

Paraguay. El color (in)visible de la lengua¹

Ana Doldán Montiel

Centro de Investigación y de Documentación de las Américas, Francia

anadoldanm@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7371-3496>

El 18 de agosto de 2023, una carta abierta dirigida al flamante presidente paraguayo Santiago Peña circulaba por redes sociales y plataformas de mensajería. La misma reprochaba a Peña la ausencia del guaraní en el primer discurso presidencial el día de la asunción al mando, acontecido unos días antes:

El Paraguay tiene una historia, una identidad y un porvenir. Su propio nombre, que revela su ADN precolombino, es la expresión de sus profundas raíces identitarias: la lengua y la cultura guaraní. [...] Usted ha desoído el mandato constitucional referente al uso igualitario de las lenguas oficiales de la República.

La carta, firmada por la antropóloga y lingüista paraguaya Delicia Villagra-Batoux, es significativa de una actitud lingüística que Henri Boyer y Caroline Natali describen como de fidelidad al guaraní (Boyer y Natali, 2012). El escrito realza este vínculo entre lengua e identidad a la par que subraya una falta institucional. Que el propio presidente de la República no se exprese en una de las lenguas co-oficiales es resaltado

¹ Gracias a Joaquín y a Marcos por las atentas relecturas del inicio, y a Élodie Blestel por su relectura final. Aguyjevete.

como una falta grave en un plano jurídicamente formal (a lo que refiere la carta cuando refiere que el mismo no escucha “el mandato constitucional”), pero también en el campo simbólico, como se puede apreciar en la idea de “lealtad” que atraviesa clases y espacios sociales. Es que el guaraní ocupa un lugar central en las instituciones, pero también en las prácticas lingüísticas de la población en general, así como símbolo nacional en el imaginario colectivo. Desde 1992, el guaraní se convierte en lengua co-oficial con el español con la reforma constitucional del inicio de la transición a la democracia. Desde el 2010, con la sanción de la Ley de Lenguas, se definen los derechos lingüísticos, se funda la Academia de la Lengua Guaraní y la Secretaría de Políticas Lingüísticas. Sin embargo, el “olvido” presidencial deja entrever la relación desigual de las dos lenguas, en este caso, de disparidad ante el Estado².

La relación desigual o diglósica es crucial para comprender el lugar social que ocupan el guaraní, el castellano y la mezcla de ambos. La descripción de la situación sociolingüística paraguaya se torna compleja sobre todo en dos de sus aristas: por un lado, la espinosa cuestión del bilingüismo, objeto de acaloradas disputas institucionales y académicas; por el otro, el fenómeno lingüístico e ideológico de mezcla de lenguas entre guaraní y español mejor conocido como *yopará*³. Sin embargo, el debate académico tampoco ha dejado mucho lugar a las representaciones propias y a la manera de nombrar lo que se habla desde la visión de los hablantes mismos. Este último aspecto nos parece central, y a partir de ello presentaremos a modo de hipótesis una doble dimensión del *jopara*,

2 En ese sentido, cabe acotar que Peña (Partido Colorado, movimiento Honor Colorado), proveniente de las clases altas capitalinas, ha construido una narrativa de candidato aprendiz del guaraní, como lo muestra en un video de 2017 donde saluda con su maestra de clases particulares. El candidato opositor de las últimas elecciones, Efraín Alegre, lo ataca de esta manera en un acto político “¿Cómo él va a entender la necesidad del pueblo paraguay si ni siquiera entiende nuestra lengua?”. <https://www.abc.com.py/politica/2023/04/21/efrain-alegre-cuestiona-a-santi-pena-por-no-hablar-ni-entender-siquiera-el-guarani/>

3 O *jopara* en guaraní, y como lo nombraremos de ahora en más.

que se comienza a abordar en el debate académico: una primera faceta, en calidad de “continuo subjetivo”, donde las fronteras entre lenguas con nombre (*named languages*) dependen de ciertos criterios y objetivos internos (obtener mejor publicidad en redes en el caso de dos canciones traducidas al guaraní, “enseñar bien el guaraní”, en palabras de una locutora refiriéndose al guaraní “académico”); en una segunda faceta, se intentará pensar en dos niveles diferentes, las prácticas y las representaciones, a partir de la propuesta de *translanguaging* (Otheguy, García y Reid, 2015). ¿Cómo los/as hablantes diferencian o “colorean” las diferentes lenguas nombradas? ¿Entre diferentes elementos lingüísticos? ¿Cómo operan estas distinciones cuando diferentes ideologías lingüísticas operan de manera imbricada para darle un “color invisible” –según una expresión de Terry Eagleton (1991: 221–222)– a la lengua? ¿Cuáles son las fronteras entre invisible y visible desde el punto de vista del actor?

En el presente capítulo, se hará una breve síntesis del panorama sociolingüístico paraguayo, con una especial atención sobre la disputa ideológica sobre el guaraní. Luego se presentará un grupo de cuatro hipótesis sobre representaciones y discursos sobre el guaraní en nuestro trabajo de campo en Areguá (Central, Paraguay), para considerar su aspecto “ambivalente” (Boyer y Penner, 2012) de las actitudes lingüísticas, a la luz de la alta carga ideológica del caso. A modo de conclusión, dejaremos una interrogación abierta sobre el potencial heurístico del *jopara* como concepto científico.

Una configuración sociolingüística original

El guaraní y sus glotónimos

Conviene aclarar desde un principio que al referirnos a un glotónimo único *guaraní*, hacemos alusión a una de las variedades de una familia lingüística extensa, la tupí-guaraní. En el caso paraguayo se identifican tres

grandes grupos: el guaraní misionero, variedad ya extinta; segundo, las lenguas guaraníes indígenas; y tercero, el guaraní paraguayo⁴ (Blestel, 2020).

Esta última ha conocido una evolución irregular, mejor conocida como de “dientes de serrucho”, es decir, con muchos altibajos, lejos de una evolución ni progresiva ni en declive. Durante la época colonial, incluso, adquiere estatus de lengua general escrita, objeto de poder, de intercambios epistolares y administrativos (Blestel, 2021: 74). Más adelante, puede alcanzar cierto prestigio puntualmente en ciertos episodios históricos, como lo atesta su uso instrumental y con fines propagandísticos en épocas de guerra (de la Triple Alianza (1865-1870) y del Chaco (1932-1935). Estenssoro e Itier (2015) insisten en el hecho que las lenguas generales de América, las que han servido como lengua de comunicación en un contexto colonial, como el aymara, quichua, tupí, guaraní, declinan en su uso recién a partir de la época independentista. Hasta bien entrado el siglo XX, Melià (1997) considera que el país podría ser mayoritariamente monolingüe guaraní⁵. Se presenta entonces la dicotomía del guaraní como lengua a la vez dominante y dominada, representando estadísticamente mayorías significativas, cuando históricamente siempre ha sido el castellano la variedad de prestigio, de las élites, de las arenas políticas y comunicacionales (Melià 1997). La única dominación de la lengua dominada reside en su preeminencia cuantitativa, imposible de erradicar.

En suma, la situación sociolingüística paraguaya se desprende de la del resto del continente por una particularidad mayor: la vigencia de esta variedad de origen indígena, el guaraní paraguayo, hablada por una franja de población mayoritariamente no indígena. Según las últimas cifras del censo del 2012, las lenguas habladas en el hogar se distribuyen de la siguiente manera (en porcentajes):

4 Esta última es a la cual nos referimos en este texto por comodidad como *guaraní*.

5 Traemos a colación este argumento de Melià, pero también quisiéramos matizar dicha idea, al existir muy pocas fuentes para poder sostenerla.

