

## Paraguay a fines de la Colonia: ¿mestizo, español o indígena?\*

por Ignacio Telesca

Abstract. – This article highlights the relationship between the demographic composition of colonial Paraguay and the construction of Paraguay's identity. This work analyses the data provided by XVIIIth century censuses, showing the demographic change which happened after the expulsion of the Jesuits in 1767/1768: half of the population of the Jesuit Missions abandoned their villages and moved among the poor peasants. Nevertheless, the census taken in 1782 categorised them as "Spanish"; they were not included as "Indian" or "mestizo" (a term not yet coined at that moment). We consider this migration a strategy of the indigenous population in order to avoid discrimination. A similar process took place among people with African ancestry. Although synchronically there was also a "guaranization" of society, individuals built their identity neglecting both their indigenous and African roots, aiming being considered "Spanish".

La historiografía tradicional paraguaya ha considerado, y considera en gran medida hasta hoy, que la relación primera entre conquistadores e indígenas fue de colaboración y complementariedad. Si bien esta cuestión quedó superada para los historiadores que escriben desde fuera del Paraguay – y por algunos de dentro, como Rafael Eladio Velázquez y Branislava Susnik –, aún es un terreno de disputa al interior del país.<sup>1</sup> Barbara Potthast llama la atención sobre la función que

\* Una versión anterior de este trabajo fue presentada en el congreso internacional "Historical Perspectives on Social Mobility in Latin America". Esta investigación se hizo gracias al apoyo de Piet Van Waeyenberge, cónsul honorario del Paraguay en Bélgica.

<sup>1</sup> Para una visión tradicional ver Efraim Cardozo, *El Paraguay colonial* (Asunción 1996, 1ª ed. 1959), donde se pueden leer frases como "[...] el entrecruzamiento produjo un fruto distinto que en otras regiones de América, si no por las calidades de la ascendencia, por los factores culturales y ambientales que presidieron el mestizaje. La mezcla racial no se practicó en la clandestinidad, soslayando sanciones penales y aún morales,

cumple el mito de la armonía étnica en la conformación de la identidad nacional del Paraguay. Aunque, como ella también señala, existen ya hoy versiones un tanto más matizadas sobre este mito fundador/fundante, dichos matices se refieren, fundamentalmente, a la cuestión de la supuesta “armonía”.<sup>2</sup>

Sin embargo, si bien lo que se cuestiona es la supuesta armonía, nunca se pone en duda lo referente a lo étnico. Haya sido por amor o por violación, nadie cuestiona que se haya producido un mestizaje; mestizaje que no sólo se restringe a lo biológico, sino que incluye lo lingüístico, lo económico, lo culinario, etc. Sin embargo, parece que la experiencia de los primeros 50 años de Conquista se prolongó durante los siguientes siglos coloniales. Pero no fue así, sino, como veremos, la población proveniente de Europa dejó ya de arribar a las costas asuncenas para fines del siglo XVI y habría que esperar hasta el último cuarto del siglo XVIII para encontrarnos con una nueva remesa de “extranjeros”. Incluso, para 1782 el número de los provenientes de fuera de la provincia apenas llegaba a los 212 (de una población de casi 100.000 habitantes). A la luz de esto podemos cuestionarnos acerca de si estamos hablando del mismo mestizaje en el siglo XVI como en el XVII y el XVIII.<sup>3</sup>

Pero lo más importante para cuestionarnos es lo referente a la auto-asignación de la propia identidad. Potthast señala que la élite, tanto la gobernante como la económica, no se veía a sí misma como mestiza, ni era vista desde fuera como tal. Si bien esta afirmación es acertada, creo que se debería ampliar su validez al resto de la población considerada

sino libre, generosa y aún honradamente”. Ibidem, pp. 74–75. Para una versión contemporánea, ver Washington Ashwell, “Domingo Martínez de Irala, fundador de la nacionalidad paraguaya”: *Historia Paraguaya*, vol. XLVI (2006), pp. 17–63; y Branislava Susnik, *El indio colonial del Paraguay*, vol. I: *El guaraní colonial* (Asunción 1965).

<sup>2</sup> Barbara Potthast-Jutkeit, “Los ‘mancebos de la tierra’: La élite mestiza de Asunción durante la época colonial”: Christian Büschges/Bernd Schröter (eds.), *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas urbanas en América hispánica* (Francfort del Meno/Madrid 1999), pp. 235–250; y eadem, “Ni indio, ni español. La identidad ambigua de la élite colonial paraguaya”: Thomas Krüggeler/Ulrich Mücke (eds.), *Muchas Hispanoméricas. Antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanos* (Francfort del Meno/Madrid 2001), pp. 131–150.

<sup>3</sup> Velázquez sostiene que “la gran corriente del mestizaje hispano-guaraní, iniciado entonces [en 1536–1537], no habría de interrumpirse nunca”. Rafael Eladio Velázquez, “Indígenas y españoles en la formación social del pueblo paraguayo”: *Suplemento Antropológico XVI*, 2 (1981), pp. 29–67, aquí: p. 30.

como española y, luego de 1811, paraguaya.<sup>4</sup> Nadie se veía a sí mismo como mestizo sino como español, como bien se manifiesta en los censos. Sin embargo, esta categoría de “ser español” era lo suficientemente laxa, como veremos, como para permitir a indígenas y pardos integrarse al mundo español, y ser considerados como tales. Mientras que para 1761 la población indígena representaba casi el 70% de la sociedad, 80 años más tarde, en 1846, esta misma población no llegaría sino al 0,5% de la misma. Y nadie se consideraba mestizo, ni mucho menos indígena.<sup>5</sup>

A lo largo de este trabajo veremos las estrategias adoptadas tanto por los indígenas como por los pardos para dejar de ser considerados indígenas o pardos y ser ubicados bajo la categoría de español. Al mismo tiempo, señalaremos las estrategias de parte del grupo dominante para que estas diferencias no desaparezcan. Esto nos pone en alerta sobre la posibilidad o no de hablar de relaciones interétnicas en el Paraguay previo a 1870. Asumimos que sólo estas relaciones interétnicas están presentes cuando se refieren a los indígenas llamados “chaqueños”. No creemos que se puedan identificar grupos étnicos diferenciados al interior de la sociedad paraguaya en el periodo abordado.

Sabemos que ser considerado indio o ser considerado pardo implicaba una serie de discriminaciones para estas personas. La continua existencia de estos grupos diferenciados significaba una posibilidad de contar con mano de obra fácil (a través de la encomienda y del amparo) para la élite económica-política, la cual, en una economía en donde la yerba mate fungía como moneda, era bastante reducida. Es por eso que veremos que, salvo a esta élite, al resto de la sociedad, parece, le traía sin cuidado el que si su vecino fuera “español”, “indio” o “pardo”.<sup>6</sup> Si no es apropiado, entonces, de hablar de grupos étnicos –

<sup>4</sup> Aunque todavía en las primeras décadas de vida independiente se utilizaba la categoría de “natural de la república” para referirse a la ciudadanía y la categoría de “español” para dar a entender “blanco de linaje” o “noble”. Cfr. los volúmenes de Impedimentos Matrimoniales del Archivo de la Arquidiócesis de Asunción (en adelante, AAA).

<sup>5</sup> Bruce Castleman, trabajando en Orizaba, México, ha encontrado datos similares, aunque no tan notorios, y afirma que “[...] the vast majority of these changes were in the direction of increasing ‘whiteness’ [...]”. Bruce A. Castleman, “Social Climbers in a Colonial Mexican City: Individual Mobility within the Sistema de Castas in Orizaba, 1777–1791”: *Colonial Latin American Review* 10, 2 (2001), pp. 229–249, aquí: p. 230.

<sup>6</sup> Ver el artículo de Branislava Susnik, “Las relaciones interétnicas en la época colonial, Paraguay”: *Suplemento Antropológico* XVI, 2 (1981), pp. 19–27.

ya que compartían todos la misma lengua, el guaraní, el mismo relacionamiento con la tierra, la misma concepción de familia y de relaciones entre géneros, etc. – tendremos que buscar otras categorías que puedan dar cuenta de la realidad paraguaya y de la identidad que se fue gestando a partir de dicha realidad.

Es importante señalar también que estas estrategias que describiremos, si bien pueden ser grupales, no las encontramos en las fuentes consultadas como siendo asumidas por el grupo en cuanto tal.<sup>7</sup> Esto nos pone en alerta ante la tentación de dar el salto entre una acción particular a una acción grupal. Sin embargo, es claro que se utilizaban las mismas estrategias, por lo que se puede afirmar que los miembros del grupo sí sabían cómo dar el paso.

Al final, creemos que la movilidad social se dio por este “paso categorial”: dejar de ser considerado pardo o indio para ser considerado español; dejar de ser discriminado para aspirar a ser “integrado”. Para llegar a esto, nos adentraremos primero en los análisis demográficos y luego estudiaremos las diferentes estrategias puestas en práctica por cada uno de los grupos.

