



GOBIERNO DEL
PARAGUAY

CONSEJO NACIONAL
DE CIENCIA
Y TECNOLOGÍA

PROCIENCIA
PROCESANDO PARA EL DESARROLLO DE LA CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Con el apoyo de
Feei
FONDO ESPECIAL DE INICIATIVAS EMPRESARIALES

ORIGEN HISTÓRICO DE LA COMUNIDAD RURAL COSTA ALEGRE DE ITÁ 1848-2024

Aldo Jones
Carlos Peris
Belén Torres
Nolberto Valdez
Perla Godoy
Adriana Ramírez





GOBIERNO DEL
PARAGUAY

CONSEJO NACIONAL
DE CIENCIA
Y TECNOLOGÍA

PROCIENCIA



Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios (CERI)

ORIGEN HISTÓRICO DE LA COMUNIDAD RURAL COSTA ALEGRE DE ITÁ (1848-2024)

Aldo JONES
Carlos Aníbal PERIS
Belén TORRES
Nolberto VALDEZ
Perla GODOY
Adriana RAMÍREZ

Proyecto PINV01-834, cofinanciado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Paraguay (CONACYT) con el apoyo del Fondo para la Excelencia de la Educación y la Investigación (FEEI).

© Origen histórico de la comunidad rural Costa Alegre de Itá (1848-2024)

© Aldo Jones; © Carlos Anibal Peris; © Belén Torres; © Nolberto Valdez;
© Perla Godoy; y © Adriana Ramírez.

© Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios (CERI)

Cruz del Defensor 1816 c/ José Martí

Asunción – Paraguay.

Teléfono: (+59521) 607 580

<https://ceri.org.py> - ceri@ceri.org.py

Diseño de tapa y contratapa: © Nolberto Valdez.

Fotografía de tapa © Belén Torres.

Descripción de la tapa: Artesana, última alfarera, de Costa Alegre de Itá.

Diagramación de libro: © Carlos Anibal Peris.

Fotografías de contenido: © Aldo Jones y © Belén Torres.

ISBN: 978-99989-1-248-9

DOI: <https://doi.org/10.47133/CostaAlegre-CERI2025>

Asunción – Paraguay, enero de 2025.

Se autoriza el uso y la divulgación por cualquier medio del contenido de este libro, siempre que se cite la fuente.

Citación en APA 7: Jones, A., Peris, C. A., Torres, B., Valdez, N., Godoy, P., & Ramírez, A. (2024). Origen histórico de la comunidad rural Costa Alegre de Itá (1848-2024). Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios (CERI). Cofinanciado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Paraguay (CONACYT) con el apoyo del Fondo para la Excelencia de la Educación y la Investigación (FEEI).

El contenido es responsabilidad de los autores, no refleja la posición de las organizaciones y/o agencias patrocinadoras. En ningún caso refleja o debe considerarse la opinión/postura del CONACYT.

Proyecto PINV01-834, cofinanciado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Paraguay (CONACYT) con el apoyo del Fondo para la Excelencia de la Educación y la Investigación (FEEI).



GOBIERNO DEL
PARAGUAY

CONSEJO NACIONAL
DE CIENCIA
Y TECNOLOGÍA

PROCIENCIA FEEI

ÍNDICE

Prólogo	p.7
Capítulo 1. Introducción	p.11
Capítulo 2. Aspectos metodológicos	p.15
Capítulo 3. Estado de la cuestión	p.23
Capítulo 4. Los Guaraníes	p.29
Capítulo 5. Los primeros encuentros entre españoles y guaraníes	p.47
Capítulo 6. Las encomiendas	p.61
Capítulo 7. La Independencia paraguaya y su impacto en los pueblos indígenas: continuidad y cambios en Itá	p.89
Capítulo 8. Resultados y discusión	p.117
Capítulo 9. Interrogantes y perspectivas	p.145
Capítulo 10. Conclusión	p.161
 Referencias bibliográficas	 p.171
Anexos	p.175

CONSEJO CIENTÍFICO EVALUADOR

Cumpliendo con los estándares científicos, el presente material fue evaluado por los siguientes profesionales:

- **Prof. Dra. Barbara Gómez**
Comité Paraguayo de Ciencias Históricas
- **Prof. Mg. Claudio Fuentes**
Sociedad Paraguaya de Sociología
- **Prof. Dra. Mary Monte de López Moreira**
Academia Paraguaya de la Historia
- **Prof. Dr. José Manuel Silvero**
Universidad Nacional de Asunción
- **Prof. Dra. Viviana Sánchez**
Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción
- **Prof. Lic. José Samudio**
Biblioteca del Congreso Nacional

PUENTE L: 18 M.

A. YJHOVY

Prólogo

En el corazón de la historia paraguaya, un pequeño rincón llamado Costa Alegre, situado en el distrito de Itá, emerge como testigo silencioso de siglos de transformaciones culturales, sociales y políticas desde los primeros tiempos de la colonia hasta nuestros días. Este libro, fruto de un arduo trabajo de investigación interdisciplinaria, busca explorar los orígenes históricos y la evolución de un sistema colonial a esta comunidad rural, revelando cómo ha resistido las fuerzas de la aculturación y ha mantenido vivas tradiciones indígenas a pesar de haber padecido tres siglos de colonialismo.

La comunidad de Costa Alegre se ubica como un punto de intersección entre la memoria ancestral y los retos del presente. Su historia es un espejo que refleja la compleja relación entre las políticas coloniales y poscoloniales que intentaron disolver las estructuras indígenas y los esfuerzos locales por preservar su identidad cultural. A través de sus paisajes, costumbres y tradiciones, la comunidad ha sido capaz de sostener un diálogo constante entre la modernidad y la memoria.

Los autores del libro redactaron este libro aplicando metodologías de la microhistoria y de la antropología

histórica, herramientas que permiten reducir la escala de observación para examinar cómo los grandes procesos nacionales se materializaron en el ámbito local. En Costa Alegre, esta perspectiva lleva al lector a descubrir cómo el decreto de 1848, que buscaba disolver los "pueblos de indios" e integrar a la población indígena a la sociedad nacional paraguaya, marcó profundamente la trayectoria histórica de la región.

La investigación también se adentra en la riqueza cultural de Costa Alegre, explorando cómo elementos distintivos como el idioma guaraní, las técnicas ancestrales de alfarería y los vestigios materiales han sobrevivido en el tiempo a pesar de seguir padeciendo de estudios sistemáticos arqueológicos. Destacan relatos como el de doña Josefa, la última alfarera de la comunidad, quien personifica la resistencia cultural frente a las adversidades. Los vestigios materiales, tales como fragmentos de cerámica y sitios de enterramiento, conectan a los lectores directamente con un pasado que, aunque invisibilizado, sigue vigente en la memoria colectiva.

Otro aspecto metodológico que singulariza la obra es la integración de la observación participante con entrevistas en profundidad y el análisis de la bibliografía especializada, lo que permite articular las voces de la comunidad con las fuentes producidas en los primeros momentos de la colonia. Este enfoque integrador no solo documenta acontecimientos históricos, sino también busca

comprender las experiencias vividas y los significados que los propios habitantes atribuyen a su pasado.

Este libro también busca generar un debate sobre las narrativas predominantes en torno al mestizaje y la homogeneización cultural. Al destacar las dinámicas de resistencia y adaptación cultural en Paraguay y en Costa Alegre, se cuestionan visiones simplificadoras que tienden a invisibilizar la diversidad y riqueza de las comunidades rurales. En este sentido, los hallazgos presentados en estas páginas son una invitación a reflexionar sobre el valor de la diversidad cultural en el Paraguay del pasado como del presente.

Finalmente, este libro no solo es un aporte académico, sino también un homenaje a las generaciones que han luchado por preservar su identidad y cultura frente a los embates de la historia. Cada testimonio, cada objeto y cada fragmento de memoria aquí documentado es un recordatorio de la resiliencia y creatividad humana. Al embarcarse en este viaje a través del tiempo y la memoria, los lectores descubrirán en Costa Alegre un microcosmos que encarna tanto los desafíos como las victorias de un pueblo que se niega a ser olvidado.

Invito a los lectores a recorrer estas páginas con el espíritu abierto, dispuestos a redescubrir una historia que, aunque local, resuena con las grandes preguntas de nuestro tiempo sobre identidad, colonialismo, justicia social, memoria histórica, pertenencia y cambio cultural.

Bienvenidos a Costa Alegre, un testimonio vivo de la historia paraguaya y sobre todo de la historia de los habitantes de pueblos y de ciudades fuera de la ciudad de Asunción.

Aberystwyth, Reino Unido, el 27 enero del 2025

Dr. Guillaume Candela

Honorary Senior Research Fellow
Cardiff University - College of Arts,
Humanities and Social Sciences

guillaume.candela.gc@gmail.com

A lo planteado, este estudio se enmarca en la tradición de la microhistoria y la antropología histórica, buscando reconstruir y analizar la trayectoria de una comunidad específica para iluminar procesos históricos más amplios¹. Así, la investigación parte de la hipótesis que Costa Alegre tiene su origen en el proceso de disolución de los pueblos de indios decretado por Carlos Antonio López en 1848. Este evento histórico, que buscaba la integración de las poblaciones indígenas a la sociedad nacional paraguaya, tuvo consecuencias diversas y complejas que aún no han sido exploradas por la historiografía².

A través de análisis de testimonios orales y no orales (vestigios materiales como restos de cerámica recolectados), observación participante y fuentes bibliográficas, el presente estudio busca responder a las siguientes tres preguntas:

- ¿Cuál es el origen histórico de Costa Alegre y cómo se ha transformado su identidad cultural a lo largo del tiempo?
- ¿Qué elementos culturales distintivos han persistido y cuáles se han modificado o perdido?

¹ En términos metodológicos estrictos, esta investigación adopta un enfoque metodológico híbrido que integra las técnicas de la microhistoria con herramientas de la arqueología y la antropología social.

² La hipótesis se sustenta en documentación preliminar encontrada en documentaciones analizadas, específicamente en registros de tierra y censos poblacionales de la época, así como en la tradición oral de la comunidad que ha mantenido viva la memoria de tal origen. Si bien la escasez de estudios arqueológicos sistemáticos limita ciertos aspectos del análisis, la triangulación de fuentes documentales, orales y materiales permite establecer una base sólida para esta hipótesis

- ¿Cómo se relaciona la experiencia de esta comunidad con los procesos más amplios de formación de la identidad nacional paraguaya?

Ante el reto investigativo, la pesquisa tuvo que enfrentar diversos desafíos, debido, en primer lugar, a la escasez de estudios previos sobre comunidades similares. Si bien existen investigaciones sobre los pueblos de indios en Paraguay, ninguna ha abordado en profundidad un caso como el de Costa Alegre. La falta de estudios arqueológicos en la zona, en segundo orden, también representa una limitación importante, pues los vestigios materiales encontrados, como fragmentos de cerámica y posibles sitios de enterramiento, no han sido analizados sistemáticamente. A pesar de tales limitaciones, el trabajo constituye un esfuerzo pionero por documentar y analizar la persistencia de rasgos culturales indígenas en una comunidad que ha resistido los procesos de aculturación durante más de 175 años.

Dicho material, por lo tanto, busca contribuir a una comprensión más matizada y compleja de la historia indígena en Paraguay, desafiando narrativas simplificadoras sobre el mestizaje y la homogeneización cultural. Al mismo tiempo, se espera que los hallazgos puedan propiciar debates contemporáneos sobre diversidad cultural, aculturación y políticas de reconocimiento en el contexto paraguayo y latinoamericano³.

³ Es importante señalar que tales conceptos ostentan no una inmutabilidad social-cultural, sino más bien un proceso dinámico de negociación y adaptación. En Costa Alegre, la persistencia de ciertos rasgos culturales

En lo concerniente a la estructura expositiva, el libro está organizado en diez capítulos que abordan cronológicamente la historia de Costa Alegre. Los primeros tres capítulos presentan la introducción, el marco teórico-metodológico y el estado de la cuestión. Los capítulos cuatro, cinco y seis analizan los antecedentes históricos, examinando la sociedad guaraní y el sistema colonial. El capítulo siete estudia el período de la Independencia y sus consecuencias para los pueblos indígenas. Los capítulos ocho y nueve presentan los resultados de la investigación y discuten las perspectivas futuras. Finalmente, el capítulo diez ofrece las conclusiones del estudio.

Este libro presenta los resultados de la investigación financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) a través del Programa PROCIENCIA, con recursos del Fondo para la Excelencia de la Educación e Investigación – FEEI del FONACIDE, sobre el *Origen histórico de la comunidad rural Costa Alegre - Itá*.

indígenas ha coexistido con transformaciones adaptativas que han permitido a la comunidad mantener su identidad distintiva mientras se integra a contextos sociales más amplios.

Capítulo 2. Aspectos metodológicos

La investigación adoptó un enfoque cualitativo con diseño exploratorio-descriptivo, combinando perspectivas de microhistoria y antropología social. La elección de la microhistoria resulta fundamental pues permite examinar cómo los grandes procesos históricos nacionales -como el decreto de disolución de pueblos de indios de 1848- se materializaron y fueron experimentados en la escala local de Costa Alegre. A través de la reducción de la escala de observación, la microhistoria posibilita identificar dinámicas, resistencias y adaptaciones que quedarían invisibilizadas en un análisis histórico tradicional.

La antropología social, por su parte, aporta las herramientas conceptuales y metodológicas necesarias para comprender las lógicas culturales que subyacen a las prácticas comunitarias actuales. Su enfoque holístico facilita el análisis de cómo los elementos de la cultura material e inmaterial se entrelazan en la construcción de la identidad local. Además, las técnicas etnográficas propias de la antropología permiten documentar y analizar las formas en que la memoria colectiva se transmite y actualiza en la vida cotidiana.

La integración de ambas perspectivas responde a la naturaleza compleja de los procesos de transformación cultural, permitiendo examinar cómo una comunidad como Costa Alegre ha vivido, resistido y adaptado sus prácticas culturales a través del tiempo. El abordaje metodológico

reconoce que las dinámicas de persistencia y cambio cultural no pueden entenderse solo desde los documentos históricos ni únicamente desde la observación del presente, sino que requieren una mirada que articule ambas dimensiones. La metodología se orientó no solo a documentar acontecimientos históricos, sino también a comprender las experiencias vividas, las memorias transmitidas y los significados que la propia comunidad atribuye a sus transformaciones.

El trabajo de campo se desarrolló durante el segundo semestre de 2024, mediante visitas periódicas que facilitaron el establecimiento de vínculos de confianza con la población local. La aproximación gradual resultó fundamental: cada visita construía sobre los aprendizajes previos, permitiendo profundizar en aspectos inicialmente inadvertidos o poco comprendidos.

Las entrevistas se realizaron como diálogos profundos con once personas que preservan la memoria viva de Costa Alegre. Por ejemplo, el testimonio de doña Josefa, la última alfarera del lugar, resultó particularmente revelador. Su práctica artesanal, que mantiene vivas las técnicas ancestrales de moldear el barro, constituye un testimonio tangible de una tradición persistente. Otros actores locales, incluso, aportaron una mirada singular sobre la forma en que las nuevas generaciones negocian su identidad cultural en el contexto educativo contemporáneo.

Los diálogos, extendidos frecuentemente por varias horas, transcurrieron en espacios cotidianos donde la memoria fluye naturalmente: patios, cocinas y galerías. El proceso no se limitó a una simple recolección de datos,

sino que buscó comprender las narrativas que dan sentido a la vida comunitaria. Las conversaciones fueron registradas con el consentimiento de los participantes, conservando no solo el contenido verbal sino también los elementos paralingüísticos que caracterizan el habla local.

La reunión con actores educativos y agentes de salud evidenció las dinámicas actuales entre tradición y modernidad. La labor de dichos profesionales, que opera en la intersección entre el mundo tradicional y las instituciones contemporáneas, proporcionó perspectivas valiosas sobre los mecanismos mediante los cuales la comunidad preserva su identidad mientras se adapta a las nuevas realidades.

La observación participante permitió identificar significados en las prácticas cotidianas. Las particularidades lingüísticas de los habitantes mayores, que conservan expresiones del guaraní antiguo, trascienden lo meramente fonético: representan la persistencia de una cosmovisión particular. Las técnicas constructivas tradicionales, que persisten ya solo en la memoria, reflejan una relación específica con el espacio y los materiales autóctonos.

Así, el arroyo Yhovy se reveló como un espacio de singular importancia. Más allá de su función como fuente hídrica, constituye un punto de encuentro donde confluyen prácticas ancestrales y contemporáneas. Las interacciones informales en sus márgenes revelaron aspectos de la vida comunitaria raramente manifestados en contextos más estructurados.

El análisis trascendió la mera categorización informativa, orientándose hacia la comprensión de los mecanismos mediante los cuales la comunidad construye y mantiene su identidad cultural en un contexto dinámico. La integración de historias personales, prácticas cotidianas y documentos históricos (a la luz de análisis de expertos de diferentes épocas) reveló patrones de continuidad y transformación. El proceso interpretativo incorporó la perspectiva comunitaria, reconociendo el valor del conocimiento local.

La investigación aborda diferentes periodos históricos para comprender el proceso de formación y transformación de Costa Alegre. El análisis del periodo precolonial y colonial resulta fundamental para entender la organización social, política y cultural de los pueblos guaraníes antes de la conformación de los pueblos de indios. El estudio del periodo de la independencia hasta la Guerra contra la Triple Alianza es crucial porque en este lapso se produce la disolución formal de los pueblos de indios, evento que marca probablemente el origen de Costa Alegre como comunidad diferenciada.

La decisión de retomar el análisis desde la década de 1990 responde a que es en este periodo cuando se registran los primeros testimonios orales directos sobre las características distintivas de la comunidad, además de coincidir con transformaciones significativas como la llegada del transporte público y la electrificación, que alteraron definitivamente la dinámica social del lugar.

Este abordaje diacrónico, aunque con saltos temporales, permite reconstruir los principales hitos en la conformación de la identidad cultural de Costa Alegre, articulando procesos históricos de larga duración con cambios más recientes que han sido documentados a través de la memoria oral de sus habitantes y vecinos⁴.

La investigación afrontó diversos desafíos metodológicos. La ausencia de estudios previos sobre comunidades no indígenas pero con pasado indígena directo como Costa Alegre, implicó la navegación por territorios inexplorados académicamente. Las carencias en investigación arqueológica sistemática dejaron interrogantes sobre aspectos materiales de la historia local. No obstante, tales limitaciones propiciaron el desarrollo de aproximaciones metodológicas innovadoras y participativas.

Con respecto a los procesos metodológicos establecidos en un plan de trabajo, los mismos han quedado en las siguientes cinco fases:

Primera Fase: Revisión y Organización

- Análisis detallado del material documental

⁴ Se vuelve a recalcar que la decisión metodológica de concentrarse en ciertos períodos históricos específicos (precolonial, colonial, independencia y época contemporánea) responde tanto a la disponibilidad de fuentes como a la identificación de momentos críticos en la transformación cultural de la comunidad. El periodo entre la Guerra de la Triple Alianza y 1990, aunque menos documentado en esta investigación, se aborda a través de la memoria intergeneracional transmitida por los habitantes mayores de Costa Alegre, quienes preservan relatos de sus ancestros sobre estos años de transición. Aunque los tiempos seleccionados son amplios, y parezcan hasta confusos, esta investigación, a través del caso de Costa Alegre de Ita, cuanta una historia más macro, una historia Guaraní, en diversas época, con alternas configuraciones y contextos.

- Organización cronológica de los eventos
- Mapeo de los principales actores históricos

Segunda Fase: Trabajo de Campo

- Entrevistas a pobladores de Costa Alegre
- Documentación fotográfica
- Registro de testimonios orales
- Mapeo geográfico de la zona

Tercera Fase: Análisis de Datos

- Sistematización de las entrevistas
- Verificación de datos históricos
- Elaboración de línea temporal

Cuarta Fase: Desarrollo Temático

- Origen histórico de Costa Alegre
- Evolución social y cultural
- Aspectos lingüísticos distintivos
- Tradiciones y costumbres

Quinta Fase: Redacción y Revisión

- Escritura del primer borrador
- Revisión por pares
- Incorporación de correcciones
- Edición final

Finalmente, el compromiso ético constituyó un eje fundamental. Las distintas etapas de la investigación fueron consultadas con los participantes⁵, respetando su autonomía respecto a la información compartida y sus modalidades de transmisión. La metodología implementada procuró establecer un diálogo entre el rigor

⁵ Los entrevistados son oriundos y vecinos de Costa Alegre, aproximadamente la mitad corresponde a adultos y la otra mitad a adultos mayores. Todos permanecen en el anonimato.

académico y el conocimiento comunitario, entre la documentación histórica ya analizada por historiadores y antropólogos y la memoria viva, entre el pasado y el presente de Costa Alegre. La investigación contribuye así a la valoración y preservación del patrimonio cultural de la comunidad.



Capítulo 3. Estado de la cuestión

En el último Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2022, se intentó incluir una pregunta sobre la autoidentificación indígena mediante la incorporación de la consulta: ¿Se considera indígena o perteneciente a un pueblo indígena? Sin embargo, esta iniciativa fue finalmente descartada y la pregunta eliminada del cuestionario censal.

Teniendo en cuenta la omisión de la pregunta del párrafo anterior, los resultados del IV Censo Nacional Indígena y del Censo Nacional de Población y Vivienda 2022, logró establecer que la población indígena en Paraguay asciende a 140.049 personas. Estas personas declararon pertenecer a uno de los 19 pueblos indígenas reconocidos, agrupados en cinco familias lingüísticas, con base en sus respuestas relacionadas con la tenencia del carnet indígena (INE, 2024).

Los pueblos de indios han sido ampliamente estudiados en general, con la diferencia, entre las reducciones jesuíticas y las franciscanas (hubo pueblos bajo otras órdenes religiosas), que estas últimas no se caracterizaron por una profusa documentación como los informes anuales de los jesuitas, por ejemplo, al contrario, los frailes no dejaron memorias sistemáticas de su ministerio evangelizador.

No obstante, contamos con varias obras que resultan fundamentales a la hora de comprender la vida de

y en estos pueblos, investigaciones de variados autores que, dado el plazo reducido de un proyecto como el presente, nos permiten saltarnos una búsqueda exhaustiva en los archivos que, por lo general, lleva años.

La primera y más influyente autora es Branislava Susnik, considerada la fundadora de la historia social del Paraguay, quien, a lo largo de décadas, construyó el corpus más minucioso de la etnohistoria guaraní y paraguaya, describiendo meticulosamente el mundo guaraní precolombino y los detalles de la compleja relación interétnica a partir de la conquista y colonización llegando hasta casi el siglo XX.

Entre sus obras destacan *El indio colonial I. El guaraní colonial; El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Tomo I y *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Tomo II; además de *Una visión socio-antropológica del Paraguay XVI - ½ XVII; Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII y Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XIX*. Parte 1ra., que, en conjunto, son “la obra más importante que se ha escrito sobre el tema indígena en el Paraguay” (Valenzuela y Cargnel, 2015)⁶.

Los trabajos de Margarita Durán también son centrales en la comprensión de los pueblos franciscanos como Itá, *Presencia franciscana en el Paraguay (1538-1824)* y, dentro de ese universo de evangelización seráfica, un minucioso estudio de caso, *San José de Caazapá: Un*

⁶ Se recomienda profundizar en este periodo histórico del Paraguay con los trabajos académicos del historiador Guillaume Candela.

modelo de reducción franciscana, resultan imprescindibles.

Autores extranjeros como James Saeger y Thomas Whigham han aportado profundos análisis a temas como la encomienda o la disolución de los así llamados pueblos de indios, son esclarecedores los capítulos como Supervivencia y abolición: La encomienda paraguaya del siglo dieciocho; así como De indios a ciudadanos: Sobrevivencia y adaptación en los pueblos de indios del Paraguay, respectivamente.

Sin la visión crítica de Carlos Pastore en *La lucha por la tierra en el Paraguay*, sería muy difícil comprender el contexto de la supresión del régimen de comunidad (1848) que cambió para siempre la estructura social iteña, especulando con suma agudeza sobre las motivaciones tácitas del gobernante de turno, Carlos Antonio López.

Recientemente, la historiadora compatriota Belén Cantero, en un estudio de caso sobre la ciudad vecina Guarambaré, en el periodo inmediato al decreto de 1848, ofrece documentos interesantes sobre la relación que mantuvo el gobierno con los nuevos ciudadanos de la república, reflexionando sobre el Costo de la ciudadanía: supresión del pueblo de indios de Guarambaré.

Ignacio Telesca, reconociendo lo complejo de la sociedad paraguaya previo a la Guerra de la Triple Alianza, enfatiza la necesidad de realizar estudios a profundidad sobre buena parte de la población indígena que recientemente había cambiado de status, al mismo tiempo problematiza el tan gastado término mestizaje, clave para

entender la evolución de la sociedad paraguaya en general y de los pueblos indios en particular.

En ese sentido, son guías para una mejor comprensión, el libro *Tras los expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas*; y artículos como Estado y pueblo de indios en el Paraguay del siglo XIX; El mestizaje en Paraguay como categoría analítica en la obra de Branislava Susnik; entre otros.

En esta misma línea, la historiadora argentina María Laura Salinas, consciente de la nebulosa que cubre este tema en este periodo no solo en Paraguay sino también en el noreste argentino, heredero igualmente de jesuitas y franciscanos, reflexiona sobre la necesidad de ahondar y comparar pasados paralelos a ambas márgenes del Paraná, rastreando el resto de la historia. Aquí nos hacemos preguntas similares al igual que ella en Población indígena en Corrientes desde los tiempos coloniales al siglo XIX.

¿Mestizaje o nuevas construcciones identitarias?

La cuestión del mestizaje y la transformación de las identidades indígenas se convierte así en un tema central para comprender estos procesos demográficos. Igualmente, las argentinas Fátima Valenzuela y Josefina Cargnel, reflexionan sobre este mismo vacío desde Una aproximación historiográfica a los sectores subalternos en el Nordeste Colonial, sin dejar de mirar el Paraguay, y

sugieren una mirada histórica con un enfoque socio-antropológico a dichos sectores.

Sin embargo, ha sido Susnik la que dio la pista clave e hizo posible esta pesquisa, al afirmar que muchas familias habían salido de estos antiguos *táva*, con la firme intención de volver a su ancestral modo de vida y que, amparados por el decreto de 1848 del entonces presidente Carlos Antonio López, que los transformaba en ciudadanos paraguayos por primera vez, todavía era posible encontrar sus asentamientos luego de la guerra que enfrentó al Paraguay a sus tres vecinos. No por nada afirma Telesca que, “una nueva historia social del Paraguay no se puede edificar sino es sobre la base de lo ya investigado por Branislava Susnik” (2020).

Finalmente, el antropólogo norteamericano James Diego Hay, continuador de la obra clásica de los Service, no así de sus conclusiones, fue quien encontró de manera fortuita y describió brevemente (no había venido al país con ese propósito) exactamente lo que ya había descrito nuestra antropóloga, no obstante, no fueron décadas después de la Guerra *Guasu*, sino más de un siglo después, en las postrimerías del siglo XX, en *Tobatí. Tradición y Cambio en un Pueblo Paraguayo*.



Capítulo 4. Los Guaraníes

Los Guaraníes descienden del tercer tipo racial de pobladores prehistóricos del Paraguay. El amazónido o amazónide tipo racial con características culturales neolíticas. De acuerdo a Branislava Susnik:

Los guaraníes, racialmente, son amazónides y científicamente no se puede hablar de la existencia de una raza tupí-guaraní o de la raza guaraní, porque del mismo tipo racial amazónide son también los pano, los jíbaros del Ecuador, los arawak, los caribes y tantas otras tribus de cultura neolítica que pertenecen absolutamente al mismo tipo racial. (1982)

Según Susnik, su llegada a América del Sur habría ocurrido a través del istmo de Panamá alrededor del año 3.000 a. C. Posteriormente, las primeras olas migratorias se habrían dispersado hacia el 2.000 a. C., periodo en el que se habría registrado una verdadera catástrofe natural en la región sur-amazónica, de acuerdo a estudios geológicos y paleontológicos.

Dichos estudios, provenientes también de botánicos y zoólogos y de la investigación arqueológica, ante el actual interés en la explotación de la región amazónica, señalan la existencia de esa verdadera catástrofe natural con un profundo cambio ecológico de la región sur-amazónica, como resultado de la invasión de la ecología de la sabana que prácticamente aniquiló a la selva tropical en

esta región. Esto se habría debido a bruscos cambios climatológicos: se habla, incluso, de que se habrían producido enormes incendios a causa de sequías que se prolongaban por 4 y 5 años destruyendo también el suelo. (Susnik, 1982)

Por ello, numerosos pueblos amazónicos emprendieron grandes movimientos migratorios, especialmente los pueblos y tribus pertenecientes a dos grandes familias lingüísticas: los arawak y los tupí-guaraní. Estos pueblos, gracias a su habilidad como canoeros, se desplazaron hacia el sur y el sureste, navegando por el río Araguayá alcanzando así las nacientes del río Paraguay.

Así, a través del río Paraguay, llegó una primera corriente de arawak que llamamos paleo-amazónides aproximadamente hacia los 500 años a. de C.; estos grupos se desplazaban por el río Paraguay y también por sus afluentes, llegando incluso hasta el río Paraná, hasta el río Uruguay y hasta la propia costa atlántica. Este fue el primer contingente de los paleo-amazónides y también los primeros neolíticos que llegaron al Paraguay oriental. (Susnik, 1982)

A partir de ese momento, se produce la dispersión de todos los grupos identificados bajo la denominación de *ava*, entre los que se incluyen a las tribus tupí-guaraní.

Estos mismos grupos se autodenominaban *avá*, que quiere decir hombre y que significa la identidad lingüística, básicamente, y la identidad cultural de todos los que tienen las mismas costumbres. (Susnik, 1982)

El desplazamiento de estos grupos fue progresivo, en pequeños oleajes, quedando en un lugar y luego, nuevamente desplazándose y así sucesivamente. Entre estas olas sucesivas de migrantes hay que distinguir dos ramales: el proto-mbya y el proto-cario.

El primer ramal de los ava-amazónicos, conocido como los proto-mbya, eran neolíticos cultivadores de la mandioca amarga. Su organización social era pequeña y se basaba en grupos uni-patrilineales, formados por un solo linaje, agrupados en una sola casa comunal. Esta casa comunal podría albergar entre 30 a 100 familias, entendiendo por familia cada núcleo en torno a un fuego u olla común.

Siguiendo a Susnik, este tipo de organización es el que puede denominarse con el nombre de “guaranés”, se trata del antiguo guaraní nucleado en el *tey’i* (grafía usada por Susnik) conformado por grupos reducidos de no más de 100 familias, capaces de albergar hasta 600 personas aproximadamente. Estos *tey’i* no llegaban a federarse o fusionarse, ya que en ellos predominaba la ideología exclusivista.

Tal como señala Susnik, estos *tey’i* exclusivistas ya utilizaban un elemento cultural de importancia y típicamente neolítico: la cerámica, que representaba la pauta cultural de la cocción de alimentos, principalmente de origen vegetal. La cerámica proto-mbya se caracterizaba por la decoración con impresión digital mediante la presión de los dedos que puede observarse en las urnas funerarias encontradas en los hallazgos arqueológicos en las zonas en donde se asentaban los pueblos guaranés.

Los proto-mbya se encontraron con los protopobladores del Paraguay oriental, quienes eran racialmente lágidos y culturalmente paleolíticos, con los llamados caingangues que vivían en la zona hace 6.000 años a.C. Los grupos de cultura neolítica eran dominantes: “Estos últimos fueron simplemente obligados a marginarse progresivamente; la presencia del neolítico proto-mby’á era dominante, impositiva, imponiendo su lengua, el *avá ñe’é* como una característica constante a la que sometían a todos los pueblos que subyugaban (Susnik, 1982)”.

El otro ramal mencionado en el Paraguay es el proto-cario. Según los hallazgos arqueológicos de cerámica asociados a este ramal indican que no son anteriores al año 500 a. C. Este ramal proto-cario, presenta características distintivas como la aglomeración del gentío, portadores del elemento cultural aldeano, ya no se trata de los simples *tey’i*, sino de verdaderos *tekoha*, que implica aglomeración, coexistencia de multilíngües en un solo lugar, la aglomeración aldeana de la gente y, por ende, una organización del trabajo cooperativo para la roza y el cultivo.

Ante la necesidad de una mayor organización cooperativa entre los miembros del *tekoha*, surge la búsqueda de alianzas socio-políticas. Es así como la poligamia fue practicada por los proto-Carios, la importancia de la misma residía en los lazos de parentesco político que la mujer generaba.

