

**ÑANDE GUARANI HA UMI AVA:  
LITERATURA PARAGUAYA,  
“RAZA” E INDÍGENAS DESDE FINES DEL SIGLO XIX  
HASTA LA GUERRA DEL CHACO**

*ÑANDE GUARANI HA UMI AVA: PARAGUAYAN  
LITERATURE, “RAZA” AND INDIGENOUS FROM  
THE END OF THE 19TH CENTURY TO THE CHACO WAR*

Enviado: 05/07/2017

Aceptado: 04/05/2018

**Rodrigo Nicolás Villalba Rojas<sup>1</sup>**

## Resumen

Este trabajo propone una vía de lectura intertextual e interdisciplinaria. Parte del análisis de un corpus literario heterogéneo y entabla diálogo con algunas fuentes de la etnohistoria. Planteamos el análisis de la representación literaria de lo indígena —mediante el empleo de etnónimos, de adjetivaciones o del propio idioma guaraní— en los textos de la generación del 900, a la par que la aparición de los debates sobre la *raza paraguaya*, para comprender de qué manera los escritores de principios del siglo XX proveyeron algunas categorías que consolidarían un discurso sobre lo nacional. Observaremos también cómo el idioma guaraní tras un proceso permanente de colonización, se torna lengua de enunciación de la identidad paraguaya en oposición a lo indígena como valor negativo. Finalmente, reflexionaremos cómo los etnónimos dan testimonio de la reestructuración o conservación de las relaciones sociales.

---

1 Profesor en Letras por la Universidad Nacional de Formosa. Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), miembro del Instituto de Investigaciones sobre Lenguaje, Sociedad y Territorio, UNaF. Doctorando en Humanidades con Mención en Letras, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe. Contacto: carapeguante@gmail.com

## **Palabras clave**

Generación del 900; nacionalismo; mestizaje; lengua guaraní; etnónimos.

## **Abstract**

This work proposes an intertextual and interdisciplinary reading route. Part of the analysis of a heterogeneous literary corpus and engages dialogue with some sources of ethnohistory. We propose the analysis of the literary representation of the indigenous —using ethnonyms, adjectives or the Guarani language itself— in the texts of the Generation of 900, as well as the appearance of debates about the *Raza Paraguaya*, to understand how the writers of the early twentieth century provided some categories that would consolidate a national discourse. We will also observe how the Guarani language, after a permanent process of colonization, becomes a language of enunciation of the Paraguayan identity in opposition to the indigenous as a negative value. Finally, we will reflect on how ethnonyms bear witness to the restructuring or conservation of social relationships.

## **Keywords**

Generation of 900; nationalism; ethnic mixture; Guarani language; ethnonyms.

## 1. Introducción

El objetivo de este trabajo es proponer una vía de lectura intertextual e interdisciplinaria; comienza analizando la representación de las figuras indígenas y la utilización nacionalista del concepto de *raza* en un corpus textual heterogéneo (cuyas condiciones de producción se definen por la presencia de los autores en el Paraguay, en inmediaciones de la Guerra del Chaco, 1932-1935), y busca establecer un diálogo con la etnohistoria como fuente de información documental sobre las comunidades indígenas del Chaco. El trabajo incluye el esbozo de posibles antecedentes en la literatura producida desde la posguerra de la Triple Alianza, hasta las primeras décadas del siglo XX, y un debate necesario sobre la función de la lengua en los textos literarios, especialmente poemas y cancioneros.

El estudio de los cancioneros tiene un antecedente inmediato en los trabajos de Wolf Lustig relacionados con la construcción de la identidad nacional en los textos en guaraní de la Guerra de la Triple Alianza, particularmente el periódico *Cacique Lambaré*, y el cancionero épico de Emiliano R. Fernández (1999; 2006; 2008). Nos interesa observar que no obstante haber advertido ocasionalmente en la poesía de Emiliano una “oposición” entre la imagen del hombre paraguayo como *guaraní*, frente a la imagen del enemigo como *ava* (oposición que ciertamente replica los discursos sobre lo propio y lo ajeno), este investigador no acometió el desarrollo de esa cuestión, que a nuestro parecer resulta sumamente importante.