Tabla*Lenguas habladas en el hogar*

Guaraní	34,01
Castellano	15,25
Castellano-y-guaraní	46,3
Otros/no habla/no informado/leng.ind	4,44

Fuente: Censo nacional 2012. Elaboración propia

Cabe enfatizar –como lo apuntan algunos artículos de prensa y académicos– que, si se suman las categorías “guaraní” y “castellano y guaraní”, el guaraní paraguayo es el idioma más hablado en el territorio y la mayoría de la población sería mayoritariamente bilingüe (Makaran 2014)⁶. Mientras se siguen recopilando las últimas cifras del censo de 2022, el Instituto Nacional de Estadística paraguayo (INE) ha divulgado algunos datos –para la ocasión del día de la lengua guaraní cada 25 de agosto– de la Encuesta Permanente de Hogares del 2022. En ella, la población de 5 años y más de edad responde a la pregunta sobre las lenguas más habladas en el hogar: 32 % declara hablar guaraní; el 34,3 %, guaraní y castellano; 30,4% castellano; por último, 2,4 % en otros idiomas (INE, 2022). Parafraseando a Makaran (2014), la sociedad paraguaya sería bilingüe por estadística; sin embargo, como se verá más adelante, es necesario recentrar este debate en arenas políticas e ideológicas. Además, el bilingüismo –en calidad de

6 Cabe enfatizar que gran parte del malentendido y del malestar diglósico proviene del protagonismo exacerbado del bilingüismo por encima de todas las otras ideologías y configuraciones. Por un lado, que un grupo social o nacional se declare como bilingüe (sobre todo oficialmente) no implica que lo sean. Por el otro, el uso de glotónimos o lenguas nombradas en las estadísticas es otro limitante que simplifica en exceso la compleja situación sociolingüística: ¿a partir de qué momento se puede decir que esto es guaraní y aquello español? ¿Para quiénes lo es o no lo es? ¿Tenemos acaso los mismos criterios sobre lo que es (o no) un objeto lingüístico? ¿Qué es el *jopara* en esta ecuación? Agradezco a Élodie Blestel por haber traído a colación estos elementos.

ideología oficial pero también reivindicado como símbolo identitario por quienes lo hablan, como en el ejemplo inicial del ADN– tiende a opacar la heterogeneidad sociolingüística paraguaya. En el territorio se hablan de 17 a 19 lenguas indígenas, sin contar otras lenguas habladas (como el *plattdeutsch* o el portugués). En síntesis, según las estadísticas oficiales, es la lengua guaraní paraguaya –con el doble estatus de lengua nacional y oficial– la más hablada mayoritariamente, y cómo subrayábamos anteriormente, sobre todo por una población no indígena y en un amplio espectro socio-espacial que va desde zonas rurales a espacios urbanos populares. Pero como subraya Blestel, hablar en términos de bilingüismo implica que existen dos códigos separados y que existen dos lenguas bien distintas, lo cual en las prácticas cotidianas no es algo evidente de afirmar, por lo cual el bilingüismo, más que una realidad lingüística, es un postulado ideológico que implica la existencia de lenguas distintas (Blestel, 2021).

Sin embargo, la configuración sociolingüística paraguaya, sobre todo en términos de cantidad, despertó el interés de la comunidad académica internacional en los años 1950 y 1960, con grandes figuras como Charles Ferguson o Joshua Fishman, entre otros, que reforzaron esta idea de bilingüismo. Este último considera que “existe la diglosia y el bilingüismo” (cit. en Natali y Boyer, 2012). Hedy Penner, lingüista paraguaya estudiosa del *jopara*, deconstruye y recontextualiza con mucho respeto académico uno de los estudios antropológicos más importantes sobre el guaraní y el bilingüismo. Se trata de la investigación de la antropóloga Joan Rubin, quién se enfocó en el estudio de las actitudes lingüísticas de la población de una ciudad de la periferia urbana de la capital paraguaya, comparando dos grupos –uno urbano y otro rural– en sus prácticas y actitudes sobre el guaraní y castellano (Penner, 2014). En dicha investigación, Rubin concluye que “en el momento actual, el Paraguay posee probablemente el grado más alto de bilingüismo nacional en el mundo.” (Rubin, 1968; cit. en Penner, 2014). Penner (2014) sostiene que esta conclusión, muy famosa, sirvió como agua al molino de la militancia de las élites guaranofílicas que buscaban en ese momento elevar el estatus institucional del guaraní, para que fuera reconocido como lengua merecedora de gramáticas y de enseñanza; por el

otro, se empezó a considerar la posibilidad de existencia de una sociedad bilingüe. Dicho proceso ha dado sus frutos con el reconocimiento como lengua nacional en 1967, y luego materializándose en su forma final como lengua oficial en la Constitución de 1992. Dice el artículo 140 de la misma, que “[e]l Paraguay es un país pluricultural y bilingüe. Son idiomas oficiales el castellano y el guaraní” (Constitución Nacional, 1992). El guaraní asciende un peldaño más, de lengua nacional a oficial, quedando al mismo nivel que el castellano, lo cual no era el caso en 1967. Sin embargo, al escarbar un poco en la cotidianeidad lingüística de los locutores, rápidamente estas narrativas del bilingüismo se agrietan. Las dos lenguas existen en el imaginario colectivo, así como el bilingüismo que es un elemento resaltado como orgullo nacional. Pasada la etapa de mayor euforia institucional, el bilingüismo empieza a ser objeto de suspicacia entre cientistas sociales, por las actitudes ambivalentes que se presentan en los locutores, por ejemplo, los discursos de orgullo pero también de autodescalificación de la práctica propia por no ser bilingües coordinados.

Ideologías en disputa: cambios de paradigma del bilingüismo a la diglosia

Mientras el guaraní escala velozmente en su reconocimiento constitucional a finales del siglo XX, Bartomeu Melià (2020) –antropólogo, lingüista y jesuita– se muestra crítico sobre este abordaje institucional contemporáneo del bilingüismo, llamándolo “doctrina”. Para Gaya Makaran (2014), se trata más bien de un “mito” fundacional nacionalista que se aleja de un diagnóstico sociolingüístico realista. El bilingüismo coordinado, objeto de celebración simbólica, si existe, sería la excepción y no la regla:

Son una ínfima minoría los usuarios simultáneos de guaraní y castellano, y la inmensa mayoría de los “bilingües” fue en su infancia en realidad monolingüe de su lengua materna, que va a ser la predominante el resto de su vida. La segunda lengua es aprendida consecutivamente, sin embargo, raras veces alcanza el mismo nivel de expresión que la primera. Así que, no sólo no todos los paraguayos son bilingües, sino que

tampoco la mayoría lo es de manera simultánea o consecutiva y activa” (Makaran 2014: 201).

Ambos autores resaltan un alto grado de lo que llaman “colonización lingüística del guaraní”, pero en diferentes períodos: ahí donde Melià insiste sobre el proceso colonizador poniendo el foco en la empresa misionera, la “reducción de la lengua”, del cual el guaraní ha sido objeto; Makaran (2014) echa la luz sobre la continuidad del mismo proceso, por ejemplo con las políticas de castellanización disfrazadas detrás de las buenas voluntades guaranizadoras y guaranizantes.

Makaran (2014), en ese sentido, trae a colación la centralidad de la noción de mestizaje en las construcciones históricas nacionales, con la necesidad de poner en tela de juicio la narrativa del encuentro armonioso entre culturas y lenguas. Para evacuar la idea de bilingüismo, se empieza a debatir en el campo académico sobre el concepto de diglosia, subrayando el carácter desigual de las partes: “Desde los albores de la colonia, el español ha sido el idioma oficial del poder público y de la educación, por lo tanto los grupos que la hablan con solvencia se hallan en condiciones favorables en la estructura social” (Ortiz, 2012: 90). Más que bilingüismo coordinado, existe una diferenciación social, espacial y generacional entre las dos lenguas, teniendo en cuenta además que la adquisición y el desarrollo de las competencias lingüísticas están correlacionadas a variables de clase y de género, entre otras más. En ese sentido, Ortiz (2012) insiste en la necesidad de focalizarse más sobre las desigualdades en la estructura social y el efecto de las diferentes tensiones en el campo social, sobre todo en lo que atañe a las disparidades lingüísticas. Todo parece indicar que el fracaso de la reforma educativa, puesta en marcha en 1994 con dos modalidades –castellano y guaraní– al no cumplir su objetivo de crear ciudadanos bilingües coordinados, finalmente refuerza la brecha diglósica, y sostiene con más fuerza la idea de la existencia de dos lenguas predominantes que hay que diferenciar.

Más allá del debate de mito o doctrina, la problemática bilingüe se comprende mejor a la luz de la dimensión ideológica. Siguiendo a Del Valle

y Meirinho-Guede, las ideologías lingüísticas “responden a los intereses de grupos sociales concretos y tienen un efecto naturalizador —como si de verdades inapelables se tratara— de las imágenes que producen del lenguaje. Estamos ante un concepto teórico que pretende organizar el estudio de la relación entre lenguaje y poder” (2016: 622).