Así por ejemplo, la poligamia fue específicamente practicada por los guaraníes pertenecientes al ramal proto-cario: poligamia significaba una mujer más

pero el interés no era por la mujer como tal, simplemente, sino por los lazos de parentesco político que esta mujer engendraba; un jefe, un hombre adulto, podía mantener esta relación poligámica aunque no importaba tanto la unión en sí, no importaba tanto la familia como célula biológica, sino el hecho de que el hombre con varias mujeres podía entrar en contacto con todos los parientes políticos y gozar del privilegio de los “secuaces”, de los *tovayá*, un término que, aunque actualmente designa exclusivamente al cuñado, en el antiguo guaraní connotaba todo el grupo de los parientes políticos. (Susnik, 1982)

El sistema de relación del *tovaja* se basaba en el principio de reciprocidad, es decir, de la ayuda mutua entre todos los parientes políticos.

El sistema de parentesco representado por el vínculo del *tovayá*, con la seguridad de secuaces y de la reciprocidad, constituyó también el fundamento de los primeros contactos guaraní-hispanos. El principio del *tovayá* estableció una tacita ley de reciprocidad, de obligaciones mutuas, basadas en la estructura psico-mental de los guaraníes con su tacita aceptación de las obligaciones mutuas emergentes del sistema *tovayá*. (Susnik, 1982)

Así también, la poligamia era central para el loteamiento de las tierras de roza que se realizaba por mujer con hijos. De esta manera se acrecentaba el abastecimiento de productos y el prestigio social.

La poligamia servía todavía para algo más: el lote de la roza que se asignaba para el cultivo, el loteamiento de las tierras de roza, se realizaba por mujer con hijos, pues se entendía o se daba el valor de familia al momento de tener la mujer a sus hijos; quiere decir que el hombre que tuviera 20 o 30 mujeres, se aseguraba el derecho a 20 o 30 lotes que se le adjudicaban para la roza y el cultivo común; de tal manera, su productividad o su abastecimiento de productos, era lógicamente mayor y, además con esto aseguraba también su prestigio social. (Susnik, 1982)

Por otra parte, cuando los jefes del *tekoha* buscaban la poligamia en realidad buscaban también acrecentar su importancia socio-política de ahí que muchas veces la búsqueda de mujeres para la relación poligámica no se realizara en el propio *tekoha*, sino en otras comunidades, en otra aldea, en otro *tekoha*, entretejiéndose así las relaciones socio-políticas, intergrupales que eran de mucha importancia para los jefes.

De esta manera, el concepto del jefe o representante del grupo ya no era entre los proto-Carios similar al de los proto-mby'á; entre estos últimos el único concepto era el del *te'yi-rú*, el padre de la comunidad, el padre económico dedicado netamente a su comunidad unipatrilineal o basada en el unilíneaje. En el caso del *teko'á*, el jefe local busca sus relaciones de sentido poligámico buscando básicamente afirmar su poder y su prestigio, la adquisición por el *avá eté* de las

verdaderas características de un *mburuvichá*.
(Susnik, 1982)

El rapto de mujeres por parte del *ava ete* o por el *mburuvicha* de un *tekoha*, ingresando en otros *tekoha*, era también una práctica común del ramal proto-cario para incrementar el prestigio socio-político. Esto respondía a dos factores claves: garantizar la estabilidad demográfica del propio *tekoha* y el debilitamiento social del otro.

Este conjunto de dinámicas resaltaba el papel central de las mujeres en la estructura social, política y económica del *tekoha*. Así como señala Susnik (1982): “El varón no tenía mayor importancia en la comunidad del *teko’á*, porque al casarse tenía que salir del *teko’á* por imposición del régimen de residencia matrilocal o uxorilocal: vale decir que donde estaba o residía la mujer debía ir a residir el marido”.

Estos grupos proto-cario y proto-mbya se fusionaron y era general la imposición de los primeros sobre los segundos practicando aquellos ya una organización mayor, una ideología más amplia que el *oréva* (nosotros exclusivo), con las grandes aglomeraciones del *ñandéva* (nosotros inclusivo).

Los Carios

El *guára* de los Carios se encontraba en la región oriental del Paraguay, entre el río Manduvirá al norte y el río Tebicuary al sur. En este *guára* había varias aldeas grandes, pero no vivían juntas, ya que entre una y otra había

al menos 1, 2 o hasta 3 leguas de distancia⁷. Los *tekoha* de los carios se componían de 3 a 6 casas comunales que podrían albergar entre 100 y 300 familias.

El *guára* de los Carios, entre el Manduvirá y el Tebicuary, es conocido esencialmente por su *ethos* agrícola, por excelentes cultivadores, además de buenos cazadores, ya que la caza fue la única fuente de alimentación a base de carne. El *guára* de los Carios fue el de los primeros contactos con los españoles llegados a esta parte del Paraguay. (Susnik, 1982)

⁷ Se considera que una legua equivale aproximadamente a 4,8 kilómetros.

Imagen 2. Ubicación del Guára de los Carios entre el río Manduvirá y el río Tebicuary



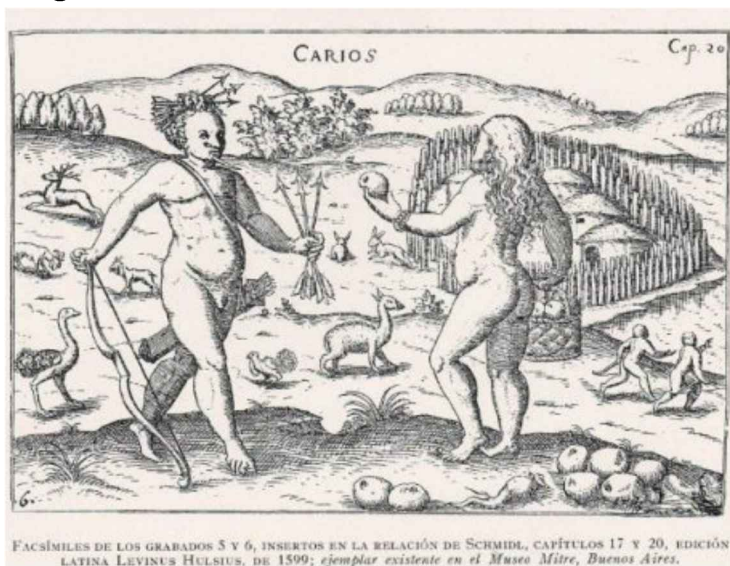
Elaboración propia basada en el Mapa Hidrográfico del Paraguay, publicado por ABC Color el 24 de mayo de 2022.

Este *ethos* agrícola de los Carios es descrito por el cronista Ulrico Schmild en *Crónica del viaje a las regiones del Plata, Paraguay y Brasil*, capítulo XX, donde señala:

Después tuvimos que dejar los Agaces y vinimos a una nación que se llama Carios y hay cincuenta leguas de camino desde los Agaces. Ahí Dios el Todopoderoso nos dio su gracia divina que entre los susodichos Carios o Guaraníes hallamos trigo turco o maíz y mandiotín, batatas, mandioca-poropí, mandioca-pepirá, maní, bocaja y otros alimentos más, también pescado y carne, venados, puercos del monte, avestruces, ovejas indias, conejos, gallinas y gansos y otras salvajinas las que no puedo describir todas en esta vez. También hay en divina abundancia la miel de la cual se hace el vino; tienen muchísimo algodón en el país. (Schmild, 1948)

El cronista alemán describió a los Carios como personas de estatura baja y complexión robusta, tanto las mujeres y como los hombres andaban completamente desnudos, y que los hombres tenían un pequeño agujero en el labio en donde colocaban un cristal de color amarillo, denominado *tembeta*. Tal como lo reflejó en la siguiente ilustración:

Imagen 3. Ilustración de los Carios de Ulrico Schmidl



Extraído de *Crónica del viaje a las regiones del Plata, Paraguay y Brasil*, (Schmidl, 1948)

En este *guára* había dos zonas principales de poblamiento: una era la de los Ypacaraíenses, al lado del Lago Ypacaraí y la otra de grupos del sur en la zona de Quiindy y Acahay. Estas zonas eran muy importantes porque tras la llegada de los españoles y la fundación de Asunción, los primeros asentamientos se establecieron en el territorio de los Carios, entre los ríos Manduvirá y Tebicuary, específicamente en la zona del Lago Ypacaraí, en la zona cordillerana y llegando hasta Quiindy, Quyquyhó y Acahay.

A la llegada de los españoles los Carios vivían en un estado de zozobra ya que al otro lado del río Paraguay y el mismo río Paraguay se encontraba gobernado por los

Payaguáes, canoeros-pescadores, verdaderos dueños del río.

Los Payaguáes, etnia de la familia lingüística Guaycurú que habitó el Chaco, conocida por ser “audaces canoeros”. Dominaron el río Paraguay a lo largo de toda su extensión, realizando incursiones hacia el sur, hasta el río Paraná, y hacia el norte, hasta el Alto Paraguay (Susnik, 1983).

Este grupo chaqueño, de cultura cazadora y recolectora, demostró todo su poderío al arribo de Sebastián Gaboto y su contingente en 1528, quienes subiendo por el río Paraná-Paraguay tomaron contacto con ellos por primera vez y dieron las primeras identificaciones de un grupo canoero: los Agaces. Tal como relata Ruy Díaz de Guzmán:

Tomó Sebastian Gaboto el río Paraguay, y hallándole muy hondable, hizo su navegación por él arriba, hasta un paraje, que llaman la Angostura, donde un día la acometieron más de trescientos canoas de los indios Agaces, que son los Payaguás, que en aquella ocasión señoraban todo aquel río, los cuales se dividieron en tres escuadras y acometiendo á los navíos que iban á la vela, Sebastian Gaboto preveniendo lo necesario, asestó las culebrinas que llevaba, y teniendo al enemigo á tiro de cañón, hizo disparar á las escuadras de canoas, que las más de ellas fueron hundidas y trastornadas por los tiros; y acercándose más á los enemigos, y peleando los Españoles con ellos con sus arcabuces y ballestras, y los indios con su

flecharía: vinieron casi á las manos, con sus picas y otras armas, mataron gran cantidad de indios, de manera que fueron desbaratados y puestos en huida los que escaparon, quedando los Españoles victoriosos con pérdidas solo de dos soldados, que iban en un bajel, que fueron presos y cautivos, los cuales muchos años después vinieron á ser habidos y sacados de su cautiverio; y pasando adelante Sebastián Gaboto, llegó á un término que llaman la Frontera, por los límites de los Guaraníes indios de aquella tierra, y término de las naciones, donde tomando puerto ... así dio vuelta á su Fuerte. (Guzmán, 1512 en Schmidt, 1949)

Los Carios sufrían constantes ataques de los Payaguáes, quienes cruzaban el río Paraguay para asaltar sus aldeas. A veces atacaban directamente los asentamientos, otras robaban los cultivos durante la cosecha o secuestraban a jóvenes, tanto hombres como mujeres, les llevaban cautivos al otro lado del río y regresaban después de un tiempo exigiendo un “rescate” para devolverlos a sus comunidades.

Pero estos no eran los únicos enemigos de los Carios, al otro lado del río Paraguay, en el lado chaqueño, se encontraban además los Mbayá-guaycurúes, autodenominados eyiguayegis, caracterizados por su espíritu netamente nómade y con el *ethos* de cazadores terrestres y guerreros. Así como señala Susnik:

El *ethos* de los mbayá-guaycurúes era, esencialmente, el *ethos* de los cazadores, impositivos, nómadas, sin amigos: no se trataba de

los guaraníes ni de los cultivadores neolíticos que siempre mostraban pasividad, conservatismo, la mezquindad del “oreva”, pensando solamente en los términos de su propio *tey'i* o *teko'a*.

El nómada es dinámico, luchador, busca un cazadero tras otro, lucha contra otras tribus y, posteriormente, lucha contra el blanco; siempre en guerra: escaramuza y guerra son básicos postulados orientados hacia ventajas económicas. Posteriormente, su subsistencia comenzó a orientarse más y más hacia el botín, llegando a desarrollar una verdadera económica del botín o “economía botinera”. (Susnik, 1983)

La base ideológica que orientaba la vivencia de los mbayáes se fundamentaba en la creencia mitológica en su héroe cultural, Karakará, una figura mitad hombre y mitad animal. Según esta creencia, Karakará fue el encargado de repartir las tierras para la caza entre los pueblos. Pero, en esta repartición, los mbayáes se quedaron sin tierras para la caza, razón por la cual le otorgaba el derecho de atacar a otros pueblos para obtener los recursos necesarios para sobrevivir, tal como menciona Susnik:

Karakará reparte los cazaderos y al llegar el turno de los mbayá estos se terminan, ya no hay cazaderos para entregarles a ellos y entonces Karakará les entrega el arco y la flecha y, según el mito, les habla indicándoles que, como ya no hay cazaderos para ellos, les entregaba el poder de que atropellen a toda la otra gente, a otros pueblos, para que luchen y les saquen lo que les sea necesario para su subsistencia.

De aquí surge ese verdadero espíritu de violencia tan peculiar de los mbayaés que, basados en sus creencias mitológicas, consideraban absolutamente natural y lícita esta forma de vida basada en el saqueo, el atropello, la violencia, el despojo. (Susnik, 1983)

Por esta razón, desde la llegada de los españoles y la fundación de Asunción, el primer pedido de los cario-guaraníes a los españoles fue la realización de expediciones para exterminar a los payaguáes y guaycurúes, basándose en una alianza entre guaraníes y españoles.

Cuando Alvar Núñez Cabeza de Vaca llegó a Asunción, los carios se dirigieron a él pidiéndole el exterminio de los mbayá o “guaycurúes” (que era el apelativo que les daban precisamente los guaraníes). Se presentaron ante Cabeza de Vaca los caciques Pedro de Mendoza (nombre adoptado), Juan Salazar Cupí Ratí, Francisco Ruiz Mairarú y Lorenzo Moquirasí, pidiéndole hacer una expedición punitiva con el fin de exterminar a los guaycurúes de la otra orilla del Paraguay. (Susnik, 1983)

Los guaraníes en el Paraguay al momento de la llegada de los españoles

Los guaraníes que habitaban el Paraguay al momento de la llegada de los españoles y el inicio de la conquista estaban distribuidos en diferentes parcialidades, con asentamientos geográficos claramente definidos. Estos

asentamientos, denominados en el guaraní antiguo como *guára*, hacían referencia a todo lo que pertenecía a una región específica.

Así entonces, el concepto del “*guára*” es un concepto socio-político que determina una cierta región bien definida, delimitada generalmente por ríos. En esta región se admitía el pleno derecho al uso de la tierra, la práctica de la roza, la mudanza o rotación de las rozas (que tenía extraordinaria importancia para ellos), y también la independencia de todos los cazadores existentes en ese territorio para uso exclusivo de los grupos que lo habitaban y prohibición expresa de penetración en los mismos a otros grupos, por guaraníes que fueran, mientras no perteneciesen al mismo *guára*. (Susnik, 1982)

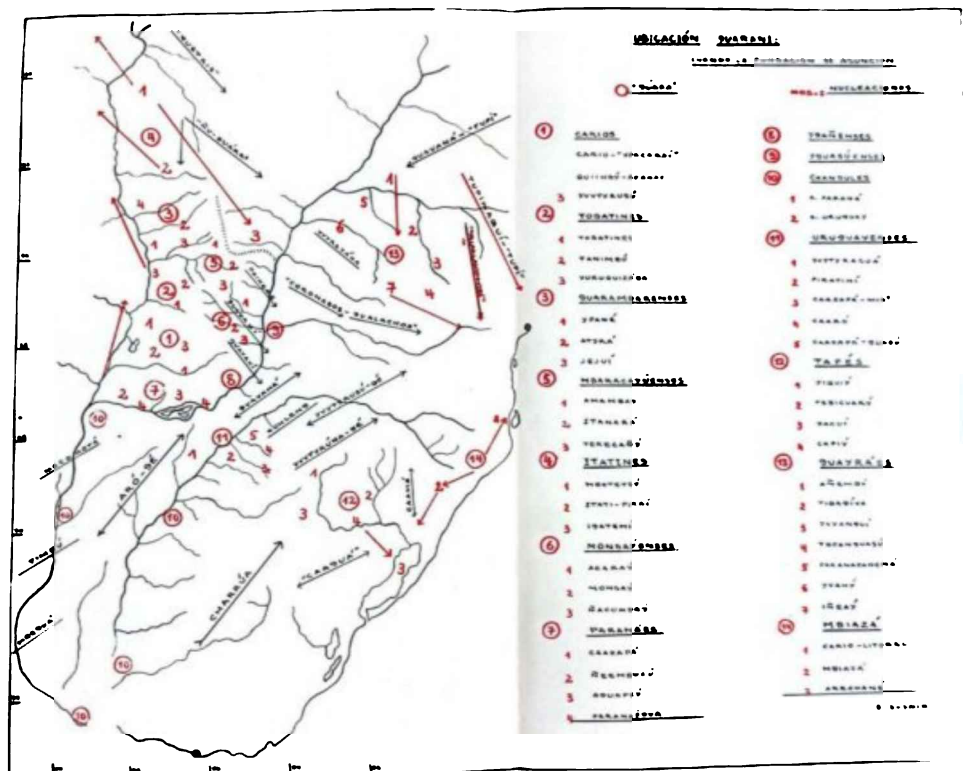
El carácter marcadamente socio-local del *guára* tenía una gran importancia para los guaraníes, quienes respetaban los territorios de las demás parcialidades. Ningún grupo ingresaba en territorios pertenecientes a otra parcialidad, manteniendo así un fuerte sentido de pertenencia del *guára*. Tal como refleja Susnik en el siguiente ejemplo:

Otro caso similar se presentó cuando el gobierno de Asunción fundó el pueblo de Arecayá, a fines del siglo XVI, aproximadamente a 30 kms. de Curuguaty. Después de una gran revuelta guaraní, en la mitad del siglo XVII, el gobernador ordenó que estos arecayense-guaraníes fueran trasladados adonde está hoy el pueblo de Altos, pero los guaraníes de Altos, del pueblo de Altos, se negaron

a aceptar a estos arecayenses diciendo que ellos pertenecían a otro *guára*, por lo tanto eran extraños. Y conste que se trataba del mismo estrato étnico guaraní; quiere decir, entonces, que la conciencia del *guára* como unidad socio-local, como una verdadera región de pertenencia, era muy fuerte, considerándose ellos en esa unidad geográfica como dueños absolutos de todos los recursos naturales y de las tierras para las rozas: esta fuerte conciencia de pertenencia al *guára*, nunca fue abandonada por los guaraníes. (Susnik, 1982)

A la llegada de los españoles, los guaraníes contaban con 14 grandes *guáras* pertenecientes a los: Carios, Tobatines, Guarambarenses, Itatines, Mbarakayúenses, Mondayenses, Paranáes, Ygañáenses, Yguazúenses, Uruguayenses, Tapes, Mbiazás, Guairáes, Chandules.

Imagen 4. Ubicación de los 14 guáras de los guaraníes en la época de la fundación de Asunción



Extraído de *El Rol de los Indígenas en la Formación y en la Vivencia del Paraguay*. Tomo I, Branislava Susnik, 1982, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales (IPEN).

Capítulo 5. Los primeros encuentros entre españoles y guaraníes

Cuatro factores básicos influyeron en la conducta de los guaraníes durante sus primeros contactos con los españoles: la efervescencia migratoria guaraní hacia la cordillera andina, la impotencia ante los cazadores agresivos chaqueños y los belicosos canoeros fluviales, el tradicional concepto de la reciprocidad social basado en alianzas matrimoniales y la creencia en un “poder mágico” de los nuevos “Karai” españoles (Susnik y Sardi, 1995).

En este contexto llegan los españoles, lo que provoca un choque cultural que podría definirse como el encuentro entre la cultura del hierro y la cultura del maíz.

Esta concepción mágica de la aparición de los españoles es importante y explica por qué los guaraníes de inmediato dieron a los primeros españoles el nombre de Karai, tomando en cuenta que con el nombre de karaíva llamaban los guaraníes antiguos a sus shamanes andantes. Además de tener sus ñanderú, los guaraníes tenían a sus shamanes andantes, recorriendo los diferentes guáras, yendo de una región a otra, de una parcialidad guaraní a otra, siempre organizando festivales y ceremoniales shamánicos, siempre manifestando algunos poderes verdaderamente mágicos. (Susnik, 1982)

Los guaraníes del norte del río Paraná ya estaban al tanto de la llegada de los españoles y habían alertado a los

Carios sobre la venida de los *karai*. Por ello, el cacique Arambaré (o Lambaré) y otros líderes de la región intentaron cerrarles el paso.

Así como narra el cronista Ulrico Schmild sobre el encuentro:

Así nos divisaron los sobredichos Carios con cerca de cuarenta mil hombres de pelea con sus arcos de arma y flecha y dijeron a nuestro capitán general Juan Ayolas que nos volviéramos de nuevo a nuestros bergantines o nuestros barcos, y ellos nos proveerían de bastimentos y también de lo que nosotros necesitáramos y que nos alejáramos de ahí si no ellos serían nuestros enemigos.

Ya que nosotros no quisimos hacer tal cosa, tomaron ellos sus arcos y nos recibieron y nos dieron la bienvenida. Aun así, nosotros no quisimos hacerles nada; al contrario, les hicimos requerir por un lengua en tres veces y quisimos ser sus amigos pero no quisieron atenerse a ello. A esto ellos aún no habían probado nuestras armas. Pero cuando estuvimos cerca de ellos, hicimos estallar entonces nuestros arcabuces. Cuando ellos oyeron nuestras armas y vieron que su gente caía al suelo y no veía ni bola ni flecha alguna salvo un agujero en el cuerpo, entonces no pudieron permanecer más y huyeron de ahí y se cayeron los unos sobre los otros como los perros y se fueron a su pueblo. (1949)

Tras este primer encuentro, los caciques guaraníes contactaron a Ayolas y establecieron un pacto de intereses. Los españoles necesitaban de los guaraníes para la

provisión de alimentos, guerreros y guías para su expedición a El Dorado. Por su parte, los guaraníes veían con interés este pacto para poder eliminar a sus enemigos, los payaguáes y los guaycurúes.

Después de esto llegamos al pueblo pero los indios que estaban en el pueblo se sostuvieron lo mejor que pudieron y se defendieron muy valientemente por dos días. Cuando los indios vieron que no podían sostenerlo más y temieron por sus mujeres e hijos, pues los tenían a su lado en el pueblo, vinieron ellos, estos susodichos Carios, y pidieron perdón a nuestro capitán general Juan Ayolas que los recibiera en perdón; que ellos harían todo cuanto nosotros quisiéramos. También trajeron y regalaron a nuestro capitán Juan Ayolas seis mujeres, la mayor era de diez y ocho años de edad; también le hicieron un presente de alrededor de unos nueve venados y otra carne de monte. A más nos pidieron que permaneciéramos con ellos y a cada gente de guerra u hombre dieron dos mujeres a disposición para que cuidaran de nosotros, cocinaran, lavaran y atendieran en otras cosas más de las que uno en aquel tiempo ha necesitado. También nos dieron sustento de comida de la que nosotros teníamos necesidad en esa ocasión. Así con esto quedó hecha la paz con los Carios. (Schmild, 1949)

El periodo de Amistad

La primera fase en el proceso de contacto inter-étnico entre españoles y guaraníes se caracterizó fundamentalmente por las relaciones de amistad-parentesco entre ambos grupos.

Los caciques de la región asuncena, Cupiratí, Moquirací, Mayrarú, Yvy-yocá, y otros, ofrecieron a los *karai* a sus mujeres; era el tradicional sistema guaraní para establecer la paz a base de las obligaciones reciprocas por el parentesco político de *tovaja*-cuñado y también un mecanismo para la integración étnica.

Asentados ya los españoles en Asunción, los caciques Cupiratí, Moquirací, Mayrarú, Yvy-yocá, por mencionar sólo a los principales, los que tenían su asiento donde está actualmente Asunción, vinieron ante los españoles con el deseo de formalizar el pacto de amistad; ellos se hallaban dispuestos a aceptar a ese grupo de 400 españoles hombres, sin mujeres, porque la integración – según la mentalidad guaraní y según la de otros indígenas también -, era que tratándose de un grupo de hombres solos, podían asimilarse efectivamente a su propio grupo étnico. Así venían todos los caciques, los *tey'í rú*, cada uno con sus hijas y sobrinas, ofreciéndolas a los españoles, con la seguridad de que este vínculo político sería el verdadero lazo de amistad y formalización del pacto. (Susnik, 1982)

Así también, cuando los guaraníes descubrieron que los españoles poseían hachas de metal, se manifestaron

aún más interesados en establecer relación con los españoles. Debido a que para preparar la tierra para el cultivo debían talar árboles de 50 o 60 metros de altura. Para ello, los guaraníes disponían solamente de hachas de piedra, que no cortaban la madera, sino que apenas la astillaban. Además, la utilización de hachas de piedra requería de toda una tecnología y sistema cooperativo de trabajo entre varios hombres de diferentes *tey'i*. Sin embargo, con el hacha de metal, un pequeño grupo familiar ya podía realizar con facilidad el trabajo necesario para su cultivo de roza.

Cuñas y cuchillos de metal representaban el nuevo elemento cultural que más impacto produjo entre los indios de cultura neolítica; varios objetos de poca importancia no dejaban de atraer a los naturales siempre afanosos en procura de los “distintivos” que les conferían cierta individuación dentro del grupo social. (Susnik, 1965)

De esta manera se estableció la relación del *karai* con su *tovaja*. Hasta 1539, la relación entre guaraníes y españoles fue verdaderamente de alianza y de parentesco, caracterizada por relaciones pacíficas entre el *karai* y el *tovayá* (Susnik, 1982).

Sin embargo, en 1539 se produjo un cambio radical en el sistema de relaciones. Ese año tuvo lugar el gran motín de los guaraníes asuncenos. Aprovechando los preparativos para la celebración del Corpus Christi, caciques de distintas parcialidades acudieron a Asunción bajo el pretexto de participar en la festividad religiosa. Además, argumentaron que deseaban aprovechar la

ocasión para formalizar matrimonios entre mujeres guaraníes y españoles.

Los caciques de Acahay, Quiindy, Quyquyhó, Caazapá y otras localidades estaban decididos a llevar a cabo esta rebelión, la cual fracasó debido a la traición de una india guaraní, sirvienta de Salazar, quien reveló los planes a los españoles.

El motivo que llevó a los caciques a iniciar este motín fue su intención de eliminar a los *karai*. La razón de esta actitud de los guaraníes estaba en su descontento con el trato recibido por parte de los españoles, quienes no los consideraban como verdaderos parientes, sino que los trataban simplemente como *tapi'í* (esclavos).

Y al hacer el pacto con los españoles, estableciendo relaciones pacíficas de *to vayá*, los *avá* deseaban ser tratados por los *karai* como verdaderos *avá*, vale decir como hombres y como *to vayá*, vale decir como verdaderos parientes. En cambio, comenzaban ya a manifestarse los malos tratos y la violencia por parte de los españoles contra los guaraníes, lo que creaba en estos un sentimiento de inferioridad, sintiéndose tratados como seres inferiores, como *tapi'í*, como gente menor. (Susnik, 1982)

Así a partir de 1539, después de este motín, comenzó a abrirse la primera gran brecha para una posible intercomunicación social y cultural entre el *karai* y el *ava*.

Cuando Álgvar Núñez Cabeza de Vaca llegó al Paraguay, se enfrentó al gobernador Irala, quien había quedado como sucesor interino del fallecido Juan de

Ayolas (y tuvo dos periodos de gobierno entre 1539-1542 y 1544-1556), y exigió establecer una reglamentación en las relaciones con los indígenas. Fue el primero en denunciar el desorden que prevalecía en el debilitado sistema de servicio basado en la amistad y el parentesco. Este sistema carecía de cualquier tipo de regulación, permitiendo que cada español, cada *karai*, estableciera libremente sus relaciones con sus *kuña*, *tembireko* o *tovaja*.

Posteriormente, Álvar Núñez Cabeza de Vaca fue arrestado y enviado encadenado a España como prisionero. Debido a la oposición directa a sus intentos de implementar reglamentaciones en la provincia sobre el trato hacia los indígenas.

Las rancheadas

En los primeros años del segundo gobierno del gobernador Irala comenzó una nueva etapa en las relaciones hispano-guaraníes: el período de las violentas rancheadas. Esta práctica habitual de los conquistadores consistía en incursiones armadas a las aldeas guaraníes para secuestrar a las mujeres, que no eran llevadas como esposas, sino directamente como esclavas. Tal como señala Susnik, si los padres, esposos o hermanos se oponían, eran asesinados o también llevados como esclavos.

Lógicamente las rancheadas significaban fundamentalmente una extracción violenta, una desmesurada violencia durante casi 5 años, en la que cada uno de los conquistadores, en nombre de la libertad al común que tanto habían defendido en

la deposición de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, realmente afianzaban su libertad a disponer del indio libremente; era la libertad a violencia y a rancheadas. (Susnik, 1982)

Ante esta situación, en el año 1546 estalló una gran revuelta guaraní, más grande y organizada que las anteriores, que involucró a un mayor número de parcialidades. Susnik la denomina una auténtica revuelta “pan-guaraní”.

Una de las causas de esta reacción guaraní está relacionada con el hecho de que en ese tiempo la mayoría de los nacimientos correspondían a hijos mestizos. Los nacimientos de hijos propiamente guaraníes eran cada vez más escasos, lo que generaba un progresivo debilitamiento en los tekoha, donde los nacimientos indígenas auténticos se volvían cada vez más escasos. Como refiere Susnik: “(...) las mujeres indígenas preferían ser simples cuñá o simples piezas de un karaí, antes que quedar en su toldería como mujer del avá” (Susnik, 1982).

De este modo, se producían dos procesos en simultáneo, por un lado, se consolidaba la integración socio-biológica entre españoles y guaraníes, dando origen a una población mestiza en aumento, y, por otro lado, la comunidad guaraní enfrentaba un exterminio socio-biológico, ya que prácticamente habían dejado de nacer hijos guaraníes. Produciéndose como consecuencia el debilitamiento del sistema social de los guaraníes:

Al faltar hijos en las aldeas y en los antiguos *teko’a* propiamente guaraníes, ya no se podía pensar en la cooperación del trabajo, el sistema social se

debilitaba y los propios fundamentos del sistema de relaciones; económicamente también la comunidad se vio enormemente disminuida. (Susnik, 1982)

Otra de las razones que impulsaban esta reacción de los guaraníes era la ausencia total de relaciones con los hijos mestizos, un hecho completamente inconcebible para ellos, dada su mentalidad profundamente arraigada en los lazos de parentesco. Resultaba incomprensible que los sobrinos mestizos no se integraran a la comunidad guaraní de la que provenía su madre.

Así se inició este básico proceso de fundamental importancia para comprender después del posterior desarrollo de los mestizos paraguayos. Estos hijos mestizos preferían siempre quedar alrededor de la “casona”, como la llamaban en el siglo XVI a la casa del español conquistador, siendo esta la casona paterna y la sede del nuevo núcleo familiar. Esta resistencia del mestizo a volver a su comunidad de origen materno, es un fenómeno que posteriormente surge como una constante en todas las demás rebeliones guaraníes; el mestizo ambiciona ser español y este no es un fenómeno que se de solo entre los mestizos hispano-guaraníes; es un fenómeno que se ha dado también en otras razas llegándose incluso al odio hacia el origen materno. Es lo que ocurre con el mulato, siempre interesado en acercarse al padre porque considera que esto constituye también su incorporación a un status social superior, comienza entonces un verdadero odio al estrato más bajo, que es lo que ocurría en los

mestizos de guaraníes que, desde niños, preferían siempre acercarse y mantenerse alrededor del padre español y rechazar toda relación con la comunidad originaria de su propia madre. (Susnik, 1982)

Es decir, el debilitamiento de las comunidades guaraníes se debió a factores demográficos y socioculturales, como la baja natalidad guaraní pura, la resistencia de los mestizos a integrarse a la comunidad y la preferencia de las mujeres guaraníes por convivir con los españoles. Esto último tuvo un impacto significativo debido que la mujer constituía la base socio-biológica de la comunidad guaraní, con su status de *haí*, madre procreadora, base de la sobrevivencia biológica comunitaria.

Esta carencia de las *haí* significó quizás el impacto más grande que se puede mencionar en estos primeros contactos entre guaraníes y españoles, provocando un verdadero ocaso socio-biológico de los primeros y planteándose, desde luego, ya como una situación verdaderamente irreversible. (Susnik, 1982)

Así también, los hombres guaraníes que acompañaban a los españoles en sus expediciones hacia El Dorado ya no regresaban a sus comunidades de origen, puesto que preferían permanecer al servicio de los españoles y más tarde, de los mestizos. Según Susnik, esto constituye un claro ejemplo de un proceso de endoculturación.