Otros autores ya han estudiado antes diferentes formas de representación del indígena y del idioma guaraní en la literatura, pero generalmente haciendo hincapié en las representaciones de lo étnico.<sup>2</sup> No otorgaron, en cambio, suficiente espacio a la

---

2 Rubén Bareiro Saguier (1990) aborda –además de otras cuestiones relacionadas con la literatura– tanto la utilización de la figura de los indígenas por los ideólogos nacionalistas (p. 115), como las reinterpretaciones de los mitos en las escrituras de los antropólogos europeos (p. 161), y la comprensión de la sociedad guaraní primitiva (p. 175). En cuanto a la literatura paraguaya en guaraní no indígena, escrita y publicada entre las dos grandes guerras del Paraguay, hay muy poco escrito. Un formidable trabajo de síntesis explicativa fue realizado a fines del siglo pasado por Melià (1992: p. 194), quien esbozó una breve historia de la literatura paraguaya en guaraní, analizando sucintamente el periodismo de guerra, los cancioneros y otras literaturas “populares” y “cultas”. Pocos años después, Delicia Villagra-Batoux (2016: p. 249) dedica uno de sus capítulos a continuar líneas de trabajo de Melià, y las pone en diálogo con la producción ensayística de Rubén Bareiro Saguier. En la misma época Roberto A. Romero (2008) realiza una exposición sobre el uso del guaraní en la literatura y en los documentos oficiales, tanto durante la guerra como en algunos episodios de la sociedad colonial; así, entre otras cuestiones, su trabajo revisa las apariciones del guaraní en episodios históricos que han devenido memorables, menciona los usos del idioma en la poesía y analiza meticulosamente las transformaciones de la letra del Himno Nacional del Paraguay. Diferentes artículos de Wolf Lustig, por su parte, analizan la construcción de la identidad nacional mediante el uso del guaraní en la literatura (1999; 2006; 2008), pero también la modernización de la literatura en ese

discusión sobre la elaboración de los estereotipos de *raza*, que a fines del siglo XIX cobraron una fuerza inusual en una serie de textos que apuntalaron la construcción de una identidad nacional paraguaya. La categoría de *raza*, así, se valió de la figura del indígena guaraní para construir un mito de origen de la nación.

Este artículo, por ello, comenzará realizando un bosquejo de las relaciones entre la aparición del discurso sobre la *raza guaraní*, la presunta lengua guaraní de esa *raza*, y la literatura como testigo de esas transformaciones. Continuaremos analizando las primeras representaciones de lo indígena en algunos textos de la Generación del 900,<sup>3</sup> en su heredero más representativo, Narciso R. Colmán. La exposición seguirá con el análisis de los etnónimos empleados en el cancionero de la Guerra del Chaco, revisando las tensiones que plantean frente a los datos históricos. La tercera parte de este trabajo se dedicará al análisis de una especie de mito heroico estrictamente literario, el rey Guaraní, y sus apariciones en los textos literarios anteriores a la guerra. La última parte planteará una apertura de diálogo con la etnohistoria, tomando como punto de partida el empleo de los etnónimos en los textos literarios aquí analizados, en comparación con el fenómeno paralelo de la evolución de la nomenclatura etnónica reflejada en los trabajos etnográficos en el curso del siglo XX.