## FUENTES

Nos hemos concentrado en el periodo que va de mediados del siglo XVIII hasta mediados del XIX. Las razones son exclusivamente de disponibilidad de fuentes. Previo a 1761 no contamos con datos generales sino para 1682, bastante lejano en el tiempo como para realizar una serie con los más tardíos. Por otro lado, luego de 1846 no hubo más censos sino hasta 1870, cuando ya el país estaba en ruinas luego de la guerra contra la triple alianza.

Las fuentes que poseemos para estudiar el periodo comprendido entre mitad del siglo XVIII y mitad del XIX no son escasas. Fundamentalmente el material nos permite avanzar hacia una comprensión de la densidad poblacional y una diferenciación de edad (párvulo y adulto), sexo y composición “étnica” (español/paraguayo, indio, pardo libre y esclavo).

---

<sup>7</sup> Hemos trabajado fundamentalmente con la Sección Historia, Nueva Encuadernación y Civil y Judicial del Archivo Nacional de Asunción (en adelante, ANA), y con Impedimentos Matrimoniales (en adelante, IM) del AAA.

La primera fuente con la que contamos es el padrón elaborado por el obispo del Paraguay, Manuel Antonio de la Torre, en su visita a la diócesis en 1761.<sup>8</sup> En la misma registra la población de cada uno de los pueblos con la cantidad de familias respectivas. No distingue ni edad ni sexo, y las referencias étnicas son menores. Para 1782, el gobernador Melo de Portugal realizó un censo pormenorizado, pero desgraciadamente no contamos con los originales sino sólo con el resumen que nos aporta Juan Francisco Aguirre, quien afirma que tuvo acceso a los datos originales.<sup>9</sup> Es el primer censo dividido en poblaciones, sexo, edad (adultos/párvulos), grupo étnico y condición jurídica (esclavo/libre). Si en líneas generales los datos parecen confiables, sin embargo ya varios autores han advertido algunos errores de suma. Tanto Aguirre como Félix de Azara, ambos oficiales de la demarcación de límites, ofrecen cuadros y datos para fines del siglo XVIII. El más completo es el presentado por Aguirre para 1782.<sup>10</sup>

Los primeros originales de un censo para esta época son los correspondientes al censo de 1799 que se encuentran en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires, aunque son sólo los resúmenes enviados por los que los confeccionaron en cada lugar, diferenciando entre sexo,

<sup>8</sup> La documentación referente a la visita se encuentra en Madrid, Biblioteca del Palacio, Manuscrito 2872, pp. 233–325. Un análisis del mismo se puede encontrar en Fernando Aguerre Core, “La visita general de la Diócesis del Paraguay realizada por el Ilmo. D. Manuel Antonio de la Torre, 1757–1760”: *Revista Complutense de Historia de América* 25 (1999), pp. 111–138; y en Ernesto Maeder, “La población en el Paraguay en 1799. El censo del gobernador Lázaro de Ribera”: *Estudios Paraguayos* 3, 1 (1975), pp. 63–86. La obra de Jan M. G. Kleinpenning, *Paraguay 1511–1870. A Thematic Geography of its Development*, 2 volúmenes (Frankfort/Madrid 2003); especialmente la parte V, “Population”, pp. 1427–1585 del volumen 2, puede ser considerada como el mejor resumen de este aspecto demográfico paraguayo.

<sup>9</sup> Juan Francisco de Aguirre, “Diario del Capitán de Fragata Juan Francisco Aguirre, tomo II, primera parte” [1793–1798]: *Revista de la Biblioteca Nacional XVIII* (1949), anexo, s.p.

<sup>10</sup> Félix de Azara, *Viajes por la América meridional* (Madrid 1969, original 1809); Pedro Antonio Vives Azancot, “Demografía paraguaya 1782–1800. Bases históricas y primera aproximación para su análisis sobre datos aportados por Félix de Azara”: *Revista de Indias* 159–162 (1980), pp. 159–217; Edberto Oscar Acevedo, *La intendencia del Paraguay en el virreinato del Río de la Plata* (Buenos Aires 1996); Anneliese Kegler de Galeano, “La población del Paraguay a través de los censos de Azara y Aguirre, 1782–1792”: *Revista Paraguaya de Sociología* 11, 30 (1974), pp. 179–213; José Luis Mora Mérida, “La demografía colonial paraguaya”: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 11 (1974), pp. 52–77.

grupo étnico y edad (de 0 a 15, de 15 a 60, y mayores de 60).<sup>11</sup> Tendremos que esperar hasta 1846 para tener el primer censo que nos presenten los grupos domésticos mismos de cada localidad, con la respectiva edad de cada uno de los integrantes, aunque no siempre distinguiendo entre grupo étnico y sin unidad de criterio entre los curas que realizaron los censos. Los originales se encuentran en el Archivo Nacional de Asunción.<sup>12</sup>

Finalmente, para lo que se refiere a los datos de las misiones jesuitas, en el AGN figuran los resúmenes anuales, y se puede seguir año tras año la evolución de las mismas. Para después de la expulsión, en 1768, para las misiones existen en el mismo archivo y en el de Asunción los informes de los administradores de las temporalidades, además de los censos presentados por Aguirre y Azara.<sup>13</sup>

#### EL PROBLEMA DEL MESTIZAJE

La conformación de la sociedad paraguaya es mucho más compleja de lo que los padrones y censos nos muestran: las categorías de “español”, “indio” y “pardo” nos quieren tentar a ver la sociedad dividida en compartimentos estancos. Sin embargo, bien sabemos que las fronteras eran bastantes permeables y que incluso dentro de cada categoría se esconde un mundo de diferencias.

La categoría de indio, por ejemplo, es una de las más engañosas. Si tomamos el ejemplo de Paraguay a fines de la Colonia, nos encontramos con que los indígenas del pueblo de Belén, al norte, eran mbyayás,

<sup>11</sup> Maeder fue el que encontró el censo y lo trabajó: Maeder, “La población” (nota 8). El original se encuentra en el Archivo General de la Nación, Buenos Aires, sala VII, Fondo Andrés Lamas, Documentos varios, legajo 33.

<sup>12</sup> Olinda Massare de Kostianovsky, “Historia y evolución de la población en Paraguay”: Domingo Rivarola/Guillermo Heisecke (eds.), *Población, urbanización y recursos humanos en Paraguay* (Asunción 1970), pp. 209–236; Anneliese Kegler de Galeano, “Alcance histórico-demográfico del censo de 1846”: *Revista Paraguaya de Sociología* 13, 35 (1976), pp. 71–121; John Hoyt Williams, “Observations on the Paraguayan Census of 1846”: *Hispanic American Historical Review* 56, 3 (1976), pp. 424–437.

<sup>13</sup> Branislava Susnik, *El indio colonial del Paraguay*, vol. II: *Los tres pueblos guaraníes de las misiones, 1767–1803* (Asunción 1966); Ernesto Maeder, *Misiones del Paraguay: conflictos y disolución de la sociedad guaraní, 1768–1850* (Madrid 1992); idem/Alfredo Bolsi, “La población de las misiones guaraníes entre 1702–1767”: *Estudios Paraguayos* 2, 1 (1974), pp. 111–138.

mientras que los de Yaguarón, al sur, eran guaraníes. Sin embargo, para los censistas e historiadores, pasados y presentes, son todos “indios”. Pero incluso entre los mismos guaraníes tendríamos que diferenciar entre los que pertenecían a pueblos de indios gobernados por el clero secular o franciscano de aquellos regidos por los jesuitas. Al mismo tiempo, estos últimos tampoco provenían todos de un mismo tronco, sino que pertenecían a distintos pueblos guaraníes.<sup>14</sup> Al decir de Dos Santos y Bapitsta,

“[...] pode-se compreender a população indígena das reduções jesuíticas e dos povoados coloniais como um grande mosaico que não pode ser simplificado: nem a população indígena é toda de Guarani, nem os Guarani servem como parâmetro para todos os demais grupos étnicos da região”.<sup>15</sup>

Un apartado especial de este tipo de ambigüedades terminológicas es el referente a los “españoles”. Félix de Azara, refiriéndose a este grupo, lo caracteriza de la siguiente manera:

“[...] uno de los medios empleados por los conquistadores de América para reducir y sojuzgar a los indios fue hacerlos españoles casándose con indias, porque sus hijos o mestizos fueron declarados españoles. Estos mestizos se unieron en general los unos con los otros porque iban a América muy pocas mujeres europeas y son los descendientes de esos mestizos los que componen hoy en el Paraguay la mayor parte de los que se llaman españoles.”<sup>16</sup>

Esta afirmación de Azara se ve confirmada por una cédula de Felipe IV del 31 de diciembre de 1662, por la cual se declara a Andrés Benítez libre y exento de la obligación de la paga del tributo:

“Por cuanto por parte de José Servín, Procurador General de las Provincias del Paraguay, se me ha hecho relación de que los primeros conquistadores y pobladores que pasaron a ellas no llevaron mujeres españolas, por cuya causa se casaron con hijas de los indios caciques, nobles de aquellas tierras, de quien proceden los descendientes de los dichos conquistadores, los cuales siempre han sido tenidos por hijos de españoles y tratados con los privilegios y exenciones de tales, sin que se haya intentado encomendarlos [...]”.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Susnik, *El indio colonial del Paraguay*, vol. II (nota 13).