Otro problema que se planteó en esta fase de los contactos hispano-guaraníes fue el de los acompañantes guaraníes, jóvenes, adolescentes u hombres ya maduros, que iban con los españoles en sus expediciones hacia el Perú; aquellos generalmente ya no regresaban a sus comunidades de origen y a ellos se refieren los documentos como los verdaderos “indios amigos” de los españoles; se trataba de un caso real de endoculturación cuando ya estos indios no deseaban por ningún concepto reintegrarse a su sistema socio cultural, a sus *teko'a*. En última instancia prefirieron siempre seguir al servicio de los españoles o, posteriormente, seguir con los propios asuncenos cuando estos comenzaron a fundar ciudades (Corrientes, Santa Fe, etc.). (Susnik, 1982)

Estos procesos socioculturales llevaron al progresivo debilitamiento de las comunidades guaraníes, que no lograron resistir a los españoles debido a la ausencia de un sistema sociopolítico consolidado y de instituciones sociales estructuradas que pudieran hacer una fuerte resistencia.

Como resultado de estas violentas rancheadas de las que hemos hablado, como consecuencia de esta imposición violenta del español *karaí* sobre el guaraní *avá*, se produjo un cambio radical en el sistema de las relaciones cambiando totalmente el sistema del *karaí* y *to vayá*, por parentesco, quedando ahora solamente el tipo de relación *yára*

(dueño) y *tembiguái* (criado o siervo). (Susnik, 1982)

Este cambio radical en las relaciones entre españoles y guaraníes, marcado por la desaparición de la reciprocidad y el trato igualitario, y su reemplazo por una relación de subordinación *tembiguái*, generó un profundo descontento entre los guaraníes, lo que finalmente desencadenó una gran revuelta que tras la derrota final significaría el establecimiento definitivo del nuevo orden social.

Con este final puede decirse que se llegó prácticamente al punto en que la servidumbre personal del indio quedó establecida, impuesta: el mismo Irala, después de estas luchas, pudo imponer la servidumbre personal del *avá* guaraní al español. (Susnik, 1982)

Desde el año 1500, se inició el declive biológico de la población indígena, sustituida gradualmente por una población mestiza que quedó al servicio de los españoles, mientras los guaraníes huían hacia áreas inaccesibles para los colonizadores, como las serranías y la cuenca del Paraná.

Ante esta situación, y a pesar de la resistencia del gobernador Irala en reglamentar las relaciones entre españoles y guaraníes y de organizar el servicio de los indígenas, los oficiales reales en Asunción, como Pedro de Orantes, presionaron para establecer la encomienda como un medio para asegurar el control y el trabajo indígena en beneficio de los españoles.

El sistema de encomiendas significaba una nueva “socialización” de los guaraní y un fundamento de la potencialidad socioeconómica de la provincia del Paraguay por dos siglos. La conciencia del ocaso demográfico de los guaraní, la explosión de la masa de los jóvenes mestizos – con situación sociopolítica indefinida-, la prepotencia de las violentas “rancheadas” y la misma agitación rebelde de los guaraní, provocaron la reacción de un grupo de los asunceños, quienes tenían en el factor Pedro de Orantes su vocero principal. Se exigía del gobernador Irala cumplir con “los mandamientos reales”, y reglamentar las relaciones con los indios, bajo la premisa ideológica de “dar a los cristianos servicio y a los indios amparo”, garantizándose de esta manera “la conservación de los naturales”. (Susnik y Chase-Sardi, 1995)



Capítulo 6. Las encomiendas

Las reales cédulas españolas obligaban a los españoles a organizar la vida socioeconómica y sociocultural de los indígenas en las nuevas provincias americanas. Uno de los medios utilizados para transmitir a los indígenas la llamada “civilidad cristiana” fue el sistema de encomiendas.

Encomienda quería decir una merced real que se daba al conquistador, que ya se había vuelto colonizador y poblador, para que disponga de unas cuantas familias con sus caciques para su servicio contra la obligación de que el encomendero ampare, ayude a aculturarse a todas estas familias que formaban un cacicazgo y que les fueron encomendadas. (Susnik, 1982)

En el Paraguay existieron dos tipos de encomiendas: las de mitayos y las de yanaconas.

Obligaciones de la encomienda

Durante dos, tres o más meses al año los hombres se turnaban para ir a cumplir con sus obligaciones, estas variaban, desde una simple tarea de chacra, hasta de acompañantes en incursiones bélicas. Prácticamente no había trabajo que no debieran realizar los encomendados, aunque físicamente no fuesen aptos para ciertas faenas.

Las consecuencias estaban a la vista: “La desnutrición, las enfermedades, el cambio del tipo de trabajos, las exigencias abusivas por parte de los amos,

todos estos factores debilitaban la resistencia física de los siervos” (Susnik, 1965).

Para los indios no había nada peor que ir a los yerbales y, como hemos indicado más arriba, no hay motivos para creer que los iteños no hayan realizado este horrendo trabajo, aunque sabemos que los más explotados en el laboreo de la yerba fueron mitarios de otras reducciones. Rafael Barret, que denunció la esclavitud de los mensú de fines del Siglo XIX y principios del XX, describe la vida (si a eso se podía llamar vida) de estos infortunados, y sirve también para la época que tratamos aquí: “Escudriñad bajo la selva: descubriréis un fardo que camina. Mirad bajo el fardo: descubriréis una criatura agobiada en que se van borrando los rasgos de su especie. Aquello no es ya un hombre” (Barret, 2012).

Todo niño que nacía en Itá estaba destinado a servir a sus amos como 40 años de su vida (o más), en condiciones tan deplorables que cuando se jubilaban, ya estaban viejos y débiles, y debían depender de la caridad del pueblo.

Susnik menciona:

(...) sucede que muchos no vuelven a sus pueblos porque mueren en el desamparo de los campos o se huyen y esconden enfermos y atemorizados de tan mal trato y penosos trabajos, y los que vuelven llegan cargados de achaques e imposibilitados para el trabajo y fomento de sus familias. (Susnik, 1965)

La encomienda de mitayos

En 1555, mediante una Cédula Real, el gobernador Irala fue obligado a implementar el régimen de encomiendas en la Provincia del Paraguay. Este sistema se consideraba una herramienta para introducir al guaraní en la mencionada “civilidad cristiana” y, al mismo tiempo, como un medio para reeducarlos a través del trabajo y la convivencia.

En un censo general, los conquistadores recorrieron las tierras habitadas por los guaraníes, reuniéndolos en los *tapyi*. En 1555, se contabilizaron 27.000 familias guaraníes entre los ríos Manduvirá y Tebicuary, así como en parte del norte del Manduvirá, hacia el río Jejuí (Susnik, 1982).

Después del censo, el gobernador Irala distribuyó la fuerza laboral indígena entre los conquistadores españoles, repartiendo un total de 27.000 grupos familiares entre 300 españoles. Sin embargo, las encomiendas no se asignaron de manera igualitaria: mientras algunos encomenderos recibían solo 10 familias, otros podían obtener hasta 120. Este reparto se basaba en las preferencias personales de Irala, quien buscaba satisfacer a sus amistades que le habían brindado apoyo y a quienes debía su segundo gobierno.

Así se organizaba el sistema de reparto de las encomiendas: cada cacique o cacicazgo se asignaba a un español, quien se convertía en encomendero de ese grupo al mando del cacique. Sin embargo, el cacique y sus familiares directos quedaban exentos de la prestación del servicio de mitayo. Este grupo familiar no realizaba trabajos directos, sino que actuaba como intermediario para

entregar a las familias indígenas de su cacicazgo al encomendero (Susnik, 1982).

Es así que, para facilitar la ubicación de los caciques con su gente, los españoles promovieron la concentración de los guaraníes en asentamientos cercanos a Asunción, denominados *tapyi*, lo que fuera el antecedente de los *táva* o pueblos guaraníes, permitiendo así organizar el trabajo forzado mediante el sistema de la mita.

Para no tener que salir en busca de estos caciques con su gente por toda la zona comprendida entre el Tebicuary y el Ypané, con sus asientos dispersos por toda la zona cordillerana y alrededores de Asunción, los españoles trataron de aglomerar, de juntar al gentío guaraní, lo más cerca posible del núcleo básico de la población de la Provincia del Paraguay, que entonces se reducía a los alrededores de Asunción. Así comenzaron a realizarse entonces esas aglomeraciones de varios cacicazgos, bajo la denominación de *tapyi*, que fueron el antecedente inmediato de lo que posteriormente serían los *táva* o pueblos netamente guaraníes. De esta manera se tenía a la gente aglomerada en cercanías de Asunción y se podía –cuando se deseaba- traérsela a las casas de los encomenderos para cumplir con los servicios de la mita. (Susnik, 1982)

La formación de los *táva* o pueblos guaraníes, como es el caso de Itá, estuvo impulsada por el interés de los españoles en explotar de manera más eficiente la fuerza de trabajo indígena.

Organización del *táva*

Más allá de determinar el año preciso en que se volvió una aldea estable, lo importante es entender la lógica detrás del establecimiento del *táva*. Esta organización socioeconómica bajo la denominación de sistema comunal o régimen de comunidad respondía a ciertos principios:

- Por un lado, el pueblo permitiría una explotación “racional” de los indígenas, para lograr su conservación, dado que una sobreexplotación, como la de los primeros años (y décadas) de conquista, acabaría con la extinción de la nación guaraní, y por ende, de la mano de obra esclava
- Con el *táva* también se daría cumplimiento a la orden real de evangelizar a los nuevos súbditos de su Majestad. El adoctrinamiento, además, impedirá las rebeliones indígenas: “La mediación con los indios por Fr. L. Bolaños le demostró el valor de las doctrinas para prevenir alzamientos de los naturales” (Susnik, 1965).
- La convicción de los españoles de una supuesta incapacidad e improductividad de los indios.

Dada la calidad de gente no productiva atribuida al indígena, tal como se lo describe en los documentos, se implantó el sistema comunal en todos los *táva* (...). El sistema comunal implicaba

la organización económica del pueblo, la entrega de tierras y estancias y que el indio trabajara en comunidad; los bienes producidos eran de la comunidad y todos tenían que cumplir con las tareas comunales, trabajar para la comunidad, pues sólo la comunidad sería eficaz y capaz para asegurar la subsistencia y pervivencia de estos pueblos. (Susnik, 2011)

Los conceptos como perezoso o improductivo que el colonizador tenía respecto al aborigen se debía a que este último vivía de la exuberancia de la naturaleza y tomaba de ella solamente lo necesario, cosa que chocaba con la idea de productividad que traía la cultura dominante, según la cual, había que tomar de la natura lo necesario y, además, producir excedentes. En el caso de Itá, este excedente serviría, entre otras cosas, para pagar la tasa anual que se debía a la Corona por cada indio.

No hay que olvidar que el indio era vasallo del rey y como vasallo tenía que pagar su tasa anual que era de cinco pesos y, en este caso, era el pueblo el que se comprometía a pagar al gobierno de Asunción la dicha tasa de 5 pesos por cada indio al año. (Susnik, 2011)

De esta manera, los guaraníes ya no podían vivir dentro de una economía de subsistencia, cuando una buena cacería de un día era suficiente para dar de comer a toda la aldea por una semana, sino que inevitablemente pasarían a ser explotados por su propio pueblo, donde el único día de descanso que tendrán será el domingo.

Por consiguiente, aparte de los dos o tres meses que el iteño debía servir en la chacra de su amo en los alrededores de Asunción, tenía una serie de obligaciones dentro de su propio pueblo, cuyo incumplimiento era castigado.

Temprano, al repique de campanas se congregaban los iteños para el rezo del rosario. Una vez cumplido con el ritual, cada quien tomaba un rumbo diferente, pero todos sin excepción, alguna tarea debían realizar.

Los indios debían presentarse cada día al poblero (y luego, más tarde, al administrador) y éste, con sus fiscales que también eran guaraníes, los repartía en grupos diferentes: unos iban a trabajar a la estancia, otros a los algodones, otros a los cañaverales, y así sucesivamente. Trabajaban todos, hasta las mujeres (...) los propios niños desde los siete años en adelante tenían que ayudar en las carpidas o en otras tareas propias de niños. (Susnik, 2011)

Entre los hombres estaban los que tenían que ir a la mita, no iban todos al mismo tiempo, se hacía por turnos. Los que se quedaban se ocupaban de la chacra comunal, o la estancia: “Como principio básico valía una legua y media como área exclusiva del pueblo guaraní, incluyéndose las tierras para la labranza” (Susnik, 1965).

Con el correr de las generaciones, el antiguo *modus vivendi* del indio desaparecía paulatinamente para dar paso a la aculturación, la cristianización, de a poco desaparecían la caza y pesca, y se mantenían exclusivamente de sus productos agropecuarios. Aprendieron a usar ropa (al modo español), a rezar, a criar ganado, etc., es más, “todo el

sistema económico antiguo se desmoronó: no más roza, no más cultivo pequeño, no más caza ni pesca ni alguna recolección de frutos silvestres” (Susnik, 2011)

Si bien al principio Itá no tenía estancia, con la administración franciscana y el gusto por la carne vacuna que adquirieron los nativos, la estancia resultó ser clave para la alimentación de la comunidad. Las estancias del pueblo tenían miles de cabezas de ganado.

El pueblo de Itá poseía por su parte dos estancias en “Añagaty” e “Ipoá” y dos puestos de ganado en “San Blas” y “San Francisco”, y tres leguas y media de tierras en el asiento del pueblo. La riqueza ganadera de Itá era estimada a fines del siglo XVIII en 20.000 cabezas de ganado vacuno, y había contribuido anteriormente con familias y ganados para la fundación de Caazapá y Yuty. (Pastore, 2013)

Esto, no obstante, no implicaba un bienestar generalizado ni mucho menos, pues, así como había miles de cabezas de ganado, había también innumerables necesidades en el pueblo. Susnik lo explica:

El aprovechamiento directo del ganado por parte de los indios era limitado; la distribución de carne más usual, siempre que hubiera ganado suficiente, era: los jueves y sábados, la repartición de carne para todos los indios y sus familias; los lunes, la repartición de carne a las mujeres cuando tomaban el trabajo de hilanza; había raciones ocasionales para artesanos que trabajaban para el pueblo, y para viejos, enfermos y huérfanos; las raciones en las

estancias se repartían por medio de capataces. Muchas reses se gastaban en ocasión de las fiestas del pueblo y visitas de los gobernadores, por ejemplo en Itá en 1764 cerca de 2.829 reses. Se consumían reses para manutención de los peones en construcción de iglesias, viviendas para el pueblo y ocupados en el trajín del pueblo. Las reses se gastaban también en pago de salarios (...) a los encomenderos a título de indemnización por los mitayos retenidos por las necesidades del pueblo, etc. Las reses también servían de medio de trueque por tabaco, por adquisición de cañaverales, de telas y otros artículos. Algunas reses se entregaban a título de ‘premios y suplementos’ a indios capataces de estancias y a los indios consejiles, por necesidad o a pedido, de donde surgió el interés del indio en formar parte del Cabildo. (Susnik, 1965)

Una actividad propia de las mujeres era la hilanza, tejido de algodón con que se confeccionaba la ropa para toda la comunidad, era una necesidad tal, que se impuso su obligatoriedad como prioridad, así que “la mujer india recibía cada lunes 4 onzas de algodón para hilarlo en 4 días obligatorios” (Susnik, 1965).

El vestuario de los indios se dividía en diario y dominguero o festivo, éste generalmente cuidado en los mismos almacenes del pueblo; el vestuario diario del indio reducíase con frecuencia al simple chiripá para hombres y al typoi para mujeres. (Susnik, 1965)

Estas tareas ocupaban la mayor parte del tiempo de las mujeres iteñas y aun así no era suficiente. Igualmente, los niños tenían ocupaciones desde muy temprana edad.

También cada familia india tenía su lote familiar donde pudiera cultivar, los viernes y sábados, por lo menos, algo de mandioca. Este lote, sin embargo, permanecía muy a menudo sin ser cultivado, entre otras razones por sobrecarga de trabajo del indio y de la india; de lunes a jueves se los exprimía de mil formas posibles que, al llegar a viernes, todo lo que podía aspirar la pareja era descanso. Claro que este era un lujo que no se podían permitir.

Es que, si el iteño no estaba siendo explotado por su amo encomendero, lo estaba siendo por el propio pueblo, o por el gobernador, es decir, por el Estado a través de las obras públicas (que amerita una mención especial). Tal es así que las fugas (y fallecimientos por explotación laboral) eran la norma; de ahí que abundaban viudas y huérfanos en el pueblo.

El origen de Itá

Pensar en Itá como un pueblo prehispánico, es decir, como una aldea guaraní permanente que ya existía en el momento del primer contacto con los *karai*, no es sostenible. Esto se debe a las siguientes razones:

- Los carios que habitaban esta zona, al igual que el resto de los guaraníes, no tenían poblados permanentes. Como máximo, permanecían tres años en un lugar antes de mudarse por las razones ya mencionadas. Si

esta costumbre se mantuvo, y no hay motivos para dudarlo, es razonable pensar que todas las aldeas guaraníes cambiaron de ubicación al menos cinco veces entre 1537 (año de la llegada de los españoles) y 1556 (cuando se distribuyó la población indígena en encomiendas).

- Debido a las sistemáticas “rancheadas” llevadas a cabo por los hispanos en la zona que hoy comprenden los Departamentos de Central, Paraguarí, Cordillera y otros, los carios huían aterrados de las cercanías de Asunción para escapar de los cazadores de indios (y de indios), llegando incluso a asentarse en lugares bajos e inundables, algo que en circunstancias normales no habrían hecho

Lo más que probable que Itá haya sido una aldea nativa seminómada, pero apenas una pequeña aldea, un *tapyi*.

La primera aglomeración en Itá, era todavía en estado de *tapyi*, donde llegaban los indios para servicios de amistad; posteriormente se formó ya un verdadero *táva* o pueblo juntándose el gentío del río Parahy porque precisamente esta zona del río Parahy hasta Asunción no estaba todavía bien poblada por los guaraníes, por más que era a orillas el río Paraguay. (...)

En el pueblo de Itá se aglomeraron los indígenas de Paraguarí y Acahay y fue el pueblo en principio más

numeroso y esto no es extraño pues era la zona en que también mas abundaban los encomenderos. De esta zona tenemos documentos muy interesantes sobre el pleito que se suscitó cuando la hija de Irala, mestiza de madre guaraní, reclamaba ella su propia encomienda sobre los indios de Itá. Y esta hija de Irala, ya vieja, y antes de morir, antes de realizar el así llamado testamento para arreglar la sucesión según las leyes vigentes de aquel tiempo, exigía que todo el pueblo de Itá, como tal, todos sus habitantes allí aglomerados, debían pasar como encomienda para sus hijos. (Susnik, 1982)

Resulta muy revelador que Susnik afirme: “la primera aglomeración del gentío de Itá fue todavía en estado de *tapyi*, donde llegaban los indios para el servicio de amistad”, ya que se refiere a un período anterior a las encomiendas. El llamado período de amistad corresponde a los primeros años del contacto entre hispanos y guaraníes, lo que parece reforzar la idea de que Itá podría ser casi tan antiguo como Asunción. La misma autora añade lo siguiente:

La política pre-encomendera que caracterizaba al primer gobierno de Irala, significaba también una política de pre-reducciones de los indios; Irala aglomeraba la gente india por necesitar siervos y criadas indias, garantía para la subsistencia de la población de hombres españoles, y al mismo tiempo buscaba la sujeción de las primarias comunidades guaraníes diseminadas. (Susnik, 1965)

El año 1585 aparece registrado como la fecha de fundación de Itá, atribuida a los franciscanos Luis de Bolaños y Alonso de San Buenaventura. Sin embargo, el poblado ya existía, por lo que no se puede hablar propiamente de una fundación, sino más bien de un cambio de administración. En sus primeros años, los frailes se encargaron únicamente de la espiritualidad del pueblo, mientras que los españoles, conocidos como pobleros, continuaron ejerciendo la administración de manera provisional (Jones, 2021).

El siguiente relato de la historiadora Margarita Durán sobre la fundación es muy claro:

La vuelta de Bolaños y Buenaventura a Asunción coincidió con la llegada del obispo Alonso Guerra, quien ordenó de sacerdote a Luis Bolaños ese mismo año de 1585.

Después de visitar la reducción de Altos, dichos frailes se dirigieron a la provincia de Caraibá, situada al sureste de Asunción, a unos 50 a 100 kilómetros de dicha ciudad. Allí vivían los guaraníes de Caraibá, indios rebeldes a la dominación española, cuyo valor en la guerra se había distinguido desde los inicios de la conquista. Como indomables guerreros, los Caraibá participaron en todos los levantamientos armados ocurridos entre 1559 y 1582, que fue la última ‘pacificación’ militar de la que se tiene noticia.

Tres años después de esa confrontación militar, Bolaños y Buenaventura (...) lograron trasladar a

más de un centenar de caraibás a Itá y hacer con ellos una reducción franciscana.

(...) El antiguo pueblo de Itá (...) se vio reforzado con los indios de Caraibá, ya que su población había disminuido notablemente a causa de las encomiendas y sacas de indios para el servicio de los españoles. (Durán, 2005)

Según los relatos de Durán, los iteños no solo descienden de los orgullosos carios, sino también de los temibles caraibás, quienes lucharon contra los españoles durante cincuenta años. En otras palabras, los iteños son descendientes de los guerreros guaraníes más orgullosos que habitaron estas tierras.

Autoridades comunales

El rey, quien era considerado el gobernante legítimo “por designio divino”, administraba el imperio y nombraba a un gobernador para Paraguay. Este, a su vez, designaba a un administrador para la localidad de Itá. Este cargo generalmente recaía en un español (o paraguayo), quien era el único europeo autorizado a residir en el pueblo con su familia, si no era clérigo. En muchos casos, el administrador era un sacerdote franciscano. Sin embargo, el poder no estaba concentrado solo en él, pues otras posiciones debían ser ocupadas por indígenas (Whigham, 2011).

En la estructura jerárquica de la comunidad, el administrador estaba en la cima, seguido por el corregidor. A continuación, existía un cabildo, equivalente a lo que

sería hoy un concejo municipal, compuesto por al menos un alcalde, dos regidores, dos fiscales y un secretario. Todos ellos poseían bastones de mando y ejercían gran influencia entre los nativos. Sin embargo, muchos de los cabildantes no sabían escribir, por lo que el secretario era el encargado de redactar los documentos. Desde el siglo XVII hasta la era del Dr. Francia, existen cartas y documentos escritos en guaraní por el corregidor, un indígena llamado Sapí de Itá, y otros, que eran firmados por los cabildantes, alcaldes y demás. En algunos casos, la firma del alcalde era en realidad realizada por el secretario, lo que indicaba que el alcalde no sabía escribir (Whigham, 2011).

El “administrador” era la figura central de la comuna, encargado de garantizar la productividad del pueblo. Su rol era asegurarse de que todos los habitantes cumplieran con sus obligaciones productivas, las cuales estaban bajo su supervisión. Si el administrador actuaba de manera honesta y humanitaria, cuidaba de los nativos y no se enriquecía con los recursos comunales. Sin embargo, en muchas ocasiones, los administradores eran acusados de abusar de los bienes de la comunidad para su propio beneficio, especialmente si maltrataban a los nativos, lo que podía llevar a la huida de los pobladores.

Además, se les acusaba de despojar los bienes del pueblo en beneficio de sus familiares, de realizar negocios personales con personas ajenas al pueblo, de apropiarse de ganado, azúcar, miel o algodón, o de no gestionar correctamente el almacenamiento de los productos comunitarios. A veces, también se les acusaba de no

atender adecuadamente a los ancianos, huérfanos y enfermos que dependían del apoyo comunal. En ocasiones, si no impedían que los colonos españoles extorsionaran a los indígenas, o si no cumplían con las responsabilidades religiosas, eran criticados por su mal desempeño. El administrador, denominado “dueño del pueblo” debido a su rol económico, era considerado positivo si no derrochaba los recursos (Susnik, 1965).

El “dueño del pueblo” tenía un control casi total sobre los bienes de Itá, gracias a la complicidad de colaboradores como el corregidor. Este último, también conocido como el “gobernador indígena” del pueblo, recibía la autoridad del gobernador y tenía como función asistir al administrador y velar por los trabajos comunes, procurando evitar los comportamientos inmorales y las divisiones internas entre los pobladores. No obstante, en la práctica, el corregidor a menudo asumía un papel pasivo, interesado principalmente en los pequeños beneficios que le otorgaba su cargo, lo que permitía al administrador un control absoluto sobre los bienes comunitarios (Susnik, 1965).

El administrador solía buscar que el corregidor y el cabildo simplemente aprobaran sus decisiones, lo que le facilitaba enriquecerse a través de la administración de los recursos del pueblo. Para ello, intentaba conseguir el apoyo de los corregidores y cabildantes que compartieran sus intereses. Dado que los corregidores eran indígenas, en muchas ocasiones desempeñaban un papel pasivo, lo que dejaba a los administradores libres para manejar los

recursos sin mucha oposición, incluso sin la aprobación del gobernador (Whigham, 2011).

Los cabildos eran elegidos por los habitantes del pueblo, pero no todos los indígenas de Itá podían ser seleccionados. Generalmente, los hombres de oficios como carpinteros, albañiles, herreros o capataces eran los más frecuentemente elegidos, ya que se consideraba que estaban mejor capacitados para cumplir con las exigencias del administrador, por lo que solían ser más dóciles a su política económica. Estos cabildantes, al estar más educados que el resto de la comunidad, formaban una élite que se mantenía en el poder sin oposición. Esta élite, compuesta por los “indios necesarios”, no solo era la más capacitada, sino también la más dispuesta a ceder a las demandas del administrador (Susnik, 2011).

Este sistema de poder llevó a una creciente concentración de poder entre las élites del pueblo. El “estatus” se convirtió en un factor importante, y aquellos que ocupaban cargos como carpinteros, herreros o capataces se consideraban superiores a los demás, creando una jerarquía dentro de la comunidad guaraní. Ante esta situación, el pueblo común no tenía medios efectivos para defenderse de los abusos, y solo podían recurrir a su cacique. Sin embargo, los caciques carecían de poder real, pues su función era principalmente consultiva. Su único “poder” era enviar a sus seguidores a trabajar para el encomendero. Así, el cacique no podía hacer mucho más que quejarse, pero se encontraba con la dificultad de no saber a quién dirigir sus reclamaciones para lograr justicia (Susnik, 2011).

Protector de naturales

El protector de naturales desempeñaba una función similar a la de un fiscal general para los indígenas, aunque no era una autoridad local, sino que se encontraba basado en Asunción y tenía la responsabilidad de velar por la defensa de los indígenas en toda la provincia. Aunque su poder no era amplio, existía la posibilidad de presentar quejas ante el gobernador, quien las derivaba al protector de naturales. Este cargo debía existir en cada provincia según las leyes de Indias desde la fundación de los pueblos (Susnik, 2011).

A pesar de la posibilidad de presentar quejas, en la práctica el protector de naturales probablemente era una figura más bien simbólica. No obstante, hubo algunas excepciones destacadas, como la de Juan Bautista Achar, quien a finales del siglo XVIII se destacó como un defensor activo de los indígenas, mostrando un fuerte compromiso con la defensa de los guaraníes de los pueblos integrados (Susnik, 1965).

Aunque Achar realizó esfuerzos notables en favor de los indígenas, su lucha probablemente no tuvo un impacto significativo, ya que los administradores generalmente contaban con el respaldo del propio gobernador. En este contexto, Achar protestaba contra los administradores laicos, que residían en los pueblos y se beneficiaban de ellos, sugiriendo que los administradores fueran sacerdotes, lo que indicaba su preferencia por que los religiosos asumieran ese rol, creyendo que

podían ser más eficaces en proteger el bienestar de los indígenas. (Susnik, 2011)

¿Por qué Achar pedía que los administradores fueran religiosos? La respuesta puede encontrarse en las ideas prevalentes de la época, donde los religiosos, al estar menos interesados en los beneficios materiales y ser más fieles a las enseñanzas de la Iglesia, eran vistos como figuras más apropiadas para proteger a los indígenas de los abusos cometidos por los administradores laicos.

Los franciscanos

Aunque los franciscanos llegaron con la misión de salvar las almas de los indígenas y no por sus tierras, riquezas o fuerza laboral, no se puede ignorar que su presencia contribuyó a la consolidación del dominio hispano. La Iglesia que llegó a América estaba vinculada a la Corona española a través del sistema del Real Patronato, lo que le permitió colaborar estrechamente con el poder civil para establecer el dominio europeo mediante la evangelización (Durán, 1992).

Los franciscanos llegaron en un momento crucial, cuando los nativos se encontraban en una encrucijada: continuar luchando y arriesgarse a la extinción, o rendirse y aceptar la esclavitud bajo el sistema de encomienda. Las revueltas se sucedían por toda la región, y fue en este contexto que los franciscanos ofrecieron una alternativa a los guaraníes: las reducciones (Whigham, 2011).

Es relevante destacar que el término “reducciones” hacía referencia a los pueblos indígenas

creados a partir del proceso de “reducir”, es decir, reunir a los habitantes dispersos en montes y sierras. Estos nuevos pueblos, aunque fundados más tarde, a menudo conservaban el nombre de reducción de pueblos más antiguos. Posteriormente, en las Cédulas Reales de Felipe IV de 1650 y 1652, estas reducciones fueron oficialmente reconocidas como doctrinas (Durán, 1992).

Con el lema “ser sometidos para ser salvados”, los franciscanos convencieron a los caciques de que vivir en la reducción y someterse al sistema de encomienda era el mal menor. En las reducciones, las mujeres y los niños estarían protegidos, mientras que los hombres servirían a los colonos. Si los indígenas continuaban con la resistencia armada, serían exterminados y sus familias esclavizadas (Durán, 1992).

Aunque la pacificación de los indígenas se presentaba como una defensa de su población, en realidad también implicaba incorporarlos al sistema de encomienda, aumentando el número de nativos sometidos a la explotación (Durán, 2005). El objetivo primordial de las reducciones era la evangelización, y aunque algunos consideran que los franciscanos concentraron a los indígenas para entregarlos a los encomenderos, Durán (1992) argumenta que la reducción fue un medio esencial para lograr el cambio esperado en los indígenas, erradicando prácticas como la antropofagia y la poligamia que se consideraban contrarias a la moral cristiana.

Antes de la llegada de los misioneros en 1585, los indígenas ya estaban trabajando para los encomenderos, y las comunidades rebeldes del sur, como los caraíba, se

encontraban en guerra con ellos. En la región del Paraguay, existían alrededor de 21 pueblos indígenas, los cuales fueron confiados a los jesuitas, franciscanos, dominicos y otras órdenes religiosas (Durán, 1992). El pueblo de Itá fue una reducción dirigida por los franciscanos durante mucho tiempo.

La Orden de San Francisco de Asís, fundada en 1212, se caracterizó por su pobreza y amor al prójimo. Como señala Durán (1992), esta orden revolucionó el mundo con su acción misionera. Fueron los primeros religiosos en llegar a las Indias Occidentales durante el segundo viaje de Colón, y no tardaron en arribar a América del Sur, particularmente en 1542, con la expedición de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (Durán, 1992).

De acuerdo con Durán (2005), los franciscanos Luis Bolaños y Alonso de San Buenaventura llegaron a Asunción en 1575, y diez años después fundaron la reducción de Itá. Al principio, su labor se limitó a ayudar en los servicios religiosos en la Catedral y en la iglesia de La Encarnación, pero pronto comenzaron su trabajo misionero entre los indígenas cercanos, dedicándose especialmente a enseñarles las buenas costumbres y a erradicar prácticas como la poligamia y la antropofagia (Durán, 1992).

La labor de los franciscanos en el Río de la Plata y, particularmente, en Paraguay, tuvo un impacto significativo en la formación de la unidad social y política del pueblo paraguayo. Según Durán (2005), su influencia se reflejó en la religiosidad popular, así como en el arte, la música y la artesanía que surgieron en las reducciones.

El hecho de que los franciscanos administraran las reducciones fue crucial. Su bajo costo administrativo y su efectividad en la evangelización los convertían en los favoritos de la monarquía española (Durán, 1992). Aunque no contaban con la misma educación que los jesuitas, los franciscanos gozaban de una gran influencia sobre los indígenas y los colonos (Whigham, 2011).

El catecismo

En las reducciones, los niños de entre cinco y once años asistían a clases de doctrina cristiana todos los días, dedicando media hora por la mañana y otra media hora por la tarde a este proceso educativo. Según Durán (1992), los niños y niñas se sentaban separados en la iglesia y repetían en voz alta toda la doctrina cristiana, desde la señal de la cruz hasta las oraciones y las preguntas y respuestas del catecismo. Un indígena capacitado, conocido como “fiscal”, era el encargado de hacer las preguntas y tenía la autoridad para sancionar a quienes no se comprometieran con el aprendizaje o no prestaran atención.