## **2. Primeros pasos de la *raza* y la lengua guaraní como invenciones literarias**

Desde fines del siglo XIX y principios del XX se multiplicaron en los círculos intelectuales del Paraguay los trabajos académicos que intentaban organizar y sistematizar un conocimiento académico riguroso que diera cuenta de las características superlativas de un pueblo cuyos miembros habían bordeado la extinción, a consecuencia de la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870). Varios trabajos al paso de las décadas fueron acumulando demostraciones –alimentadas en mayor medida por pruebas presuntamente empíricas y teóricas alineadas con el positivismo– sobre la superioridad étnica de la *raza guaraní*, tanto frente a las otras de la región como a los mismos *blancos* europeos, siempre considerados como modelo de pureza.<sup>4</sup>

---

idioma con la aparición de otras experiencias, como la poesía *tangara*, una poesía divorciada de la métrica tradicional, apegada a la materia sonora como elemento de construcción de la musicalidad, y en buena medida sintonizada con el rescate de las prácticas y cosmovisiones indígenas (1996; 2002).

3 Los historiadores consideran parte de esta generación a Blas Garay (1873-1899), Juan E. O'Leary (1879-1969), Manuel Domínguez (1868-1935), Fulgencio R. Moreno (1872-1933), Arsenio López Decoud (1867-1945), Ignacio A. Pane (1879-1920), Eligio Ayala (1879-1930) y Manuel Gondra (1871-1927) (Brezza, 2008).

4 El más sistemático de estos estudiosos fue el botánico suizo Moisés Santiago Bertoni (1857-1929), radicado en el Paraguay desde 1894; en agosto de 1913 dictó la serie de conferencias *Resumen de prehistoria y protohistoria de los países guaraníes* (1914) en el Colegio Nacional de

La literatura, campo cultivado muchas veces por los mismos intelectuales, introdujo así un modo de representación estético del elemento indígena.<sup>5</sup> El hombre guaraní sería elevado a un estatus entre artístico y mítico: un antepasado misterioso pero viril, combativo, magnífico y audaz, con suficiente capacidad para dominar a los pueblos vecinos y dejar su marca indeleble en ellos a través de la principal marca dejada también en los conquistadores: su idioma.

Como todo estereotipo, sobre la lengua guaraní y sus avatares a lo largo de los siglos, los intelectuales también optaron por elaborar una imagen literaria armónica, nítida y pintoresca,<sup>6</sup> que replicaba el imaginario sobre la lengua guaraní nacional. Esta

---

Asunción. Allí organiza sus investigaciones exponiendo pruebas especulativas que relacionan el origen de las etnias sudamericanas con las migraciones de los polinesios; intenta probar que los “grupos guaranianos” constituían una civilización dominante por sobre otros pueblos, y elabora pruebas sobre la superioridad cognitiva y espiritual de dichos grupos, con el apoyo de la frenología y de conjeturas sobre la organización social, la religiosidad y la escritura de los guaraníes; su conclusión, muy fuerte, asegura que el Paraguay existe y sobrevive gracias a la trascendencia del “alma de la raza” guaraní. A partir de 1922 publicará sus investigaciones y reflexiones en el tratado *La civilización guaraní*, dividido en tres tomos. Otros autores que desarrollaron el tema de la superioridad racial del pueblo paraguayo fueron Ignacio A. Pane (“Prólogo” en Bertoni, 1914), Carlos Rey de Castro (1903), Manuel Domínguez (2009 [1918]), Eliseo Reclus (1896) y Arsenio López Decoud (1911); en todos los casos, pusieron énfasis en el mestizaje como rasgo característico, aduciendo que con el paso de las generaciones, el hombre paraguayo conservó junto a las dotes del indígena guaraní, las propias del conquistador hispano, del que se imponen siempre los rasgos fisonómicos. Al respecto, Ignacio Telesca (2010) realizó una síntesis interesante cotejando las construcciones discursivas de los intelectuales.