<sup>15</sup> Maria Cristina dos Santos/Jean Tiago Baptista, “Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena, séc. XVII–XVIII”: *História Unisinos*, 11, 2 (2007), pp. 240–251, aquí: p. 249.

<sup>16</sup> Azara, *Viaje* (nota 10), p. 275.

<sup>17</sup> Rafael Eladio Velázquez, *Breve historia de la cultura paraguaya* (Asunción 1999), p. 33. Cfr. Juan Carlos Garavaglia, *Mercado interno y economía colonial* (México, D.F. 1983), pp. 207–209.

En otras palabras, ni los “indios” fueron todos “indios”, ni los “españoles” todos tales y, como veremos, los pardos tampoco todos negros. Todo esto nos habla de lo complicado que es utilizar la palabra “mestizaje” aunque muchos autores lo consideren como el rasgo más característico de la identidad paraguaya.<sup>18</sup>

De hecho, en toda la historia del Paraguay el único censo que utiliza la categoría “mestizo” es el de 1799, debido a que la boleta censal vino ya confeccionada desde Buenos Aires, capital del Virreinato del Río de la Plata. Sin embargo, bajo este nombre no se agrupó sino el 1,2% de la población. Es decir, la población que vivía en la provincia (luego república) del Paraguay no se auto-consideraba (ni era considerada por los censistas) como mestiza: era india, parda o española/paraguaya.

Es más, las fronteras que separaron a estos grupos eran más flexibles de lo que normalmente estamos acostumbrados a considerar. El siguiente cuadro muestra el cambio poblacional, categorial, que se dio después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767/1768. Utilizamos para ello los datos que nos proporciona el obispo de la Torre para 1761 y los de Melo de Portugal para 1782.

CUADRO I: COMPARACIÓN POBLACIONAL ENTRE 1761 Y 1782<sup>19</sup>

	1761		1782		Diferencia
		%		%	
Misiones jesuitas	46.563	54,7	20.383	21,1	
Pueblos de indios	5.328	6,3	9.788	10,2	
Población indígena total	51.891	61,0	30.171	31,3	- 41,9%
Población no indígena	33.197	39,0	66.355	68,7	+ 99,9%
TOTAL	85.088	100	96.526	100	+ 13,4%

<sup>18</sup> Ver, entre otros, John Hoyt Williams, “Race, Threat and Geography – The Paraguayan Experience of Nationalism”: *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 1, 2 (1974), pp. 173–190; Günter Kahle, *Orígenes y fundamentos de la conciencia nacional paraguaya* (Asunción 2005, original 1962).

<sup>19</sup> Es de notar que para 1761 el número de indígenas ha de ser mayor, y el de no-indígenas menor, ya que el informe no distingue a los indios originarios de Asunción y Villa Rica, que para 1754 eran 756. Dentro de las misiones jesuíticas se incluyen también los pueblos de San Joaquín y San Estanislao.

Como podemos apreciar claramente, la población total creció un 13,4%, mientras que la población no-indígena lo hizo en un 99,9 %. Sin poder ser taxativos, sí podemos afirmar que una gran parte de la población de las ex-reducciones jesuíticas pasó a engrosar la población considerada como española.<sup>20</sup>

Es más, si ampliamos el cuadro incluyendo los censos de 1799 y 1846, obtenemos los siguientes datos:

CUADRO II: COMPARACIÓN POBLACIÓN ENTRE 1761 Y 1846

	1761		1782		1799		1846	
		%		%		%		%
Población indígena	51.891	61,0	30.171	31,3	29.570	27,4	1.200	0,5
Población no indígena	33.197	39,0	66.355	68,7	78.500	72,6	237.664	99,5
TOTAL	85.088	100	96.526	100	108.070	100	238.864	100

Si bien a fines del siglo XVIII hubo una muy pequeña inmigración desde Buenos Aires y Europa, ésta se cortó con el movimiento de independencia primero en 1811, y con el gobierno del Dr. Francia más tarde, entre 1814 y 1840. También sabemos que no hubo ningún genocidio indígena, salvo el de los indígenas llamados chaqueños, pero éstos casi nunca estaban incorporados a los censos. Es decir, los indígenas no desaparecieron, por lo que la respuesta más sencilla ante esta situación es que se dio un “mestizaje generalizado” (más apropiado, en todo caso, sería hablar de una “guaranización generalizada”). El problema es que estaríamos introduciendo una categoría no utilizada por los protagonistas de la historia, y con el riesgo de querer implicar exclusivamente un mestizaje biológico. Quizá las dificultades con que se enfrentó el guber-

<sup>20</sup> Tanto Maeder, “La población” (nota 8), como Garavaglia, *Mercado Interno* (nota 17), llaman la atención sobre este hecho desde otro punto de vista. Sobre la huida de los guaraníes de sus misiones ver Susnik, *El indio colonial del Paraguay*, vol. II (nota 13). Es importante notar que a la par de la huida se experimentaba una aproximación de los criollos a las tierras de las misiones. Dentro de la población no-indígena está incluida la población parda.

nador Joaquín de Alós nos den pistas para comprender un poco mejor la situación.

#### LAS DIFICULTADES DEL GOBERNADOR ALÓS

A fines del siglo XVIII, el rey le escribe preocupado al virrey del Río de la Plata porque ha recibido una carta por la cual “dio cuenta el Gobernador Intendente de la Asunción del Paraguay del desorden que había notado de casarse los indios con negras y mulatas, esclavas y libres, de que se originan gravísimos perjuicios”.

De hecho, el gobernador intendente del Paraguay, Joaquín Alós, le había escrito al rey el 12 de diciembre de 1793 comentándole sobre estos “abusos”.<sup>21</sup> A través de esta carta se puede vislumbrar el complejo entramado social que se vivía en la gobernación del Paraguay, muy complicado de comprender para una autoridad que llegaba de la metrópoli.<sup>22</sup> Alós estaba de visita por la gobernación, y al llegar al pueblo de indios de Yaguarón los cabildantes se le quejaron porque un cura de españoles

“[...] había casado a un indio alarife viudo, que pocos meses antes había hecho fuga con sus hijos, y se había abrigado en la casa de una mujer española en donde por lo común los apadrinan y mantienen años y años por el interés del servicio”.

Alós sabe que no puede obligar a la ama a vender su esclava, pero reflexiona que no es justo para el pueblo quedarse sin un artesano, y para el rey sin sus tributos. Es consciente el gobernador de que el cómplice más directo de esta situación es el sacerdote. Le comenta al rey que si bien se hicieron todos los pedidos al obispo para que esto no ocurriera, la realidad le demostraba que lejos se estaba de haberse superado el mal.

Pero no se trata sólo del tributo no cobrado, sino que tampoco le parece que se hayan de casar los indígenas con mulatas o negras libres y que vayan a vivir éstas a los pueblos de indios, porque de esta manera

<sup>21</sup> Tanto la copia de la carta del rey como de la de Alós se encuentran en AGN, Biblioteca Nacional, manuscrito 1638.

<sup>22</sup> Joaquín Alós y Bru fue nombrado el 20 de abril de 1786 y tomó posesión recién un año y medio más tarde, el 21 de agosto de 1787. Permaneció en su función hasta el 7 de abril de 1796.

“[...] se irán llenando los Pueblos de estas castas que por tan viciosas y entregadas a estos desórdenes, ha privado sabiamente Vuestra Majestad en las leyes de estos reinos [...] Permitir esto sería dar lugar a las deserciones, porque la mulata o negra, y al contrario, como familiarizadas y entregadas a una vida holgazana han de huir de la sujeción en que viven los naturales del Pueblo [...]”.

Obviamente varios puntos están en juego, pero lo que fundamentalmente resalta es el deseo de los indios de escapar de la “sujeción”. Lo importante es resaltar que para ellos era posible poder establecerse en los alrededores, amparados por algún campesino, y trabajar un pedazo de tierra que si bien no era de su propiedad, sí lo era el fruto de su trabajo.<sup>23</sup> Pero sigamos, ya que las quejas aumentan y se agregan razones.

“No es menos el perjuicio que sufren los Pueblos por razón de dicha deserción, porque a más de que se agota la población, se atrasa del mismo modo el aumento por la falta que hay de hombres para casar las muchas indias solteras que las hay siempre en mayor número, y de aquí proviene que se entreguen al comercio con los indios casados, o con los españoles circunvecinos, después de lo cual, cuando llegan a tener prole, tratan de acreditar con información ser habida de español para que se declare por libre del tributo, y como no faltan testigos para todo regularmente, éste es el recurso ordinario con que incomodan al gobierno.”

Así el cuadro se completa. No sólo los indios se van y se juntan o casan con “mulatas” o “negras”, “libres” o “esclavas”, sino que las indias que quedan en los pueblos se relacionan sexualmente con campesinos “españoles” de los alrededores, por lo que sus hijos ya no pertenecen al pueblo sino al mundo español, por más que se críen con sus madres dentro del pueblo de indios. Es decir, acá estamos en presencia por un lado de las distintas estrategias utilizadas por la población india de escapar, ellos o su descendencia, de los avatares tributarios; por otro de la población “española” para hacerse de mano de obra. Fundamentalmente queda en evidencia una sociedad en donde las fronteras entre español, indio y negro, si es que existían, no eran infranqueables.