Uno de los sacramentos más importantes era el bautismo. En situaciones de emergencia, los curas autorizaban a las parteras para que realizaran el bautismo si el niño o la niña estaba en peligro de muerte. Durán (1992) menciona que el rito de bautismo incluía preguntas formuladas en guaraní a los padres, tales como: “¿Qué traéis a la Iglesia, infante o infanta?”. La relevancia del bautismo también se reflejaba en prácticas como el uso de

“agua de socorro”, una tradición que sigue existiendo hasta el día de hoy.

La confesión y la comunión eran obligatorias para todos los indígenas que ya tuviesen uso de razón y hubieran sido bautizados. Para asegurarse de que los feligreses se confesaran antes de comulgar, cada indígena debía llevar consigo una tablita que indicaba que había realizado la confesión, la cual debía presentar al acercarse al altar (Durán, 1992). Estos sacramentos eran utilizados por los sacerdotes como herramientas para alejar a los indígenas de comportamientos considerados viciosos, como la embriaguez o la hechicería. Durán (1992) explica que el Sacramento de la Penitencia o Confesión se utilizaba especialmente para frenar conductas consideradas pecaminosas, tales como el alcoholismo, la lujuria y la hechicería, inculcando a los indígenas el temor al castigo eterno representado por el fuego del infierno.

El matrimonio también era un sacramento de gran importancia. Las uniones se realizaban a una edad temprana, ya que la costumbre guaraní dictaba que la vida sexual comenzara al llegar a la pubertad, algo que los curas consideraban inapropiado. Para evitar que los jóvenes cayeran en tentaciones antes de tiempo, se estableció que los varones se casaran a los 17 años y las mujeres a los 15. Las bodas se celebraban de manera comunitaria, con una amonestación pública durante tres días de fiesta. Los novios eran interrogados para asegurarse de que no se casaran en contra de su voluntad. Después de la ceremonia, los hombres recién casados recibían herramientas de

trabajo, como cuchillos y hachas, y las mujeres recibían una dote en forma de objetos domésticos (Durán, 1992).

La Confirmación también era un sacramento relevante. Aunque en la actualidad este sacramento es administrado por el obispo, en las reducciones los niños recibían la Confirmación a partir de los siete años. La llegada del obispo era un acontecimiento muy importante, y el pueblo se preparaba para recibirlo. Durán (1992) describe cómo la ceremonia se realizaba con gran solemnidad, entonando el “Tedeum Laudamus” y recibiendo el Sacramento de la Confirmación.

La abolición de la Encomienda

Hace dos siglos, antes de la independencia nacional, se había logrado cierta libertad para los iteños. No se trata de la liberación de la Corona, pero sí de la eliminación de un sistema perjudicial como el mitazgo. Francisco Alfaro, oidor de su Majestad, llegó a Paraguay en 1613 con la firme intención de liberar a los indígenas e igualarlos a los mestizos. Propuso la abolición del sistema de encomiendas y que los indígenas recibieran un estipendio por cualquier trabajo realizado.

Sin embargo, los que se consideraban dueños de los iteños no permitieron que el rey llevara a cabo sus planes. Esta resistencia también estaba relacionada con la cultura misma del pueblo guaraní. Los indígenas “nunca tuvieron que trabajar” en el sentido actual de la palabra, ya que su entorno les proveía de todo lo necesario, y cualquier servicio que prestaban lo hacían por reciprocidad con sus

parientes o a cambio de objetos novedosos, pero nunca por un pago, lo cual era inaceptable para su mentalidad.

(...) el trabajo propiamente dicho, entendido como obligación, trabajar por jornal, era explícitamente rechazado por el guaraní, (...) dicen que él es ava y que el ava no trabaja, no acepta el trabajo por obligación y por jornal. En su concepción, era aceptable el trabajo por trueque, cambiar el servicio y el brazo por algún regalo, pero no por un jornal. (Susnik, 2011)

Frente a este panorama, Alfaro regresó sin éxito, dejando solo algunas recomendaciones que nunca se implementarían de manera efectiva. Otros intentos de la Corona para liberar a los guaraníes de la opresión encomendera fueron infructuosos, y no fue sino hasta 200 años después, con la intervención del rey Carlos III, que se alcanzó la tan esperada liberación para los habitantes de las reducciones.

James S. Saeger, nos relata:

En 1769 y 1773, Carlos III inició el proceso de abolición de todas las encomiendas. Que el Rey ordenara acabar con el sistema no fue una sorpresa. Los paraguayos podían recordar que los Reyes siempre estaban ordenando ese tipo de cosas. Sin embargo, que sus gobernadores implementaran efectivamente esta política era nuevo. (2006)

Es decir, aunque al otro lado del mar podía haber un benevolente monarca dictando leyes en favor de los indígenas, pero sus gobernadores en esta isla rodeada de tierra lo ignoraban sin rubor. Por esta rareza, pues, es

interesante conocer quiénes fueron los encargados de llevar a cabo el cumplimiento de esta orden real en el Paraguay.

Por el 1770, la intención del Rey era clara y el mensaje llegó a oídos receptivos en el Paraguay. El gobernador Agustín Fernando Pinedo fue el primer gobernador o gobernador-intendente en implementar el fin de la encomienda paraguaya. Empezando con el gobierno de Pinedo (1772-78), la abolición de la encomienda fue un proceso firme seguido implacablemente y cumplido durante el mandato de sus tres sucesores, Pedro Melo de Portugal (1778-85), Joaquín de Alós y Bru (1785-96), y Lázaro de Ribera y Espinosa (1796-1806). Estas cuatro autoridades juntas fueron responsables de la ruina de la clase de encomenderos en el Paraguay. (Saeger, 2006)

¿Por qué el rey Carlos III ordenó abolir las encomiendas? ¿Por piedad? No precisamente. “La Corona, por sus propias razones, en parte humanitarias, en parte por el desarrollo y en parte por política de la monarquía, deseó impedir una mayor explotación de los indios por los paraguayos” (Saeger, 2006). El principal objetivo era controlar a la clase dirigente, es decir, a los encomenderos: “Ciertamente hubo consideraciones humanitarias involucradas, pero su importancia fue secundaria” (Ídem).

Otra razón importante es que en aquella época la encomienda era ya un sistema de explotación desfasado: “a fines del siglo dieciocho, la encomienda paraguaya era una institución pasada de moda, arcaica, una sobrevivencia

feudal en una provincia que estaba tomando unos pocos vacilantes pasos hacia la modernidad” (Saeger, 2006).

Estos motivos llevan a Carlos III a abolir la encomienda. De aquí en adelante ningún iteño debería trabajar de forma gratuita y menos aún, de forma obligatoria a ningún amo. 1802 marca el final (de una parte) de dos siglos y medio de opresión.

En 1802 el gobernador Ribera ordenó que todas las encomiendas mitarias vacantes fueran incorporadas a la Corona y que la administración de estas encomiendas quedaran en manos de los oficiales de la real hacienda. El trabajo de estos indios que una vez benefició a los criollos paraguayos ahora acrecentaría el tesoro real. (Saeger, 2006)

Carlos Pastore, comenta:

Los guaraníes padecían bajo este régimen escasa alimentación, desnudez, azotes y un trabajo superior a sus fuerzas, impuesto por sus amos, que despreciaban los sentimientos humanitarios en el trato a los nativos. Y esta situación sería cambiada, según Rivera, con la reforma militar. Liberados de la esclavitud de las encomiendas, los guaraníes abonarían tributo a la Corona, ‘respirarán en sus pueblos’ y quizás olviden –decía el gobernador- dos siglos y medio de opresión y depongan poco a poco el mal concepto que les merecían los españoles. (Pastore, 2013)

Y el mal concepto que les merecían los paraguayos, pues, apuntemos que los iteños todavía son considerados indios pueblerinos, y la mayoría de los habitantes del

Paraguay eran paraguayos y unos pocos españoles, unos y otros aprovechándose de los iteños por su vulnerable situación de indígena. Pero... todavía no era tiempo de festejar. Una cosa era liberarse del servicio de la encomienda, de la mita, y otra muy diferente era suprimir el sistema comunal. Es decir, el iteño obtuvo una libertad parcial, porque seguía sujeto al régimen del *táva*.

Pero los indios, desde luego, seguían siendo indios, no miembros de la república de españoles. Ellos debían ser adecuadamente atendidos y no tenían derecho a cosas como el viajar libremente o poseer propiedad privada, lo cual significaría la abolición del sistema comunal. (Saeger, 2006)

De esta manera, los iteños zafaron del odioso servicio de mitayos, pero se mantuvieron bajo el no menos detestable gobierno comunal y provincial. Entre sus obligaciones, estaban todavía el trabajo comunal y las obras públicas.

La “libertad definitiva” no llegaría ni siquiera con la Gesta de Mayo, sino casi medio siglo después de la supresión de la encomienda, en 1848 de la mano de Carlos Antonio López.

Capítulo 7. La Independencia paraguaya y su impacto en los pueblos indígenas: continuidad y cambios en Itá

Diversos factores externos e internos convergieron para hacer posible la independencia paraguaya, proclamada el 14 y 15 de mayo de 1811. La invasión napoleónica a España en 1808 y la consecuente crisis de la monarquía española crearon un vacío de poder que debilitó el control colonial. Las ideas de la Ilustración y los ejemplos de las revoluciones americana y francesa también influyeron en el pensamiento de la élite criolla paraguaya. Además, las pretensiones hegemónicas de Buenos Aires sobre el antiguo virreinato generaron una reacción defensiva que fortaleció las tendencias autonomistas (Núñez, 2019).

En el plano interno, la élite criolla paraguaya había desarrollado gradualmente una conciencia de sus propios intereses, distintos de los de la metrópoli y de Buenos Aires. El aislamiento geográfico del Paraguay y su particular estructura socioeconómica, basada en el control de la tierra y el comercio de la yerba mate, habían creado las condiciones para una mayor autonomía. La existencia de una sociedad mayoritariamente rural, con una fuerte presencia de población guaraní y mestiza, también configuró un escenario particular para la independencia.

Las tensiones entre los distintos grupos de poder local -militares, comerciantes, hacendados y clero- también jugaron un papel importante. La rivalidad entre las familias

tradicionales y los nuevos grupos emergentes, así como los conflictos entre centralistas y federalistas, marcaron el proceso independentista. Estos factores internos, combinados con la coyuntura internacional favorable, posibilitaron que el Paraguay tomara un camino independiente, aunque esto no significó cambios inmediatos en la situación de los pueblos indígenas.

Este período de la independencia paraguaya resulta particularmente relevante pues comprende transformaciones fundamentales en su historia que atravesaron la dictadura del Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia (1814-1840), los gobiernos de Carlos Antonio López (1844-1862) y, su hijo, Francisco Solano López (1862-1870) y la devastadora Guerra contra la Triple Alianza (1864-1870). Entonces, era de esperarse, que la historiografía sobre este periodo del Paraguay esté marcado por intensos debates que reflejan diferentes interpretaciones sobre el carácter y las consecuencias económicas, políticas y culturales del proceso independentista.

La visión tradicional nacionalista, representada, primeramente, por Blas Garay y luego retomado por Juan E. O'Leary y sus seguidores, construyó una narrativa heroica que enfatizaba la excepcionalidad paraguaya y presentaba al período independiente temprana como una “edad de oro” caracterizada por la autonomía económica y el progreso material (Telesca, 2017; Brezzo, 2008).

Esta interpretación, que se volvió hegemónica durante gran parte del siglo XX, tendía a minimizar las contradicciones y conflictos internos de la sociedad

paraguaya postcolonial. Sin embargo, desde mediados del siglo XX surgieron nuevas interpretaciones que, influenciadas por la historia social, cultural y económica, comenzaron a cuestionar esta visión idealizada.

Autores como Branislava Susnik (1974; 1982; 1983), Carlos Pastore (2008) y Richard Alan White (1989), realizaron revisiones más exhaustivas de documentos históricos, exponiendo no solo los cambios sino también las continuidades entre el período colonial y el independiente, particularmente en lo referente a las estructuras de poder y las desigualdades sociales.

Más recientemente, investigadores como Milda Rivalora (2010), Ignacio Telesca (2009; 2017; 2020), Barbara Potthast (2011) y Ronald León Núñez (2019), han propuesto lecturas más complejas analizando críticamente las tensiones y contradicciones inherentes al proceso de construcción del Estado-nación paraguayo, prestando especial atención a las experiencias de grupos subalternos como los indígenas, las mujeres y los campesinos pobres.

En este marco, las interpretaciones historiográficas sobre el proceso específico de transformación de los pueblos de indios en el Paraguay independiente han experimentado cambios significativos a lo largo del tiempo.

A pesar de que la independencia fue un hito en la historia del país, los pueblos indígenas, como los de Itá, no experimentaron transformaciones significativas. A juzgar por ello, podríamos dudar de que 1811 haya sido más importante que 1803 o 1848. A pesar de que: “En estos documentos se puede leer que en los táva se festejó la

independencia del Paraguay con vivas, cantos y repiques” (Susnik, 2011), “la independencia del Paraguay no ocasionó en la población indígena mayores trastornos ni cambios” (González, 2013).

Susnik se pregunta “¿qué entendió el indio con todo esto? Y ella misma responde: lógicamente, nada entendía...” (2011) y, desde luego, no tuvo ninguna participación en este hito de la historia paraguaya: “es notable que en el ejército de Velasco contra Belgrano, así como en los posteriores regimientos y ejércitos posteriores, de los próceres de la independencia, no había un solo guaraní de los táva” (Susnik, 2011).

El único cambio significativo realmente valorado por los iteños, al parecer, ha sido la supresión del impuesto que debían pagar como súbditos del rey.

Hay además una resolución ya de la junta de Gobierno, de fecha 30 de enero de 1812, por la cual se declara la independencia política del guaraní de los pueblos, resolviéndose que el indio ya no debía pagar más la tasa de vasallo del rey. (Susnik, 2011).

Había pasado casi un año desde la Independencia para que se aboliera este impuesto que pagaban los habitantes de pueblos indios al rey. Pastore (2013) amplía esta reflexión: “La Revolución de la Independencia al dar libertad política a la provincia dejó sin defensas legales y bajo la voluntad de los españoles-americanos a la población sumergida del Paraguay”.

Desde aquel momento (y también más adelante) la visión de un Estado nacional no deja ver a los subalternos de siempre.

En 1812 las autoridades paraguayas aconsejaron que todas las encomiendas restantes fueran abolidas y que a los encomendados les devolvieran su libertad y fueran integrados a aquellos pueblos donde fueran de mayor conveniencia y beneficio para el bienestar general, no de los indios, sino del Paraguay. (Saeger, 2006)

Itá durante el gobierno de José Gaspar Rodríguez de Francia

El ascenso de José Gaspar Rodríguez de Francia⁸ como dictador en 1814 fue el acontecimiento más significativo para los pueblos indígenas después de la abolición de la encomienda y antes de la llegada de don Carlos Antonio López. El Dr. Francia fue el único gobernante que mostró una preocupación genuina por la administración de los bienes de los pueblos indígenas.

En 1823 se denunció al administrador de Itá por proveer trabajadores indígenas de modo ilegal a los contratistas independientes, pues el dictador sostenía que los administradores no tenían ni tuvieron nunca el derecho de permitir que los indígenas trabajaran fuera de su pueblo. (Whigham, 2011)

Afirma Whigham, que el Supremo Dictador “les proveyó de administradores honestos” (2011) a los iteños: “Francia hizo que la vida de los administradores fuese aún

⁸ Se recomienda, en la profundización del Dr. Francia, los estudios del historiador Ricardo Pavetti.

más difícil por la cuidadosa supervisión a que sometía todas sus actividades. Nunca dudó en corregir cualquier hecho delictivo” (Whigham, 2011).

Ana Ribeiro señala que, aunque el régimen comunal de los pueblos indios no fue modificado, el Dr. Francia logró mejorar las condiciones de subsistencia de los indígenas a través de un riguroso control sobre la producción y la supervisión de los mismos. Además, el Dr. Francia castigaba a aquellos administradores que abusaban de su poder, de manera similar a lo que hacía la corona española, “con la diferencia que el Rey estaba del otro lado del océano y el Dr. Francia en todos los rincones del país, vigilante” (Ribeiro, 2011).

El ascenso al poder del Dr. Francia no fue accidental, los representantes de los pueblos indígenas lo apoyaron.

En el primer congreso por el cual Francia recibió el título de Dictador, en el que fueron convocados unos 1.000 diputados, predominaron los diputados de la campaña y entre ellos estaban representados cada uno de los táva guaraníes con sus corregidores (...) Francia hizo muchas promesas a los corregidores y cabildantes guaraníes, en todos los pueblos, para que le votaran. Lo cierto es que en todos los táva guaraníes comenzaban los cabildantes y corregidores a poner su esperanza en el Karai Francia. (Susnik, 2011)

El Supremo no consideró que los pueblos de indios representaran peligro alguno para él. Prueba de ello es que

mantuvo intacto el cabildo de Itá, cuando que había abolido el resto.

Bajo el gobierno de Francia se mantuvo el mismo sistema comunal que había regido todos los táva desde su creación. Incluso conservó los cabildos indios a diferencia de los cabildos criollos, cabildos de los pueblos ya paraguayos que disolvió en 1824. (Susnik, 2011)

Bajo su gobierno, el Dr. Francia permitió un hecho sin precedentes: los indígenas incorporados a la milicia, algo que nunca se ha ocurrido durante la época colonial. Recordemos que la Corona jamás permitió que los iteños portaran armas.

Permitir a los indios mitayos portar armas e incorporarlos a la milicia de la provincia era un hecho sin precedentes en la era colonial, pero el Dr. Francia demostró ser más flexible. Después de todo, él tenía que enfrentar circunstancias más amenazantes. (Whigham, 2011)

Bajo el régimen del Dr. Francia, los habitantes de Itá vivieron relativamente tranquilos, sin las demandas masivas de trabajo en los yerbales ni en las industrias madereras, no obstante, las obligaciones con las obras públicas no desaparecieron. Así que el Dr. Francia también obligó a los iteños a estos trabajos (Susnik, 2011). Los historiadores aseguran que los habitantes de estos pueblos vivían tranquilos bajo la dictadura, podían dedicarse a cualquier actividad que quisieran, libres por fin de la servidumbre de la mita.

Los indios, como la mayoría de los paraguayos, se sometieron sin oposición al nuevo régimen. Siempre que evitaran ofender al dictador, vivían una vida relativamente tranquila en sus pueblos. Ya no existía una demanda masiva de sus trabajos en los yerbales. Las industrias madereras y de tabaco también se habían reducido. (Whigham, 2011)

Inclusive, algunas personas recibían ciertos premios como incentivos para toda la comunidad, la jubilación, especialmente.

Francia comenzó a dar abundantemente las así llamadas ‘cartas de jubilación’ a los guaraníes. Como se recordará, estas cartas de jubilación se daban a los indios ya a fines del siglo XVIII, a hombres y mujeres que pasaban de los 50 años, puesto que el régimen de trabajo comunal tenía vigencia para los indios comprendidos entre los 16 y 50 años (...) A veces estas cartas se otorgaban a una mujer de sólo 30 años y a los hombres también y esto significaba liberarlos del compromiso del trabajo comunal obligatorio, libertad de poner su rancho en la orilla del pueblo y de conchabarse donde quisiera (...) El Dr. Francia comenzó a emplear esta misma táctica e incluso la amplió. Así encontramos que en (...) Itá (...) llegaban las cartas de jubilación como premios. (Susnik, 2011)

Al tener menos restricciones, el pueblo de Itá, así como los demás, de a poco se interrelacionaba cada vez más con la población mestiza paraguaya, la interacción era constante.

En cada coyuntura, tanto individual como comunitaria, en los veinte y seis años de dictadura, los indígenas parecían más capaces, más dueños de su casa en el mundo secular y en muchos sentidos, menos indígenas. Siempre que les fue posible, protegieron sus privilegios legales como indios, pero en otros aspectos apenas se diferenciaban de otros paraguayos de las áreas rurales. (Whigham, 2011)

Parecían paraguayos, pero no lo eran, socialmente estaban por debajo, y esto, desde luego, generaba discriminación, lo cual, repercutía negativamente en la propia estima de los iteños: “En 1816, Francia, al resolver la formación de un cuerpo de artilleros con los naturales de los pueblos, reconoció la aptitud de los guaraníes, pero también su desmoralización”. De acuerdo a Susnik, el doctor Francia describe a los indios como viviendo en un “abatimiento” constante “y poco aprecio con que son mirados” (Susnik, 1965), reflejando la discriminación latente.

Gobierno de Carlos Antonio López

A la muerte del Dr. Francia el 20 de setiembre de 1840, hubo manifestaciones públicas en Asunción, tanto en favor como en contra del difunto dictador. El Dr. Francia no había dado indicaciones para este momento, entonces, cobró fuerza la propuesta de realizar un nuevo Congreso Nacional, que no se había hecho desde 1816. A este efecto, se conformó rápidamente una Junta Provisoria, presidida

por el alcalde Manuel Ortiz y por los cuatro militares comandantes de la capital (Núñez, 2019).

Cuatro días después de la muerte del dictador, la Junta Provisoria resolvió postergar el llamado al Congreso Nacional, pasando lo meses hasta que, el 23 de enero de 1841, un sargento llamado Romualdo Duré, dirigió un golpe militar que derrocó a la Junta, conformando un triunvirato “con expreso mandato de convocar el Congreso” (Núñez, 2019). Sin embargo, el 9 de febrero, otro golpe militar, dirigido por Mariano Roque Alonso, tomó el poder.

Alonso designó como secretario a Carlos Antonio López, un ex catedrático de teología y abogado, que había regresado a la capital desde su estancia en el interior, adonde se había marchado durante años sin molestar ni ser molestado por el Dictador. López, que era hijo de un sastre, se transformó en acaudalado hacendado al casarse en 1826 con Juana Pabla Carrillo, hijastra de uno de los hombres más ricos del país, don Lázaro Rojas, que había ejercido como recaudador de impuestos de la dictadura. Rojas luego apadrinó a Francisco Solano, primogénito de Carlos Antonio, heredándole parte de su fortuna, incluido el terreno en el que más tarde el joven López construiría su imponente residencia particular, que quedaría conocida como el *Palacio de López*, sede actual del gobierno paraguayo. (León, 2019)

Finalmente, con la participación de 400 delegados, el Congreso Nacional se realizó y fueron elegidos como

cónsules Carlos Antonio López y Mariano Roque Alonso. Aquí comienza el “periodo de la familia López” que gobernaría el Paraguay hasta 1870. Para Núñez:

La compleja cuestión nacional, ahora en manos del viejo López, residía en cuatro problemas principales: 1- reconocimiento internacional de la independencia nacional; 2- definición de las fronteras; 3- libertad de navegación hasta el océano para el comercio paraguayo; 4- la concesión o no de la libertad de navegación de los ríos comunes para otras banderas, a su paso por el territorio paraguayo. (León, 2019)

Por su parte, un par de circunstancias hicieron que el rumbo de siglos de los pueblos indios y, por consiguiente, de Itá, tuviera un viraje radical. En primer lugar, la discriminación que sufrían por parte de los paraguayos: ya no querían ser llamados indios.

Francisco Sapí, (...) carpintero de profesión, cabildante de su pueblo, reclamaba que el indio guaraní era capaz económica y socialmente de ser libre e independiente y que quiere ser igual al campesino y que desea mestizarse para evitar definitivamente que alguna vez más se use en la Provincia del Paraguay la palabra indio como discriminación. (Susnik, 2011)

Y, en segundo lugar, la visión que tenía don Carlos Antonio López: un país moderno, sin cabida para los indios.

López era de un pensamiento mucho más moderno que Francia. Tenía poca confianza en la utilidad de

las instituciones coloniales (...) Con el innovador presidente autoproclamado al mando, los pueblos estaban a punto de ser sacudidos por los vientos del cambio. (Whigham, 2011)

Estos cambios significaron un hito sin precedentes en la vida de los iteños; hay un antes y un después de López. El presidente concentraría sus esfuerzos para llevar a cabo un ambicioso proyecto modernizador, además de defender a la naciente república. A este fin, debía organizar un Estado fuerte económicamente, para lo cual necesitaba recursos, y es aquí que fijó sus ojos en los pueblos indígenas

Las razones parecen obvias, miles de hectáreas de tierra, millares de cabezas de ganado y abundante mano de obra barata: “López consideraba que el Paraguay debía ser fuerte económicamente para la seguridad de su régimen. Dicha fortaleza implicaba un amplio control sobre los recursos nacionales y las diversas propiedades indígenas presentaban un obstáculo evidente” (Ídem).

Cuando se habla de obstáculo, hay que recordar que el régimen comunitario de Itá seguía todavía bajo el amparo de las viejas leyes españolas (parcialmente vigentes), las cuales, respetadas por todos los reyes de España por casi tres siglos, le impedían al gobierno nacional disponer de sus tierras o su numeroso ganado.

Circunstancias de política internacional, harán que la independencia se vea en riesgo (Buenos Aires todavía no la reconoce), y esto a su vez hace que el primer mandatario tome medidas en nombre de la soberanía del Paraguay, medidas que afectarán para siempre la vida de miles de

iteños, quienes, permanecían con el estatus jurídico de indios, todavía no eran paraguayos.

El gobierno necesitaba de recursos para preparar la defensa; pero como la población sufría de anemia económica, proveniente de la fatal política de aislamiento comercial impuesta al país por Rodríguez de Francia, Carlos Antonio López dirigió su acción hacia la organización del Estado mercantilista. Hoy nos parece lógico pensar que hubiera sido una política sabia fortalecer la economía de la población para obtener por ese camino los medios financieros que el Estado necesitaba, frente a la seguida por el presidente López de privar a una parte de los habitantes de sus legítimos bienes para afectarlos al patrimonio del fisco. (Pastore, 2013)

La primera de esas medidas, del consulado entonces, llegó el 22 de marzo de 1843, decreto mediante, el cual obligaba al administrador y cabildo a elevar al gobierno una lista. Esta debía contener los nombres de los indígenas que a criterio de las mencionadas autoridades eran merecedores de tierras. Es decir, se clasificó a la población iteña en gente con ciertos méritos para ser adjudicada con tierras y los que no.

El decreto del 22 de marzo de 1843, por el cual se ordenaba a los administradores, corregidores y cabildos que pasaran al gobierno la lista de los naturales ‘que por sus muchos servicios y buen comportamiento merezcan la jubilación’ acordada por el Congreso. (Pastore, 2013)

Este primer paso de López tenía la intención de contentar a unos pocos para evitar descontentos generalizados en su siguiente crucial movida. Les reparte un poco de tierra y ganado y así desactivar posibles alborotos tanto en Itá como en los demás pueblos afectados (ya hubo una mala experiencia en el sur): “La intención era suficientemente clara, socavar la estructura comunal de los pueblos, indisponiendo entre sí a los pobladores indios, todo en nombre de un nuevo orden “liberal” (Whigham, 2011).

Se quebraba, de esta manera, una legislación de siglos, e incluso una tradición milenaria si tenemos en cuenta que la tierra siempre fue comunal en la mentalidad guaraní, aunque claramente lejos de aquella sociedad primigenia. Y la sociedad más o menos igualitaria característica de los guaraníes del pueblo se resquebrajaba más que nunca y para siempre, quedando dividida, esta vez, en iteños capaces e iteños incapaces.

De esta manera fue modificado el régimen de reparto de tierras y haciendas a los nativos, establecido durante el coloniaje y vigente durante la administración de José Gaspar Rodríguez de Francia, limitándose el derecho a la propiedad de la tierra y a la explotación de la industria ganadera a los ‘nativos capaces de muchos servicios y de buen comportamiento’, y clasificando a la población gobernada en individuos ‘capaces de mucho servicio’ y de ‘buen comportamiento’, y en individuos incapaces, sin muchos servicios y sin

buen comportamiento, a los efectos de ser propietarios de tierras y de ganados. (Pastore, 2013)
¿Pero, quién definía si un iteño era capaz o si era un incapaz?

Ya se había producido la primera estratificación social de la sociedad guaraní-iteña en privilegiados (los caciques y sus familias con su descendencia) y no privilegiados; pues, precisamente los privilegiados fueron los facultados a decidir la suerte de sus compueblanos. De esta manera, los jefes comunales favorecieron a unos pocos en una insólita categorización, probablemente cometiendo arbitrariedades: “No es necesario agregar que la determinación de esas cualidades se convertiría en fuente inagotable de abusos y de injusticias” (Ídem.).

¿Qué propósitos se ocultaban detrás de esta ley?
¿Qué sería de ahora en más de aquellos antepasados nuestros que fueron declarados sin derecho a tierra propia?

Pastore aclara:

Las perspectivas de un comercio exterior floreciente y las apremiantes necesidades del Estado en circunstancias en que la vida comercial y financiera del país había prácticamente desaparecido, aconsejaban preparar las condiciones para disponer de abundante mano de obra para los yerbatales y obrajes y de buenos campos de pastoreo para la cría de ganado vacuno y caballar. (Ídem)

Es decir, los iteños declarados incapaces ya tenían un destino:

Los nativos incapaces por la ley para ser propietarios de tierras serían perfectos obreros de los yerbatales y obrajes, y las tierras y ganados que estos mismos nativos incapaces habían poseído en propiedad, hasta entonces, servirían para sentar las bases, entre otras, de una próspera industria ganadera del Estado. (Ídem)

En otras palabras, debido al empobrecimiento masivo, o “proletarización” como lo expresara el propio Pastore (2013), como también otros autores clásicos de la historia paraguaya: Mauricio Schvartzman (1989) y Óscar Creydt (2007). Asimismo, estos desafortunados iteños se verían forzados a trabajar, ya no para los antiguos encomenderos, sino para el Estado y la nueva clase dominante.

En cuanto a los que resultaron beneficiados con tierras y ganado, dice Susnik: “el guaraní recibió, teóricamente por lo menos, un lote de tierra de 2 X 2 X 6 cuerdas, calculándose el valor de una cuerda en 72,16 metros, más algunas vacas lecheras, bueyes y caballos” (Susnik, 1965). Si no la trabajaba terminaba siendo despojado de ella por el propio gobierno.

Esta medida extrema estaba lejos de ser ecuánime, como nunca la sociedad iteña estaba fragmentada, ahora en propietarios y desposeídos; o como lo diría Whigham: “El decreto dividió a los indígenas en dos grupos, los que podían y los que no podían poseer tierras. Los últimos estaban ahora sujetos a la discriminación legal, incluso de parte de otros residentes de los pueblos” (2011).

Discriminación legal, es decir, la propia ley hacía distinción, ella misma discriminaba entre unos y otros. Pero apenas era el comienzo: “En realidad esta ley sólo preparaba las condiciones para otras próximas y definitivas medidas gubernativas, si bien, expresaba ya, clara y terminantemente, la naturaleza del Estado que se proponía organizar López” (Pastore, 2013).

No pasaría mucho tiempo para que llegara ese día: “Todavía, sin embargo, iban a transcurrir cinco años para que se levantara el telón del último acto (...) que oscurecería su tiempo y que constituiría el peor día de la historia de la población sumergida del país” (Pastore, 2013).

Se trata del decreto del 7 de octubre de 1848⁹, que representa un hito en la historia de nuestro pueblo; que marca un antes y un después como ningún otro acontecimiento a lo largo de más de 400 años. Las disposiciones del decreto de esta aciaga fecha son terminantes.

Declaran de propiedad del Estado los bienes, derechos y acciones de los veintiún pueblos de origen indio ubicados en el territorio de la república. Quedaron así despojados de sus tierras y de sus ganados los nativos y los mestizos no asimilados que constituían la gran mayoría –en muchos de ellos la totalidad– de la población de los

⁹ El texto completo de este significativo decreto puede consultarse en el Anexo 11.1.

pueblos y partidos de Ypané, Guarambaré, Itá...”.
(Pastore, 2013)

No solamente las tierras comunales pasaron bajo dominio del gobierno nacional, también las propiedades particulares: “Todas las tierras comunales y las privadas de los nativos de los citados pueblos, pasaron a formar parte, asimismo, del patrimonio del Estado” (Ídem).

Dada la trascendencia de tan poco feliz determinación, Pastore reflexiona:

Así se definió, en aquel año, la enconada lucha de tres siglos por la tenencia de la tierra, entre europeos y guaraníes, iniciada el día en que los españoles se instalaron en la zona de la ciudad de Asunción. Las tierras que habían sido defendidas por la Corona española como el último refugio de los nativos del Paraguay y de sus descendientes, pasaron al patrimonio privado del Estado. Triunfó entonces, en gran parte, la tesis de los encomenderos, tomando nuevas formas los intereses económicos representados por éstos, incrustados en el Estado mercantilista y paternal.
(Pastore, 2013)

Whigham va a rotular este episodio con un título contundente: “*CARLOS ANTONIO LÓPEZ Y LA TOMA DE LOS PUEBLOS*” (2011). Agregando: “El gobierno también se apropió de miles de varas de tela de algodón, suelas, varios libros religiosos, instrumentos musicales y todos los edificios de las comunidades, incluyendo las iglesias. Muchos efectos personales de los indios también fueron evidentemente incautados” (2011).