- 5 Rubén Bareiro Saguier, al analizar estas representaciones literarias en textos de quienes el considera herederos del novecentismo y representantes de una “promoción nacionalista-indigenista”, Moisés Bertoni, Narciso R. Colmán, Eloy Fariña Núñez y Natalicio González, percibe una operación de vaciamiento de la cosmogonía indígena y la suplantación por el cristianismo, concluyendo que sus creaciones y reflexiones están condicionadas por “visiones alienadas” y constituyen por ende “realizaciones de la ideología colonizada”. El caso extremo ocurre con Natalicio González, “quien además utilizó el impulso reivindicador indigenista a fines personales de inducción política demagógica. A este nivel, la empresa de condicionamiento cambia de nombre, y de debilidad argumental se convierte en mala fe.” (Bareiro Saguier, 1990: p. 121).
- 6 El “Canto secular” de Eloy Fariña Núñez (2005 [1911]), nos provee un ejemplo sintético de la representación idealizada de la lengua guaraní en los poetas de inicios del siglo XX: “Cuidemos con amor la lengua madre, /el guaraní rudimentario y dulce, /formado de susurros de la selva, /de cantos de aves, de rumor de fuente. /Lenguaje pintoresco y primitivo, / contemporáneo de remotas épocas [...] /Con la plasticidad característica /de las lenguas primarias y concretas /y la armonía imitativa propia /del monosilabismo balbuciente, /el guaraní murmura, brilla, canta, /relampaguea, llueve, truena, ríe, /es el acento mismo de las cosas, /es la vértebra misma de los seres, /el relieve, la línea, el movimiento /del universo móvil y tangible.” Unos años después (1926: p. 297) atribuye la virtud poética de los escritores a la misma lengua: “Estoy por creer que el vivo sentimiento de la naturaleza, que palpita en nuestros escritores, sea obra del guaraní, secundado por el ambiente. Ningún poeta de habla moderna es capaz de producir las profundas emociones que unos cuantos versos guaraníes despiertan en nuestra alma.”

reinención estética del idioma deliberadamente olvidaba mencionar las transformaciones que atravesó cuando, en tiempos de la colonia, también fue ella misma objeto de la colonización por al menos dos procesos (Cfr. Melià, 2011: p. 89): uno completamente inducido, al ser reelaborada como lengua cristiana, lengua de evangelización, que fue organizada y textualmente documentada por los jesuitas durante las misiones, a partir de diferentes dialectos indígenas, y en busca de una "lengua general"; otro más natural, al evolucionar en el habla de los conquistadores en los usos cotidianos de la más natural, al evolucionar en el habla, aprendida ya por los conquistadores españoles, mezclándose también con el castellano, integrando palabras nuevas y expandiéndose hasta ocupar un lugar de uso cotidiano en la sociedad criolla. "Lengua no escrita ni literaria, no formal ni oficial, pero general, usual y coloquial", dice Melià (p. 86) al resumir de qué manera una población española eminentemente mestiza se caracterizaría por aparecer eminentemente monolingüe guaraní a fines del siglo XVIII, rasgo que se consolidaría con la aparición de una escritura medianamente convencionalizada a mediados del XIX, en los periódicos de la Guerra de la Triple Alianza.

Después de la guerra, las prohibiciones que impartió el gobierno aliado sobre los vencidos pesaron de lleno sobre el idioma; en ese contexto, la discusión sobre el tema de la *raza guaraní* como genética, pero sobre todo espiritualmente constitutiva del pueblo paraguayo, promovida por los jóvenes intelectuales de fines del siglo diecinueve, pretendía fungir como estímulo en la autoestima y la determinación de un pueblo golpeado.

El debate sobre la *raza* animó los espacios públicos de comunicación y de formación intelectual. La Generación del 900 procuró sistematizar –a través de conferencias, libros, revistas y diarios– un discurso indigenista que restituía importancia a la ascendencia aborígen guaraní de los paraguayos, pero eludía totalmente la posibilidad de reivindicar a los pobladores indígenas, supuestos "hermanos de sangre", sometidos desde hace siglos a la explotación sistemática y homologados por lo general al resto del campesinado pobre del país.