A partir de datos estadísticos, como se ha podido observar con la dicotomía guaraní/español y guaraní, se disputan así varias conceptualizaciones e ideologías lingüísticas: por un lado la “ideología diglósica”, que ha perdido terreno a partir de la declaración de co-oficialidad con la constitución de 1992 (Penner y Boyer, 2012), con narrativas miserabilistas sobre el guaraní *versus* el castellano como lengua del progreso y del desarrollo; por la otra, la “ideología del bilingüismo”, más populista, que ha permeado institucional y constitucionalmente. Ambas ideologías, la diglósica y la bilingüe, reposan en la idea de que existen dos lenguas diferentes que interactúan de diferente manera, coordinada o desigual. En todos los casos, el segundo caso es inseparable de una tercera ideología, que podríamos llamar “nacionalista”, donde se construye una narrativa desde los afectos, o como lo llama Rodríguez (2023), “la lengua del corazón”.

Aquí es donde entra en juego el *jopara*, objeto de debates crecientes, que si bien se podría poner en duda su existencia como ideología —o como ideología dominante—, Penner considera que existe un efecto ideológico del cual se beneficia el guaraní: “La vaguedad o indefinición de la naturaleza lingüística del *jopara* produce un efecto ideológico que va en provecho del guaraní. Cuanto más se discute lo que es o no es el *jopara*, más se apoya la idea de la existencia del guaraní” (2014: 24). En realidad estas ideologías se pueden superponer, excepto en la cuestión del *jopara* que sigue complejizándose como idea, y así manteniéndose como nodo del disenso, sobre todo en su definición, alcance y rol dentro de estos sistemas e ideologías lingüísticas, como lo veremos más adelante.

En síntesis, allí donde la noción de bilingüismo reina en el plano institucional, pero también ya se incorpora en los discursos y representa-

ciones populares (Blestel, 2021), la misma se encuentra en tela de juicio en el debate académico, sobre todo entre lingüistas y sociolingüistas, pero también fuera de la universidad. Volviendo al análisis del campo lexical de la carta de Villagra-Batoux, el uso del guaraní representa el “ADN” paraguayo, en calidad de meollo identitario nacional. ¿Cómo interviene el *jopara* en este sistema de ideologías y representaciones intrincadas y ambivalentes?

El jopara (1), la mezcla abigarrada o el “color invisible” de la lengua

Existen muchas definiciones lingüísticas o extralingüísticas del *jopara*, meta-término que subsume distintos fenómenos y percepciones de mezcla entre guaraní y castellano. Penner sostiene que “para los científicos empieza a ser un término técnico, neutro. Inicia entonces lo que perdura hasta hoy: el intento de definirlo desde el punto de vista sociolingüístico e incluso lingüístico” (2014: 23).

Comencemos con un breve análisis morfosintáctico: el morfema reflexivo *jo* (la acción de un mismo sujeto que se ve reflejada en la misma) se aglutina a la raíz *para*. Si observamos una de las primeras definiciones del lexema *para* en el Tesoro de Antonio Ruiz de Montoya (1639), la idea de diversidad es central en el campo semántico del mismo:

para: variedad; *ao para* **vestido de colores**; *mbaè jopara areko* **tengo cosas varias**; *ava para* **hombre hovero, pintado**; *ava ojoparámo hekóni* **están mezclados los hombres**; *ñeẽ jopara varios* **razonamientos; varias razones**; *naxe ñeẽ jopara para guitekóvo ruguãi* **no tengo diversos pareceres, o muchas palabras**; *teko jopara varias* **setas [sectas], y modos de vivir**; *ombojopara ahẽ oñeẽnga xéve xe iñanduveỹmo* **varias cosas dijo sin que yo lo entendiese**; *morandu jopara* **varias nuevas**; *ambojopara ava kuña rehe* **mezclar hombres y mujeres**; *oñembojopara ojohe* **mezclarse unos con otros**; *(a)mbjojopara/; ambojopara* **iguávo comer de varios manjares** (Ruiz de Montoya, 1639: 262).

Si bien hoy en día es la dimensión lingüística la que sobresale en el plano semántico del *jopara*, los primeros registros lexicográficos remiten a una variedad de mezclas. Según lo registrado por la antropóloga Capucine Boidin en una compañía rural paraguaya, el *jopara* también designa una técnica de siembra de dos variedades diferentes juntas (maíz con poroto), un plato típico que junta a estas dos últimas variedades que se come cada primero de octubre para alejar la hambruna, así como familias con hijos de diferente padre (familia *jopara*), o los colores diferentes en una serpiente (serpiente *jopara*). De esta manera, el *jopara* designa una mezcla particular de colores, pero un tipo de combinación particular que se podría traducir como *abigarrado*, a la manera de un conjunto de lápices donde se distinguen los diferentes colores. Al contrario, la idea de *jehèà*, refiere a una mezcla de tipo puré o plastilina de color indistinto (Boidin, 2011).

Sociolingüísticamente, ¿qué es el *jopara*? Haciendo un repaso por la literatura científica, como lo ha subrayado Penner (2014), hay más preguntas que respuestas de lo que *se* habla: ¿Es guaraní? ¿No es guaraní? ¿Es una variante del guaraní paraguayo, a veces llamado guaraní *jopara*? ¿O es *jopara* una categoría aparte? Melià (2013) la ha descrito como una “tercera lengua” aparte, y Kallfell (2011) ha elaborado en ese sentido una gramática del *jopara*. En cuanto al campo de la sociolingüística, las etiquetas han ido rotando: *code-switching*, *code-mixing*, *mixed code*, *continuum*, “modalidad interlectal” (Boyer y Natali 2012: 26). Si se trata de un mismo código, si existe continuidad entre lenguas, o si es un interlecto, ¿podría acaso definirse como una interlengua, o un conjunto lingüístico con su propia autonomía? Un cambio de código implica la existencia de dos códigos distintos; sin embargo, ¿dónde empieza el guaraní y/o termina el castellano? Según se sigue una u otra definición, la misma tiene consecuencias importantes, porque afecta a la idea misma de bilingüismo o incluso, de lo que entendemos o definimos como lengua.

En lo que respecta a actitudes lingüísticas, podemos observar de nuevo la ambivalencia descrita por Boyer y Natali (2012): una cara positiva, y por la otra, negativa, que lo asocia a una mezcla impura, o un

uso lingüístico indebido. Sin embargo, el *jopara* también puede revestir el sentido de estandarte de lo genuino, lo auténticamente hablado en la calle, en los mercados, colectivos, en el espacio social de lo popular. Esta “representación ambivalente” descrita por Boyer y Penner (2012: 7) se encuentra en una investigación de actitudes lingüísticas del Ministerio de educación y cultura de 2001: 32,2 % de las personas entrevistadas piensa que el *jopara* es “la lengua que verdaderamente se habla”, 43,2 % “una forma que viola las reglas del guaraní y del castellano”, 23,7% que es “una tercera lengua al lado del castellano y del guaraní”, pero que a final de cuentas, hay una mayoría representada por el 55,9 % que “percibe el *jopara* como legítimo”. En dicho estudio, cuando se les pide definir el *jopara* dicen:

Para 35,6 % el *jopara* es “cuando habla a veces castellano, a veces guaraní, cuando se entremezcla”

- 38,9 % lo define como “cuando hablando guaraní se usan palabras del castellano si bien existe el equivalente en guaraní”
- 23,9 % declara que el *jopara* “es una forma espontánea que se adapta a las necesidades inmediatas de las personas” (MEC, 2001: 102, traducido a partir de Boyer y Natali, 2012: 27).

Así como el guaraní se constituye en símbolo nacional, por un lado, y por el otro como objeto con valor creciente en el mercado lingüístico (Bourdieu, 1984) –sobre todo en las esferas públicas–, podríamos afirmar que el *jopara* sigue cristalizando, aún más que el guaraní, las “actitudes y representaciones ambivalentes” o contradictorias: por un lado, como mezcla que se encuentra del lado impuro o incorrecto del habla; por el otro, como lo que verdaderamente es hablado por el pueblo, en contraposición con el guaraní académico, o escrito, o culto, como lo analizan también Boyer y Penner:

Los especialistas (docentes y/o investigadores) favorables al guaraní normalizado, enseñado, tienen dificultades para defender la legitimidad del guaraní escolar, contra la actitud de la mayoría de los usuarios, que

consideran que el guaraní hablado (el “jopara”) como la verdadera lengua del pueblo paraguayo (2012: 9).