Si antes pudimos ver a través de los datos demográficos el traspaso que experimentó la población después de la expulsión de los jesuitas, ahora podemos comprobar esa realidad con datos concretos del día a día. Cuando Alós le escribe al rey, no es por una cuestión de formalidades, sino porque ya no sabe qué hacer, no encuentra el remedio adecuado y además se preocupa porque esta situación, indica el gobernador, está “particularmente siendo casi general”. La situación se le

<sup>23</sup> Juan Carlos Garavaglia, *Economía, sociedad y regiones* (Buenos Aires 1987).

escapa de las manos y nadie podrá hacer nada para cambiarla. De hecho, Alós no es el primero en experimentar esta situación. El 13 de mayo de 1741, el gobernador Rafael de la Moneda ya le escribe al vicario general en sede vacante para hacerle saber

“[...] de cómo de resulta de la visita general en que actualmente me hallo entendiendo he reconocido en los pueblos de indios que he visitado haber varios de ellos fuera de su origen y naturaleza casados con mulatas, negras esclavas de los vecinos de esta provincia. Y porque lo expresado se da en grave perjuicio de dichos pueblos que con la continua evacuación de sus naturales se van desmembrando y destruyendo [...]”.

El vicario le responde tres días más tarde y dice que pondrán todo de su parte

“[...] con tal que de que Vuestra Señoría prohíba por su parte el que salgan por mandamientos indias tiernas sin casarse pasando al servicio de los españoles y españolas, porque éstas, criándose entre las señoras, olvidan el amor de su origen procurando casarse con esclavos, ocurriendo a este juzgado a insinuarnos su voluntad para casarse con ellos, siendo así que la libertad para contraer este sacramento que tienen los cristianos, y en especial los indios e indas como pobres miserables de pocos espíritus, no se les puede violentar por cuya razón su majestad [...] manda que los indios e indias tengan entera libertad para casarse con quien quisieren [...]”<sup>24</sup>

Los gobernadores del Paraguay tienen que enfrentar una situación que no es fácil resolver ni siquiera para nosotros, los historiadores, que queremos comprender dicha sociedad, porque no sólo nos encontramos con una población indígena que procura huir de los pueblos de indios, y con ello escaparse del tributo que esto representa, sino que también nos topamos con una población parda que también posee sus propias estrategias para dejar de ser considerada como tal y evitar de esta manera pagar el marco de plata que les pesa como impuesto por el mero hecho de ser pardos. Al mismo tiempo descubrimos una relación especial (¿estrategia?) entre ambos grupos – indígenas y pardos – que nos permite intuir que dicha relación les permitía con mayor facilidad cruzar los grandes intersticios que les presentaba la sociedad.

Según la ley no podían contraer matrimonio, pero ya bien sabemos que eran menos los que se casaban que los que vivían en “amistad ilícita”. Y en el caso que sí decidieran casarse *in facie Ecclesiae* la familia dueña o amparadora de la mujer parda le encontraría las vueltas a la legislación. Alejandro Vera era un indígena que vivía en la

<sup>24</sup> ANA, Sección Historia (en adelante, SH) 120.8. En el archivo abundan conflictos como estos, especialmente cuando una mujer de la encomienda se juntaba con un pardo.

zona de Pirayú y quería casarse con María Tomasa Gayoso, mulata libre, del mismo partido. Teóricamente no podrían haberse casado, pero el protector de naturales sagazmente advirtió que no ha de aplicarse esta prohibición porque Alejandro Vera, “además de ser negrito y de estirpe dudosa”, era viudo de María Jacinta Ríos, quien era una mulata esclava con la cual tuvo dos hijas, esclavas ellas de la propiedad de Pablo Ríos. Este Ríos era con quien estaba arrimado nuestro indígena. El protector concluye que a causa de la relación que tuvo con la esclava “parece haber envilecido dicho indio su naturaleza haciéndose uno mismo con la de la mulata” y sugiere que “debe cesar aquella disposición legal”. La Junta de Gobierno estaba de acuerdo con el protector de naturales y el matrimonio estaba presto a realizarse. Más allá de los intereses económicos que se encuentren por detrás del caso, lo importante son las argumentaciones del protector de naturales, que nos ponen en evidencia la realidad que se vivía.<sup>25</sup>

50 años más tarde encontramos un caso similar al tratado por Alós, pero con resultados diversos. El 19 de septiembre de 1842 el cura interino del pueblo de Yuty, José Eusebio Escobar, había casado “al indio Juan Antonio Mbarayú, hijo legítimo del indio Norberto Mbarayú y la india Manuela Camá, con la esclava María Magdalena Chaparro, viuda del esclavo Felipe Castelvi”.<sup>26</sup> Los cónsules gobernantes del Paraguay Carlos Antonio López y Mariano Roque Alonso, en diciembre de 1843, se enteraron de que el indígena no era libre, sino que pertenecía al pueblo de San Cosme, por lo que decidieron iniciar un juicio eclesiástico para anular dicho matrimonio, y de hecho pusieron preso al amo de la esclava José Mariano Aquino por contravenir el reglamento de policía del 27 de junio de 1842, que en su artículo 23 ordenaba que quien “abrigase en su casa [...] indios de pueblos [...] sufrirá la multa de 50 pesos y, en su defecto, dos años de grillete en trabajos públicos”.

Podemos ver el recorrido del indio Juan Antonio a través de su testimonio. Él se considera libre de comunidad, no sólo de la de San

<sup>25</sup> El caso del matrimonio de Alejandro Vera con María Tomasa Gayoso se encuentra en AAA, Impedimentos Matrimoniales, 1819–1824, f. 19. Este caso es de 1813 y está mal inserto en el volumen. Referente a las relaciones extra-matrimoniales, ver la excelente obra de Barbara Potthast, *¿‘Paraíso de Mahoma’ o ‘País de las mujeres’?* (Asunción 1996).

<sup>26</sup> AAA, Impedimentos Matrimoniales 1843, fs. 11–22.

Cosme, sino también de cualquier otro pueblo de la gobernación del Paraguay, ya que había sido traído por sus padres cuando él era aún niño del pueblo de San Luis al de Corpus donde se crió y aprendió las primeras letras, pero que por las “revueltas de los artigueños” pasó con sus padres al pueblo de Trinidad por un par de años, y luego, dice Juan Antonio, “nos internamos por varias partes de esta República”.

Se puede ver acá también la misma estrategia utilizada por los indígenas de Yaguarón: el abandonar su propio pueblo para terminar mezclándose con el resto de la población. La familia de Juan Antonio tuvo su recorrido por distintos pueblos de indios para finalmente dar vueltas por distintos lugares. Finalmente nuestro protagonista también termina casándose con una esclava, cuyo amo sale de testigo del casamiento. En esta ocasión la autoridad civil no sólo se muestra compungida, sino que articula los mecanismos necesarios para revertir la situación – creemos que no tanto por mantener al indígena en su pueblo, ya que seis años más tarde el ya presidente Carlos Antonio López extinguirá los pueblos de indios, sino por afirmar la autoridad civil sobre la religiosa.

#### ESTRATEGIAS DE LOS AFRODESCENDIENTES

Centrándonos ahora en el tema de la población parda, vamos a comenzar con otra referencia de Félix de Azara. Después de alabar las cualidades morales de los mulatos y mulatas (“espirituales, finas y tienen aptitud para todo”), de analizar el aspecto demográfico (“cinco españoles por cada mulato”) y la relación existente entre libres y esclavos (“su relación es de 174 a 100; es decir, que por 100 negros o mulatos esclavos hay 174 libres”), Azara hace hincapié en la suavidad de la esclavitud en el Paraguay:

“No se puede dejar de admirar aquí la generosidad de los españoles del Paraguay, que han dado libertad a ciento setenta y cuatro de sus negros y mulatos por cada ciento, aunque nadie los necesita tanto como ellos. No se conocen esas leyes y esos castigos atroces que se quieren disculpar como necesario para retener a los esclavos en el trabajo. La suerte de estos desgraciados no difiere nada de la de los blancos de la clase pobre y hasta mejor. [...] La mayoría muere sin haber recibido un solo latigazo, se los trata con bondad, no se los atormenta jamás en el trabajo, no se les pone marca, y no se los abandona en la vejez [...], se los viste tan bien o mejor que a los blancos pobres y se les da un buen alimento. En fin, para creer la manera de tratar a

los esclavos en este país es necesario haberlo visto [...], así nunca habrá derecho a quejarse de los esclavos. Yo he visto a varios esclavos a rehusar la libertad que se les ofrecía y no querer aceptarla más que a la muerte de sus dueños.”<sup>27</sup>

Esta cita de Azara ya se hizo célebre en su uso para describir la benignidad del trato español al esclavo en Paraguay, el mito del esclavo feliz.<sup>28</sup> Uno se quedaría con la duda acerca de la veracidad de la misma si no agregara: “Los españoles de este país tratan con la misma dulzura y humanidad a los indios de sus encomiendas [...]”<sup>29</sup>

Estas caracterizaciones de Azara se han convertido en moneda común en los subsiguientes trabajos sobre los afrodescendientes. Es más, Josefina Pla, pionera en los estudios sobre los afrodescendientes en Paraguay, afirma que las “actitudes sórdidas y crueles que dan material a los archivos constituyen la excepción”, haciendo célebre su frase, “los esclavos felices no tienen historia”. Sin embargo, podríamos pensar de manera contraria, porque los expedientes judiciales que se encuentran en el Archivo Nacional de Asunción representan a esa minoría de esclavos y pardos libres que pudieron, por una razón u otra, llegar a los estrados judiciales.<sup>30</sup>

Vamos a ver que la población parda comenzó a utilizar estrategias para superar la discriminación a la que era sometida. Comencemos analizando lo que se debatía en el cabildo asunceno en 1757 respecto a la vestimenta de los mulatos.