Aunque la conducta de los novecentistas parecía limitarse a soslayar la cuestión social del indio en cuanto integrante de la nación, unas décadas después, durante la Guerra del Chaco (1932-1935), la literatura captaría por primera vez y de una manera menos romantizada la percepción popular sobre la cuestión indígena, y serían los versos de poetas-músicos provenientes de la clase campesina, los que reformularían los retratos altisonantes del novecentismo. Estos autores de las trincheras reciclaron –aunque de manera algo escueta– el tono de desprecio y sátira contra el enemigo, como estilaban hacer los escritores durante la Guerra de la Triple Alianza (Caballero y Ferreira, 2009). Cuando buena parte de la literatura culta parecía encaminada al rescate de la figura del *indio* como antecesor, los letrados de la música popular elaboraban la faceta despreciable del enemigo boliviano asociándola directamente a la naturaleza indígena.

### 3. Los etnónimos en el novecentismo y sus sucesores

La presencia de los etnónimos empleados para identificar tanto a los paraguayos como a sus rivales puede rastrearse en diferentes autores del novecientos, y transita por avatares muy cambiantes. La complejidad de la cuestión nos obliga a realizar dos aclaraciones.

En primer lugar, el elemento indígena en los discursos novecentistas está ligado siempre a la constitución biológica del habitante paraguayo, quien es descendiente de guaraníes y, por ello mismo, es un mestizo superior a cualquier otro del continente.

Uno de los iniciadores del discurso sobre el mestizaje en el novecentismo, Manuel Domínguez, en la famosa conferencia dada en el Instituto Paraguayo en 1903, titulada “Causas del heroísmo paraguayo”, indaga cuáles fueron las razones reales por las cuales la valentía y la resistencia de los guerreros paraguayos se manifestó durante la Guerra de la Triple Alianza. Domínguez orienta todos sus razonamientos a una síntesis final, según la cual el mestizaje sería el rasgo mayor de supremacía de la presunta *raza* paraguaya. Respaldándose en las memorias del explorador español Félix de Azara (1742-1821), Domínguez asegura que el “cruzamiento” de las razas indígena y europea dieron lugar a un tercer elemento que a lo largo de las generaciones alcanzó su perfeccionamiento, dejando atrás los rasgos indígenas, y constituyendo una nueva “raza blanca”. Para el autor, se trata de un “injerto” del componente indígena en el noble hispano, sintetizando belleza, atletismo, bravura, inteligencia, todas dotes que sitúan a estos descendientes por sobre cualquiera de los otros en las regiones vecinas.

*Aquel mestizo, en la cruce sucesiva se fue haciendo blanco, a su manera, porque se aprende en historia natural que el tipo superior reaparece en la quinta generación; blanco sui generis en quien hay mucho del español, bastante del indígena y algo que no se encuentra o no se ve ni en el uno ni el otro [...] Hubo admirable adaptación en ese injerto del vasco con el godo en el indígena, adaptación en que ya la antropología se ha fijado.* (Domínguez, 2009: p. 17).

En 1912, fue puesto en circulación el *Álbum Gráfico de la República del Paraguay*, dirigido por Arsenio López Decoud quien en las palabras introductorias deja asomar similar discurso sobre la supremacía mestiza:

*Pertenecemos a una raza inteligente y sobria, fuerte y valerosa, capaz de sufrir sin una queja las más duras privaciones y de llevar a cabo las más altas empresas en la paz como a cabo las llevamos en la guerra.*

*Existe entre nosotros perfecta homogeneidad étnica: el pigmento negro no ensombrece nuestra piel. Amamos nuestra tradición y nos es grato conservar nuestro dulce y poético idioma guaraní.* (López Decoud, 1911: p. 8).

En segundo lugar, debemos observar la asociación, que realizaron los poetas de la

misma época, entre las identidades nacionales y los etnónimos. El primero en recuperar en un estatuto literario las relaciones de este orden es Narciso R. Colmán (Rosi-crán, 1880-1954), quien en *Ocara poty (Flores silvestres)* (1917) publica un poema de temática nacional, “¡Kiritó icha aveí!” (*Como a Cristo*), donde emplea la figura de la pasión como alegoría de la derrota paraguaya durante la Guerra de la Triple Alianza. Cada uno de los elementos del camino al Calvario aparece puesto en correlación con etapas de la guerra. En ese orden, la figura de los verdugos romanos es ocupada aquí, por los nombres correspondientes a etnias características de los tres países aliados: tupí (Brasil), querandí (Argentina) y charrúa (Uruguay).

