicen a veces “los brasileros”... por como hablamos, creo. Somos argentinos pero hablamos, tenemos el derecho de hablar como queremos, ¿no? es zona de frontera y además tenemos ese derecho...”.

No obstante, frente a la discursividad de los medios, se reafirma esta zona de frontera como su lugar de pertenencia y al portuñol como forma idiomática propia de la región:

“Hablo portugués, mejor dicho el portuñol... porque no tan bien el portugués. Pero, eh, como hablan acá en la frontera, me definiendo, ¿no? Y en castellano, y también hablo en guaraní, también sé” (Nico, km 90).

Podemos señalar que la preeminencia de este uso idiomático, de este particular portuñol con dejos de guaraní, marca de algún modo una resistencia a la educación pública disciplinaria argentina, que ha intentado uniformizar las expresiones y construir una “identidad” que homogeneice los rasgos particulares de cada zona. En este sentido, la *liturgia laica* de la educación pública, bajo la uniformización de los guardapolvos blancos, ha hecho un eficaz trabajo. No obstante, existen grietas donde estas identidades denegadas se han refugiado, por ejemplo a través del *silencio* que resguarda tradiciones, creencias y saberes señalados por la cultura oficial como supersticiones o saberes ilegítimos. Entonces, este uso idiomático es un aspecto visible de las tradiciones culturales de los habitantes de esta región. Son discursividades populares que continúan vigentes e incluso, son enunciadas como derechos, pese a la estigmatización mediática y podemos considerarlas como un modo de *resistencia* a las imposiciones de la cultura oficial.

Notas

1. Clastres, Hélène: *La tierra sin mal. El profetismo Tupí Guaraní*. Buenos Aires. Ed. Del sol, 1989.
2. Parret, Hennan: Contar en “De la semiótica a la estética”, Ed. Cast. Buenos Aires. Edicial. 1995. pp. 56, 57.
3. Bareiro Saguier, Rubén: *De nuestras lenguas y otros discursos*. Edición digital. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. <http://www.cervantesvirtual.com>. Asunción, Paraguay. 1990. p. 166.
4. Clastrès, Hélène: *La tierra sin mal. El profetismo Tupí Guaraní*. Buenos Aires. Ed. Del sol, 1989. pp. 34 y 35.
5. Parret, Hennan: Contar en “De la semiótica a la estética”, Ed. Cast. Buenos Aires. Edicial. 1995. p. 55.
6. Diario *La Nación*: Los Sin Tierra avanzan sobre Misiones; 28 de septiembre del 2002

Bibliografía

- Argumedo, Alcira y Nacci, María José: *Los Ecos de la Historia: Proyectos de dominación y movimientos populares en América Latina*. Revista OSAL, número 18.
- Bajtín, Mijail (2003) *Problemas de la poética de Dostoievski*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Bareiro Saguier, Rubén (1990): *De nuestras lenguas y otros discursos*. Edición digital basada en la de Asunción (Paraguay), Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. <http://www.cervantesvirtual.com>
- Benveniste, Emile (2004) Capítulo 5: El aparato formal de enunciación en *Problemas de Lingüística General*, S. XXI, Buenos Aires.
- Bidaseca, Karina: *Lo/as sin tierra de Misiones. Disputas políticas y culturales en torno al racismo, la “intrusión” y la extranjerización del/a excluido/a en un espacio social transfronterizo*. Informe beca CLACSO. Mimeo.
- Clastres, Hélène (1989): *La tierra sin mal. El profetismo Tupí Guaraní*. *Del sol*, Buenos Aires.
- Parret, Hennan (1995): “Contar” en *De la semiótica a la estética*, Ed. Cast. Edicial. Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul (1981): *Manheim en Ideología y Utopía*. Ed. Gedisa.

Nació en Buenos Aires en 1978. Es licenciada y profesora de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Es becaria doctoral del CONICET y doctoranda de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Actualmente se encuentra en la etapa de redacción final de su tesis doctoral, vinculada con las tradiciones culturales y los movimientos sociales en Argentina. Ha participado en varios proyectos de investigación UBACYT y dictado clases en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, entre otras. Tiene publicados varios artículos en revistas y libros tanto a nivel nacional como latinoamericano.