La contracara negativa del *jopara* no es nueva. Existe documentación sobre el estigma académico que arrastra hasta hoy día. El Padre Cardiel en 1758 describe ya una “jerigonza” y un “agregado de solecismos y de barbarismos de la lengua guaraní y castellana” (Cardiel 1900: 392-393). Antonio Guasch (1879-1965), reconocido lexicógrafo con varios diccionarios guaraní-castellano de referencia en su haber, no sólo busca vilipendiarlo, sino también combatirlo abiertamente: “Ojalá nos fuera posible desterrar por completo el yopará, romanceado o mezcolanza del español” (Guasch, 1948: 7). En las reediciones ulteriores del diccionario, lo califica de “feo *jopara*” (Guasch, 1948: 7; Guasch, 1956: 10).

En la investigación etnográfica de Boidin en la compañía rural de Taturuguái, los hablantes confiesan que “sólo hablamos guaraní *jopara*” y que “no hablamos un guaraní puro” (2011, caps. II y III). Mientras que en la definición de Montoya, el vocablo *para* remite a la riqueza o heterogeneidad, Boidin (2011) considera que este mismo fue objeto de una resemantización negativa con los procesos coloniales, asociándose paulatinamente el *jopara* a la falta, o a la pobreza. Es la lengua pura, en algunos casos depurada, llamada *guaraniete* o “verdadero guaraní”, la que se encuentra asociada a un otro referencial en las representaciones de las personas entrevistadas: el *guaraniete* puede ser por ejemplo el guaraní indígena, el guaraní hablado por los ancianos, o también –y sobre todo en las periferias urbanas y en la ciudad– el que se habla en zonas rurales lejanas (Boidin, 2011, II, III). La pureza de la lengua, valorada como tal simbólicamente, se asocia indefectiblemente a la alteridad (hay un otro que siempre habla guaraní mejor que yo, o más “puro”, o “menos mezclado”: el guaraní indígena, el que se habla en zonas rurales, o el de las personas mayores). Este debate sobre la pureza existe también en el mundo indígena, donde adquieren más valor las representaciones de los elementos menos mezclados posibles (en lo que refiera a la lengua, las costumbres, las comunidades) en detrimento de lo que sí ya

ha sido mezclado o se encuentra en proceso de, sobre todo con lo no-indígena o blanco (comunicación personal con el antropólogo Joaquín Ruiz Zubizarreta).

No es para nada sorprendente que, con las ideologías del bilingüismo o del guaraní mayoritario, la inseguridad lingüística sobre el guaraní o el *jopara* se expresen a la par con actitudes de fidelidad al guaraní. En varias entrevistas de nuestro estudio de campo, su sola mención viene susurrada, como una confesión culpable sobre los labios: la de no hablar guaraní, sino “solamente” *jopara*. Dichas actitudes se ven reforzadas por la alta carga sentimental asociado al uso del guaraní, que conviene historicizar como una narrativa central de la ideología nacionalista (Rodríguez, 2023).

Por último, queremos subrayar el aspecto fantasmagórico del *jopara*, y lo que implica materializarlo, como un espectro ambivalente que recorre la lengua, tal como lo sugiere Penner (2014). Ambivalente, porque diferentes actitudes o discursos contradictorios pueden convivir en un mismo grupo, en un mismo individuo, sin que éstos últimos reparen en ello o que mantengan discursos ambivalentes según el contexto. Escuchando algunas reacciones en entrevistas, todo parece indicar que las personas entrevistadas reflexionan por primera vez sobre sus propias prácticas lingüísticas, o no tienen costumbre de hacerlo, cuando sí tienen una opinión sobre la situación sociolingüística a mayor escala (a nivel de su barrio, de su pueblo, o nacional). Siguiendo a Terry Eagleton, es como si de las ideologías hegemónicas se desprendiera un “color invisible” sobre la idea de mezcla, a pesar de que el *jopara* designe colores vívidos, abigarrados, distintos unos de otros:

La visión racionalista de las ideologías como sistemas de creencias conscientes y bien articulados es claramente insuficiente. Ignora las dimensiones afectivas, inconscientes, míticas o simbólicas de la ideología; la manera en que constituye las relaciones vividas y aparentemente espontáneas del sujeto con una estructura de poder y el modo en que

llega a producir el color invisible de la vida cotidiana (Eagleton, 1991, cit. en Del Valle y Meirinho-Guede, 2016: 628).

La idea de color (in)visible, con los paréntesis, remite a la idea siguiente: no siempre los locutores distinguen colores diferentes en sus prácticas lingüísticas, pero sí es nuestra tarea la de prestar una escucha atenta a lo que se considera o no guaraní, *jopara* o castellano desde el punto de vista del/la locutor/a. No hay que perder de vista que el *jopara* en su polo negativo remite a lo (mal) mezclado, lo impuro, lo popular, lo masivo, siempre bajo el efecto de una ideología lingüística donde el bilingüismo/monolingüismo/el guaraní “culto” se sitúa en la cúspide de la pirámide de valores. Si bien estos últimos se constituyen en elementos centrales de las ideologías nacionalistas e identitarias, en contraparte, ¿puede leerse al *jopara* como vertiente de ideologías populistas? ¿Cómo evitar los sesgos, ya sea en exceso positivos o negativos, ligados al *jopara*? Boidin considera que una salida es posible a la aporía del populismo académico dando un lugar central a los discursos y representaciones de los actores mismos: “Por el momento, la única respuesta que tengo es la de escuchar como los campesinos mismos hablan del mestizaje. Mi única salida es darles la palabra, aun sabiendo que el simple hecho de querer darles la palabra ya es una acción política” (Boidin, 2000: 7). Para ello, partiremos de la misma manera de las representaciones propias del guaraní y del *jopara* esquematizándolo como un *continuum* pero del otro lado del espejo, desde un punto de vista interno.

El jopara (2): continuos internos y subjetivos

La idea de *continuum* nos permite pensar en dos elementos: primero, que las fronteras son movedizas, porosas, y cambiantes de un/as locutor/a a otro/a. Pensamos por ejemplo en la historia de vida de una persona guaraníhablante que entra en proceso de distinción de diferentes lenguas nombradas, como guaraní o castellano, una vez que entra a la universidad (comunicación personal con Capucine Boidin). Segundo, nos permite poner en duda la existencia de códigos diferenciados y de

pensar en un instrumento que contemple diferentes capacidades y recursos lingüísticos, así como –principalmente– el acto mismo de mezclar. Trazando una línea continua, como dice Boidin citando un estudio del Ministerio de Educación y Cultura (2001), se lo puede pensar como un “discontinuum entre dos polos (español/guaraní) y una amplia franja, el *jopara*, situada en el centro” (Boidin, 2011: 98, la traducción es nuestra). Nos permite estudiar la capacidad de agencia de los locutores y de diferenciar fronteras, su propia manera de “colorear” y darle contenido a una lengua con nombre (*named language*). Para un mismo objeto, las etiquetas y representaciones divergen de un individuo al otro, o también pueden cohabitar de manera no contradictoria entre representaciones y prácticas de una misma persona, como se verá más adelante. En un estudio de Guttandin *et al.* en el 2001 (cit. en Penner, 2014) en el cual al presentarse cinco oraciones diferentes (en una escala puede considerarse guaraní al castellano) existe igual un pequeño porcentaje que considera que frases como “¿No hiciste *piko*⁷ todavía lo que te pedí?” o “Algunas veces nomás lo que entiendo lo que ellos dicen, porque ellos hablan en guaraní para que yo no entienda” pueden describirse como guaraní, por 0,8% y 0,5% de los encuestados respectivamente. La presencia de un elemento sintáctico como el morfema interrogativo *piko*, percibido como perteneciente al glotónimo guaraní, ya es suficiente para “colorear” la frase entera. L@s locutor@s sitúan bajo diferentes etiquetas lo que consideran ser de una lengua u otra. Por ello, el concepto de translanguaging nos parece el más adecuado para describir las dinámicas internas en los idiolectos.