¿Qué obtuvieron los iteños a cambio?

Aquello a lo que habían aspirado durante siglos, ser equiparados al resto de la población, es decir, a los paraguayos.

Como compensación de estos actos de apropiación de bienes y de derogación de instituciones democráticas, el decreto confirmaba la calidad de ciudadano paraguayo ‘a los indios naturales de los veintiún pueblos de la República’ (...) les confirmaba el derecho de establecerse en otros pueblos o partidos, previo pase expedido por la autoridad; y les concedía la facultad de ingresar en la carrera de las armas. (Pastore, 2013)

Zanardini se expresa en términos similares: “El Decreto de don Carlos Antonio López dejó a los indígenas a la deriva, sin territorios, sin una atención adecuada, a la espera de que se transformaran en ciudadanos paraguayos como los demás mestizos” (2011).

Pronto se dieron cuenta, los iteños, que “hicieron” un muy mal negocio al trocar sus tierras por la ciudadanía paraguaya: “No transcurrieron en efecto muchos días sin que se percatara de lo poco que valía el nombre de ciudadano cuando ya no se poseían las tierras y los ganados” (Pastore, 2013).

Además, era una ciudadanía incompleta, pues, para que el ciudadano pudiese votar era necesario que poseyera tierras: “Muy pronto, sin embargo, también sería limitado el derecho de elegir diputados, vale decir, el derecho al voto, a los propietarios, negando en esta forma la

ciudadanía a los paraguayos que no poseían propiedad raíz” (Pastore, 2013).

Desde luego que no tenían opción, fue una imposición inapelable. Ni siquiera un atisbo de rebeldía. El cambio estaba hecho y, fue aceptado, al decir de Whigham, de una manera fatalista: “Los pueblos de indios del Paraguay desaparecieron, sin dignidad ni enojo” (2011). Agrega Telesca, “no hubo ningún “comandante Andresito”, ni sus apelaciones parecieron cruzar el Paraná; de igual manera como las proclamas de Belgrano no parecieron generar ninguna adhesión entre los pueblos de indios del Paraguay” (2017).

Pero ¿A qué obedecía esta drástica determinación? Hay algunas respuestas de parte de varios autores, mas, concuerdan en los puntos esenciales. González y Areces, por ejemplo, hacen hincapié en “la idea de progreso” al manifestar: “Esta medida de don Carlos Antonio López, se inscribe en el marco del pensamiento positivista, donde la idea de progreso se vincula con la dialéctica tradición/modernidad, ligada a las ideas de racionalismo y de progreso, como cosmovisión” (González y Areces, 2010).

Según las autoras, tanto el viejo López como mucha gente contemporánea suya “pensaba que Europa es civilizada (salvo España) y América es lo opuesto a la civilización. Hacía falta, entonces, forjarse otra historia, regenerar la raza, traer inmigración y promover otra cultura” (González y Areces, s/f).

Pastore, por su parte, para responder esta cuestión, se hace algunos cuestionamientos, entre ellos la siguiente

doble pregunta: “¿Fue obligado el presidente Carlos Antonio López a organizar un Estado mercantilista para defender a la nación de la amenaza extranjera o quiso sólo satisfacer con este Estado las exigencias de un sector de la población del país?” (Pastore, 2013).

En cierta manera, reflexiona el autor, las respuestas son afirmativas para ambas.

Entroncado López en el núcleo de los encomenderos, difícil le fue olvidar sus obligaciones de clase y negarse a realizar las tres veces centenaria aspiración de sus antecesores. Pero las exigencias de la defensa nacional y sus conocidas condiciones de gobernante enérgico, le hicieron encontrar la solución, que, al mismo tiempo que daba al gobierno los medios para preparar la defensa, satisfacía en parte los deseos de la población dominante. (Pastore, 2013)

En otras palabras, López despojó a la comunidad de su patrimonio (tierra y ganado principalmente) para dotar al Estado paraguayo de recursos en pro de la defensa de la independencia, por un lado. Por el otro, aprovechó esta circunstancia para poner estos mismos recursos a merced de las familias más pudientes, incluyendo la suya: “En cambio, la familia de López incorporó a su patrimonio privado grandes extensiones de tierras. El presidente ordenó la transferencia a miembros de su familia de importantes bienes inmuebles del Estado” (Pastore, 2013).

Potthast concuerda: “(...) la propiedad rural del Estado, que desde la época de Carlos Antonio López había

sido frecuentemente tratada como propiedad particular de la familia López” (2011).

Whigham reconoce que:

La motivación que impulsó a López a ordenar la ‘nacionalización’ de los pueblos fue objeto de cierto debate. La explicación más correcta se centra en el carácter cerrado y autoritario de su régimen; López quiso simplemente eliminar muchos vestigios de las instituciones coloniales. Tanto mejor si tales acciones podían simultáneamente enriquecer al Estado. (2011)

Grandes extensiones de tierra que pertenecieron a los indígenas, ahora eran alquiladas a los más acaudalados, quienes, de esta manera eran testigos del logro de una ambición de larga data: “El decreto fue ratificado con muestras de alegría por parte de los diputados propietarios quienes codiciaban dichas tierras y deploraban el status especial de la misma” (González y Areces, s/f).

El despojo del que se habla es cuantificable:

4715 reses, 346 caballos, 891 yeguas y 1329 ovejas y miles de hectáreas, aunque solo es parte del patrimonio iteño que quedó en manos del Estado en 1848. (Whigham, 2011).

Otro hecho nefasto para la cultura indígena ha sido el cambio de apellidos: “Los indígenas adoptaron apellidos españoles. Aunque no sabemos lo que pudo significar esto para los mismos. Su pérdida de identidad en pro de la ciudadanía paraguaya” (González y Areces, 2010).

Para entender mejor esta decisión del presidente de trastocar la identidad indígena debemos recurrir a una explicación antropológica, Zanardini explica:

Este decreto fue un instrumento inicuo de asimilación de los pueblos indígenas a la sociedad nacional y un intento para hacer desaparecer las mismas culturas, lenguas y tradiciones indígenas. Responde a un concepto de Estado-Nación con una sola cultura, donde no hay lugar para las diferencias; todos los ciudadanos de ese Estado deberían ser también una sola nación o sea, tener la misma cultura. (2011)

En este sentido el objetivo, si es que lo fue (porque pudo haber sido nada más que consecuencia), del viejo López se cumplió a cabalidad, hoy día casi no existen rastros de nuestro pasado como (21) pueblos de indios. Las siguientes generaciones ya nunca más serían *Tayucú*, *Sariguá* o *Yacaré*, sino González, Martínez y Pérez.

Por último, dudando de que el cambio de apellidos haya sido una decisión del mandatario sino más bien el resultado de un proceso que larga data, está Hay, quien entre otras cosas dice:

Parece más claro que el proceso de evolución comenzó en una fecha muy anterior de la historia de la Corona (...). El abandono de los apellidos guaraníes era común aún a mediados del siglo dieciocho, y no hay duda de que este proceso de cambio de nombres se aceleró a medida que se hizo cada vez más ventajoso el pasar a ser mestizo (o tal

vez ‘no indígena’) para escapar de las obligaciones del trabajo forzado y para criar hijos libres. (1999)

Debate historiográfico sobre el Decreto de López en 1848

Este acontecimiento en torno al decreto de 1848, ha sido analizado desde diferentes perspectivas teóricas y metodológicas, generando un rico debate sobre sus causas y consecuencias. La visión tradicional, representada por historiadores como Efraím Cardozo (1991) y Julio César Chaves (1955), interpretó el decreto de 1848 como parte del proceso modernizador impulsado por Carlos Antonio López.

En esta perspectiva, la supresión de los pueblos de indios representaba un paso necesario hacia la construcción de un Estado-nación moderno y homogéneo. Chaves, en particular, sostuvo que la medida buscaba “integrar definitivamente a la población indígena a la vida nacional” y constituía un “acto de justicia histórica” que eliminaba las diferencias legales entre indios y paraguayos.

Una interpretación radicalmente distinta fue propuesta por Pastore en su obra *La lucha por la tierra en el Paraguay* (2008). Para este autor, el decreto de 1848 representó ante todo una expropiación que privó a las comunidades indígenas de sus tierras y recursos productivos. Pastore sostiene que “ningún acto gubernativo del presidente López caracterizó y expresó tan exacta y acabadamente el carácter del Estado que organizaba como el decreto del 7 de octubre de 1848” (2008). En su análisis,

la medida completaba la posesión por parte del Estado de todas las fuentes principales de riqueza del país.

La perspectiva marxista, representada por Óscar Creydt (2007), analizó el decreto como una reforma progresista que “contribuía a crear las condiciones previas para el desarrollo de las relaciones capitalistas”. En esta misma línea, Mauricio Schwartzman (1989) argumentó que la medida establecía “las bases definitivas para la creación de una población asalariada, desbloqueando el proceso de diferenciación social que estuvo contenido durante la colonia y agudizado en la dictadura del Dr. Francia”.

En esta misma línea marxista en una investigación reciente, es destacable la obra de Núñez *La guerra contra la triple alianza en debate* (2019), donde indica, entre muchos otros elementos, que:

La medida más avanzada en cuanto a liberación *jurídica* del trabajo, se dio en octubre de 1848, cuando el presidente decretó la disolución de los 21 pueblos de indios, declarando a los nativos ciudadanos libres y, en el mismo acto, adueñándose de las tierras, el ganado, y otros bienes de las reducciones.

Un giro significativo en el debate fue introducido por Susnik (2017), quien desde la antropología histórica propuso una lectura más compleja del proceso. Para esta autora, Carlos Antonio López, con su enfoque pragmático, decidió integrar a los guaraníes pueblerinos a la vivencia libre en la sociedad rural y estatizar a los *táva* al nivel de otras poblaciones-partidos nacionales. Susnik destaca que para 1847 muchos pueblos ya habían comenzado a

desintegrarse por la frecuente ausencia de hombres en el servicio militar.

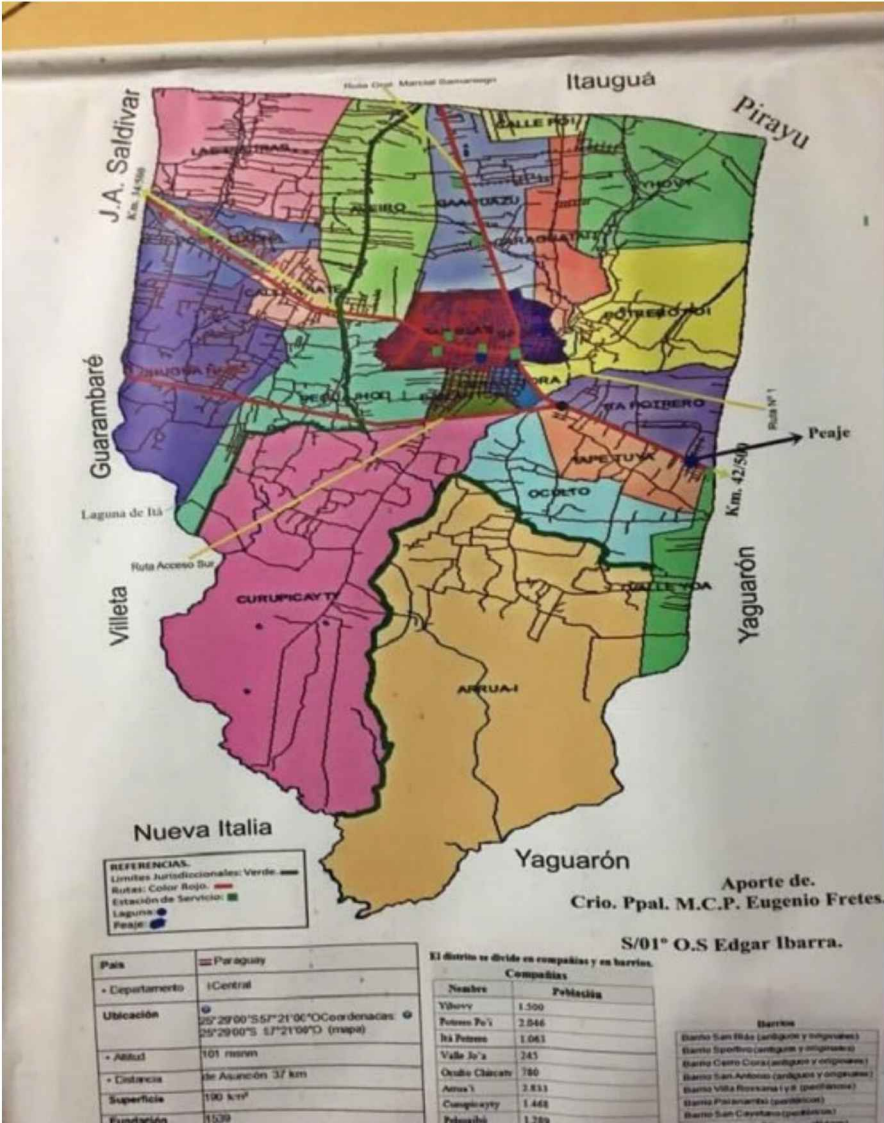
En años recientes, Ignacio Telesca (2017) ha cuestionado la interpretación del decreto de López como un simple acto de despojo, proponiendo un análisis más matizado que considera tanto las continuidades como los cambios. Telesca argumenta que la supresión de los pueblos de indios debe entenderse en el contexto más amplio de la formación del Estado nacional paraguayo, donde las comunidades indígenas no fueron actores pasivos, sino que desarrollaron diversas estrategias de resistencia y adaptación frente a las políticas estatales.

Para él, “al margen de los considerandos del decreto de supresión de los pueblos de indios, nuestra hipótesis sobre la razón del decreto radica precisamente en la necesidad de aumentar el ejército además de enviar ganado vacuno para dar de comer a este ejército” (2017). Argumentando que esto fue “debido a que a fines de 1847 hubo cambios en la vecina provincia de Corrientes asumiendo un gobernador afín a Juan Manuel de Rosas y la amenaza de la invasión al Paraguay estaba más latente” y enriquece el debate asegurando que “no se dio una proletarización del indígena, ni siquiera proletarización rural, fundamentalmente porque la mayoría de la población era minifundista y arrendataria” (2017).

Esta revisión del debate historiográfico nos permite apreciar la complejidad del proceso histórico que llevó a la transformación de los pueblos de indios. Más allá de las interpretaciones unilaterales que ven el decreto de 1848 como un acto puramente modernizador o como simple

despojo, la evidencia sugiere un proceso más complejo donde diferentes actores sociales – el Estado, las élites locales y las propias comunidades indígenas - jugaron roles activos en la configuración de las nuevas realidades sociales y territoriales. Y ahora, creemos que estamos en condiciones de demostrar que este es el origen de Costa Alegre, o al menos una causa importante.

Imagen 5. El municipio de Itá con sus barrios y compañías en la actualidad



Registros oficiales – Municipio de Itá.

Capítulo 8. Resultados y discusión

Está claro que para cuando se produce el arribo de los franciscanos, Itá ya llevaba décadas siendo un pueblo de encomenderos (Susnik, 1965), Este asentamiento no solo es muy anterior a 1585, también es anterior al año de entrada en vigencia de la encomienda, 1556.

Numeroso en principio, caciques de diferentes grupos se acercaban interesados en la novedosa alianza, una vez sometidos, esta *táva* perdía raudamente su población original que constantemente era reemplazada con otros guaraníes prisioneros.

Precisamente, los religiosos habían sido traídos para someter a los revoltosos que se negaban a cumplir con la mita. Es así que, de acuerdo Durán, a la población original se le suma un pueblo bien identificado, que vivía al sur del guara o territorio de los carios y que, había resistido hasta ese momento: los caraibá (2005). Los padres recurrieron a elaborados subterfugios, pero a la postre, los caciques tenían básicamente dos opciones, aceptar la evangelización o perecer.

Una vez que se percataron de lo incompatible del nuevo orden con su milenario modo de vida, la respuesta más común fueron las huidas, que eran constantes. En el caso de los iteños, que eran utilizados como marineros en la navegación de los ríos Paraguay y Paraná en el comercio fluvial hasta las ciudades del sur, continuamente aprovechaban la ocasión para nunca más volver a su pueblo. Por esta misma razón los pueblos eran estrictos con

las salidas de sus moradores, no podían salir ni siquiera para visitar a sus parientes en pueblos vecinos (Susnik, 1965).

Así como no podían salir los reducidos de sus *táva*, sus tierras (con un radio de legua y media o más) tampoco podían ser ocupadas por los campesinos paraguayos sin tierras, al menos no legalmente, incluso ellos mismos no podían establecerse en ellas fuera del pueblo libremente. Aunque pocos, sí había artilugios legales para salir del claustro como se ha dicho.

Igualmente, los mestizos que aspiraban estas tierras podían contraer matrimonio con las indias iteñas y así adquirir el derecho a un lote en las afueras del pueblo. O simplemente ocuparlo de manera ilegal, ya desde inicios del siglo XVIII (Susnik, 1982).

En cualquier caso, el régimen de comunidad de los pueblos de indios y, por ende, el status jurídico de indio tampoco sufrió cambio significativo incluso con el advenimiento de la independencia, sino que bastante después, entretanto, la identidad étnica se difuminaba a medida que los encomendados tenían sistemático contacto con los españoles.

Un antes y un después solo se produciría con el decreto del 7 de octubre de 1848, mediante el cual, el presidente de la República, Carlos Antonio López, disuelve los pueblos indios y permite “su directa integración como poblados paraguayos” (Susnik, 1983). Este hito es el punto de partida de la presente investigación.

Se han puesto en debate hasta el presente las motivaciones de López para esta drástica política (Telesca,

2017) como se ha visto, sin embargo, tampoco resulta raro si miramos el contexto latinoamericano, en ese sentido, lo extraño es, de acuerdo a Whigham¹⁰, es que Francia no lo hubiese hecho ya.

Más allá de la discusión, y lo que interesa a este estudio, es que, para algunos historiadores, todo lo que López hizo no fue más que oficializar un fenómeno que venía dándose ya desde finales del siglo XVIII, mínimamente. Incluso, este largo proceso de hispanización se dio probablemente desde el primer momento del contacto hispano-cario.

A medida que transcurrían los siglos, una tendencia constante y sistemática era la hispanización, inclusive, en palabras de Susnik y como veremos más adelante, se producía un proceso de “blanqueamiento”. Para diferentes investigadores, los habitantes de Itá se fueron “disfrazando” en todo caso, cada vez más como campesinos paraguayos como se ha visto en capítulos anteriores.

A pesar de este escenario, la oportunidad era histórica, por primera vez en 300 años, podían salir del pueblo y asentarse en los alrededores sin obligaciones con la comunidad y, quizá más “importante” aún, en calidad de paraguayos, ya no como indios, algo que no se había dado con los primeros gobiernos independientes a lo largo de más de tres décadas. Recién aquí tenemos la primera pista de cuál pudo haber sido el origen de Costa Alegre.

¹⁰ Conversación personal.

Explica Susnik:

Esto obligaba a los guaraníes a salirse de sus táva, cosa que ellos hacían gustosos, pues nunca les gustaba estar bajo vigilancia y fiscalía de sus propias autoridades guaraníes ni de los administradores criollos ni de los curas párrocos. Así comenzaban a salir de los antiguos pueblos, asignándoseles lotes en las orillas de los táva. Por eso es frecuente que, todavía en 1880, después de la guerra del 70, en los documentos se hable de que en cercanías o en las orillas de un pueblo, por ejemplo, Altos, hay un te'yi indio. Lo que en realidad se refiere a estos indios liberados de sus táva que se asentaban en los alrededores de los mismos en sus nuevos lotes. (1983)

Esta comunidad estudiada, aunque sea única en Itá, sin embargo, tiene paralelos en algunas ex reducciones franciscanas, no obstante tiene una particularidad, y es que Itá, fue el pueblo indio más cercano a la capital (por mucho tiempo), además del más antiguo; y dado el sistemático mestizamiento a lo largo de siglos, es difícil imaginar que en pleno Departamento Central, a menos de 40 kilómetros de la Asunción, todavía hoy, siglo XXI, podamos ser testigos de un proceso de paraguayización, al menos indirectamente.

Para reforzar esta singularidad, recordemos que el proceso de mestizamiento inició muy temprano en Paraguay, tanto que “las últimas décadas del siglo XVIII fueron testigos de una considerable migración de españoles

americanos, así como de algunos negros¹¹, hacia áreas hasta entonces reservadas a los guaraníes” (Whigham, 2011).

Y como ejemplo pone a Tobatí, un pueblo mucho más distante de Asunción que Itá, en donde, según Whigham “los indios puros representaban solamente el 6.5% de la población total” (2011). Porcentaje que había desaparecido para mediados del siglo XX según los Service (Hay, 1999), al menos culturalmente.

Aclara Telesca, que se daba “un mestizaje interno, al interior de la sociedad que allí vivía” (2015), dado que desde las primeras décadas de colonización y hasta fines del siglo XVIII no se produjo inmigración europea significativa. La pobreza generalizada de la provincia había igualado hacia abajo a campesinos e indígenas.

Ahora bien, precisamente en Tobatí, otra antigua reducción franciscana, un investigador que seguía los pasos de los Service, encontró quizá un ejemplo perfecto de un *te'yi* (aldea pequeña) del que hablaba Susnik y, de paso, la prueba (una más) que refutaba las conclusiones de los antropólogos Elman y Helen Service, quienes en la década de 1950 habían encontrado el idioma nativo prácticamente como la única herencia cultural guaraní.

A fines de la década de 1980 e inicios de 1990, el antropólogo Diego Hay, buscando cambios y continuidades en el pueblo de Tobatí, a partir del trabajo de sus compatriotas 40 años atrás, encontró algo que dejó perplejos a los propios tobateños, una suerte de “aldea

¹¹ Se recomienda profundizar en los trabajos del historiador Ignacio Telesca.

perdida”, en medio de una de las campiñas tobateñas, “escondida” a vista de todos.

Pa’í Kokué y unos pocos lugares más como ese eran realmente remanentes de enclaves geográfica y demográficamente aislados que estuvieron virtualmente cerrados al exterior después de la Guerra de la Triple Alianza. Relativamente cuarentenados contra los cambios económicos y sociales que habían modelado la cultura rural paraguaya durante el último siglo, dichos lugares podrían ofrecer todavía raros vistazos hacia un entorno sociocultural que puede haber sido común en el Paraguay colonial y en los primeros tiempos posteriores a la colonia. (Hay, 1999)

Aunque probablemente, como entendió el propio Hay, no es que la gente de Tobatí desconociera por completo aquella atípica comunidad incrustada en las serranías en medio de la compañía 21 de Julio, probablemente prefirieron permanecer deliberadamente indiferentes a los de “Pa’í Kokué, porque, según sus propias palabras, la gente de allí era “diferente... asustadiza... no como nosotros...(son) indios... peligrosos”“ (Hay, 1999).

A partir de este peculiar ecosistema, que llamó poderosamente la atención del mencionado antropólogo, podemos buscar otros *te’yí*. Precisamente, esta investigación se propone probar que la comunidad rural iteña, Costa Alegre, es otro antiguo *te’yí* que sobrevivió a la aculturación más tiempo del que pudieron imaginar los estudiosos del tema y que, tal vez, más que respuestas

genere otros tipos de preguntas que abran nuevos caminos para futuras investigaciones.

Geografía de Costa Alegre

Yhovy es una de las cerca de veinte compañías¹² que tiene el distrito de Itá, colindante con los distritos de Pirayú (Departamento de Paraguarí) e Itauguá (Departamento Central); vecina de las también compañías iteñas: Potrero Po'i, Caraguata'ity y Calle Po'i. Geográficamente se divide en dos zonas bien diferenciadas. Una zona alta conocida como Calle Pytã¹³, que históricamente se podría describir como la típica campiña paraguaya con campesinos con tierra suficiente para cultivar y que podríamos denominar *mboriahu ryguatã*¹⁴.

La otra zona, baja, que es mucho más angosta, aunque extensa y a medida que se prolonga recibe diferentes nombres, el punto que nos interesa a nosotros ha sido nombrado por los de Calle Pytã y otros vecinos de Yhovy, despectivamente como “Torto”¹⁵ (por las chozas o toldos que todavía eran visibles en la década de 1990 según testimonios) o simplemente, el Bajo. Sus pobladores

¹² Se conoce como compañía a la división geográfica más pequeña dentro de un municipio fuera de la ciudad, es el equivalente rural del barrio.

¹³ No se sabe si el nombre se debe al color rojo de la tierra, tan común en gran parte de la geografía de la región Oriental del Paraguay, o al hecho de que es feudo del partido Colorado desde tiempos remotos, identificado con ese mismo color.

¹⁴ Pobres bien alimentados o que no están en la pobreza extrema: *mboriahu api*.

¹⁵ Guaranización de toldo, dado que en este idioma no existe las letras l y d.

han optado por bautizarlo como Costa Alegre (también en torno a la década de 1990).

Tierra anegadiza, arcillosa, regada abundantemente por el arroyo Yhovy, que cruza toda la compañía de norte a sur, la convierte en un esteral de no más de 100 metros de ancho en promedio, (que servía como una especie de frontera natural entre dos mundos tan cercanos como distantes, según lo hallado), un ecosistema que, según recuerda don Remigio, un antiguo morador, era hábitat de “kyja (nutria), jakare (caimán), carpincho y apere’a (cobaya)”; Su gente siempre ha sentido el gentilicio de *tortogua* (los de torto) como un mote de muy mal gusto, casi un insulto, tal es así que siempre lo rechazaron y, hasta hace relativamente poco, era motivo de riñas.

En cuanto a la denominación, expresa don Luis, “normalmente nosotros le llamamos Torto, lo que pasa que Yhovy se divide en varias partes, nosotros le llamamos sectores porque hay Hugua, Calle Pytã, Saka’i, Barrio Escuela, detrás de la escuela Barrio Cololí”; es más, “no tenía nombre ese lugar, una vez que entró el colectivo en ese lugar, yo me acuerdo (...), ahí recién las señoras le pusieron como nombre Costa Alegre al lugar”.

La compañía Yhovy es una de las más extensas del distrito, con vecindarios sectorizados, lo cual hace que se busque denominaciones que se vuelven populares pero en general nunca se oficializan a cada sector, pero estas no siempre resultan del agrado de los lugareños, en el caso estudiado, el mote es un tema particularmente sensible.

Por su parte, don José, oriundo de la vecina compañía Potrero Po’i, pero que se mudó a Yhovy hace

más de 20 años afirma que se trata de “una comunidad muy antigua, ya de nuestros ancestros”, enfatiza, aunque también habla de constante evolución, un progreso acelerado en los últimos tiempos que raudamente va borrando todo vestigio de su pasado indígena.

El poblador originario de Yhový, don Marcos, desde niño vivenció la coexistencia de dos culturas bien diferenciadas, cuenta que, acompañando a su abuela en la venta de café y canela (década de 1980), entró por primera vez a Costa Alegre (aclara que todavía no se llamaba así) y lo impresionó mucho el estilo de las “casitas”, “eran chozas prácticamente de *mbokaja ygue*, cocotero, y lo peculiar que tenían esas casas, que yo noté a pesar de mi niñez, era que el techo prácticamente estaba a 20, 30 centímetros del suelo”, reconoce que solo con los años comprendió el porqué de la denominación de “Toldo”, según entiende, “Torto se le dice en guaraní, pero, por el tema de las chozas prácticamente había sido se le llamaba de esa forma”.

Así como similar es el testimonio de don Remigio, vecino de Costa Alegre desde hace más de dos décadas, donde posee un pequeño solar que ha sido su refugio de la vida de ciudad y, sobre todo, su conexión con la tierra y la gente donde vivió su niñez, Yhový. Aunque su infancia la vivió al otro lado del arroyo, confiesa que recuerda dos anécdotas que tienen que ver con la comunidad estudiada.

Nacido en el año 1951, habitó en esta comarca, como diría él mismo, hasta 1967. A medio camino entre Costa Alegre y Calle Pytã (hoy día asiento de una comunidad guaraní), recuerda vívidamente, de aquella “lejana niñez”, lo que denomina una procesión de niños,

“todos morenitos, todos iguales”, en fila pasando frente a su casa. El motivo, la cachaza que se les obsequiaba en la casa de don Marciano Rolón, uno de los principales de la comunidad, cuya casa estaba justo donde empezaba la pendiente de Calle Pytã.

Aprovechando la generosidad del señor Rolón, Todos los días, a la tardecita, pasaba frente a mi casa una fila larga de niños, adolescentes, jóvenes, caminando hacia el trapiche. Y mi mamá, mis tías decían: “umíako ha'e toldogua”; —ha mba'e la toldogua —ha'e chupe, y me dice “ha toldo oi pe otra cállepe, Cóstape”, se refería a la actual Costa Alegre. Y ahí había, según lo que me enteré ya después, una especie de toldería de aborígenes, no sé si en estado puro o eran descendientes de aborígenes, mi mamá, en su peculiar forma de hablar en guaraní decía, “umíako ñande ypykue”. (Don Remigio, 2024)

También recuerda:

Otro momento del año cuando se repetía esa procesión de los muchachos de la toldería por nuestra calle, era cuando maduraban los mangos, y te hablo de 50 años atrás, en esa época los mangos no crecían al otro lado del estero (...). Esos episodios recuerdo de mi infancia en la compañía Yhovy y el relacionamiento medio distante con los aborígenes que vivían en la toldería. (Don Remigio, 2024)

Don Remigio, como otros testigos, no llegó a relacionarse en aquel tiempo con los habitantes de Torto o

Tolto, como pronunciaban algunos, sin embargo, afirma que, a partir de lo que escuchaba, “sentía que los comentarios eran xenófobos por decirlo de una manera”. La cercanía geográfica era notoria, pero la distancia en el relacionamiento entre sus habitantes era también palpable. Esto, muy probablemente, no se debía al hecho de que fuesen “todos morenitos”, sino más bien porque había una “sutil” diferencia cultural.

¡Una compañía, dos culturas!

Cuenta don Marcos de su entrada a la comunidad durante su infancia:

Y yo me acuerdo también de que había señoras sin ropa en la parte de arriba, o sea que, para ser explícitos, con los senos afuera; y eran señoras muy morenas (...), o sea que, prácticamente hacia los años ochenta, había todavía señoras que no tenían esa costumbre de ponerse su, solera diríamos. (don Marcos, 2024)

Este no es un detalle menor, como se verá más adelante, el uso o no de un determinado tipo ropa podía definir nada menos que el status de una persona. También recuerda que su abuela les narraba que esta comunidad, que siempre estuvo a la vera del arroyo, contaba con un cementerio indio no muy lejos de allí. Si bien el lugar referido se encuentra al otro lado del arroyo, precisamente donde inicia la pendiente de Calle Pytã pero, sin una referencia exacta del lugar.

Don José describe, “techo de paja con adobe, *takuára*, adobe *pytã* (...) y más adelante se usó ya el estaqueado de cocotero, hasta ahora tienen esas construcciones, pero en su cocina, en su baño”. Esto pudo no ser muy diferente al resto de las edificaciones precarias de la población campesina pobre de gran parte del país, sin embargo, a los testigos les llamaba la atención y, justamente, coinciden los testimonios, es lo que originó el sobrenombre de Torto.

Recuerda cómo el arroyo era un bien comunitario, no se alambraba como ahora, y al atardecer se disfrutaba el bullicio de niños, jóvenes y adultos que bajaban a bañarse, de hecho, asegura que “hasta hoy vemos todavía, de repente vos pasás en una de las zonas del arroyo y encontrás gente que se está bañando, inclusive totalmente desnudos algunos”; la blanca arena que abunda en el lecho servía como jabón y como crema dental, afirma.

Esta costumbre tampoco debería parecer ajena a gran parte del campesinado paraguayo, que siempre usó el arroyo para su higiene, no obstante, al parecer, los habitantes de Yhovy, en general, dejaron esta práctica mucho antes que sus vecinos de Costa Alegre y es lo ocasionó una impresión de cierta extrañeza.

Por su parte, doña Juana, que ha sido por cerca de 25 años vecina del lugar, recuerda que de niña podía ver desde su casa, allende el arroyo, las fogatas y antorchas que encendían en Costa Alegre, con inusitado bullicio, noche tras noche en época de festividades de San Juan, o quizá eran las de San Pedro y San Pablo según sospecha. Otro

ejemplo de que vivían frente a frente y aún así conservaron cierta distancia por mucho tiempo.