“[...] Y en este estado entró el Procurador General representando por una petición en el que contiene que los negros, negras, mulatos y mulatas visten sedas y en sus vestuarios galones de plata y oro y los mulatos usan espuelas y cabezadas de plata y que por esta causa no hay excepción de los españoles y señores en los actos públicos, [...] y habiéndose conferenciado acordaron sobre el primer punto que sólo se les permita a los dichos negros, negras, mulatos y mulatas que vistan ropa de lana de castilla decentemente sin cintas y galo-

<sup>27</sup> Azara, *Viajes* (nota 10), pp. 276–277.

<sup>28</sup> Abelardo Levaggi, “La condición jurídica del esclavo en la época hispánica”: *Revista de Historia del Derecho* 1 (1973), pp. 83–175, aquí: pp. 91–92; Josefina Pla, *Hermano Negro. La esclavitud en el Paraguay* (Madrid 1972), p. 76.

<sup>29</sup> Ver para el régimen de encomienda y la esclavitud allí reinante el informe del gobernador Pinedo del 25 de mayo de 1775 dirigido al rey sobre la incorporación de encomiendas y el estado de la provincia, reproducido en Blanca Rosa Romero de Viola, *Paraguay siglo dieciocho, período de transición* (Asunción 1987), pp. 214–262; también Garavaglia, *Mercado interno* (nota 17).

<sup>30</sup> La cita en Pla, *Hermano negro* (nota 28), p. 76. Ver también Ignacio Telesca, “La población parda en Asunción a fines de la colonia”: *Estudios Paraguayos XXII– XXIII*, 1–2 (2005), pp. 29–50.

nes de plata y oro, ni que se les permita usen espuelas ni cabezadas de plata, sobre lo cual dicho señor gobernador dijo que mandaría por bando para su observancia [...]”<sup>31</sup>

Parece ser que no tuvo mucho efecto esta observación porque un año más tarde, el 8 de mayo de 1758, se vuelve a repetir la misma solicitud.

Esta acta capitular nos pone en escena a un grupo, el de la población parda, que se quiere posicionar en igualdad de condiciones con el resto de la sociedad (demás está decir que ni todos los pardos ni toda la sociedad se vestía de seda ni usaban galones de oro), que lucha y procura dejar de ser estigmatizada y entremezclarse con el resto de la población.<sup>32</sup>

Que los esclavos se vestían como españoles se ve reafirmado por los datos que tenemos de los esclavos pertenecientes a los jesuitas del colegio de Asunción. Por ejemplo, el 20 de agosto de 1760 el padre Gabriel Novat, que era el procurador para los pueblos de las misiones, le escribe desde Asunción al hermano Miguel Martínez, que atendía la procuraduría en Buenos Aires. Entre otros negocios comenta que un esclavo envió

“[...] un sobornalito con 4 arrobas y 21 libras y de cuyo producto (sacado el costo de conducción) quiere el pobre dos varas y media de paño azul para calzones y chupita y si sobrara algo, empléese al pobre en coleta para forro”.

Y éste no es el único caso, sino que en enero del siguiente año un esclavo envía un sobornal de tabaco, de hoja nueva y fresca, “con cuyo producto se compre una vara y cuarto de bayeta azul de 100 hilos, una vara de tafetán rosado y dos onzas de seda azul [eso es para manta de su mujer]”, y en marzo envía “3 tercios de yerba de un esclavo (22 @ 11 libras) por algunas cosas para su mujer e hijas”. Lo importante es notar que lo pedido se traía y que los esclavos, al decir del padre Novat, se ponían “locos de contentos, viéndose con tantas cosas por su poco de tabaco”. La buena experiencia surte efecto, y ya en agosto el padre Novat le envía a Buenos Aires la hacienda del colegio y “de las seis petacas de tabaco, la mitad es de cuatro pobres esclavos de casa. Como han sabido lo bien que le fue, al que envió su séquito y lo mucho que por él le remitió mi Hermano [...]”<sup>33</sup>

<sup>31</sup> ANA, SH, vol. 125,1, f. 273. Acta del Cabildo del 3 de marzo de 1757.

<sup>32</sup> Susnik también se refiere a la “equiparación del indio con el español por vestimenta”. Susnik, *El indio colonial del Paraguay*, vol. II (nota 13), pp. 18ss.

<sup>33</sup> Las cartas se encuentran en AGN, sala IX, 6,10,4 y 6,10,5. Para un análisis más detallado ver Ignacio Telesca, “Esclavos y Jesuitas: el colegio de Asunción del Para-

Más allá de lo anecdótico, lo importante de estas citas es poner en evidencia primeramente la capacidad económica de algunos esclavos del colegio (no podemos saber cuan representativos eran estos esclavos del resto de sus compañeros de destino). Vemos que no sólo comerciaban con tabaco, que uno puede intuir que era fruto de su chacra, sino también con yerba, producto que tenían que adquirir previamente. Una segunda estrategia utilizada por los afrodescendientes era el uso de las iglesias. En Asunción existía una iglesia especial para los pardos e indígenas – la de San Blas. El resto de las iglesias eran exclusivas de los españoles. Sin embargo, los cabildantes se quejaron porque los negros y mulatos no utilizaban su iglesia, sino que se bautizaban y casaban en la de los españoles.<sup>34</sup>

Finalmente, una tercera vía para dar el salto del ser considerado mulato al ser considerado español (recordemos siempre, con el “status” de español), parece haber sido el de las milicias. Para fines del siglo XVIII se estaban reorganizando las milicias de la provincia, y las compañías de pardos se encontraron con la realidad que cada vez tenían menos sujetos. Los comandantes de las cuatro compañías de pardos que existían se quejan a su autoridad y expresan:

“[...] que hallándose exhaustas de individuos dichas compañías [las de pardos], así por la extracción o separación de estos soldados, los que olvidando su calidad se hallan interpolados entre las milicias españolas, como también por la falta de jurisdicción para obligar a varios pardos libres exonerados de toda pensión, antes bien entregados a una suma libertad y ocio nada útiles a ambas majestades (de los cuales presentamos listas) así de los que se han separado como de lo que viven en la forma predicha. [...] Los que olvidando su calidad se hallan interpolados entre las milicias españolas.”<sup>35</sup>

Lo llamativo no es sólo que lo pardos quieran dejar de serlo incorporándose a las compañías de españoles, sino que estos últimos los acepten sin mayor reparo. De hecho, una vez que se realiza el listado, se puede ver un agregado en el margen aclarando “probó ser español”. Desgraciadamente no se preservaron esos instrumentos de probanza, pero no deja de ser llamativa esa “discrepancia” acerca del status. Lo mismo puede decirse en el caso de las iglesias. Si los pardos pueden

guay”: *Archivum Historicum Societatis Iesu* LXXV, 153 (2008), pp. 191–211.

<sup>34</sup> ANA, SH 125,1, f. 274. Acta del Cabildo del 3 de marzo de 1757. Desgraciadamente no se conservan los registros parroquiales de estos años.

<sup>35</sup> ANA, SH 166,6, 10 de septiembre de 1796.

utilizar otra iglesia que la de San Blas es porque los curas respectivos no les ponen obstáculos.

Este “paso categorial” lo podemos ver reflejado en la historia de Tomás Sosa. Luego de casado la familia de su consorte quiso anular el matrimonio alegando desigualdad de sangre (y estamos en 1822). El cura de Capiatá, Pedro José Moreno, replica que ya le había comentado a la familia de la novia, previo a la boda, que la bisabuela de Tomás había sido parda, pero que su “sucesión había sido procreada de hombres blancos”. Y agrega como dato probatorio que los “varones de la expresada sucesión por la relatada cualidad habían servido a lo político y militar entre los blancos”.<sup>36</sup> El matrimonio no se anuló y a nosotros nos sirve para reafirmar que el desempeñarse en funciones de blancos ya era argumento probatorio de ser español.

Todo esto nos remite y nos permite cuestionarnos acerca del rol que le cupo a la población parda en la conformación de la identidad de la provincia paraguaya. Sabemos que la población parda no era tan reducida como se pensaba. El siguiente cuadro nos lo demuestra:

CUADRO III: POBLACIÓN PARDA DE 1782 A 1846

	1782		1799		1846	
		%		%		%
Libres	6.793	7,1	7.948	7,4	8.416	3,6
Esclavos	3.953	4,1	4.598	4,3	8.796	3,8
TOTAL	10.846	11,2	12.546	11,4	17.212	7,4

Si bien el porcentaje de la población esclava se mantiene estable durante estos sesenta años, no ocurre lo mismo con la población parda libre, cuyo porcentaje se reduce a la mitad. Sin llegar a los extremos que nos presentan los datos sobre la población indígena, acá también nos encontramos con que una buena cantidad de pardos libres pasan a engrosar el grupo de los españoles/paraguayos.