El translanguaging, las actitudes positivas y negativas sobre el guaraní y el jopara

Siguiendo la propuesta de Otheguy, García y Reid (2015), en una perspectiva “externa”, los cambios de guaraní a castellano en el último ejemplo presentado (el uso de *piko*) podrían considerarse como cambio

7 *Piko*: morfema interrogativo

de código o *code-switching*. Pero esto puede no ser el caso desde el punto de vista del hablante. Estos autores proponen el concepto de *translanguaging*, por un lado, y de *named languages* –o lenguas con nombre– para subrayar la diferencia entre punto de vista interno/externo, pero también para separar las representaciones de las prácticas sociolingüísticas. Como lo menciona García respecto a su visión del *translanguaging* con el grupo con el cual trabajó para forjar dicho concepto:

On the street and in parks, Latinx communicative practices certainly go beyond the ways that language and bilingualism are described as autonomous double entities with boundaries beyond which people “switch”. In the minds, hearts, and mouths of these bilingual Latinx, their language practices do not have borders, except when they are faced with monolingual institutions such as schools (García, 2023: 14).

Allí donde vemos una ruptura y cambio de código los locutores pueden considerarlo como un continuo, o simplemente usar un repertorio extenso de manera libre y sin necesidad de colorear elementos distintos, o colorearlos de manera diferente respecto a los espacios sociolingüísticos de poder, como las escuelas. Desde una perspectiva interna, se podría considerar al continuo como el espacio donde se sitúan los locutores según criterios elaborados por ell@s mism@s, y su herramienta, el acto de hacer *translanguaging*, lo que les permite subjetivar fronteras lingüísticas. Damos otro ejemplo de “coloración”⁸ divergente de dos canciones que hemos agregado a nuestro corpus de etnografía digital: las traducciones al guaraní de la canción *Quevedo: Bzrp Music Sessions, Vol. 52* (2022) de los artistas Quevedo y Bizarrap⁹. Estas dos versiones son un ejemplo interesante para ejemplificar la diferencia de uso lingüístico pero a las cuales se le atribuye el mismo glotónimo *guaraní*.

8 De momento, “externa”, porque es nuestro punto de vista. Estamos en tratativas de entrevistas con estos dos autores.

9 https://www.youtube.com/watch?v=A_g3lMcWVy0

Versión original	Traducción 1 (Wilson González/ Musikarios ¹⁰)	Traducción 2 (Ariel Gómez/ CovereandoPY ¹¹)
Y nos fuimos en una, empezamos a la una	Ha rohomi de una, roike a la una	Ha roho peteime, roñepyrũ pe aravópe
Y con la nota, rápido nos dieron las tres	Ha tuichaite tatáre ajetopáma las tres	Ohasa aravo ¹² kuera mbohapy oguahẽ
Perreamos toda la noche y nos dormimos a las diez	Romopẽ upe pyhare ha rokemíngo la diez	Rojeroky pe pyhare opa peve ha uperire roke

Desde nuestra perspectiva externa, si pensamos en un continuo castellano-guaraní, la primera versión de Wilson González (Musikarios) podría situarse más cercano al castellano o *jopara*, cuando la de Ariel Gómez, (CovereandoPY), se puede considerar como más cerca del polo “guaraní”, usando por ejemplo las cifras en guaraní (*mbohapy*), mientras que en la traducción de González se prefiere “las tres. Sin embargo, las dos versiones son presentadas por los autores como traducciones al guaraní. Podemos suponer que cada versión se rige por ideologías diferentes: la primera, por la ideología del bilingüismo o del *guaraniete*, evitando usar términos asociados del/o en castellano o los neologismos propuestos por la Academia de la lengua guaraní; el segundo, a una ideología y de una manera que podríamos describir (externamente) como más *jopara*, con un registro estilístico más bajo¹³. No es sorprendente que los dos sean presentados bajo el mismo glotónimo pero con ideologías y registros estilísticos

10 <https://www.youtube.com/watch?v=-9rjzxVw80M>

11 <https://www.youtube.com/watch?v=XHAMer6KsPc>

12 Si bien son los neologismos como *aravo* (hora) o las cifras a partir de cinco los que se enseñan como guaraní académico o escolar, usualmente en los registros más coloquiales o cotidianos se prefiere el uso de los números en castellano, como en el ejemplo de González (Musikarios).

13 La expresión “*tuichaite tatáre*” en la versión de González (Musikarios), que podría traducirse como “demasiado borracho”, sólo se utiliza en un registro familiar o vulgar. Gómez (Covereando) evacua esta parte presente en la versión original (con la idea de *nota*) en su traducción y sólo evoca el paso del tiempo: *ohasa aravo kuéra*, pasan las horas.

distintos, quizás con un objetivo de coherencia y con fines publicitarios: el glotónimo *guaraní* sigue siendo más conocido que el de *jopara*.

Dichos registros se encuentran atravesados por contradicciones propias a la realidad sociolingüística paraguaya que tiene como efecto la difícil autoevaluación de las prácticas lingüísticas propias de los individuos, acompañado generalmente de una actitud de lealtad, pero también la vergüenza o el orgullo de hablar o no hablar guaraní o español. En el primer caso, correspondería por ejemplo a un@ locutor@ que se percibe como hispanohablante con pocas competencias en guaraní, como nos lo han confesado muchos adolescentes durante el estudio de campo; en el segundo caso (que no hemos encontrado en nuestro campo, pero del cual existe abundante documentación) es el de la vergüenza de hablar guaraní, o por el contrario, de no hablarlo, y un tercer caso muy común, el de declarar entenderlo pero no hablarlo. Esta actitud y sentimiento de vergüenza ha sido ampliamente descrito en el caso correntino, donde existe un “discurso de la prohibición” del guaraní, pero donde cabe señalar que el contexto local y nacional se diferencia bastante del caso paraguayo (Gandulfo, 2007). Esta actitud se encuentra menos en el caso paraguayo, donde predomina la “lealtad” y de defensa del guaraní, a pesar de ciertos momentos de polémicas puntuales que surgen a partir de declaraciones negativas sobre el guaraní (Makaran, 2014), o en el caso de la carta de Villagra-Batoux, de la ausencia del mismo en discursos oficiales. Así, el *jopara* es a la vez desacreditado, sobre todo en arenas institucionales y académicas, pero es posible escuchar discursos valorizantes y en defensa del mismo, incluso dentro del campo del guaraní culto y escrito, como es el caso de la poesía *jopara* de Susy Delgado. El *jopara* podría un *translanguaging* de la performance, valorizando el uso correcto de recursos estilísticos, casi como un arte literario. Para empujar este razonamiento un poco más, podemos salir de los marcos estrictamente lingüísticos y pensar las lenguas como constructos sociales y proyecciones de locutores. Por ende los análisis externos deberían siempre ir acompañados de los internos, como un mapa al cual referirse donde nos indicaron los dife-

rentes elementos, con colores y líneas para las fronteras, en caso de que consideren la existencia de diferencias entre lenguas.

Por ello, proponemos el esquema de “continuo subjetivo o interno”, de fronteras porosas y elementos subjetivados, donde el *jopara* es el escenario de modalidades de *translanguaging*¹⁴, teniendo en cuenta la alta movilidad de dichos límites, según los idiolectos, sus distintos parámetros y valorizaciones ambivalentes, pero siempre internas. Entre tantas ideologías y representaciones diferentes, pero imbricadas, nos adentraremos en la ciudad de Areguá, ciudad a la frontera entre el mundo urbano y el rural, crisol casi arquetípico del *jopara*.

Areguá, una ciudad de la *Jo-paraquaria*

Proponemos en esta segunda parte un pequeño *focus* areguño a partir de reflexiones que encuentran su origen en una jornada de estudios. El 11 de noviembre de 2022 tuvo lugar el coloquio “Jo-paraquaria, más allá de las fronteras” en el Campus Condorcet, organizado por miembros del LAS (Laboratorio de Antropología Social, EHESS) y del CREDA (Centro de Investigación y Documentación de las Américas-París 3). En la misma, se intentó pensar en conexiones de diferente orden, más allá de las fronteras geográficas o disciplinares. Por ello, se adoptó el neologismo de *Jo-Paraquaria* como una fusión entre *jopara* y la antigua provincia de la *Paraquaria*. Siguiendo esta misma dinámica de pensar las fronteras y más allá de ellas, nos proponemos pensar el *jopara* a partir del concepto de *translanguaging* o de repertorio para pensar las fronteras lingüísticas en relación con la capacidad de *agency* de los locutores. A partir de ello, según los recursos y el capital lingüístico disponible, las personas hablantes

14 Según la definición propuesta por Otheguy, García y Reid: “Translanguaging is the deployment of a speaker’s full linguistic repertoire without regard for watchful adherence to the socially and politically defined boundaries of named (and usually national and state) languages” (2015: 283). Cabe subrayar que según esta idea, siguen existiendo dos códigos distintos, pero esta vez definidos desde un punto de vista interno, el del/la locutor@.

tienen la capacidad de desplazarse en el continuo subjetivo individual del *jopara* según dos elementos: el repertorio disponible, y por el otro, el contexto de enunciación.