Ña Josefa, antigua pobladora y artesana de Costa Alegre, contó cómo era la fiesta de San Pedro y San Pablo, en donde había máscaras y *yvyra sy'i ovakão* (el típico palo encebado, pero con la punta hacia abajo), muy parecido a la fiesta de San Juan. Rememora con nostalgia cómo, de niños, recogían las *tára* o *mbokaja kape* (la flor del cocotero y su vaina, muy inflamables y de uso muy extendido hasta hoy como leño) para usar de antorcha en esas noches de jolgorio.

Aquí hay cierto parecido a lo hallado en Tobatí por Hay, quien llegó sorpresivamente a Pa'i Kokue en el preciso momento en que se desarrollaba una festividad religiosa, pero nada que hayan visto los ciudadanos que acompañaron al antropólogo. Evidentemente, había claros elementos guaraníes como el arco y la flecha y las máscaras (1999).

También cuenta don José que:

Todas las fiestas que se hacían se hacían entre ellos nomás, se hacían a la luz de las lámparas, y si venía gente de afuera se tenía que quedar afuera (...) pobre de aquel que quería entrar, mucho menos de venir a hacer bailar a algunas damas, corría peligro aquel hombre que se atrevía. (don José, 2024)

Y aunque ya nadie recuerda cuándo fue la última vez que se hicieron estas fiestas, de acuerdo al testimonio de Ña Josefa, sí eran abiertas y sí venían los varones de Calle Pytã a compartir con ellos, aunque, ciertamente eran pocos.

Esta aparente contradicción en los testimonios refleja la complejidad de las relaciones sociales y los cambios en las dinámicas comunitarias a través del tiempo. Las festividades funcionaban como espacios de negociación cultural, donde los límites entre el aislamiento y la integración eran constantemente redefinidos por la propia comunidad.

Un acento particular

Evidentemente, como ya se ha señalado, el peyorativo apelativo de Torto se debe al estilo de sus casas, pero para los testigos, especialmente una vez desaparecido el mencionado estilo de casas, si había algo que los caracterizaba más que cualquier otra cosa, era el acento peculiar que tenían.

Don Luis lo compara solamente con el acento villarriqueño, “es único en Itá”, doña Juana hace la misma analogía. Según don José “usan mucho *ñe'ënga* (dichos) que solo son de ellos (...) *ajói* (ayoi), *ajagua* (ayaguá)”, puso como ejemplos. Para muchos, el acento de Costa Alegre es solo comparable al de los cordobeses de la Argentina o los villarriqueños o guaireños.

Otros testigos también dieron sus ejemplos de algunos pocos términos que, según creen, eran exclusivos de ellos. Pero el acento o tonada particular que refieren, fue por mucho tiempo, sin dudas, el otro motivo de las cargadas, mediante el remedo o imitación que se hacía a partir de ahí, así como también, referencia explícita a cómo hablaban los lugareños.

La persistencia de este acento distintivo, aun cuando otros marcadores culturales se han ido diluyendo, sugiere la profundidad de las raíces culturales de la comunidad. Como señalan los estudios sociolingüísticos, el acento suele ser uno de los últimos elementos culturales en desaparecer, actuando como un marcador de identidad que sobrevive incluso cuando otros aspectos de la cultura tradicional se han transformado significativamente.

Rivalidades

No es nada novedoso que haya incluso cierta enemistad o animadversión entre dos barrios vecinos, sin embargo, esta en particular, se remonta a una época en que un solo término era sinónimo de desprecio.

En ese sentido, don Luis manifiesta que:

La mayoría tenía rivalidades con ellos porque en las fiestas cuando uno decía la palabra torto o torteoño la gente ya comenzaba a haber discusiones y terminaba en pelea, todo por el tema de decirle torto, no les gusta que se les diga torto a ellos... hasta ahora algunos, no es más como antes. (don Luis, 2024)

Y nos cuenta esta anécdota de la época de estudiante del colegio hacia fines de los noventa:

Una vez con dos compañeros, uno que es de Costa (...), estábamos hablando y de repente salió el tema de, “*umi tortogua*” dijo, verdad; y el compañero que era de Costa Alegre le dijo: “*errepetina*”; entonces él le dijo: “*ha umi tortogua*”, con el tono

que es peculiar de ellos; entonces, —“*errepeti jeýna*, —*he’i chupe*—, —*ha umi tortogua*, —*he’i jey chupe*—”; sin embargo, el compañero ya le dijo de verdad que si repetía una vez más se iba a pelear con él, y ahí nosotros intervenimos diciendo que es una broma. (don Luis, 2024)

De hecho, las anécdotas que más abundan sobre la relación entre los de Calle Pytã y pobladores de otros lugares de Yhovy con los de Costa Alegre, son aquellas que hacen referencia a las riñas ocasionadas cuando unos se referían a los otros con el nada simpático apelativo *tortogua*. Una más es la que se produjo, recuerda don Marcos, hace unos diez años, en una concurrida cancha de voley; en medio del juego y una buena dosis de diversión, sonó en la radio, que estaba animando el evento deportivo...

Una música de un conocido payaso argentino, Piñón Fijo, y como la canción decía *chuchua*, *chuchua*, la gente empezó a cantar, pero cambiándole la letra por *tortogua*, *tortogua*, y ahí empezó la discusión por el tema de la letra, empezaron a empujarse, inclusive creo que se lanzaron algunos golpes. (don Marcos, 2024)

Esto fue confirmado por uno de los protagonistas de la trifulca, Rodolfo Gamarra, quien, además, contó una serie de anécdotas más de esta índole, especialmente en las habituales fiestas ofrecidas por el club Sport Refresco, una concurrida pista de baile, a medio camino entre Calle Pytã y Costa Alegre.

Don Pablo, por su parte, recuerda que, incluso, un compañero suyo del quinto grado en la escuela San

Lorenzo, llegó a golpear a una maestra, tras lo cual fue expulsado, luego de que la maestra, al parecer cansada de las repetidas riñas entre niños de Costa Alegre con los de Calle Pytã o con los del barrio 2 de Julio, les reprochó a los primeros que ellos eran los provocadores, desde luego que no fue la acusación la que provocó tamaña reacción, sino el hecho de que la profesora tuvo el desatino de llamarlos tortogua. El propio Pablo recuerda que su madre lo castigó severamente porque él mismo fue partícipe del incidente.

Doña Ramona, nacida en la comunidad vecina de Caraguata'ity, activa animadora de la comunidad, relata:

Anteriormente los chicos de Calle Pytã eran orgullosos (...) y se peleaban siempre en la escuela, siempre había soco¹⁶ en el recreo o a la salida, luego yo les había integrado jugando con ellos fútbol, yo les mezclaba (...) y les dije yo que ellos no eran de otra tribu, sino que eran también paraguayos y somos vecinos todos. (doña Ramona, 2024)

Doña Ramona cuenta que no eran solamente los chicos, al contrario, eran los adultos (incluidas algunas madres) los que discriminaban más, “en reuniones de la escuela les decía, “no, acá no hay tortogua, acá no hay Calle Pytã, aquí todos son iguales (...) Yhovy es nuestra comunidad”“. La escuela fue parte activa en el proceso de integración, que llevó su tiempo. Para los últimos directores, hoy en día, y desde hace varios años, esto ya no representa un problema, casi ha quedado en el olvido, como anécdotas de una época pasada.

¹⁶ Pelea con los puños desnudos según, Roberto L. Céspedes R. (2003)

Afirma don José que, hasta hace no mucho tiempo atrás, “discriminación siempre hubo de parte de los del Alto, pero a la hora de la verdad sabían que en el Bajo es de donde se proveerían de agua y mujeres”, en referencia a las parejas sentimentales que se fueron formando con el tiempo. Como antaño los campesinos sin tierra codiciaban las tierras y mujeres indígenas, parece ser este un patrón que se repitió hasta las vísperas del siglo XXI. Lo cual, explicaría en parte su acelerada integración en las últimas dos décadas.

Casi como excepción en la década anterior a la presente, un episodio¹⁷ reciente, fue protagonizado por un joven de Costa Alegre, que terminó el colegio hace unos diez años atrás. En una ocasión, en plena clase, como tantas veces, sus compañeras de Calle Pytã lo estaban cargando con el tema recurrente: *tortogua*. Agobiado ya del mismo bullying de siempre y para cortar de raíz, furioso les espetó: “*ha mba’e la pejétava la tortoguáre, pee calle Pytãgua, si tortogua la pende’úva*” (y qué van a decir de los de Torto, ustedes las de Calle Pytã, sin son los de Torto los que se las tiran).

Ofuscado tuvo que recurrir a este último recurso. De todas maneras, el final fue diferente de lo habitual, cuando estos desencuentros ocasionaban discusiones o peleas, hoy día, aquel joven está casado con la que fuera su

¹⁷ El profesor del Colegio Nacional Yhovy que fue testigo aquella vez, hoy es parte de este equipo de investigadores.

excompañera de Calle Pytã quien lo cargaba por su origen, tienen un hijo.

La alfarería

La alfarería ha sido sello distintivo de la cultura guaraní, Itá se destacó a lo largo de la colonia por su producción cerámica hasta el presente. Por siglos fue una de las pocas actividades económicas a las que se dedicaban las iteñas. Costa Alegre abrazó por mucho tiempo esa herencia. Sin embargo, una de las pocas cosas que esta comunidad abandonó y que, por otro lado, podemos ver todavía en otras partes del distrito, es precisamente la industria del barro.

Oriunda de Costa Alegre, como se ha dicho más arriba, doña Josefa, fue una artista del *ñai'ũ* (arcilla negra) casi toda una vida al igual que su madre y su abuela, al menos hasta la década de los ochenta. Narra que hacía los cántaros a mano, es decir, sin el torno que tanto repudiaba Josefina Plá (2018).

Era una actividad pecuniaria nada despreciable en aquella época, 3.000 guaraníes le pagaban en la ciudad por cada cántaro, 1.500 por aquellas más pequeñas que usaban las galoperas. Hasta seis cántaros alzaba sobre su cabeza y hacía un recorrido a pie de cinco kilómetros, su destreza superaba ampliamente a la de aquellas bailarinas.

Recuerda que decidió dejar el trabajo en barro porque cada vez más se hacía difícil traer el *ñai'ũ* de tierras privadas, últimamente debían hacerlo de forma clandestina, al amparo de la noche-madrugada. De ser

necesario, todavía saca sus elementos de elaboración del cántaro, en ocasiones solo para ayudar a sus nietos con algún trabajo escolar.

Evoca con nostalgia a aquellas, como diría José Luis Apleyard, *Mujeres que hacen cántaros*, “ña Balbina (su abuela), Tomasa, Juana, *ha che sy* (mi madre) la ña Alejandra, *ha petei che tia* (y una tía), ña Francisca”, todas ellas alfareras, sin embargo, ninguna de sus cuatro hijas heredó su arte. Otra señal, quizá, de que Costa Alegre se jugó, en el epílogo del siglo XX, por dejar atrás su legado cultural ancestral.

Su vecina y amiga, vieja compañera de la labor del *kambuchi apo*, ña Hilda, todavía no se resigna a abandonar del todo el *ñai'ũ*; ya no hace cántaros, en su lugar elaboraba, hasta hace poco, bodoques que vendía a 100 guaraníes. Económicamente insignificante, la nostalgia es, posiblemente, la única explicación.

Quien también fue testigo de estas actividades y algo más, es doña Esther, vive en la ciudad con su esposo, don Remigio. Recuerda que, durante su niñez, visitaban asiduamente este vecindario, dado que tenían aquí un lote familiar de 11 hectáreas que su padre trabajaba.

Ella acompañaba a su madre, quien se llegaba para apoyo logístico a su marido labriego y de paso aprovechaba para adquirir cántaros, pues se dedicaba al comercio de este tradicional utensilio, que llevaba en carreta desde Itá y repartía “iñaka ári” (sobre la cabeza) en Asunción. Un dato curioso que proporciona doña Esther es que, había más de un enclave de comunidades de ceramistas, distribuidas por

toda la zona de la compañía Caaguazu y, que cada una tenía “técnicas diferentes” de elaboración.

Otro dato interesante que proporciona es el hecho de que “todas las mujeres de la zona se dedicaban a la alfarería”, la familia Duarte, por ejemplo, aparte de un varón que se empleaba en las labores de chacra con los Ayala, le proveía de estos utensilios cerámicos.

No menos importante es que mantuvieron una suerte de relación de “arrimados”, en el sentido en que Susnik (1982) describía las frecuentes relaciones entre encomenderos y mitarios o *mboyá*, cuando las mujeres guaraníes, acompañando a sus hombres, “trataran de estar en los alrededores de esas casonas (...), siempre interesadas en conseguir algún trueque, algún beneficio”.

Susnik afirmaba que “el guaraní podía aplicarse a cualquier trabajo de artesanía u oficio, pero solamente como imitador, nunca con creatividad” (Susnik, 2011). A ojos de artista no es tan así. Josefina Plá lo ve de otro modo.

Hasta fecha reciente, en efecto, las mujeres de Itá repetían con sencillez y exactitud de rito los modelos consagrados por la labor de sus madres y abuelas, en los cuales la observación, o simplemente la imaginación, de la obrera, podrán siempre poner el toque distinto. Como en toda artesanía popular, aquí el producto, a pesar de su reiteración, no es un calco, sino una interminable recreación. (Plá, 2018)

Es que, para Plá, “la mujer en el Paraguay es por idiosincrasia mucho más artista que el hombre” (2018). Y no duda en declarar que, ella “hace de cada pieza de barro

a modo de un espejo del corazón, porque por sus curvas han transitado los latidos de la obrera” (2018).

Dada tal importancia, cabe sospechar que el abandono de la cerámica resulta significativo, pudiendo no ser una respuesta únicamente a la escasez de materia prima, sino a los nuevos tiempos que se aproximaban inexorablemente y que estaban a punto de envolver para siempre a Costa Alegre en la vorágine de la modernidad.

Vestigios materiales

En el terreno don Mario, aproximadamente a unos 300 metros del arroyo Yhovy, su *kokue* (chacra) deja ver una infinidad de pedazos de cerámica, él sospecha que en el lugar debió funcionar algún taller de cerámica, ciertamente confirmado por ña Josefa, y si bien no es un indicio inequívoco de que haya pertenecido a alguna antigua aldea indígena, no deja de ser un hallazgo interesante para su dueño.

En todo caso, no tiene dudas de que el vecindario en el que vive fue una aldea indígena hasta no hace mucho tiempo. También asegura que el acento es una prueba de ello. Otros vecinos han visto esos pedazos de cerámica en sus respectivos lotes, y alguno que otro recuerda haber encontrado cántaros enteros en su niñez, aunque la descripción podría no coincidir con urnas funerarias, en tamaño al menos, modo común de entierro entre los guaraníes. A pesar de parecer tan evidente, no obstante, no todos en la comunidad quieren abordar el tema, se sienten incómodos, fácilmente se ponen a la defensiva.

Esto último refleja las tensiones aún existentes en torno a la identidad cultural y el pasado indígena de la comunidad, una dinámica que se observa en otros contextos similares documentados por la antropología histórica en Paraguay.

La persistencia de estos restos materiales, junto con las memorias orales y las prácticas culturales distintivas, sugiere una continuidad histórica que ha sobrevivido a pesar de las profundas transformaciones socioeconómicas experimentadas por la comunidad.

Intentos de integración

Por su parte, don Marcos asegura que “hoy día hay muy pocas casas con techo de paja y ya no amerita el sobrenombre de Torto, aparte de eso -reflexiona- hay unidad hoy día, en parte gracias a la integración en la escuela” y, destaca el protagonismo del fútbol en este logro.

Precisamente, en medio de la comunidad se encuentra la cancha de fútbol del Club Nacional, fundado en los primeros años de la década de 1970 con el único objetivo de la integración. Su fundador, don Roberto, recuerda que reunió a los principales vecinos y les propuso crear este espacio que pudiese integrar a los vecinos y superar las diferencias que frecuentemente terminaban en peleas.

Por mucho tiempo contó con pista de baile, hoy en día, cada domingo hay torneo¹⁸, participan alrededor de diez equipos y se turnan en la organización de cada encuentro. Muy seguido, estos torneos se realizan a beneficio de familias que se encuentran en apuros económicos, especialmente por tener a algún miembro en el hospital o siguiendo un tratamiento costoso.

Don Luis asegura que si hay menos bullying es también por el trabajo que hace la escuela, por otro lado, afirma: “tienen todavía un poco ese rasgo nativo, algunos; no todos porque ya hay una mescolanza muy grande, ya están que tienen la piel más blanca”.

Los diferentes testimonios dan cuenta del carácter reservado de la comunidad, más de uno afirmó que la endogamia no ha estado ausente, incluso es probable que haya estado aislado o incluso “escondido” en otros tiempos. Doña Silvina cuenta que su bisabuela, durante la Guerra Guasu¹⁹, fue residente²⁰, acompañó a la caravana que seguía al ejército del Mariscal López desde Villeta, su pueblo natal, y llegado a Itá pudo escapar refugiándose en Costa Alegre, donde finalmente se quedó a vivir.

¹⁸ A esta competencia de fútbol amateur hasta hoy se la conoce en el interior del país como torneo *kure*, esto por el hecho de que tradicionalmente el premio consistía en un chanco.

¹⁹ O guerra de la Triple Alianza, que enfrentó al Paraguay a sus vecinos Argentina, Brasil y Uruguay entre 1864 y 1870.

²⁰ “Residente(s)” era el término que se usaba para designar a las mujeres que acompañaban al ejército paraguayo durante la contienda mencionada y residían donde el mariscal López lo designaba.

Precisamente, quien nos ofrece este testimonio, entró a la comunidad de sus antepasados en circunstancias muy particulares, como empresaria de transporte interno de pasajeros.

En 1994 entró por primera vez el colectivo (omnibus) a lo que poco después se conocería como Costa Alegre; los pobladores lo pidieron, dado que sus habitantes debían cruzar el arroyo Yhovy para tomar el transporte, disponible en la compañía Yhovy, más, no así en el vecindario estudiado, para acercar sus productos, entre estos, los cántaros, hasta el mercado de Itá; ellos, por su parte, hasta aquí no tenían caminos camionables²¹, apenas eran caminos para carretas y, en parte, tan angostos que solo servían para tránsito a pie o a caballo, llenos de manantiales, humedales y zanjales abiertas por el raudal que bajaba de la chacra.

Los propios pobladores se ofrecieron a preparar la carretera y así lo hicieron, “el señor Sandoval fue el más activo”, rememora, y agrega, “hasta encima del colectivo venía gente”. Doña Silvina era la dueña y guarda de su transporte, “la única mujer guarda” que se tenga noticia. En esos años, recuerda que:

...600 guaraníes era el pasaje, cuando las mujeres se bajaban ya me pasaban mil, yo *abría* mi riñonera para darles el vuelto, “no”, me decían las mujeres, “no, (...) te vamos a pagar el doble porque *nde ehechauka ñandéve la kuña javaleha avei la péna*,

²¹ El término no aparece en el diccionario de la RAE, sin embargo, de uso común en Paraguay para referirse a caminos transitables por vehículos motorizados.

emoimbaite ñandéve umi kuimba'ère” (tú nos demuestras que las mujeres somos capaces, nada que envidiar a los hombres). (doña Silvina, 2024)

La propia Susnik se habría visto a sí misma como *kuña-kuimba'e* (mujer-hombre, mujer tan capaz de hacer cosas propias de hombres) (Zaracho, 2020). Tal fue el éxito que se tuvo que comprar un vehículo con mayor capacidad, motivo de orgullo para los lugareños.

Apellidos indígenas

Los apellidos no son un tema menor. Hasta 1848, año en que, decreto mediante, Carlos Antonio López disolvió los Pueblos de Indios del Paraguay, los apellidos guaraníes debieron ser comunes en Itá, hoy no sobrevive ninguno, a diferencia de Yaguarón, por ejemplo, pueblo vecino donde sobreviven unos pocos por lo menos, como Yerutá y Yaharí; o Picaguá en Guarambaré. Ni siquiera en Costa Alegre queda recuerdo alguno de aquellos apellidos.

Bartomeu Meliá reflexiona en el prólogo que hace a *Mil apellidos guaraníes* sobre este hecho:

Más perversa es la política que se da a partir del decreto de Carlos Antonio López, de 1848, cuando, al promover la substitución de los apellidos guaraníes por los españoles, desbarata irreversiblemente los orígenes del Paraguay, borra las huellas del mestizaje y sumerge la historia en un magma indefinido y caótico del que ya no saldrá. Nunca antes se había dado un acto tan colonial

como este del tiempo de la Independencia.
(Cadogan, 2007)

Aunque, curiosamente, el mismo Cadogan, en la citada obra, parece ser más comprensivo, no con López, sino con los desdichados indígenas:

Ya a comienzos de siglo era escaso el número de apellidos guaraníes empleados en el Paraguay porque, al concedérseles a los habitantes de los pueblos de indios y ex Misiones Jesuíticas a mediados del siglo pasado los mismos derechos de que gozaban los demás naturales de la república, se les permitió cambiar de apellido. Fue una medida indispensable, porque al Indio Guaraní, a pesar de los ditirambos de nuestros intelectuales, en el Paraguay se le considera como un animal, como lo dice Bertoni en su *Civilización Guaraní* y lógicamente, al ser emancipados los indios de las Reducciones por don Carlos Antonio, optaron éstos por cambiar sus apellidos guaraníes por apellidos españoles. (Cadogan, 2007)

Y si esto no es suficiente para borrar la identidad indígena, sumémosle, además de su cercanía con el epicentro de la “paraguayidad”, Asunción, el hecho de que Itá es uno de los pueblos con más inmigrantes en el Paraguay (sin tener en cuenta apellidos españoles): Jarolín, Guasch, Yasichín, Aifuch, Chansín, Crichigno, Struway, Yaffar, Caddor, Laresse, Antola, Ibrahim (o Brajín), y en la misma compañía Yhovy (no así en Costa Alegre) son tradicionales los Mattesich o los Gerding, estos últimos llegados poco después de la Triple Alianza y fundadores de

la primera iglesia bautista en el país según memoria familiar.

En ese sentido, la tragedia de la guerra habría propiciado también la desaparición de los últimos apellidos indígenas, Hay ensaya algunas hipótesis:

Antes que considerar la casi universalmente aceptada conclusión de que los apellidos indígenas desaparecieron por haber sido declarados ilegales por el viejo López en 1848, parece que pueden haber sido literalmente liquidados durante la guerra como resultado de la extinción de la línea masculina en tantas familias. Segundo, puede ser que las consecuencias demográficas y sociales de la devastadora guerra fueran más responsables de la desaparición de atributos culturales más tradicionales de la población, que la emancipación de los Indios antes de la guerra. (1999)

Más allá de las fortalezas o limitaciones de ambas hipótesis, lo que nos interesa es que la primera puede explicar la desaparición total de apellidos indios en algunos de los pueblos, justamente aquí Itá parece encajar mejor que otros; la segunda, no obstante, parece reforzar, de alguna manera, la particularidad del caso Costa Alegre, por un lado, como única comunidad sobreviviente, pero al mismo tiempo nos ofrece pistas sobre la lentitud con que estas poblaciones fueron asimiladas a pesar de los esfuerzos del presidente López que tenía un *Estado para armar*, obligando a los indios a volverse ciudadanos a la medida.

Capítulo 9. Interrogantes y perspectivas

El estudio del origen y evolución de Costa Alegre plantea una serie de interrogantes fundamentales. La primera y más compleja refiere a su origen temporal. ¿Cuál es el origen de esta, hasta hace poco, singular comunidad?, ¿Fue el decreto de 1848 o incluso anterior?, ¿Fue formado con indios declarados mestizos o jubilados y, por consiguiente, liberados de la obligación de la vida comunitaria? ¿O fue la Guerra Guasu el evento catalizador? Estas preguntas son difíciles de contestar.

Que se trate de campesinos asentados clandestinamente a lo largo de la colonia o el período independiente es poco probable, las características serían las de cualquier campaña paraguaya. En ese sentido, sostiene Susnik:

Al mismo tiempo que se intensificaba el acriollamiento de las tierras de los “tava”, había también cierta explosión demográfica del mestizamiento, dimensionándose la convivencia criolla, mestiza, india y parda; creció también un “acriollamiento” culturo-económico que igualaba al campesino-arrendatario o al campesino-bracero criollo y al “indio pueblerino” en su realidad de un “acriollado”; muchos elementos folklóricos paraguayos fueron circunstanciados por esta estructuración rural. (Susnik, 2017)

De la misma manera, cabe pensar que, si se hubiese tratado de un vecindario levantado al margen del pueblo

por aquellos que se liberaban del régimen comunitario, difícilmente mantendrían su carácter indígena por tanto tiempo. Tanto por su atractivo para los mestizos sin tierras como por la tendencia de las mismas mujeres guaraníes de tener hijos de paraguayos antes que de mitayos.

Vivir en su sementera familiar en las orillas del pueblo -los jubilados, los premiados y los libres-, en sus propios “ranchos pajizos”, era la expresión de la liberación de la opresión económica, del servicio mitario, de las faenas comunales y de conchabos forzados. (Susnik, 2017)

Indígenas provenientes de otras localidades, sumados como deportados y que no fueron asimilados por completo por la cultura local tampoco se debería descartar quizá. Recordemos que Itá fue repoblado desde un principio por habitantes de parajes lejanos sometidos por los españoles. Y aunque se trataban, en general, de otros guaraníes, nos recuerda Susnik que había entre los mismos algunas diferencias significativas y que las reducciones funcionaron como unificadores culturales en ese sentido.

Incluso en plena época de Carlos Antonio López, algunos indígenas del norte fueron deportados a Itá, no obstante, a esas alturas, había una “incompatibilidad entre los Guaraníes aculturados y los Guaraníes monteses, si bien el mismo origen parcial, era abierta e infranqueable” (Susnik, 2021).

La guerra como causa es una tesis muy plausible, con la cautela de no caer en la creencia de que es la causa de todo, o la explicación a todo, como muy a menudo

ocurría en la historiografía. Pero en esta ocasión, la teoría tiene considerable asidero, ensaya Hay:

Debido a los extremos horrores de la guerra, pequeñas poblaciones de refugiados se reunieron en “islas” geográficamente aisladas (bolsones) en el campo paraguayo. Un gran componente de la población de estos enclaves eran “madres que perdieron sus niños en la confusión de la retirada” como también “niños que se convirtieron en huérfanos”. Las pequeñas poblaciones que habitaban estos enclaves se convirtieron en “clanes” unidos por un “instinto de autopreservación” y continuaron viviendo en el miedo y el aislamiento durante los tiempos extremadamente confusos que siguieron al final de la guerra. (Hay, 1999)

Ahora bien, como ocurre frecuentemente en investigación, una posible respuesta lleva a otras preguntas. Aquí, por ejemplo, nos encontramos con la misma duda, si fuese formado exclusivamente por refugiados de guerra, ¿pudieron haberse diferenciado tanto del resto de los iteños? ¿Por qué no volvieron a sus vidas, terminada la hecatombe? Sin embargo, la tradición oral recoge algo que tiene que ver con la Guerra de la Triple Alianza, al menos, según doña Silvina, y es que Itá estuvo en el camino de aquella *danza de muerte y destrucción*, de hecho, al otro lado del pueblo, hacia el cerro Arrua’i, se produjo una pequeña escaramuza entre aliados y vigías iteños encargados de incordiarlos.

Afirma doña Silvina, según recuerda de los relatos de su abuela, que algunos escapados de aquella fantasmagórica caravana que “acompañaba” al ejército de López, entre los que se encontraba su bisabuela, se refugiaron en Costa Alegre. El relato que ella recoge da cuenta que el camino seguido por estos desdichados, atravesó Itá por un viejo camino que unía este pueblo con Pirayú y, por ende, Cerro León. Ese viejo tramo es nada menos que el que cruzando el Paso Aquino, Paranambú, orilla noreste de Itá, pasa junto a Costa Alegre, al otro lado del arroyo Yhovy y tiene como destino Itauguá, Ypacaraí y Pirayú.

Esto cobra vida si lo contrastamos con lo expuesto por Susnik, recordando que la misma nos cuenta que incluso muy al norte, ya en el epílogo de la contienda de la tríplice alianza, hubo casos de “mujeres “residentas” que se acogieron a las tolдерías de los Monteses” (2021). De acuerdo a algunos testimonios, esto se repitió durante la guerra civil del 47 cuando perseguidos políticos encontraron refugio en esta misma comunidad.

En todo caso, parece ser más plausible lo hallado por la propia Susnik, tras el decreto de disolución de los 21 pueblos de indios de 1848, familias enteras se decidieron a volver a alejarse del opresivo régimen de comunidad, que creían se estaba extinguiendo por fin. Sin embargo, este régimen comunitario opresivo no terminó allí, en la práctica solo se pasó directamente su control a manos del Estado. Y ahora resultaba más opresivo incluso, con deportaciones al norte si no cumplían las nuevas

expectativas del gobierno (Cantero Fernández, 2024; Telesca, 2017).

El presidente López esperaba liberar las fuerzas productivas de toda esa población nativa, al no darse los resultados esperados, el propio el mandatario se quejaba amargamente por la improductividad manifiesta y él mismo los seguía llamando indios (Telesca, 2017; Cantero Fernández, 2024), con toda la carga semántica de siglos que aquel decreto “intentaba” alivianar. Además, parafraseando a Telesca, ¿qué idea de ciudadanía o nacionalidad podían tener los que de la noche a la mañana se convertían en ciudadanos luego de vivir una vida entera en su pueblo indio? (2015).

Precisamente, Telesca aporta pistas y preguntas clave, según él, “huidas, robos, desgano fueron las respuestas de muchos de los habitantes de los pueblos de indios convertidos en ciudadanos por medio del Decreto del 7 de octubre de 1848” (2017). A renglón seguido sugiere, “necesitamos aun profundizar en el resto de la población que no huía ni robaba ni dejaba de cumplir los trabajos que los mayordomos le asignaban” (ídem).

A continuación, ofrece preguntas clave que creemos podrían estar relacionadas con el caso Costa Alegre, en el sentido de que esta comunidad quizá encontró formas de resistencia que no chocaban con la política de gobierno, pero que les permitió salvaguardar sus modos de vida. Se pregunta Telesca:

¿Cuáles fueron sus tácticas de sobrevivencia? ¿Se pueden vislumbrar diferencias entre el accionar de los indígenas con el resto de la población campesina

quienes también vivían arrendando y participando en las exigencias del Estado? ¿Cuál era el verdadero control del Estado sobre la sociedad? ¿Era tan omnipresente como se suele sostener? (ídem)

Esa última pregunta no deja de ser interesante en cuanto podría explicar que una comunidad haya estado “escondida” tanto tiempo en medio de la sociedad mestiza. Huston (2017) llegó a la conclusión, por ejemplo, de que el régimen francista, muy parecido al de López, no era omnipresente como se suele pensar.

Otras investigaciones recientes, refuerzan la hipótesis de que no fue al unísono la consumación de la nacionalización. De acuerdo con el historiador francés Luc Capdevila (2020), basándose en trabajos de su compatriota, la antropóloga Capucine Boidin, “hasta el decenio de 1860 estos “grupos indígenas”, descendientes de indios de las reducciones, habían conservado su identidad. Al momento de la movilización general, fueron enrolados como cualquier paraguayó común”. El historiador francés afirma que “la nacionalización de los guaraníes fue conquistada con la guerra”. No obstante, gobiernos de la posguerra seguían nacionalizando indígenas, aunque ya no descendientes de reducciones (Susnik, 2021).

También Telesca explica que “desaparecieron ciertamente como unidades administrativas, pero no como pueblos y hasta la guerra la documentación nos permite ver que no variaron mucho”, (2017) y ofrece un ejemplo que lo ilustra a la perfección,

En enero de 1866 (la guerra había comenzado un año antes) el responsable de la escuela de Tobatí

presentaba a las autoridades la lista de 30 oriundos leccionados en las flechas así como en los arcos”, de los cuales 23 aún tiene apellido indígena, inclusive su maestro, Andrés Arepocó. (ídem)

Pero quizá el cuándo (aunque es parte de nuestro objetivo principal) no sea tan interesante como el por qué o el cómo. Tanto Susnik, Whigham, Hay y otros coinciden en que el parecido entre los indios pueblerinos y los campesinos paraguayos era notable. Las diferencias eran cada vez mínimas.

A este respecto refiere Telesca que “en la sociedad circundante no ‘desentona’ un indígena. Esto no sólo se da porque los colores de piel no se diferencien, sino sobre todo porque todos comparten el mismo universo cultural” (2021).

Este mestizaje, iniciado ya en 1537, se acentúa según Susnik, a mediados del siglo XVIII con lo que ella llama el bracerismo.