Ildefonso Bermejo, uno de los extranjeros traídos por Francisco Solano López a mediados del siglo XIX, dejó una narración rica en

<sup>36</sup> AAA, IM 1819–1824, f. 26r.; ver también AAA, IM, 1825 L–V, ff. 99–109 en que también se argumenta que ha “servido militarmente entre los blancos”; AAA, IM, 1826–1827, fs. 87–89, “ha servido a la República en calidad de soldado Urbano en la clase de blancos”.

detalles sobre la vida social del Paraguay de esos años. Al arribar al puerto de Asunción, en 1853, nos cuenta que salió a recibirlos “un paraguayo de color algo más que trigueño”. Incluso, cuando se refiere al Congreso nacional reunido en 1857 para re-elegir al presidente Carlos Antonio López, nos comenta que entre los miembros del Congreso no vio ningún negro, pero “sí noté que había gran número de mulatos”.<sup>37</sup> Demás está decir que sólo Bermejo veía mulatos, el resto de la sociedad, y los mismos parlamentarios, veían sólo paraguayos.

#### ESTRATEGIAS DESDE EL CENTRO

Al tiempo que los afrodescendientes hacían todo lo que estaba a su alcance para eludir las barreras discriminatorias (ya sea vestimenta, iglesia o milicias), el grupo dominante también entretejía sus propias estrategias para acentuar estas diferencias. Ya vimos por un lado como desde el cabildo de Asunción se quería reglamentar la vestimenta y el uso de las iglesias para los afrodescendientes. Otra vía fue la creación de pueblos específicos, no sólo para los indígenas, sino también para la población parda.

Ya en 1714 para la fundación de Villeta de Guarnipitán se destinaron 38 familias de pardos, doce de las cuales pertenecían a la estancia que tenían los dominicos en Tavapy y los demás de estancias vecinas.<sup>38</sup> Años más tarde, en 1740, se creó el pueblo de Emboscada exclusivamente con pardos libres. Aunque a primera vista queda clara su función militar de ante-mural contra las incursiones de los indígenas chaqueños, no se explica muy bien el porqué exclusivamente con pardos. El pueblo funcionaba al estilo de los pueblos de indios, aunque pronto se dio cuenta de que la población parda no tenía la misma cul-

<sup>37</sup> Idefonso Bermejo, *Episodios de la vida privada, política y social de la República del Paraguay* (Asunción 1913), pp. 5 y 167. Esto es más llamativo si tenemos en cuenta que para elegir y ser elegido había que ser propietario.

<sup>38</sup> Rafael Eladio Velázquez, “La fundación de la Villeta del Guarnipitán en 1714 y la población del litoral paraguayo”: *Anuario de Estudios Americanos* 21 (1964), pp. 211–246. Interesante la nota que agrega el visitador franciscano Pedro José de Parras sobre este pueblo visitado por él en 1752: “Tiene este pueblecito su Justicia ordinaria y un cura con su iglesia parroquial. La mayor parte de sus moradores son mestizos, y algunos mulatos, y los menos me parecieron españoles; pero, unos y otros son pobrísimos”. Pedro José de Parras, *Diario y derrotero de sus viajes 1749–1753. España–Río de la Plata–Córdoba–Paraguay* (Buenos Aires 1943), p. 186.

tura que los guaraníes, fundamentalmente en lo que hace al trabajo comunitario. Además, el empadronamiento de los pardos se hizo entre los que estaban amparados en Asunción, es decir, no formaban ningún núcleo determinado. El hecho de que haya ocurrido inmediatamente después de las revueltas comuneras (1721–1735) nos hace sospechar que el quitar pardos amparados a ciertos vecinos se haya convertido en una manera de castigo contra los que estuvieron involucrados en dichas revueltas (sin descontar la posibilidad que el grupo conformado por los pardos haya jugado un rol importante en las revueltas). De hecho, el obispo se niega a nombrar cura para ese pueblo exactamente por haber el gobernador quitado los pardos a sus amos, “a quienes servían”, y además, continúa el obispo, por

“[...] las desdichas y miserias con que se mantienen dichos habitadores [...] sin tener otras cosas que los frutos de los campos y alguna poca ayuda de lo que llaman Ramo de Guerra que les da nuestro gobernador.”<sup>39</sup>

Según el informe del obispo de la Torre, para 1761 esta población contaba con 572 personas, lo cual nos habla de un fuerte contingente de personas, una apuesta grande por parte del gobernador.<sup>40</sup>

No era éste el último pueblo que se formó con población parda. Ya en los inicios de la vida independiente, con la misma finalidad de ante-mural, se creó el pueblo de Tevegó en 1813 en el norte, cercano a la Villa de Concepción. Sin embargo, este nuevo pueblo duraría sólo diez años, cuando el doctor Francia ordenó su desdoblamiento, mandando a la población radicarse en Concepción y su distrito.<sup>41</sup>

Por otro lado, también nos encontramos con el hecho de que muchos de los españoles participaban en la cofradía de los negros de San Baltasar, que funcionaba en la iglesia de San Blas. Cuando en 1787 los cofrades les presentan a las autoridades las constituciones de su cofradía – que venía ya funcionando desde 1650 –, ellos justifican

<sup>39</sup> Germán de Granda, “Origen, función y estructura de un pueblo de negros mulatos libres en el Paraguay del siglo XVIII, San Agustín de la Emboscada”: *Revista Paraguaya de Sociología* 57 (1983), pp. 7–36.

<sup>40</sup> En el año 1793 el padre Amancio González realizó un padrón en donde figuran 840 pardos: 532 adultos más 308 párvulos; y 221 mestizos: 167 adultos más 54 párvulos. En total había 1.061 personas: ANA, SH 159–3. El mismo cura informó para el censo de 1799 un total de 932 pardos, 108 españoles arrendatarios, 96 indios y ningún mestizo, para un total de 1.136 personas. AGN (nota 8), f. 99r.

<sup>41</sup> John Hoyt Williams, “Tevegó on the Paraguayan Frontier: A Chapter in the Black History of the Americas”: *The Journal of Negro History* 56, 4 (1971), pp. 272–284.

la importancia de la permanencia de la cofradía por las innumerables gracias que el santo había conseguido, lo que ha sido

“[...] irresistible aliciente para haber muchos españoles de primera calidad mezclados (como olvidados de ella y de su abatimiento) entre nosotros, pujándonos a porfía, o arrebatarnos en cierto modo el culto del santo en cumplimiento de sus humildes votos”.<sup>42</sup>

Es decir, constatamos también una relación más cercana y asidua de lo que pueden suponer las actas capitulares.

### MOVILIDAD SOCIAL

Es tentador suponer que la movilidad social se da a partir de una movilidad étnica, de una españolización/paraguayización o del tradicional “blanqueamiento”. Sin embargo, estaríamos dando por supuesto que sí existe una diferenciación étnica, lo cual no es tan fácil de demostrar, por más que las categorías censales no nos ayuden mucho. Antes de problematizar la categoría de “grupo étnico” es importante intentar comprender la sociedad que se fue gestando a través de los siglos en el Paraguay.

Según los cálculos de Richard Konetzke entre 1535 y 1600 llegaron a tierras paraguayas sólo 3.087 europeos.<sup>43</sup> A partir de esa fecha, no hubo más flujo migratorio hasta fines del siglo XVIII. De este número, muchos regresaron, muchos murieron y muchos dejaron los parajes asuncenos para salir a fundar otras ciudades. Las mujeres no representaron tampoco un porcentaje alto dentro de estos primeros grupos de conquistadores.

Es claro que en estos primeros años sí podemos hablar de relaciones interétnicas, relaciones que fueron fundamentalmente violentas. Las cartas referentes al Paraguay publicadas en las *Cartas de Indias* son más que elocuentes sobre la explotación, especialmente de la mujer indígena, que no se restringió exclusivamente a lo sexual. De los pocos indígenas que quedaron da cuenta Juan de Salazar en una carta escrita al Consejo Real de Indias el 20 de marzo de 1756, refi-

<sup>42</sup> ANA, SH 439-9. No deja de llamar la atención que se utilizan los mismos términos que el comandante militar, “olvidando su calidad”.