Es en la ciudad de Areguá que se llevó a cabo nuestro estudio de campo junto a una veintena de personas usuarias de una biblioteca comunitaria durante nueve meses, de agosto a noviembre de 2021, y de julio a noviembre de 2022. Situada a veintidós kilómetros de Asunción, Areguá es a su vez la capital del departamento Central, contando con alrededor de 83 028 habitantes en 2023 según la proyección de la dirección general de estadística, encuestas y censos (DGEEC). La ciudad, compuesta por un pequeño núcleo urbano rodeado de compañías o barrios en proceso de urbanización acelerada, cubre una superficie total de 114 kilómetros cuadrados¹⁵. Al no disponer de datos sobre la lengua más hablada en el hogar por ciudad –sino por región– presentamos a continuación los del Departamento Central, en cifras absolutas y en porcentajes.

Guaraní	29.029	8,78
Castellano	66.825	20,22
Castellano y guaraní	231.894	70,17

Fuente: Censo 2012, Departamento Central-lengua más hablada en el hogar.
Elaboración propia

Resulta sorprendente la cifra relativamente baja de guaraníhablantes declarad@s, sobre todo al lado de quienes dicen hablar español y guaraní a la vez. Este elemento nos da la pauta que el departamento Central, así como su capital, condensa el movimiento de enredo o de “entrevero”, como sugerían definir al *jopara* algunos entrevistados en la investigación de Boidin (2011) se habla “entreverado”.

15 Cabe señalar que el departamento Central, encierra a la capital, que a su vez se constituye en una unidad administrativa autónoma, que es la ciudad de Asunción, y no pertenece entonces al departamento Central.

Figura*Departamento Central y su capital, Areguá*

Fuente: Atlas demográfico del Paraguay de la dirección nacional de censos 2012, DGEEC: 87

Según datos del censo del 2002, Central es el departamento más poblado del país, y el destino migratorio privilegiado en un doble sentido contrario: por un lado, a causa del movimiento expansionista de la capital y de su periferia conocida como Gran Asunción, ahí donde los espacios rurales o semi-rurales van perdiendo terreno; por el otro, es el principal departamento receptor de la migración rural interna (Alfonzo, 2005). Central sería así departamento arquetípico de la mezcla, de lo *jopara* entre lo urbano y lo rural, donde se expande de manera contradictoria (avanzando hacia un lado y hacia el otro) el doble movimiento migratorio. Areguá, en calidad de capital de la misma, sería así la ciudad-tipo para

representar a este espacio imaginario de la mezcla abigarrada o entreverada de la *Jo-Paraquaria*. Partiendo de esta analogía, ¿cómo se da entonces la mezcla de lenguas, donde lo rural o popular representa a lo mayoritariamente guaraní, y lo urbano donde el español es la lengua más hablada? Respecto a la situación sociolingüística, mientras más se reduce la escala, más se percibe la variación lingüística: entre un barrio y otro, una casa y otra, una generación a otra, un individuo a otro. Los habitantes de esta *Jo-Paraquaria* colorean diferentemente lo visible y lo invisible según sus trayectorias migratorias y según la posibilidad de transmisión lingüística familiar. En contrapartida, se refuerzan las actitudes ambivalentes, cambiantes, o incluso diferentes de lo que se expresa en el discurso. A partir de esto, se presentarán cuatro grupos de hipótesis luego de una pequeña sistematización efectuada luego del segundo estudio de campo (2022).

HIPÓTESIS 1. PARTICIPANTES DE NUESTRO UNIVERSO DE ESTUDIO SE PERCIBEN PREDOMINANTEMENTE COMO HISPANOHABLANTES

Nuestro estudio de campo tiene por objeto las prácticas y representaciones de grupos de jóvenes lectores de la biblioteca comunitaria El Cántaro, situada no muy lejos del centro urbano de Areguá. Al disponer la biblioteca de libros en guaraní, nuestro objetivo inicial era recabar datos sobre prácticas y representaciones lingüísticas. Sin embargo, no se podía observar de manera muy fina las prácticas lingüísticas de las personas entrevistadas —a pesar de las observaciones hechas—. Las hipótesis desarrolladas aquí se basan en las declaraciones hechas en entrevistas, prestando particular atención al uso o no del guaraní. Sin sorpresas, muchos de las personas entrevistadas definen sus usos lingüísticos bajo el mismo glotónimo (*jopara*), cuando en la entrevista misma, desde un punto de visto externo, su uso era muy variable de un@ locutor@ a otr@. En este caso, parafraseando una expresión francesa, el *jopara* es el árbol que esconde al bosque, porque bajo una misma etiqueta se describen una serie de prácticas, representaciones y actitudes dispares. Suponemos que los hablantes se sitúan distinto —más cerca o más lejos del polo guaraní o castellano que ell@s mism@s establecieron— a pesar de ellos mismos

categorizar su habla como *jopara*, ya sea por inseguridad lingüística, de un sentimiento de vergüenza (no sé hablar bien ni lo uno, ni lo otro, ni los dos a la vez) o por reivindicación del glotónimo. Los idiolectos son descritos bajo el mismo glotónimo, pero desde nuestro punto de vista exterior, se los podía colorear diferentemente los unos de los otros.

No es sorprendente entonces que, en una ciudad como Areguá, en el lindero entre el mundo urbano y rural, donde se encuentran niveles muy dispares de habla y de mezcla, que sólo seis de veinte entrevistados declaren saber hablar guaraní, y que correspondan casi todos a los hogares con menos recursos y conociendo una historia de migración de otras regiones hacia el departamento Central (a veces de dos o tres generaciones). Sin embargo, no existe correlación entre transmisión genealógica y origen migratorio, es decir, que se hable guaraní en la casa no asegura la existencia del traspaso del legado lingüístico a los hijos. Fuera de este grupo de guaraníhablantes declarados, en la mayoría de los casos (excepto de una persona que declara no saber guaraní), la mayoría invoca al *jopara*, a veces en un soplo de vergüenza o de culpa, y siempre acompañado de alguna explicación: los padres o abuelos lo hablan, pero sin haber asegurado la transmisión, para hablar a espaldas de ellos. ¿Cuáles son las condiciones para que ese traspaso exista? En la casa H. donde convivimos con tres generaciones bajo el mismo techo, nos percatamos que sólo hubo transferencia del guaraní de la abuela (generación 3) hacia la hija mayor (generación 2). Las dos pueden intercambiar en guaraní, no así con las dos hermanas menores en la segunda generación. En la tercera generación, los hijos de las mujeres de la segunda generación, ninguno de los niños (dos varones de 4 y 8 años, una niña de 9) sabe hablarlo tampoco, a pesar de formar parte de la generación del guaraní obligatorio escolar.

Sin elevarlo a un estatus de generalidades, formulamos la siguiente hipótesis: en la ciudad de Areguá, como las del departamento Central que conocen esta doble migración rural > urbano/urbano > rural, las personas en nuestro universo entrevistado no se perciben como guaraníhablantes, pero como hablantes de diferentes tipos de mezclas o de *jopara*. Quienes

declaran hablar guaraní, lo “colorean” con pequeñas observaciones sobre lo que atribuyen a un polo “puro” del guaraní: “así se dice en guaraní” es una de las oraciones que más escuchamos, sobre todo al hablar con personas mayores que se perciben como guaraníhablantes y/o profesores de guaraní en la misma familia H. Cuando se refiere a lo escrito, aparecen otros tipos de problemas, como lo veremos en la siguiente hipótesis.