Estos grupos se homogeneizaron completamente, sobre todo después que el bracerismo llegó al máximo hacia fines del siglo XVIII y muchos de los guaraníes vivían ya prácticamente en las orillas de sus antiguos táva, donde fundaron otra vez sus propios "teyupá", sus ranchos, sus lotes, iniciándose un rápido mestizamiento con la otra población periférica. (Susnik, 1983)

Además, este fenómeno tiene sus peculiaridades en Paraguay. Para Susnik, “el proceso se vuelve mucho más complejo (...) observándose lo que puede llamarse el

blanqueamiento del mestizo”. Ella misma reconoce que amerita una investigación más exhaustiva.

Se trata de un proceso complejo que debe ser motivo de estudio por genetistas y antropólogos físicos; pero lo real es que en el Paraguay este mestizamiento del que estamos hablando, mestizamiento mixto, es ya un proceso de cruce de guaraní con mestizo, mestizo con mestizo, mestizo con criollo, guaraní con criollo, etc., y siempre con un blanqueamiento del mestizo. (Susnik, 1983)

Esta sistemática homogeneización parecía que iba a alcanzar su consumación luego de la liberación de Itá como pueblo indio, en 1848.

Nuevamente comenzó un amplio proceso de mestizamiento, puede decirse casi una explosión de mestizamiento para aquella época como consecuencia de esta medida de López, máxime cuando ya no había las diferencias culturales entre los guaraníes y la población paraguaya campesina, como había habido diferencia en los siglos XVI o XVII entre guaraníes y españoles. Prácticamente diferencias no había ni cultural, ni religiosa, ni social. Eran prácticamente las mismas pautas y entonces el mestizamiento fue rápido, natural, sin ninguna imposición. (Susnik, 1983)

Sin embargo, un dato curioso que arroja la propia Susnik parece en suma contradictorio, ella relata que “según el posterior padrón del gobernador Alós en 1790, el “tava” Itá, con 929 almas, representaba el grupo guaraní pueblerino más consciente y cerrado, con pocos hijos

mestizos” (Susnik, 2017). En plena víspera de la independencia, contra cierto consenso de algunos investigadores que afirman un sistemático e incontenible mestizamiento, era de esperarse que Itá, el pueblo más antiguo y por más de un siglo el más cercano a la capital, fuese el más aculturado o, mínimamente, el menos “cerrado”²².

De hecho, la tradición oral recoge la existencia de otros lugares, no muy lejos de Costa Alegre, donde también hubo poblaciones de aquellos iteños originarios y no se resistieron a ser absorbidos. Don Carlos, lugareño de 60 años, recoge el relato de que cuando llegaron sus antepasados, poco después de terminada la Guerra de la Triple Alianza, había nativos, a unos 1.500 metros del enclave estudiado, siguiendo arroyo arriba, que se

²² Aquí debemos precisar que, hasta el fin de la colonia, los mestizos se identificaban a sí mismos como españoles, por lo tanto, en el censo de Itá sus habitantes aparecían o como indios o como españoles. Lo llamativo es que en uno de los censos posteriores al mencionado por Susnik, toda la población iteña apareció como española. ¿Cuál es la explicación de los estudiosos? De acuerdo al Dr. Whigham (conversación personal), esto se debió probablemente a la pereza de los funcionarios de gobierno que realizaron el censo. No podía tener Itá solamente población española (aunque a los mestizos también se los consideraba españoles en estos censos) debido a que, por ejemplo, el cabildo debía estar constituido por indios exclusivamente. Más allá de ello, no es un tema menor, porque según explica Telesca "en la historiografía paraguaya el concepto de mestizaje es un término clave a la hora de comprender la identidad del Paraguay" (Telesca, 2020); sin embargo, según el autor, a pesar del uso indiscriminado del término, resulta sumamente complejo su análisis porque "a pesar del mestizaje biológico y cultural nadie se consideraba a sí mismo como mestizo, sino como español" (Telesca, 2015). Él mismo, por su parte, ofrece pistas a partir de la obra de Susnik, para explicar este fenómeno socio-histórico: "en la lengua guaraní hay dos palabras para designar al 'nosotros': ore y ñande (...) El mestizaje implicaba exactamente abandonar el oréva de la aldea, para incluir a todos en el ñandéva incluyente" (Telesca, 2020).

desplazaron una vez que los primeros inmigrantes, como los Gerding, se asentaron allí, hoy no quedan rastros.

También doña Silvina asegura que alrededor de la cancha del club 24 de junio (homenaje a San Juan quizá), hubo un antiguo *teyupá*, hoy día, asiento de una importante organización artesanal iteña (Colectivo de mujeres alfareras nativas de Caaguazú, Itá, Paraguay, 2020). Otro, también a unos kilómetros de nuestro objeto de estudio, en los alrededores de la capilla San Blas Curril. No obstante, de estos lugares solo quedan vestigios mínimos y comunes en todo Itá como la cerámica.

De acuerdo con estos testimonios, luego de la guerra *Guasu*, había una población indígena dispersa por toda la zona, 100 años después todavía eran reconocibles unos pocos enclaves que guardaban celosamente sus propias técnicas artesanas, hasta que finalmente, quedó uno solo.

Si bien estamos en condiciones de afirmar que, a todas luces, la comunidad rural Costa Alegre fue un antiguo enclave indígena que mantuvo sus características como tal hasta, al menos la década de 1990, todavía queda la pregunta más interesante. ¿Por qué o cómo pudo sobrevivir o resistir tanto tiempo el proceso de aculturación total?

La norma ha sido siempre que de los que salían de sus *táva* se integraran naturalmente a la sociedad mestiza circundante, y los que entraban fuesen mestizos que permitían una aculturación paulatina. ¿Entonces qué pasó con Costa Alegre? Solo nos queda ensayar algunas hipótesis.

Es muy probable que al momento de decidir autopreservarse (imposible determinar el momento exacto), tal como indican los historiadores, no eran muy diferentes al resto. Sin embargo, el tiempo hizo que esas diferencias fuesen notorias cada vez más al producirse una “evolución” natural de la sociedad iteña circundante mientras Costa Alegre se aferraba a su antiguo modo de vida.

Esto quizá se pueda notar en la actitud de sorpresa de algún que otro testigo ante la vestimenta de algunas señoras de la comunidad ya en las postrimerías del siglo XX. Hay que recordar que la vestimenta no era una cuestión de simple moda en siglos pasados, era un indicador de status social y jurídico.

Tal es así que Telesca recoge un interesante caso de un indígena declarado español (como se llamaba a los mestizos en Paraguay). Este caso fue analizado por historiadores de fuste en el pasado como Juan Carlos Garavaglia y Rafael Eladio Velázquez. Si bien ambos estudiaron el caso con criterios dispares, lo que nos interesa en este caso es el papel que detentaba la vestimenta para decidir si alguien era indio o español, como eran conocidos los mestizos.

El historiador argentino, Garavaglia, sentencia de manera ejemplar esta situación al afirmar que “...ya sabemos que el hábito no hace al monje, pero sin embargo, un indio con capote es un mestizo” (citado en Telesca, 2021). El propio Telesca reflexiona que “pareciera que el tema del status bajo el cual comprender a la población

paraguaya no está aún resuelto ni siquiera entre los mismos historiadores analizando el mismo caso” (Telesca, 2021).

Como estudioso de las fuentes primarias afirma que:

La conformación de la sociedad paraguaya es mucho más compleja de lo que los padrones y censos nos muestran (...), bien sabemos que las fronteras eran bastante permeables, y que incluso dentro de cada categoría se esconde un mundo de diferencias. (Telesca, 2021)

No sabemos en qué momento esas diferencias desaparecieron (?), lo que sí sabemos es que el cruzar la frontera de la paraguayidad ha sido poco tolerado en los últimos tiempos. “El paraguayo, decía Susnik “...se siente ‘realizado’ dentro de su comunidad nacional, pero se encierra recelosamente en su ‘unicidad’ cultural frente al mundo extraño” Rehnfeldt (2024).

Esto lo atestiguó Diego Hay en 1989 en Tobatí, cuando los tobateños, sus amigos “me señalaron algo que ya había notado; que como grupo, la gente parecía ser diferente en apariencia de la mayoría de los tobateños, y tenían muchas de las características visibles asociadas con los grupos indígenas guaraníes” (1999).

Lo mismo se puede decir de las edificaciones, quizá con mayor razón en este caso, dado que el nombre peyorativo que encontraron los paraguayos para nombrar un vecindario vecino, hace referencia directa a ello, Torto, que, evidentemente, deriva de toldo o toldería.

Susnik describe a lo largo de sus obras las ansias del indio que vivía en una reducción de ser libre y tener su

casa al estilo del campesino libre, es decir, una choza individual, no comunal. Aquí también es probable que en principio no hubiese diferencias y que, por ejemplo, fuese común el techo de paja terminado en culata *jováí*²³, por algo, así lo recoge el arte popular²⁴. Pero, evidentemente, las casas paraguayas sufrieron cierta evolución, cosa que, al parecer tardó en llegar a este barrio.

Y así como el acento villarriqueño siempre le ha resultado llamativo y pintoresco al resto del país, el acento peculiar de los habitantes de Costa Alegre tampoco pasó desapercibido a sus vecinos, quienes no se ahorraron cargadas por ello. A ojos de nuestros informantes, el blanqueamiento del que habló Susnik, al parecer, también se hizo esperar, exceptuando las nuevas generaciones.

Quizá la última o una de las últimas preguntas sea ¿en qué momento se abrieron definitivamente al mundo?

De manera unánime los testimonios apuntan al ingreso del transporte público, para lo cual se abrió la calle que, a su vez, posibilitó el tendido eléctrico. Esto, no obstante, permitiría que, así como ellos podían salir, cualquiera podía entrar a su comunidad más que nunca. De esa misma época data la construcción de una capilla propia, Santa Catalina. También motivo de orgullo, antes de este oratorio, algunos lugareños preferían ir al catecismo en la capilla de Santísima Cruz de la vecina compañía de Potrero Po'i que a la de San Lorenzo, antigua iglesia de Yhovy, específicamente, Calle Pytá, un vecindario hostil, al

²³ Culata Yobái - Wikipedia, la enciclopedia libre

²⁴ <https://youtu.be/3x7xFCG5GnE?si=ay-yvEwOTkUZ-9QD>

parecer. Igualmente, sumado a esto, muchos niños preferían ir a la escuela de la vecina Caraguata'ity que a la escuela San Lorenzo de la propia compañía

Al no haber ya forma de “escondarse” de la sociedad circundante, lo más probable es que se hayan sentido impelidos de *aggiornarse* a ese nuevo orden de cosas. Al tiempo que el ómnibus los llevaba a su lugar de trabajo o al mercado, así también traía gente extraña que pasaba frente a sus “humildes” casas.

Ello quizá dejó en evidencia las diferencias que antes no todos conocían y agudizó la discriminación, o simplemente esa calle facilitó la integración de manera natural. Integración que no tiene marcha atrás, hace diez años un jovencito, a diferencia de sus padres y muchas otras historias de amor, siendo de Costa Alegre “conquistaba” a una doncella de Calle Pyta, hoy no solo es común, sino que incluso hay nuevos actores.

Hace seis años, una comunidad indígena se asienta en Yhovy, en lo que hoy se conoce como *Yary Miri*, no pasó tiempo para ver las primeras uniones de mujeres de la comunidad con varones de Costa Alegre y de otros lugares de Yhovy.

Hoy, recorriendo las plazas y calles de la ciudad de Itá o sus compañías, nada nos remite a su pasado indígena acaso ya ni siquiera en Costa Alegre. Un minúsculo enclave que resistió lo que pudo siglos de sistemático mestizamiento, un decreto de disolución, el abandono de apellidos ancestrales, inmigración durante siglos (primero de mestizos y luego de extranjeros), y la constante burla de

los vecinos. Al fin parece ser este, el final del camino, luego de un largo y extraordinario recorrido de 175 años.

Y así como reflexiona Hay, este no debería ser un asunto de mera curiosidad antropológica, tampoco es para reforzar remanidos lemas nacionalistas que siempre confluyen en la “raza guaraní” o el singular mestizaje, debe motivarnos un auténtico interés por entender fenómenos sociales, culturales, históricos que escapan por mucho a la literatura (histórica, sobre todo) tradicional. Debe permitirnos entrever que la historia local, la microhistoria, es tanto o más valiosa que las construcciones hechas desde la categoría Estado-nación, al menos para sus protagonistas directos, hombres y mujeres de a pie, los subalternos de remotas localidades.

Si es así, la importancia de dichos grupos sería mucho más que simplemente la del interés del anticuario en reliquias culturales, sino la de una oportunidad real de reconstruir la muy nebulosa y confusa historia de la historia popular paraguaya en la era de postguerra. Debería ayudar a pulir la noción aceptada de que la existencia de los habitantes indígenas del campo paraguayo era meramente eliminada por ley, e introducir el punto de vista de que el cambio cultural real es el resultado de fuerzas mucho más profundas y complejas. (Hay, 1999)

El caso de Costa Alegre plantea así interrogantes fundamentales para comprender los procesos de transformación y resistencia cultural en el Paraguay post-colonial y post-independiente. A diferencia de otros

enclaves que fueron completamente absorbidos por la sociedad paraguaya, esta comunidad logró mantener rasgos distintivos hasta fines del siglo XX o más, incluso, estando muy cerca de Asunción, madre de la conquista y la colonización.

Capítulo 10. Conclusión

“Y llegará el tiempo en que se abolirá el nombre de Indio” (Susnik, 2017).

Pareciera ser definitiva esta sentencia de Whigham cuando dice: “los pueblos de indios del Paraguay desaparecieron, sin dignidad ni enojo” (2011). Tal vez no desaparecieron del todo, resistieron lo que pudieron, mucho más de lo que se creía. Sin embargo, no es un asunto sencillo, en el Paraguay mestizo, en una nación autodefinida como “homogénea”, que se vuelve extremadamente complejo inquirir sobre autoconcepto, autopercepción, identidad étnica, etc. (ABC Color, 2022); especialmente cuando algunos términos vienen con pesada carga semántica. Haría falta, quizás, la realización de estudios genéticos para determinar el grado de herencia guaraní directa en este vecindario, con más razón si es que en general los paraguayos “tenemos el 85% de sangre guaraní” (ABC Color, 2018).

A lo dicho, parece estar demostrado, que Costa Alegre es un antiguo asentamiento de varias familias guaraníes que, hace unos 175 años salieron de su *táva*, amparados en el decreto de López. Una comunidad más bien cerrada hasta hace unas décadas atrás, con una fuerte rivalidad con sus vecinos que usaban términos despectivos para referirse a ellos como Torto, *tortogua* (torteño).

Se habla aquí, definitivamente, de un vecindario que se fue adaptando a los nuevos tiempos, cosmopolita, y exagerando bastante; hoy en día cuenta con asfaltado, alumbrado público, fibra óptica para internet, y ciudadanos de origen diverso: una brasileña casada con paraguayo e hijos brasileños y argentinos, unos metros más encontramos a un paraguayo casado con indígena, no muy lejos un alemán con paraguaya. La marihuana no está ausente, el éxodo tampoco les es ajeno, con hijos desperdigados por São Paulo, Buenos Aires o Madrid, y al igual que antaño, muchos no vuelven, aunque redes sociales mediante, los lazos se mantienen fuertes, y el sentido de pertenencia también.

Por siglos supo mantener una identidad que de a poco va quedando en el olvido. Por el momento pervive en la memoria (el acento y algún que otro rasgo) de los adultos. Los niños, por su parte, escuchan estas historias con extrañeza, ya nada les dice la palabra Torto o su gentilicio tortogua. Finalmente, luego de una larga resistencia, la paraguayidad los engulle, como a todas las minorías dentro de ella, sean cuales sean sus orígenes.

Costa Alegre tiene hoy el desafío (difícil) de no olvidar sus raíces y recibir a sus nuevos vecinos, los avaguaraní y mbya de Ygary Mirí²⁵, con apertura y respeto. Es muy probable que haya fusión (que ya empezó), una nueva “amalgama” que solo el tiempo nos dirá qué camino toma. Por lo pronto, son los de Costa Alegre los que se acercan a

²⁵ La comunidad indígena, una de las pocas en el Departamento Central y la única en Itá, se instaló a escasos metros de Costa Alegre, dentro de la compañía Yhovy, hace unos cinco años.

estas comunidades en busca de mujeres. También esta nueva comunidad podría aprender de la historia de Costa Alegre, la alguna vez comunidad indígena.

El idealizado y simplificado mestizaje es uno de los fenómenos culturales y biológicos menos estudiados y, por tanto, menos problematizados por la historia y la antropología, a pesar de ser “un término clave a la hora de comprender la identidad del Paraguay” (Telesca, 2020); el Paraguay como un todo, pero también unidades más pequeñas dentro de él. A partir de este primer acercamiento a los orígenes de una comunidad segregada de un antiguo pueblo indio, el siguiente paso podría ser repensar al mestizo, al paraguayo, al indígena, al afroparaguayo, al inmigrante.

Esto, no obstante, no se podrá lograr sin nuestra principal antropóloga, cuya pista dio pie a este trabajo, pero con quien seguimos en deuda a pesar de este esfuerzo, pues, como afirma Telesca, “la producción historiográfica de Susnik no ha sido suficientemente aprovechada en el ámbito local. Se da por sentado y asumido que el mestizaje se produjo pero muy pocas veces se analiza cómo se produjo el proceso de mestizamiento” (2020).

Esta investigación arroja luz sobre una pequeña comunidad segregada de *Itá, pueblo de indios*, cuyos orígenes se remontan hasta donde la memoria colectiva ya no es capaz de llegar. Quizá en el lejano 1848, o tal vez poco después, en 1870, eso no lo sabremos, pero evidentemente no muy tarde, porque hoy sabemos que abrazaron su antigua cultura antes de ser absorbida completamente, su *teko yma*, lo más que pudieron. Sin

olvidar que este tipo de hallazgos solo es posible cuando el Estado invierte en ciencia.

Hoy, Costa Alegre se abre a la sociedad globalizada, luego de un largo camino que les permitió pasar de ser indios a ser ciudadanos paraguayos (sea lo que sea que haya significado eso al principio para ellos), para finalmente ser ciudadanos del mundo.

Sistematización final

La investigación sobre Costa Alegre revela un caso excepcional que desafía las narrativas dominantes sobre la disolución de los pueblos de indios en Paraguay y obliga a repensar los procesos de transformación cultural en el contexto postcolonial latinoamericano. Este estudio de caso, sustentado en el análisis de fuentes documentales, testimonios orales y evidencia material, demuestra que los procesos de aculturación y resistencia fueron significativamente más complejos y prolongados de lo que la historiografía tradicional ha considerado.

La singularidad de Costa Alegre radica en varios aspectos fundamentales:

1. Su ubicación geográfica: A diferencia de otros casos documentados de supervivencia cultural indígena, como Pa'í Kokué en Tobatí (estudiado por Hay), Costa Alegre se encuentra a menos de 40 kilómetros de Asunción, en el corazón mismo del proceso de mestizaje paraguayo. Esta proximidad al centro del poder colonial y republicano hace aún más notable su capacidad de resistencia cultural.

2. Su temporalidad: La persistencia de rasgos culturales distintivos hasta finales del siglo XX representa un desafío directo a la tesis de la rápida asimilación post-1848. Este hallazgo sugiere la necesidad de revisar las periodizaciones tradicionales sobre los procesos de transformación cultural en Paraguay.
3. Sus estrategias de supervivencia: La comunidad desarrolló mecanismos complejos de preservación cultural que incluían:
 - Mantenimiento de patrones de asentamiento tradicionales
 - Preservación de prácticas culturales específicas
 - Desarrollo de una endogamia selectiva
 - Conservación de un acento lingüístico distintivo
 - Continuidad de técnicas artesanales tradicionales

El análisis de los testimonios orales y la evidencia material sugiere que el origen temporal de Costa Alegre podría vincularse a dos momentos históricos cruciales: el decreto de López de 1848 o la Guerra de la Triple Alianza. Sin embargo, más allá de la determinación exacta de su origen, lo verdaderamente significativo es el proceso de resistencia cultural que desarrolló la comunidad, creando estrategias adaptativas que le permitieron mantener su identidad mientras negociaba su relación con la sociedad paraguaya circundante.

La transformación definitiva de Costa Alegre, iniciada en la década de 1990, representa un caso paradigmático de cómo los cambios infraestructurales (transporte público, electrificación) pueden catalizar transformaciones culturales profundas. Este proceso de apertura y transformación final merece especial atención por varias razones:

1. Demuestra la importancia de los factores materiales en los procesos de cambio cultural.
2. Ilustra cómo la modernización puede acelerar procesos de integración que habían resistido durante décadas.
3. Evidencia la complejidad de las negociaciones identitarias en contextos de rápida transformación social.

Los hallazgos de esta investigación tienen implicaciones teóricas y metodológicas significativas para varios campos:

Para la historiografía paraguaya:

- Cuestiona la narrativa del mestizaje homogéneo y lineal
- Desafía la tesis de la rápida asimilación post-1848
- Demuestra la importancia de la microhistoria para comprender procesos más amplios
- Sugiere la necesidad de revisar las categorías tradicionales de análisis étnico

Para la antropología histórica:

- Aporta evidencia sobre la persistencia de patrones culturales en contextos adversos

- Ilustra la complejidad de los procesos de resistencia y adaptación cultural
- Demuestra la importancia de combinar métodos etnográficos con análisis histórico
- Sugiere nuevas formas de abordar el estudio de comunidades en transición

Para los estudios sobre identidad y mestizaje:

- Cuestiona las concepciones simplistas sobre la formación de identidades nacionales
- Demuestra la persistencia de identidades subalternas en contextos de homogeneización
- Ilustra la complejidad de los procesos de negociación identitaria
- Sugiere la necesidad de nuevos marcos conceptuales para entender el mestizaje

El caso de Costa Alegre también plantea interrogantes fundamentales sobre la naturaleza de la resistencia cultural:

1. ¿Qué factores específicos permitieron la supervivencia de rasgos culturales distintivos en un contexto de fuerte presión asimilacionista?
2. ¿Cómo se relaciona la preservación de la identidad cultural con las estrategias de adaptación económica y social?
3. ¿Qué papel jugaron las mujeres en la transmisión y preservación de elementos culturales distintivos?

4. ¿Cómo influyó el aislamiento geográfico relativo en la preservación de patrones culturales?

Las implicaciones contemporáneas de este estudio son igualmente significativas. La actual transformación de Costa Alegre, caracterizada por:

- La diversificación demográfica
- La incorporación de nuevas tecnologías
- La migración transnacional
- La interacción con nuevas comunidades indígenas representa un nuevo capítulo en su historia de adaptación y transformación. La presencia de comunidades indígenas como Ygary Mirĩ en las cercanías añade una dimensión adicional a esta historia, sugiriendo que los procesos de negociación identitaria y cultural continúan en el presente.

Esta investigación contribuye significativamente a:

1. La comprensión de los procesos de transformación cultural en contextos de asimilación forzada.
2. La documentación de estrategias de resistencia y adaptación desarrolladas por comunidades subalternas.
3. La revisión crítica de las narrativas tradicionales sobre la formación de la identidad nacional paraguaya.
4. La valoración de la importancia de la microhistoria para comprender procesos históricos más amplios.

Los desafíos futuros incluyen:

1. La necesidad de preservar la memoria histórica de estos procesos mientras la comunidad se integra cada vez más a la sociedad globalizada.
2. La importancia de documentar y analizar las transformaciones actuales que experimenta la comunidad.
3. La urgencia de realizar estudios comparativos con otras comunidades similares en Paraguay y la región.
4. La necesidad de desarrollar nuevos marcos conceptuales para entender estos procesos de transformación cultural.

Futuros estudios podrían profundizar en:

- Las estrategias específicas de resistencia lingüística
- Los patrones de parentesco y su evolución
- La transformación de las prácticas económicas
- La influencia de la migración en la identidad comunitaria
- Las nuevas formas de negociación identitaria en el contexto global

Esta investigación demuestra que, contrario a lo afirmado por algunos historiadores, los pueblos de indios no desaparecieron. Por el contrario, desarrollaron estrategias complejas de supervivencia cultural que merecen ser estudiadas y documentadas. El caso de Costa Alegre sugiere que pueden existir otras historias similares

aún no documentadas en el territorio paraguayo, esperando ser descubiertas y analizadas.

En última instancia, este estudio no solo contribuye al conocimiento histórico local, sino que también aporta elementos valiosos para la comprensión de los procesos de transformación cultural en contextos de asimilación forzada, la persistencia de identidades subalternas, y la complejidad de las negociaciones identitarias en sociedades poscoloniales.

Referencias bibliográficas

- ABC Color. (2022, 06 de noviembre). Curiosidades y preguntas sobre el censo 2022. Curiosidades y preguntas sobre el censo 2022 - ABC Revista - ABC Color
- ABC Color. (2022, 24 de mayo). Hidrografía del Paraguay.
<https://www.abc.com.py/edicion-impresasuplementos/escolar/2022/05/24/hidrografia-del-paraguay/>
- ABC Color. (2022, 24 de mayo). Somos 85% nativos americanos.
<https://www.abc.com.py/edicion-impresaslocales/somos-85-nativos-americanos-1766159.html>
- Barrett, R. (2012). El dolor paraguayo. Servilibro.
- Brezzo, L. (2008). En el mundo de Ariadna y Penélope: hilos, tejidos y urdimbre Del nacimiento de la historia en Paraguay. En Báez, Cecilio y Juan E. O'Leary. En Polémica sobre la historia del Paraguay.
- Cadogan, L. (2007). Mil apellidos guaraníes: aporte para el estudio de la onomástica paraguaya. Tiempo de Historia.
- Cantero Fernández, B. (2024). El costo de la ciudadanía: supresión del pueblo de indios de Guarambaré. En I. Telesca (Ed.), Un Estado para armar. Aproximaciones a la construcción estatal en el Paraguay decimonónico (pp. 45-78). Editorial.
- Capdevila, L. (2020). Una guerra total: Paraguay, 1864-1870. Ensayo de historia del tiempo presente. Editorial SB.
- Cardozo, E. (1991). El Paraguay colonial: las raíces de la nacionalidad. El Lector.
- Chaves, J. C. (1955). El Presidente López: vida y gobierno de Don Carlos. Buenos Aires: Editorial Ayacucho. Editorial Ayacucho.
- Colectivo de mujeres alfareras nativas de Caaguazú, Itá, Paraguay. (2020). Memoria y tradición: La alfarería en Itá [Manuscrito no publicado].
- Creydt, Ó. (2007). Formación histórica de la nación paraguaya. Servilibro.
- De Gasperi, F. E. (1920). Departamento de Villeta. En Atlas General de la República del Paraguay. Texto para las Escuelas Graduadas y Elementales. Buenos Aires: J. Peuser. Recuperado de <https://imagoteca.com.py/departamento-de-villeta/>
- Durán Estragó, M. (1992). San José de Caazapá: Un modelo de reducción franciscana. Editorial Don Bosco.

- Durán Estragó, M. (2005). Presencia franciscana en el Paraguay (1538-1824). Ediciones y Arte.
- Elman, S., & Helen, S. (1954). Tobati: Paraguayan Town. University of Chicado Press.
- González de Bosio, B.; Areces, N. (2010) El Paraguay Durante los Gobiernos de Francia y de los López. El Lector.
- Hay, J. D. (1999). Tobatí: Tradición y cambio en un pueblo paraguayo. Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios.
- Huston, R. (2017). Orden político y desorden social en el Paraguay del siglo 19: El caso del indio bandido, José Pasqual Ñandíaí. Revista Paraguay desde las Ciencias Sociales, revista del Grupo de Estudios Sociales sobre Paraguay, nº 8, 2017, pp. 56-73.
- INE. (2024). IV Censo Nacional Indígena 2022. Resultados Finales de Población y Viviendas.
<https://www.ine.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/documento/260/Censo-indigena%202022-Libro-verde.pdf>
- Jones, A. (2021). Itá: pueblo de indios (1537-1848). FONDEC.
- Núñez, R. L. (2019). La guerra contra la triple alianza en debate. Editora Lorca.
- Pastore, C. (2013). La lucha por la tierra en el Paraguay. Intercontinental.
- Plá, J. (2018). Tres escritos sobre arte popular paraguayo. El ñandutí, la cerámica popular y el grabado. Servilibro.
- Potthast, B. (2011). ¿“Paraíso de Mahoma” o “país de las mujeres”? El rol de la familia en la sociedad paraguaya del siglo XIX. Fausto Ediciones.
- Rehnfeldt, M. (2020). Branka Susnik y los cimientos de la Antropología paraguaya. Suplemento antropológico, 55(1), 7-43.
- Rivarola, M. (2010). Vagos, pobres y soldados. Servilibro.
- Saeger, J. S. (2006). Supervivencia y abolición: La encomienda paraguaya del siglo dieciocho. En T. L. Whigham y J. Cooney (Eds.), Campo y frontera: El Paraguay al fin de la era colonial. Servilibro.
- Salinas, M. L. (2019). Población indígena en Corrientes desde los tiempos coloniales al siglo XIX. ¿Mestizaje o nuevas construcciones sociales? En: Escolar, D. y Rodríguez, L. B. Más allá de la extinción. Identidades en la Argentina criolla. Siglos XVIII-XX. Y una reseña comparativa con Bolivia, Paraguay, Chile y México. Editorial Sb editorial.
- Schmidl, U. (1948). Crónica del viaje a las regiones del Plata, Paraguay y Brasil. Talleres Peuser.

- Schvartzman. (1989). Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya. CENTRO DE PUBLICACIONES. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- Service, E. R., y Service, H. S. (1954). Tobatí: Paraguayan Town. University of Chicago Press.
- Susnik, B. (1965). El indio colonial I. El guaraní colonial. Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Susnik, B. (1982). El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay. Tomo I. Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales.
- Susnik, B. (1983). El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay. Tomo II. Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales.
- Susnik, B. (2011). El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay.
- Susnik, B. (2016). Una visión socio-antropológica del Paraguay XVI - ½ XVII. Museo Etnográfico “Dr. Andrés Barbero”.
- Susnik, B. (2017). Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII. Museo Etnográfico “Dr. Andrés Barbero”.
- Susnik, B. (2021). Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XIX. Parte 1ra. Museo Etnográfico “Dr. Andrés Barbero”.
- Telesca, I. (2015). Tierra, nación y construcción del Estado en el Paraguay del siglo XIX. Estudios Paraguayos, 33(1-2), 313-337.
- Telesca, I. (2017). Estado y pueblos de indios en el Paraguay del siglo XIX. CONICET Rosario, 1-24.
- Telesca, I. (2020). El mestizaje en Paraguay como categoría analítica en la obra de Branislava Susnik. Suplemento antropológico, 55(1), 44-77.
- Telesca, I. (2021). Tras los expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas. CEADUC.
- Telesca, I., & Wilde, G. (2011). Antiguos actores de un nuevo régimen: indígenas y afrodescendientes en el Paraguay de la Independencia. Journal de la Société des Américanistes, 97(2), 175-200. <https://doi.org/10.4000/jsa.11920>
- Valenzuela, F., y Cargnel, J. (2015). Una aproximación historiográfica a los sectores subalternos en el Nordeste Colonial. En M. L. Salinas y H. Beck (Comps.), Los grupos subalternos en el nordeste del virreinato del Río de la Plata (pp. 69-91). Prohistoria.
- Whigham, T. (1995). Paraguay's Pueblos de Indios: Echoes of a Missionary Past. En E. Langer y R. H. Jackson (Eds.), The New Latin American Mission History (pp. 157-188). University of Nebraska Press.
- Whigham, T. (2011). De indios a ciudadanos: Sobrevivencia y adaptación en los pueblos de indios del Paraguay. En T. Whigham y J. Cooney

- (Eds.), *El Paraguay Bajo el Dr. Francia: Ensayos Sobre la Sociedad Patrimonial (1814-1840)*. El Lector.
- Whigham, T., y Cooney, J. (2011). *Historia de Paraguay: de la colonia a la independencia*. Editorial Taurus.
- White, R. A. (1989). *La primera revolución popular en América Latina (1810-1840)*. Editorial Punto de Encuentro.
- Zaracho Robertti, M. E. (2020). *La insurrección de los confinados: un texto conmemorativo en torno al centenario de Branislava Susnik, PARTE 2*. <https://branislavasusnik.wordpress.com/2020/04/08/12-asuncion-2020/>

Anexo 1. Decreto declarando ciudadanos libres a los Indios naturales de toda la República. 7 de Octubre de 1848

¡Viva la República del Paraguay!

¡Independencia o Muerte!