<sup>43</sup> Richard Konetzke, “La emigración española al Río de la Plata durante el siglo XVI”: *Miscelanea Americanista* III (1952), pp. 297-353.

riéndose al sistema de encomienda: “El gobernador [Irala] ha encomendado los indios que en la tierra hay, que por ser pocos y contentar a muchos, han cabido a muy pocos”. En la misma carta saca sus conclusiones de la falta de mujeres:

“Pues está [el Paraguay] tan remotas de todas las gobernaciones, pues aquí parece claro que, muertos los padres, los hijos quedarían como indios en sus costumbres, no habiendo contratación de cristianos”.<sup>44</sup>

De estas breves citas podemos vislumbrar la situación que marcaría al Paraguay desde la Conquista hasta fines del siglo XVIII: en primer lugar, y fundamentalmente, la pobreza. De hecho la zona del Paraguay se pensó como lugar de tránsito hacia el famoso Dorado y hacia las Sierras del Plata. Sin embargo, cuando descubrieron que el Potosí había sido alcanzado desde Lima, a los primeros pobladores ya no les quedó otra alternativa que radicarse en la región de Asunción. Como la única riqueza con la que contaban era la mano de obra indígena, se la repartieron a partir de 1556 entre algunos de los primeros pobladores y sus descendientes. La encomienda perduraría en Paraguay incluso hasta la independencia. Sin embargo la pobreza continuó marcando la región, al punto que en seguida comenzaron a salir de Asunción expediciones fundadoras de ciudades (Santa Fe, Buenos Aires, entre otras) como alternativa de escapar de esta situación.<sup>45</sup> Si bien en un principio la provincia se expandió hacia el este y el norte, para mediados del siglo XVII el Paraguay secular quedó limitado por el río Manduvirá al norte (60 km de Asunción; más allá era territorio de los mbayás) y el río Tebicuary al sur (130 km de Asunción, donde comenzaban las misiones de los jesuitas).

La pobreza, por otro lado, reconocida por todos los viajeros, gobernadores y obispos, tuvo su cuota importante de nivelación, que resulta clave para comprender la sociedad resultante. La siguiente cita, aunque larga, es muy jugosa. Está escrita por el rector del colegio jesuita de Asunción a mediados del siglo XVIII y describe en forma clara y concisa la realidad económica de la provincia.

<sup>44</sup> *Cartas de Indias* (Madrid 1877), pp. 580–581.

<sup>45</sup> Este éxodo asunceno siempre es visto en la historiografía tradicional como la *opera magna* de la nueva ciudad, dejando de analizar cuáles fueron las verdaderas causas de este “extraordinario, casi inverosímil, esfuerzo fundacional asunceño”. Ver Velázquez, “Indígenas y españoles” (nota 3), p. 44.

“Esta provincia del Paraguay no hay duda que tiene mucha gente, estando tres, cuatro y más ranchos juntos, y en tan poca distancia entre sí los que están separados uno de otro, que no hay un cuarto de legua de distancia entre ellos. Pero por esto mismo la pobreza es mucha, porque por ser tantos los pobladores, tienen poca tierra para sus sementeras, y éstas se reducen a maíz, tabaco, algodón, caña dulce, mandioca, sandías, melones, maní, batatas y más menudencias semejantes, que sobre ser de poca utilidad, muchos años se pierden por la langosta, por las heladas y por la seca. Y aunque hay ganado vacuno, son muy pocos los que lo tienen, y menos son los que tienen cría de mulas y potros [...] Y la yerba famosa del Paraguay que abastece todo el reino, se trae de Curuguay, distante mas de cien leguas, y no son los patricios de aquí los que enriquecen con esto, sino los forasteros, gente de Buenos Aires y Santa Fe vienen a comprarla, porque lo que sucede es que viniendo estos forasteros con partidas de ropa de la tierra, ponchos, cuchillos y algunos géneros de Castilla, y también con partidas de mulas y caballos, que traen de abajo, venden todo esto a los troperos que andan en el trajín de la yerba y cogen con eso la yerba dichos forasteros, y muy poco los vecinos del Paraguay [...] Y no solamente esto, sino que este mismo trajín de la yerba ocasiona de que la provincia empobrezca más, porque mucha gente es la que se ocupa en dicho trajín, tanto en el corte y beneficio de la yerba como en el acarreo de ella desde Curuguay acá, y mucha más en el trajín de los barcos de aquí a Santa Fe y Buenos Aires, pues no hay año que no salgan 600 peones en las varias barcas que se aquí salen, mucho de los cuales peones, aun siendo casados, no vuelve más. Con lo cual, con haber 19 presidios en las fronteras de los infieles, en que siempre hay gente para el resguardo, no hay gente para trabajar en las sementeras y chacras, y por esto, es muy poco lo que en ellas se haya”.<sup>46</sup>

Esta última cita introduce también otra realidad que marcó al Paraguay durante toda su vida colonial e incluso hasta 1870: su carácter de sociedad de frontera, tanto de los pueblos indígenas no sometidos, “infieles” o “chaqueños”, como de los portugueses.<sup>47</sup> Hasta 1776, creación del Virreinato del Río de la Plata, Paraguay pertenecía al Virreinato del Perú, con capital en Lima. Es decir, no sólo era zona de frontera, sino de frontera lejana y olvidada. Un dato sirve de muestra: la sede episcopal de Asunción estuvo más tiempo regentada por el cabildo eclesiástico que por un obispo. Los obispos siempre hacían todo lo posible por no llegar a su nueva sede. Paraguay era una sociedad pobre y de frontera, donde ni el obispo quería ir, pero que era una unidad administrativa de por sí, una provincia con su autonomía propia.

<sup>46</sup> Carta Anua del Colegio de Asunción, 1763–1765: AGN, Biblioteca Nacional, legajo 362, Ms. 6338.

<sup>47</sup> Entre otros ver Juan Carlos Garavaglia, *Economía, sociedad* (nota 23) y Branislava Susnik, *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII* (Asunción 1991).

Pero, a la par de la situación geográfica y la pobreza, lo que “coadyuvó aún con mayor vigor y tenacidad a la formación de la nación paraguaya” fue la particularidad y exclusividad del idioma guaraní.<sup>48</sup> Sin embargo, estas características – reconocidas generalmente por todos los autores – esconden sus propias negaciones. De hecho, la lengua guaraní experimentó también su “conquista espiritual” como bien lo señala Bartomeu Melià. No sólo fue reducida en las misiones jesuíticas, sino que en la misma sociedad colonial fue experimentando su reducción a una sola matriz, dejando de lado la diversidad dialectal en unos casos o asumiendo una de las lenguas del tronco lingüístico tupí-guaraní como “el guaraní”, lo que fue dando lugar a una especie de guaraní paraguayo que tendría su evolución propia.<sup>49</sup>

Sin llegar a querer ser taxativos en un 100%, sí podemos afirmar que mayoritariamente el Paraguay fue monolingüe (es decir, guaraní-parlante) durante todo el periodo que estamos abordando. El mismo rector jesuita que se refería a la pobreza de la provincia continúa su discurso comentando el bajo nivel de los alumnos que llegan al colegio que la Compañía tiene en Asunción:

“De donde resulta que muchos ya en la escuela faltan, y en sabiendo leer un poco y formar cuatro palabras, se van, como que para la chacra, en que se han de ocupar eso les basta. Otros que entran a la Gramática, se cansan luego, o porque no saben castellano (porque todos aquí se sirven con el guaraní, y esa lengua muy adelantada es la que maman, y después hablan entre sí) no entienden la explicación del maestro, y se aburren con esto y con la dificultad que hallan en el estudio”.<sup>50</sup>

Si la pobreza es un nivelador de la sociedad, mucho más lo es el uso casi generalizado del guaraní como lengua de la sociedad, máxime teniendo en cuenta que el Paraguay era eminentemente rural.

Esto nos sirve para comprender mejor el Cuadro I. Si los indígenas de las ex-misiones de jesuitas dejan sus antiguos pueblos y se incorporan a la sociedad campesina que los rodea, es porque ambas poblaciones hablan la misma lengua. Además, debemos tener en cuenta que ya antes de la expulsión se producían huidas de los indígenas de los pueblos misionales jesuíticos.<sup>51</sup> Y de hecho, esto no era algo desconocido

<sup>48</sup> Kahle, *Orígenes* (nota 18), p. 97.

<sup>49</sup> Bartomeu Melià, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial* (Asunción 2003).

<sup>50</sup> Carta Anua (nota 46).

<sup>51</sup> Confrontar, por ejemplo, las cartas que le envía el cura de San Estanislao al padre visitador Nicolás Contucci en 1762, en AGN 9, 6.10.5.

por parte de los indígenas de los otros “pueblos de indios”, como se desprende claramente del informe del gobernador Joaquín de Alós. Sin embargo, la lengua de por sí no justifica que una población claramente indígena deje su pueblo, se junte con el campesino pobre que puebla la campaña paraguaya y sea incorporada en el siguiente censo bajo la categoría de “español”.

Obviamente se dio una “españolización” (categorialmente hablando) de la sociedad paraguaya a lo largo del periodo colonial que cobraría un impulso mayor con la expulsión de los jesuitas. Sin embargo, no queda claro lo que significa ser considerado “español”.

En principio, para un pardo libre implicaba no pagar el marco de plata y, por lo tanto, tener que estar amparado bajo el techo de un “español”. Para el indígena significaba no tener que estar anclado en un “pueblo de indios”, es decir, no pagar tributo ni ser encomendado. Jurídicamente, ambos grupos se verían libres de las discriminaciones que pesaban sobre ellos, desde el casamiento hasta la posibilidad de entrar al seminario, por ejemplo.<sup>52</sup> En otras palabras, estamos frente a una movilidad social – un paso que se da conscientemente, y ya vimos estrategias diversas utilizadas por ambos grupos, el de los indígenas y los pardos, para dar este salto. Pero, ¿de qué se trata? ¿Qué significaba y qué implicaba el identificarse/declararse como español?<sup>53</sup> O, mirando desde el otro lado, ¿qué sociedad era la paraguaya en donde era posible este tipo de movilidad social?