HIPÓTESIS 2. EL QUIEBRE ENTRE ORAL Y ESCRITO: LA DIFÍCIL COMPRESIÓN DEL GUARANÍ LIBRESCO

A quienes declaraban saber hablar en guaraní en nuestro universo de lectores de la biblioteca comunitaria, se les hizo leer un pequeño extracto de libros traducidos al guaraní: *El Principito* y también algunas tiras de *Mafalda*. *El Principito* estaba disponible en dos ediciones (Editorial Servilibro, 2018 y 2020). Encontramos que existe una clara preferencia declarada por esta segunda edición. En una entrevista con la traductora, la misma nos dijo que había preferido hacer una versión que no sea asociada al guaraní académico, con más términos comprensibles por un castellanohablante: por ejemplo, preferir “sombrero” en vez de “akã ao”¹⁶. Las personas entrevistadas remarcaban también las dificultades para entender las oraciones en los dos libros, pero que preferían la segunda versión, que incluía menos neologismos y que consideraban como más entendible. El guaraní, una vez escrito adquiere simbólicamente el estatus de lengua escrita, como lo es el guaraní académico o el guaraní escolar de los manuales. Este guaraní considerado como *culto* o de lo escrito suele ser percibido como de difícil acceso para guaraníhablantes. En una entrevista personal, la traductora nos declaró hacer varias pruebas con lectores *beta*, con resultados concluyentes desde su punto de vista, porque los mismos entendían los chistes de las tiras y se reían. Las respuestas de Areguá declararon sin embargo tener dificultades para entender algunos términos. Ante dicho obstáculo, la traductora del libro también había declarado que algunos términos podrían ser de difícil acceso para las nuevas generaciones, pero que pue-

16 Entrevista con María Gloria Pereira, 21 de noviembre de 2018.

den preguntar por significados a guaranihablantes a su alrededor¹⁷. Nos preguntamos si esta lógica puede funcionar en una ciudad como Areguá con realidades sociolingüísticas tan dispares.

HIPÓTESIS 3: UNA ACTITUD DE LEALTAD AL GUARANÍ ACADÉMICO/GUARANÍ ESCRITO

Tanto en la casa donde vivíamos –una familia de ceramistas, de la cual la abuela, Agustina R., se había propuesto como meta enseñarnos el guaraní– como en el discurso de quienes participaron en las entrevistas sobresale una actitud de gran respeto hacia el guaraní académico. Esto nos permitió formular la siguiente hipótesis: el guaraní escolar o académico está comenzando a permear, sobre todo en aquellos sectores de la población más afines al mundo libresco o de lo escrito, o con más capital cultural, pero también en sectores populares. En la práctica, esta lealtad al guaraní académico se materializa en mensajes de WhatsApp, o cuando empezamos a frecuentar la casa donde viviríamos posteriormente, cuando Agustina nos enseñaba guaraní. En dichos momentos, ya sea al hablar o por escrito, Agustina ponía especial cuidado en hablar en un guaraní tal como se enseña en la escuela: por ejemplo, utilizando el neologismo *aravo* en vez de *hora*, usar todas las cifras en guaraní, *ta'angambyrýre* para televisión, etcétera. Con el paso del tiempo, la voluntad de enseñarnos un guaraní “correcto” –el mismo que enseñaba ella a sus estudiantes de primaria antes de jubilarse– se iba difuminando, deslizándose hacia un polo más *jopara*/castellano del continuo, según nuestra percepción “externa”. El guaraní hablado a lo largo de nuestra estadía en la casa, si bien se *joparizaba* (siempre según nuestro punto de vista externo a la práctica de Agustina, y al comenzar a decir de vuelta *hora/hóra* en vez de *aravo*, por ejemplo), de igual manera seguía siendo una “práctica de guaraní para que Ana aprenda”, tal y como lo presentaba Agustina a la vecindad, a la familia, a amigos de paso por la casa, en la cual nos situábamos en posición de aprendiz.

17 Entrevista con María Gloria Pereira, 21 de noviembre de 2018.

Esta lealtad, si bien es observada en la práctica, también puede ser explicitada, como en el caso de Alejandro (15), que declara su gusto por leer sus libros escolares de guaraní, pero con resultados disonantes en cuanto a posibilidades de comunicación:

Alejandro: Una vez le pregunté qué hizo [a mi vecino]. *Mba'è ndéve rejapokuri* [qué te hiciste a vos], o sea, yo estaba hablando, para ver si entendía. Yo leí lo que había en un libro, qué hizo con la bandera que tenía, y le dije en guaraní. Y estaba calculando [él], y me dijo: “¿qué, *panambi*?”. *Panambi ko* es bandera. ADM: ¿Y vos le dijiste eso porque encontraste en un libro que *panambi* era bandera? Andrés: Sí. Y no me entendió. *Nadaité* [nada de nada] no me entendió” (Entrevista, 6 de octubre de 2022).

Alejandro es el único que declara abiertamente su gusto por el guaraní escrito y académico. Sin embargo, a la hora de ponerlo en práctica, la situación de intercomprensión no está asegurada: *panambi* es una voz que se traduce como *mariposa*, y no encontramos registro de un posible significado como *bandera* en ningún diccionario ni manual de uso en las escuelas de Areguá. Sin embargo, en lo descrito por él, *panambi* significa bandera.

HIPÓTESIS 4: REPERTORIO LINGÜÍSTICO Y REPRESENTACIONES DEL JOPARA A LA CARTE

El concepto de “repertorio lingüístico” (*verbal repertoire* en inglés) nos puede ser útil para un abordaje distinto del *jopara*, porque “hace hincapié en que cada hablante tiene un *repertorio idiolectal*, que viene *construyendo* a lo largo de su vida y del que va *extrayendo elementos útiles o relevantes* según las distintas situaciones comunicativas a las que se enfrenta” (Blestel, 2022: 2). En las entrevistas sobresale esa capacidad de variación de registros según la situación comunicativa o el interlocutor. Al preguntarle qué lengua se habla en su casa (y si se habla en guaraní después de que haya usado dicho glotónimo), Alejandro (15) declara:

Hablo. Pero no hablo tanto. La mayoría de la gente hacia mi barrio habla más en castellano que en guaraní. Hay veces en la que hablan todo

jopara, hablan guaraní y castellano al mismo tiempo (Entrevista, 6 de octubre de 2022).

A la pregunta sobre lo que es el *guaraniete* o guaraní verdadero, Margarita (17), que se percibe como guaraníhablante, lo define desde la negación, primero, para luego utilizar la imagen de la combinación, y para terminar, diferenciar sus usos según un criterio etario:

El *guaraniete* es cuando no se habla con español combinado, y el *jopara* serían palabras combinadas que usamos cotidianamente [...]. *Jopara* podés usar con cualquier persona, cualquier paraguayo, y el guaraní con gente más mayor (Entrevista, 27 de agosto de 2022).

Fiona (14) que dice ser aprendiz de guaraní traduciendo poemas y canciones, responde por el ejemplo cuando se le pregunta lo que es el *jopara*:

Y no sé cómo decirte. Voy a ejemplificarte *mbaè*. Ponele que digan... le meten unas palabras ahí en guaraní mientras que están hablando en español. Así luego nomás hablan. De vez en cuando hablan guaraní, de vez en cuando hablan castellano y después se juntan. Pero así guaraní-guaraní, no (Entrevista, 10 de septiembre de 2022).

Las declaraciones de los entrevistados sugieren la alternancia de elementos varios adaptables según contextos y recursos de su “repertorio lingüístico”, que construyen –finalmente– en parte reivindicando el guaraní escolar, no tanto así los libros de ficción escritos en guaraní como creíamos que sucedería en un inicio. Esto es coherente con la idea de pensar el *jopara* como una manifestación de *translaguaging*, o de parte de un repertorio de la cual se seleccionan elementos, casi a la carta. Ante la diferencia de usos del guaraní en cada entrevista, nos preguntamos si “colorean” de manera precisa los elementos dentro de su repertorio, y en caso de que sí, qué es un elemento A, qué es un elemento B, cosa que nuestro instrumento no nos permitió medir (al no ser nuestro objeto principal de estudio) más allá de confirmar solamente la existencia de lenguas con nombre y de definiciones diferentes del *jopara* del punto de vista interno de locutores. En todo caso, sí hay un elemento en común a todos los entrevistados: la misma actitud lingüística de lealtad hacia

el glotónimo guaraní, no tanto así al *jopara*, que sigue siendo objeto de representaciones ambivalentes.