El Presidente de la República

Considerando:

1º Que los Indios naturales de los pueblos del territorio de la República, durante los siglos que cuentan de fundación, han sido humillados, y abatidos con todo género de abusos, privaciones, y arbitrariedades, y con todos los rigores del penoso pupilage en que les ha constituido, y perpetuado el régimen de conquista.

2º Que demasiado tiempo han sido engañados con la promesa fantástica de lo que llamaban sistema de libertad de los Pueblos. Si alguna vez se ha pensado en la libertad que se les ha ofertado, ha sido precisamente para desengañarles de una tal esperanza. El plan de esa libertad conservaba el Ramo de tributos, los cabildos y Justicias; establecía una caja de comunidad: la pensión de destinar todos los Indios de cada pueblo, en alguna parte del año, para cultivar los bienes de Comunidad; y además la carga de dos pesos anuales que debían pagar todos los Indios desde la edad de 18 años, hasta la de cincuenta: un reparto de terrenos con la condición de no poder enagenarlos, sino conservarlos para que á la vez puedan incorporarse de nuevo en la Comunidad; y por fin, la variación nominal de Mayordomos, en lugar de Administradores.

3º Que no es compatible con el presente estado de la República, ni el funesto, y ruinoso régimen de Comunidad, que reprobaban hasta los mismos interesados en perpetuarlo, ni el sistema de libertad, discurrido precisamente para apurar el sufrimiento de los naturales

4° Que la actual Administración, teniendo presente que el gobierno de los Indios ha sido estudiado para perpetuarles en la rudeza; y haciéndose cargo de las dificultades que en semejantes circunstancias pudiera ofrecer el tránsito repentino de la opresión a la libertad, se ha ocupado constantemente de hacer mejoras de beneficencia en dichos pueblos, preparándoles al goce, y buen uso de sus derechos de libertad.

Decreta:

ARTÍCULO 1°

El Supremo Gobierno nacional usando de las altas facultades que inviste, y contando con la aclamación de la República, en el próximo Congreso: declara Ciudadanos de la República á los Indios naturales de los veinte y un pueblos del territorio de la República, á saber Ypané, Guarambaré, Itá, Yaguarón, Atirá, Altos, Tobatí, Belen, San Estanislao, San Joaquín, Itapé, Caazapá, Yutí, Santa Maria de Fé, Santa Rosa, San Ignacio, Santiago, San Cosme, Trinidad, Jesús, y el Carmen, que es de la antigua Comunidad de Itapuá, hoy Villa de la Encarnación, se ha formado y establecido entre el Caraguatá, y el Tacuarí, afluentes del Paraná.

ARTÍCULO 2°

Quedan suprimidos los Cabildos, Justicias, Corregidores, y Administradores de los veinte y un pueblos mencionados.

ARTÍCULO 3°

Se nombrará un Juez de paz, y un gefe de milicias en el distrito de cada uno de los expresados veinte y un pueblos, sobre el mismo pie de ambos oficios en lo demás de la Campaña.

ARTÍCULO 4°

En el distrito de cada uno de dichos pueblos será nombrada por el Supremo Gobierno nacional una

Comisión que en los primeros años de la libertad de los naturales, promueva en ellos la conveniente emulación en los trabajos de su agricultura, e industria para agenciar el mantenimiento de sus familias, y esté a la mira de la continuación, y mejoras de las escuelas de primeras letras, y de los oficios mecánicos que poseen los pueblos.

ARTÍCULO 5º

Las Comisiones que establece el anterior artículo 4º se referirán sobre los objetos de sus encargos, a la comisión que se nombrará en esta Capital con las ordenes, e instrucciones convenientes.

ARTÍCULO 6º

En los tres primeros años de la libertad de los naturales de los pueblos, á saber, desde el próximo venidero de 1849 no pagarán diezmos, derechos parroquiales, ni la moderada pensión anual impuesta á los arrendatarios de tierras públicas.

ARTÍCULO 7º

Las personas y familias que quieran establecerse en otros partidos, lo podrán verificar con el pase de las autoridades territoriales.

ARTÍCULO 8º

Los jóvenes desde la edad de diez y siete años hasta la de treinta y tres, que quieren voluntariamente seguir la carrera de las armas, se presentarán a lo gefes de milicias de las respectivas jurisdicciones, y estos darán cuenta al Gobierno con listas nominales, para las ulteriores providencias.

ARTÍCULO 9º

Las Iglesias de las doctrinas quedan destinadas para parroquiales de los respectivos distritos, debiendo transmitirse esta disposición al Reverendo Obispo Diocesano para los fines consiguientes.

ARTÍCULO 10º

Los Corregidores, y los empleados de los Cabildos de los referidos veinte y un pueblos, recibirán del Tesoro Nacional por una vez, una pensión.

ARTÍCULO 11°

Se declaran propiedades del Estado los bienes, derechos y acciones de los mencionados veinte y un pueblos de naturales de la República.

ARTÍCULO 12°

Los Administradores, y Corregidores asociándose de los Comisionados de Gobierno, practicarán con la formalidad del juramento, y con asistencia de los Cabildos, y Tenientes Corregidores, un Inventario puntual, y exacto de los bienes raíces, muebles, y semovientes, y de cualesquiera propiedades, acciones, y créditos de sus pueblos, documentos, libros, y papeles útiles, sean los que sean, y los presentarán al Gobierno, dentro de treinta días, para las providencias que convenga tomarse.

ARTÍCULO 13°

Los Administradores, Corregidores, y Tenientes Corregidores, evacuando el inventario que ordena el artículo anterior, formarán un padrón exacto del número de naturales de cada pueblo, y lo presentarán al Gobierno.

ARTÍCULO 14°

Se nombrará una Comisión que arregle el despacho y archivo de los Inventarios, documentos, y papeles útiles de dichos pueblos, y de todo lo que se fuese actuando en consecuencia de esta disposición.

ARTÍCULO 15°

El presente Decreto se circulará a los expresados veinte y un pueblos del territorio de la República, se publicará por la prensa, y se insertará en el Repertorio nacional. Dado en la Asunción a 7 de Octubre de 1848, año 39 de la Libertad, 38 del reconocimiento explícito de la

Independencia nacional. = Carlos Antonio López = Benito
Varela: Secretario interino de Gobierno.

Anexo 2. Registro fotográfico del trabajo de campo

Integración de los Mbya Guaraní al torneo de fútbol organizado en la cancha de Costa Alegre

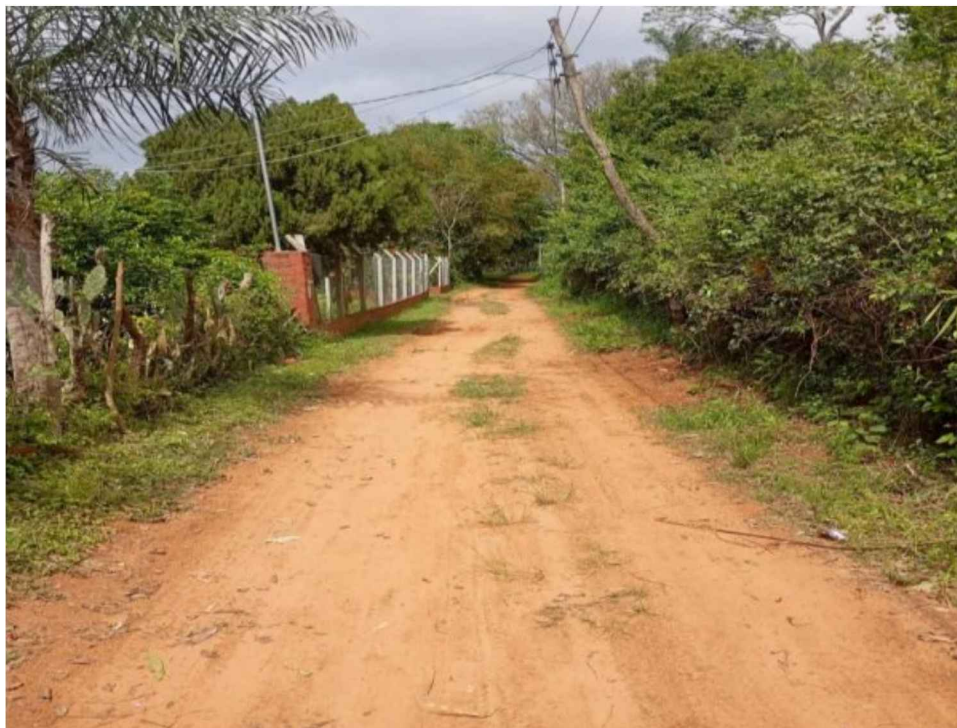


Trabajos de alfarería de una vecina de Costa Alegre en 2024



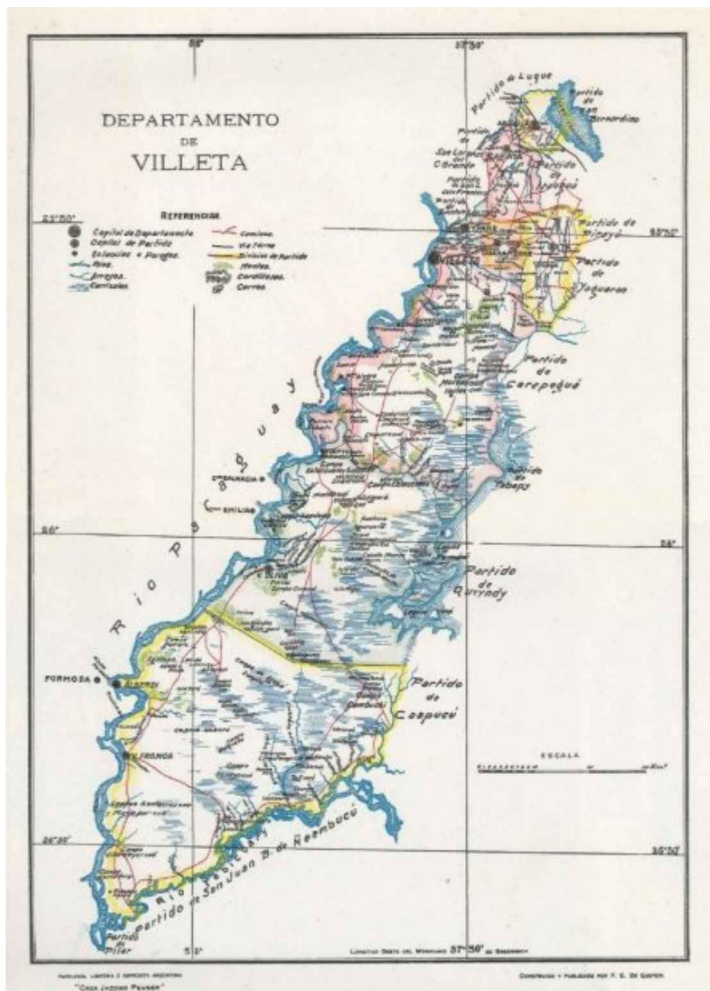
Nota. La milenaria artesanía guaraní, le da el sobrenombre de **ciudad del cántaro** a Itá, y representó una importante actividad económica en Costa Alegre desde sus orígenes hasta cerca de la década de 1990. La imagen pertenece al trabajo de doña Paola Cantero, vecina de la comunidad.

Calle de tierra en Costa Alegre de 2024



Nota. Característica anchura de la calle de Costa Alegre. Desde la década de 1990 mantiene su estrechez.

«Departamento de Villeta», donde actualmente se encuentra Itá



Nota. El arroyo Yhovy ya figura en este mapa de Federico de Gasperi de 1920 (Imagoteca de Milda Rivarola).

Inicios de la Capilla Santa Catalina y su actualidad en 2024





Anexo 3. Tablas de sistematización

Tabla 1. aspectos generales

Categoría	Descripción
Ubicación	Compañía Yhovy, distrito de Itá, Departamento Central, Paraguay
Distancia de Asunción	Aproximadamente 40 km
Periodo de estudio	1848-presente
Origen temporal probable	- Decreto de López (1848) o - Post Guerra de la Triple Alianza (1870)

Tabla 2. Características culturales distintivas

Aspecto	Descripción
Lingüístico	Acento particular comparable al villarriqueño
Arquitectónico	Casas con techo bajo ("torto") hasta 1990s
Artesanal	Tradición alfarera femenina (abandonada en 1980s)
Social	Endogamia y aislamiento relativo
Festividades	Celebraciones tradicionales con elementos guaraníes

Tabla 3. Evidencia material

Tipo	Descripción
Cerámica	Fragmentos encontrados en diversos puntos
Arquitectura	Vestigios de construcciones tradicionales
Sitios arqueológicos	Posible cementerio indígena (no confirmado)

Tabla 4. Factores de cambio

Factor	Impacto
Transporte público (1994)	Apertura de la comunidad
Electrificación	Modernización
Educación formal	Integración social
Fútbol	Integración comunitaria
Matrimonios exogámicos	Diversificación cultural

Tabla 5. Fases de transformación

Periodo	Características Principales
Pre-1848	Parte del pueblo de indios de Itá
1848-1870	Posible formación de la comunidad
1870-1990	Periodo de resistencia cultural
1990-presente	Integración acelerada

Tabla 6. Desafíos actuales

Aspecto	Descripción
Identidad	Pérdida progresiva de rasgos distintivos
Memoria histórica	Riesgo de olvido del pasado indígena
Integración	Relación con nuevas comunidades indígenas
Modernización	Adaptación a cambios tecnológicos

Tabla 7. Aportes a la historiografía

Área	Contribución
Teórica	Cuestionamiento del mestizaje homogéneo
Metodológica	Valor de la microhistoria
Empírica	Documentación de resistencia cultural
Conceptual	Replanteamiento de categorías étnicas

Tabla 8. Implicaciones para futuros estudios

Tema	Líneas de Investigación
Género	Rol en la transmisión cultural
Lingüística	Patrones de resistencia idiomática
Antropología	Estudios comparativos regionales
Sociología	Procesos de transformación identitaria

Anexo 4. Origen histórico de la comunidad rural Costa Alegre de Itá (1848-2024) ... época prehispánica ... evidencias materiales y referenciales

Lectura territorial desde la arqueología

por Enrique Bragayrac



La comunidad de Costa Alegre se ubica como un punto de intersección entre la memoria ancestral y los retos del presente. Su historia es un espejo que refleja la compleja relación entre las políticas coloniales y poscoloniales que intentaron disolver las estructuras indígenas y los esfuerzos locales por preservar su identidad cultural. A través de sus paisajes, costumbres y tradiciones, la comunidad ha sido capaz de sostener un diálogo constante entre la modernidad y la memoria.

Esta investigación arroja luz sobre una pequeña comunidad segregada de Itá, pueblo de indios, cuyos orígenes se remontan hasta donde la memoria colectiva ya no es capaz

de llegar. Quizá en el lejano 1848, o tal vez poco después, en 1870, eso no lo sabremos, pero evidentemente no muy tarde, porque hoy sabemos que abrazaron su antigua cultura antes de ser absorbida completamente, su teko yma, lo más que pudieron. Evidencias de las prospecciones arqueológicas de superficie realizadas en la zona de estudio, muestran presencia de fragmentos de alfarería guaraní (Fig. 6 y 7) de estilo corrugado, asociado a pequeños montículos y cerca del arroyo, lo que sugiere que, por el estilo de la misma, que la cerámica es Tupi-guaraní ya estaba consolidado cuando estos grupos empezaran a dispersarse. Al mismo tiempo, si hacemos una comparación preliminar entre las diferentes familias del tronco Tupi, esta similitud desaparece (Fig. 2).

Lengua/familia	Cuenca	Olla	Tinaja	Plato	Vaso
Guarani (Tupi-Guarani)	Paraná	Yapepó	Cambuchi	Ñaé, ñaembé	Cambuchi caguabã
Tupari (Tupari)	Alto Madeira	Oatã	Uê, Ao		
Suruí (Mondé)	Alto Madeira	Itxirah, Itxirgup	Lobeah e lobeup	Men-moyá	Soup-Soupey
Karitiana (Arikém)	Alto Madeira	Myt	Myt		
Sateré-Mauwé (Mauwé)	Amazonas	Wa'ã		Kui'a	

Fig. 2. Comparación de los nombres de distintos grupos del tronco tupi-guaraní Tomado de Almedia & Rocio (2020). Fuente (Castro, 2012, Landing *et al* 2018; Noguera 2011 y Ribeiro 2008)

Un ejemplo de la alfarería encontrada en el sitio (Fig. 7 y 8), de estilo corrugado, fue reconocido en la nomenclatura

de la alfarería (Noelli *et al* 2018), por medio de una comparación entre el Tesoro de la Lengua Guaraní, de Antonio Ruiz de Montoya (2002 [1640]) y datos etnográficos de otros grupos de lengua Tupi-guaraní, identificaron una similitud en la terminología de las ollas cerámicas (Fig. 3).

Lengua	Región	Olla de cocinar	Olla de almacenamiento	Plato	Vaso
Guaraní antiguo	Brasil Meridional	<i>Yapepó</i>	<i>Cambuchi</i>	<i>Ñaé, ñaembé</i>	<i>Cambuchi caguabã</i>
Chiriguano	Bolivia	<i>Yapepó</i>	<i>Cambuchi</i>	<i>Ñae</i>	<i>Cagua</i>
Tupinambá	Litoral brasileiro Maranhão até São Paulo	<i>Nhaêpepô</i>	<i>Kamuci</i>	<i>Nhaen</i>	<i>Caguaba</i>
Lengua general amazónica	Médio-baixo Amazonas	<i>Yapepu</i>	<i>Camusi</i>	<i>Nhaen, nhaembé</i>	
Tembé	Maranhão	<i>Zapêpo</i>	<i>Kamuti</i>		
Kayabí	Xingu	<i>Iapepó</i>			
Asuriní, Xingu	Xingu	<i>Japepai</i>			
Parintintin	Tapajós	<i>Nhapepo</i>	<i>Kamambuí</i>	<i>Nhaetin gy'a</i>	<i>Y'gwav</i>
Apiaká	Tapajós	<i>Nhepepo</i>			
Ká apor	Maranhão		<i>Kamuxi</i>		
Wirafed	Madeira	<i>Yapepoí</i>			

Tabla 1. Comparación de los nombres de la cerámica de distintos grupos de lengua Tupi-guaraní (Fuente: Noelli *et al.* 2018).

Fig. 3. Comparación de los nombres de distintos grupos de lengua Tupi guarani (Noelli *et al* 2018). Tomado de Almeida & Rocio 2020.

La arqueología guaraní es una de las áreas donde se produjo el mayor desarrollo del conocimiento acerca de los

grupos indígenas de las tierras bajas suramericanas. Distintos estudios interdisciplinarios –incluyendo lingüística, antropología física y genética, etnohistoria, etnografía y arqueología (Brochado 1984; Noelli 1998, 2004; Scatamacchia 1990; Soares 1998, 1999)– ayudaron a consagrar una idea de que los grupos de lenguas Tupi-guaraní poseían rasgos homogéneos, con una lengua, hábitos, medios de subsistencia y organización política y social similares.

La evidencia material, especialmente la alfarería, muestra modos de elaboración con un estilo tecnológico común que involucra una amplia escala geográfica (una parte importante de la cuenca del Plata y el litoral atlántico brasileño) y temporal (de casi dos milenios). Al producirse la conquista europea en el siglo XVI las poblaciones guaraní poseían una amplia distribución geográfica en el este de Sudamérica (Figura 4).

Tupi

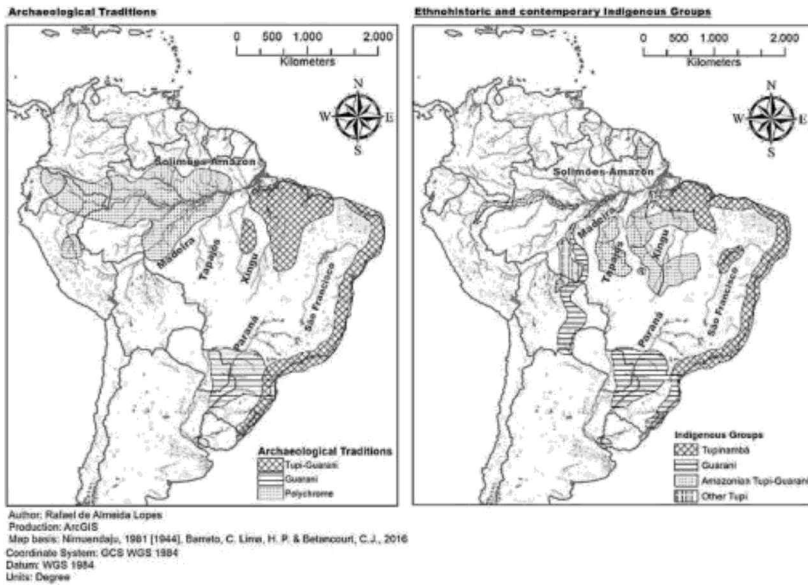


Fig. 4. Mapa arqueológico y etnohistórico de los Tupi en Sudamérica (Mapa: Rafael Lopes). Tomado de Almedida & Rocio 2020. En este mapa se puede observar la localización del sitio, marcado con una leyenda que dice GRUPO GUARANI, en la cuenca del Paraná, pero también se observa la presencia cercana de grupos tupi-guaraní, identificado a partir sus elementos tecnológicos en la alfarería.

La dispersión guaraní hacia el sur del continente, desde la floresta amazónica hasta alcanzar el Río de la Plata, ha sido abordada por diversos investigadores (Brochado 1984; Noelli 1998, 2008, Almedia & Roco 2020). Estos estudios buscaron comprender la relación entre las personas, el

lenguaje y la cultura material dentro de estos movimientos dispersivos, teniendo en cuenta las particularidades locales, las adaptaciones ambientales y las relaciones que se entablaron con otros grupos (Bonomo et al. 2015; Corrêa 2014; Noelli 2004; Prous y Lima 2008). Uno de los conceptos utilizados para describir la expansión guaraní y el proceso de imposición de su visión de mundo a otros pueblos es el de “guaranización”. Soares (2001-2002: 109) propone este término para hablar de cómo fue la imposición de la lengua, ethos y cultura guaraní sobre otros pueblos. Además, este concepto también es utilizado por historiadores para describir el predominio de las narrativas guaraní sobre las de los otros pueblos indígenas dentro de la historiografía que investiga la historia indígena en la cuenca del Plata (Silva 2018).

Sin olvidar que este tipo de hallazgos solo es posible cuando el Estado invierte en ciencia. (Pp 277)

El análisis de los testimonios orales y la evidencia material sugiere que el origen temporal de Costa Alegre podría vincularse a dos momentos históricos cruciales: el decreto de López de 1848 o la Guerra de la Triple Alianza. Sin embargo, más allá de la determinación exacta de su origen, lo verdaderamente significativo es el proceso de resistencia cultural que desarrolló la comunidad, creando estrategias adaptativas que le permitieron mantener su identidad mientras negociaba su relación con la sociedad paraguaya circundante.

Lo que podemos decir del territorio social y ambiental, es que muestra sitios de presencia arqueológica a partir de una

alfarería guaraní asociada a pequeños montículos cerca del arroyo Yhovy, sin embargo, las características de la investigación no permitían realizar una investigación arqueológica sistemática con excavaciones, con el fin de entender su temporalidad relativa, materialidad y relaciones sociales en este constante cambio de su territorio. Sin embargo, queda registrado

En una investigación presentada por Almedia & Rocio (2020), menciona que distintos estudios interdisciplinarios –incluyendo lingüística, antropología física y genética, etnohistoria, etnografía y arqueología (Brochado 1984; Noelli 1998, 2004; Scatamacchia 1990; Soares 1998, 1999)– ayudaron a consagrar una idea de que los grupos de lenguas Tupi-guaraní poseían rasgos homogéneos, con una lengua, hábitos, medios de subsistencia y organización política y social similares. La evidencia material encontrada por ellos y la encontrada en el sitio de Costa Alegre, especialmente la alfarería, muestra modos de elaboración con un estilo tecnológico común que involucra una amplia escala geográfica (una parte importante de la cuenca del Plata y el litoral atlántico brasileño) y temporal (de casi dos milenios). Al producirse la conquista europea en el siglo XVI las poblaciones guaraní poseían una amplia distribución geográfica en el este de Sudamérica (Fig. 4). La dispersión guaraní hacia el sur del continente, desde la floresta amazónica hasta alcanzar el Río de la Plata, ha sido abordada por diversos investigadores (Brochado 1984; Noelia 1998, 2008). Estos estudios buscaron comprender la relación entre las personas, el lenguaje y la cultura material dentro de estos

movimientos dispersivos, teniendo en cuenta las particularidades locales, las adaptaciones ambientales y las relaciones que se entablaron con otros grupos (Bonomo et al. 2015; Corrêa 2014; Noelli 2004; Prous y Lima 2008). Uno de los conceptos utilizados para describir la expansión guaraní y el proceso de imposición de su visión de mundo a otros pueblos es el de “guaranización”. Soares (2001-2002: 109) propone este término para hablar de cómo fue la imposición de la lengua, ethos y cultura guaraní sobre otros pueblos. Además, este concepto también es utilizado por historiadores para describir el predominio de las narrativas guaraní sobre las de los otros pueblos indígenas dentro de la historiografía que investiga la historia indígena en la cuenca del Plata (Silva 2018, Almeida & Rocio 2020).

De acuerdo a Almeida & Rocio (2020), los recipientes elaborados por estos grupos, generalmente tendrían algunos de estos elementos: manufactura con rodetes, antiplástico mineral y/o con tiesto molido, quema con núcleo reductor, formas compuestas o complejas - con uno o más ángulos en la pared -, decoraciones corrugadas, escobadas/cepilladas y policromas (motivos geométricos y antropomorfos), así como el uso de urnas funerarias con tapas (Almeida y Neves 2015). La tecnología lítica no sería tan homogénea, debido a que generalmente está compuesta por artefactos expeditivos y de escasa formatización. Sin embargo, Neves (2013), sugiere que las hachas en “T” serían comúnmente encontradas entre estos grupos.

Aquí se hace necesario identificar una posible línea de investigación de la tradición alfarera desde la época prehispánica de los sitios, a partir de elementos tecnológicos que permitan un estilo alfarero compartido por muchos hablantes Tupi-guaraní y no Tupi guaraní, cuya persistencia en el tiempo y el espacio permiten denominarla como tradición²⁶.

Elementos	Guaraní	Tupinambá	Tupi-guaraní de la Amazonia
Antiplástico Mineral	Presente	Presente	Presente
Antiplástico de tiesto molido	Presente	Presente	Raro
Quema con núcleo reductor	Presente	Presente	Presente
Policromía Interna	Rara	Presente	Presente
Policromía externa	Presente	Presente	Presente
Corrugado	Presente	Poco presente	Presente
Escobado	Presente	Presente	Presente
Inciso	Raro	Raro	Presente
Vasijas ovulares	Ausente	Presente	Presente
con boca cuadrada	Ausente	Presente	Presente
Vasijas con carenas	Presente	Presente	Presente
Urnas Funerarias	Presente	Presente	Presente

Tabla 3. Presencia y ausencia de elementos en las cerámicas guaraní, tupinambá (cuesta) y tupi-guaraní de Amazonia.

Fig. 5. Presencia y ausencia de elementos en las cerámicas guaraní, tupiambá y tupi guaraní de la amazonia.

Otro punto importante, son los relatos que aportan una lectura desde la Etnoarqueología y una de ellas es la existencia de otros lugares y de poblaciones iteñas

²⁶ El uso del término “tradición” no se refiere a las culturas estáticas normativas de los abordajes histórico-culturalistas, si no a la idea de una coherencia de elementos (Gell 1998) a lo largo del tiempo, por uno o varios colectivos, sin la necesidad de que ninguno de los elementos tenga que estar siempre presente (Clark 1978).

originarias, permitiendo aducir una relaciones comerciales y conectividad, tanto por el arroyo Yhovv y otros, así como también de rutas con otros grupos en el intercambio de recursos ecosistémicos, elementos tecnológicos, y que fueron reutilizadas en la transformación territorial de Costa Alegre, como mencionan.

Sin olvidar que este tipo de hallazgos solo es posible cuando el Estado invierte en ciencia.

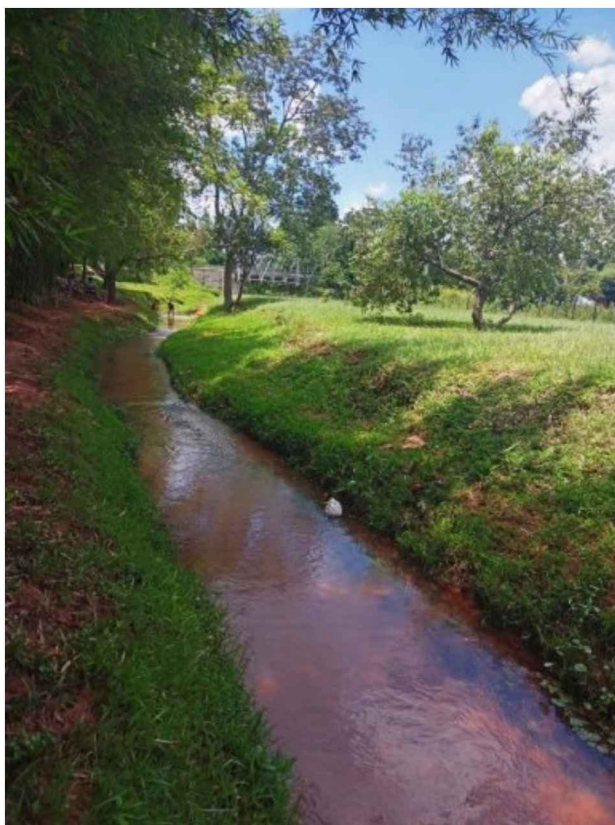


Fig. 6. Arroyo



Fig. 7. Fragmento de cerámica corrugada georeferenciada, dándonos el sitio de estudio



Fig. 8. Fragmento de cerámica guaraní de estilo corrugada, encontrada en Costa Alegre, Ita.

Bibliografía de referencia

Almeida, Fernando & Rocio, Torino. (2020). Sobre la materialidad de los encuentros entre los Tupi-guaraní y los no Tupi - On the materiality of the encounters of the tupi-guaraní with the other. COMECHINGONIA Revista de Arqueología N° 24.

Almeida, F. O. y E. G. Neves. (2015). Evidências Arqueológicas para a Origem dos Tupi-Guarani no Leste da Amazônia. *Mana* 21(3): 499-525.

Ambrosetti, J. (1895). Los cementerios prehistóricos del Alto Paraná (Misiones). *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* 16: 227-263.

Noelli, F. (1998). Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação Guaraní de comunidades vegetais no século XVII. *Fronteiras. Revista de História* 2: 275-296.

----- (2008). The Tupi expansion. *Handbook of South American archaeology* (ed. por H. Silverman y W. H. Isbell), pp. 659-670. Springer, New York.

----- (2021). Aportes históricos y etnológicos al reconocimiento de la clasificación guaraní de las comunidades vegetales en el siglo XVII. *FRONTERAS*, 2 (4), 275–296. Disponible en:

<https://ojs.ufgd.edu.br/FRONTEIRAS/article/view/13373>

Silva, A. L. F. (2018). Quando todos são Guaraní: a guaranização indígena em escritos do século XVI nas províncias do rio da Prata. Tese de Doutorado pela Universidade Federal da Grande Dourados, Mato Grosso, Rio Grande do Sul.

- Soares, A. L. (1998). Guarani: Organização Social e Arqueologia. Coleção Arqueología IV, Porto Alegre.
- (1999). Os horticultores guaranis: modelos, problemáticas e perspectivas. Revista do CEPA 23: 103-141.
- (2001-2002). Arqueologia, História e Etnografia: o denominador Guarani. Revista de Arqueologia 14-15: 97-114.



Impreso en Asunción - Paraguay, 2025, por:



La investigación parte de la hipótesis de que Costa Alegre tiene su origen en el proceso de disolución de los pueblos de indios decretado por Carlos Antonio López en 1848. Este evento histórico, que buscaba la integración de las poblaciones indígenas a la sociedad nacional paraguaya, tuvo consecuencias diversas y complejas que aún no han sido exploradas por la historiografía. A través de análisis de testimonios orales y no orales, observación participante y fuentes bibliográficas, este estudio busca responder a las siguientes preguntas: ¿Cuál es el origen histórico de Costa Alegre y cómo se ha transformado su identidad cultural a lo largo del tiempo? ¿Qué elementos culturales distintivos han persistido y cuáles se han modificado o perdido? ¿Cómo se relaciona la experiencia de esta comunidad con los procesos más amplios de formación de la identidad nacional paraguaya?

ISBN: 978-99989-1-248-9



Este Proyecto es cofinanciado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Paraguay (CONACYT) con el apoyo del FEEI



**GOBIERNO DEL
PARAGUAY**

**CONSEJO NACIONAL
DE CIENCIA
Y TECNOLOGÍA**