Una primera línea de respuesta nos lleva a considerar que estos tres grupos (“españoles”, “indios” y “pardos”) compartían el mismo universo cultural, cuyo vector principal era la lengua, el guaraní. El asumirse como español no implicaba asumir una cultura distinta, ajena. Vimos – nos lo relataba el gobernador Alós – que una mujer que pertenecía al “pueblo de indio” tenía hijos con un campesino de los alrededores, considerado español – o incluso con otro indígena, pero como

<sup>52</sup> Lastarria cita las palabras del corregidor del pueblo guaraní de Atyrá que llama a casarse con personas españolas hasta que llegue “el tiempo en que se abolirá el nombre de indio, que es todo el fundamento de pensar bajamente a vista del menosprecio y ultraje con que son tratados como viles”. Miguel Lastarria, “Colonias orientales del Río Paraguay o de la Plata”: *Documentos para la historia Argentina*, tomo III (Buenos Aires 1914), p. 373; citado por Susnik, “Las relaciones interétnicas” (nota 6).

<sup>53</sup> Castleman enfatiza: “Calidad was fundamentally a social construction, and so if a person claimed to be español, conformed to the norms of español society, and was accepted as español by that society, then that person was español no matter how many yndio ancestors he or she may have had”. Castleman, “Social Climbers” (nota 5), p. 236.

no estaban casados, se conseguían testigos que declarasen que ha sido habido con español –, que eran criados dentro del “pueblo de indios”, educados como indígenas, pero no sujetos al régimen del pueblo (no encomendados) ni tampoco considerados indígenas. Seguramente este hijo de madre indígena llegada la hora dejaría el pueblo y se conchabaría o agregaría en la casa de algún vecino y organizaría su vida como “español”. En otro trabajo hemos mostrado también que los esclavos que trabajaban en la estancia para los jesuitas y, luego de la expulsión de aquellos, para el colegio seminario de Asunción, optaban por casarse/juntarse no con otras esclavas sino con mujeres libres.<sup>54</sup>

Si el “grupo étnico se define por una tradición lingüística, cultural, organizacional, territorial común”, más que hablar de relaciones inter-étnicas sería provechoso pensar que los grupos involucrados en la sociedad paraguaya compartían un mismo universo cultural.<sup>55</sup> Es más, este universo cultural compartido estaba más cercano a una cultura indígena guaraní que a una española – no sólo por la lengua, sino también por el modo de trabajar la tierra, los productos producidos, la comida, el rol asignado a la mujer, la casa, la vestimenta y las mismas relaciones sociales. En otras palabras, la “movilidad categorial” no implicaba un cambio en la manera de comprender el mundo alrededor, sino más bien un cambio en el modo de auto-identificarse (y ser identificado). Ser “español” no significaba adoptar otro estilo de vida, distinto y ajeno, sino más bien y fundamentalmente el no ser discriminado.

El siguiente problema con el que nos vamos a encontrar es el de caracterizar la identidad que iría surgiendo de dicha sociedad. Siguiendo el pensamiento de Kalisch, la identidad étnica por un lado “es la construcción ideológica de una relación entre el nosotros y los otros, es un concepto relacional en tanto expresión de relaciones entre identidades diferenciadas [...]”.<sup>56</sup> Si hacemos caso a las categorías censales, los españoles, los indios y los pardos tendrían una identidad propia que se desarrollaría en la interrelación de los diferentes grupos. Sin embargo, e insistimos, lo que cae bajo cada una de las categorías no implicaba de por sí un grupo conformado, y al mismo tiempo ya vimos

<sup>54</sup> Telesca, “Esclavos y jesuitas” (nota 33). Es importante no olvidar lo ampliamente extendido que estaba el tener hijos fuera del matrimonio. Confrontar también el trabajo de Potthast, ‘*Paraíso de Mahoma*’ (nota 25).

<sup>55</sup> Hannes Kalisch, *Hacia el Protagonismo Propio. Base conceptual para el relacionamiento con comunidades indígenas* (Ya’alve-Saanga 2000), p. 55.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

que las fronteras que los separaban, si es que existían, tenían más que ver con cuestiones administrativas, económicas y jurídicas. Lo que sí hay es un cambio psico-social, para utilizar una categoría tan cara al pensamiento de Susnik, entre un indígena o pardo que pasa a engrosar el grupo de los españoles. Ya no se mira más como lo que era, sino como lo nuevo que adoptó, y lo anterior pasa a ser considerado “lo otro”. De una u otra manera esta identidad, a pesar de compartir los rasgos culturales previos, cambia, ya que el concepto de “nosotros” y “los otros” también cambia.

Por supuesto este “proceso de identificación no sólo nos define respecto a lo que no somos (respecto a los otros), va acompañado [también] con una definición del nosotros”.<sup>57</sup> Difícil es escudriñar en la consciencia étnica que poseía este grupo que para 1846 representaría más del 90% de la población.

Sin embargo, sí poseemos datos para años posteriores a la guerra, momento en que también era crucial proveerse de una identidad clara. Tanto la presencia de afrodescendientes como la de los mismos indígenas fue sistemáticamente negada. Gregorio Benítez, diplomático paraguayo, nos presenta en 1889 una visión del Paraguay que perdería por mucho tiempo.

“Es preciso olvidar o alterar la Historia del Río de la Plata para negar que toda la existencia del Paraguay moderno es un litigio de 50 años con Buenos Aires. Empieza con la Junta Provisoria en 1810, continúa con el gobierno de Rosas y acaba con el de Mitre. Llámasele la China de América, él no es sino el Paraguay, *pueblo cristiano, europeo de raza, que habla el idioma castellano* y que un día fue parte del pueblo argentino y capital de Buenos Aires”.<sup>58</sup>

Años más tarde, Arsenio López Decoud no duda en afirmar que “existe entre nosotros una perfecta homogeneidad étnica: el pigmento negro no ensombrece nuestra piel”.<sup>59</sup>

Al decir de estas últimas citas, la conformación identitaria va de la mano de la negación del proceso histórico y la afirmación de una realidad que no fue. Esto nos lleva a pensar que la movilidad social, y por ende la discriminación sufrida, aquí explicada fue mucho más fuerte y marcante de lo que las simples citas nos dejan entrever.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Biblioteca Nacional del Paraguay, Colección Juan O’Leary, Gaveta 1. Le agradezco la referencia a Liliana Brezzo. Cursiva nuestra.

<sup>59</sup> Arsenio López Decoud, *Álbum Gráfico de la República del Paraguay* (Buenos Aires 1912), p. 78.

## COLOFÓN

La realidad de una población indígena y/o afrodescendiente que hacia fines de la Colonia va asumiendo y es reconocida bajo la categoría de español no es una situación privativa del Paraguay. Desde la obra basal de Magnus Mörner hace más de cuarenta años mucha tinta se ha derramado para describir esta misma realidad en otras partes del continente americano.<sup>60</sup> Incluso en el mismo Paraguay el mestizaje está siendo abordado desde nuevos y originales ángulos, por la antropología y la lingüística, que aportan más luz a esta situación compleja de asir.<sup>61</sup>

Lo que sí es particular de la realidad paraguaya es la rapidez y masividad con que se produjo este cambio poblacional ayudado, por un lado, por la expulsión de los jesuitas en 1767/1768 y, por el otro, por la misma realidad socio-económica de la provincia del Paraguay (en donde el uso generalizado del guaraní jugó un rol más que importante). Al mismo tiempo, ya vimos que más que un proceso de “segundo mestizaje”, como algunos autores suelen referirse, se produjo una guaranización de la sociedad. Sin embargo, ni los habitantes de esta provincia ni las autoridades se refieren a la población como mestiza sino como española, y paraguaya después de 1811, y en las fuentes el término utilizado es el de “blanco de linaje”.

Es más, la identidad que se irá conformando no se edificará sobre la base del mestizaje ni del indígena sino por el contrario, a partir de la discriminación de todo componente no español, sea éste indígena o afrodescendiente. La revalorización del mestizaje es una elaboración del siglo XX, pero siempre tomando como único punto de contacto el producido en el siglo XVI, luego del cual surgirá una nueva “raza paraguaya” que tendrá su propia evolución al margen de cualquier otro contacto.

---

<sup>60</sup> Magnus Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston 1967); ver también, entre muchos otros trabajos, Robert H. Jackson, *Race, Caste, and Status. Indians in Colonial Spanish America* (Albuquerque 1999).

<sup>61</sup> Ver, por ejemplo, Capucine Boidin, *Guerre et Métissage au Paraguay: deux compagnies rurales de San Ignacio Guasu, 2001–1767* (tesis, Université Paris X Nanterre 2004); Gabriela Zuccolillo French, “Lengua y nación: el rol de la élites morales en la oficialización del guaraní, Paraguay 1992”: *Suplemento Antropológico XXXVII*, 2 (Asunción 2002), pp. 9–419.