Conclusión

En este capítulo, quisimos poner de relieve la dimensión ideológica de la lengua, que en el caso sociolingüístico paraguayo es un elemento central a la hora de analizar representaciones y prácticas sociolingüísticas. Con las ideas de continuo subjetivo y de *translanguaging*, esta última propuesta por Otheguy, García y Reid (2015), nos parece fundamental considerar el punto de vista interno de locutore en nuestros análisis sociolingüísticos del caso paraguayo, y partir de allí nos preguntamos 1) si s “colorean” o distinguen códigos diferentes en sus prácticas, si son colores visibles o invisibles y para quién, siguiendo la metáfora de Terry Eagleton (1991) 2) si es que existen estos códigos internamente, cómo entonces interactúan entre sí. En general, se usa predominantemente el mismo glotónimo (*jopara*), que evoca la mezcla o el uso simultáneo de ambos códigos español y guaraní. Estos mismos locutores construyen en base a eso sus idiolectos con puntos de vista sumamente ambivalentes sobre sus propias prácticas. Queda en el tintero la posibilidad de crear un instrumento que permita subir en generalidades aquello que hoy bosquejamos como hipótesis, sobre la percepción de las categorías y la manera de “colorear” lo invisible desde un punto de vista interno, tomando en cuenta la preeminencia de la influencia ideológica en el contexto paraguayo. Proponemos a modo de conclusión una especie de ejercicio de imaginación sociológica –como diría Silvia Rivera Cusicanqui citando a Mills (2016)– de considerar al *jopara* como potencial concepto científico. Es la sugerencia de Boidin (2011), considerando la dificultad de observar procesos de mezcla a un nivel “macro”, como una sociedad, pero que sí es pertinente a una pequeña escala, prestando una atención particular a las palabras y representaciones de los actores mismos, pero que son pocas las investigaciones que ponen la focal sobre denominaciones locales de la mezcla o del mestizaje. Es también la propuesta de Silvia Rivera Cusicanqui con la metáfora-concepto aymara de lo *ch'ixi*, que tiene simili-

tudes semánticas como el *jopara*: “se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercarnos nos percatamos de está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas” (Rivera Cusicanqui, 2018: 98). Partiendo de allí, la epistemología de lo *ch’ixi* reconoce no sólo las ambivalencias, sino las contradicciones que coexisten al mismo tiempo ontológica pero también materialmente, como el blanco y el negro; a partir de allí podemos pensar(nos) como elementos contradictorios desde lo que ella llama “fisura colonial” (Rivera Cusicanqui, 2018). ¿Cómo podríamos pensar el *jopara* como concepto complementario de lo *ch’ixi*, cómo algo que coexiste al mismo tiempo, pero también se entrevera, se colorea o se vuelve invisible según el contexto y la capacidad de agencia de los actores?

Referencias bibliográficas

- Alfonzo, Leonardo (2005), *Migración Interna, Resultados censo 2002*, Fernando de la Mora, DGEEC.
- Blestel Élodie (2019), “Découverte de la langue guarani, année 2020-2021”, Manual de la cátedra de guaraní del INALCO.
- Blestel Élodie (2021), “Entramados lingüísticos e ideológicos a prueba de las prácticas: español y guaraní en Paraguay”, en Santiago Sánchez Moreano y Élodie Blestel (ed.), en *Prácticas lingüísticas heterogéneas: Nuevas perspectivas para el estudio del español en contacto con lenguas amerindias*, 69-86, Language Science Press.
- Blestel Élodie (2022), “¿Por qué el concepto de «repertorio» es tan útil en el análisis de situaciones plurilingües?”
- <https://espanolcontacto.fe.uam.es/wordpress/index.php/2022/02/07/por-que-el-concepto-de-repertorio-es-tan-util-en-el-analisis-de-situaciones-plurilingues-nueva-entrada-de-blog-escrita-por-elodie-blestel/>
- Boidin, Capucine (2000), “¿Jopara? ¿jehé’a?”, *Acción*, 206: 28-31.
- Boidin, Capucine (2011), *Guerre et métissage au Paraguay: 2001-1767*, Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Questions de sociologie*, Paris: Ed. de Minuit.
- Boyer, Henri y Caroline Natali (2012), “Vers une sortie de diglossie au Paraguay?”, en Henri Boyer y Hedy Penner (coord.), *Le Paraguay bilingue/*

- El Paraguay bilingüe*, 17-60, Paris: L'Harmattan. Cardiel, José s.j. (1900), *Declaración de la verdad*, Buenos Aires: Juan A. Alsina.
- DGEEC (Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos) (2016), *Atlas Demográfico del Paraguay*, 2012.
- Eagleton, Terry (1991), *Ideology: an introduction*, Londres: Verso.
- Estenssoro, Juan Carlos e César Itier (2015), "Présentation", *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle serie*, 45 (1): 9-14.
- Gandulfo, Carolina (2007), *Entiendo pero no hablo: el guaraní "acorrentinado" en una escuela rural: usos y significaciones*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- García, Ofelia (2023), "Translanguaging Décloisonnement: An Epilogue", *Lidil. Revue de linguistique et de didactique des langues*, 24 (67).
- Guasch, Antonio s.j. (1944), *El idioma guaraní. Gramática y antología de prosa y verso*, Villa Devoto: Germán José Rinsch.
- Guasch, Antonio s.j. (1948), *El idioma guaraní. Gramática y antología de prosa y verso*, segunda edición, Buenos Aires: Edición del Autor.
- Guttandin, Friedhelm, Carola González Alsina y Aníbal Orué (2001), *El guaraní mirado por sus hablantes. Investigación relativa a las percepciones sobre el guaraní. Programa para el fortalecimiento de la Educación Bilingüe*, Asunción: MEC/BID.
- INE (Instituto Nacional de Estadística) (2015), *Paraguay. Proyección de la Población por Sexo y Edad, según Distrito, 2000-2025*.
- INE, 21 de febrero, *Día Internacional de la Lengua Materna*. <https://www.ine.gov.py/news/news-contenido.php?cod-news=1484>
- Kallfell, Guido (2011), *Grammatik des Jopara: Gesprochenes Guaraní und Spanisch in Paraguay*, Lausanne: Peter Lang.
- La Nación, 2023, "Día Internacional de la Lengua Materna: el guaraní sigue siendo el idioma más hablado en Paraguay", <https://www.lanacion.com.py/pais/2023/02/21/dia-internacional-de-la-lengua-materna-el-guarani-sigue-siendo-el-idioma-mas-hablado-en-paraguay/>
- Makaran, Gaya (2014), "El mito del bilingüismo y la colonización lingüística en Paraguay", *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, 1 (2): 30. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ppel-unam/20160614052035/Makaran.pdf>
- Melià, Bartomeu (1997), *Una nación, dos culturas*, Asunción: CEPAG.
- Melià, Bartomeu (2013), *La tercera lengua del Paraguay y otros ensayos*, Asunción: ServiLibro.

- Melià, Bartomeu (2020), “*Historia de la lengua guaraní*”, en *Nueva Historia del Paraguay*, Buenos Aires: Sudamericana, pp. 497-518.
- Otheguy, Ricardo, Ofelia García y Wallis Reid (2015), “Clarifying translanguaging and deconstructing named languages: A perspective from linguistics”, *Applied Linguistics Review*, 6: 281-307.
- Ortiz Sandoval, Luis (2012), *Educación y desigualdad: las clases desfavorecidas ante el sistema educativo paraguayo*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC).
- Penner, Hedy (2014), *Guaraní aquí. Jopara allá: Reflexiones sobre la (socio)lingüística paraguaya*, Bern: Peter Lang.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018), *Un mundo ch’ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, Carolina (2023), “La lengua del corazón: ideología colonialista y discursos sobre el guaraní en Paraguay”; Sesión de Jo-Paraquaria del 20 de abril de 2023. https://www.facebook.com/joparaquaria/videos/750134896759177/?extid=NS-UNK-UNK-UNK-AN_GK0T-GK1C&mibextid=RUBZ1f.
- Rubin, Joan (1968), *National bilingualism in Paraguay*, La Haya: Mouton.
- Ruiz de Montoya, Antonio (1639), *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid: Juan Sánchez. <https://archive.org/details/tesorodelalengua00ruiz>
- Valle, José del y Víctor Meirinho (2016), “Ideologías lingüísticas”, en Javier Gutiérrez Rexach (coord.), *Enciclopedia de Lingüística Hispánica*, vol. 2, 622-631. https://academicworks.cuny.edu/gc_pubs/254/