*Tupí, Kerandí, i ñe moñaré,  
Jha umí, Charrúa cohyte aveí,  
Oicutú jhâguã ñande po pyté,  
O güerú pe clavo peteí-teí.*

[...]

*Tupí, Kerandí, i tahyrá cuéra,  
Pe ñande ajhoyá re o ño mboyaõ  
Nda López mbaëi ro yepe la frontera,  
Co ñane rêtà güi umí-va oipõõ.<sup>7</sup> (Colmán, 1921: p. 136).*

[...]

*(Los tupí, los querandí, sus descendientes  
y esos, charrúas también al cabo,  
para perforarnos las palmas de las manos  
trajeron uno a uno los clavos.*

[...]

*Los tupí, los querandí, sus hijos,  
nuestra túnica se repartieron  
aunque no sea asunto de López la frontera,  
fue de nuestra patria que se apropiaron.)<sup>8</sup>*

A diferencia de los poemas escritos por Natalicio Talavera (1839-1867) durante la Guerra de la Triple Alianza, donde la imagen del enemigo se sintetizaba en figuras de animales como medio de ridiculización,<sup>9</sup> en Colmán aparece reformulada, elevada a un significante de otro nivel: la imagen del enemigo, antes degradada, ahora adquiere

---

7 En éste y en los ejemplos sucesivos en guaraní, respetaremos la grafía de las ediciones citadas. En adelante, emplearemos itálicas para el guaraní y para los hispanismos convergentes en ese idioma.

8 La traducción es nuestra, en todos los ejemplos, salvo que indiquemos lo contrario.

9 Uno de los poemas de Talavera, “Caí, yaguá jha mbopi” representa a Pedro Segundo como mono (*kai*), Bartolomé Mitre como perro (*jagua*), y Venancio Flores como murciélago (*mbopi*). Este texto fue recogido en el segundo tomo de *Ocara Poty*. (Colmán, 1921, II: p. 93).



el valor de su ascendencia indígena, y se realiza en el marco de una alegoría mística. Ya el enemigo no es un grupo de bestias torpes, sino *tribus* de guerreros.

Al enunciar los etnónimos, Colmán identifica a los adversarios dándoles una naturaleza indígena que realmente no poseen. Ni todos los brasileños eran tupí, ni los uruguayos, charrúa, ni los argentinos, querandí. Identificar ejércitos con *tribus* lleva, más que a metaforizar el conflicto, a mitificarlo. Por eso el poeta emplea además la lengua indígena. En el reconocimiento de los adversarios como descendientes de etnias diferentes, opera un auto-reconocimiento de la ascendencia guaraní, situándose en sintonía con aquellos discursos novecentistas, y con las creaciones literarias afines, que a su modo alimentaron la estatura mítica no solo de la historia, sino también de la prehistoria paraguaya.

El poema de Juan E. O'Leary, "El alma de la raza" (1899), constituye una suerte de excepción a estas operaciones estéticas. El texto adopta un tono elegíaco por lo que describe como una "raza muerta", quedando solo la "sombra de la raza guaraní" como una presencia fantasmal atravesando el bosque, condenada a la oscuridad de los montes, luego de haber sufrido la pérdida de su patria. Tratándose de un autor novecentista, aparentemente genera un doble movimiento en este poema: declara el fin de la *raza* indígena y la pérdida de su "edad de oro" ("Es que le asaltan los recuerdos gratos /de aquella vida de constante aurora /en que corría por su patria hermosa /como el *aliento de la tierra*, libre" [cursivas en el original]), e inmediatamente anuncia la llegada con la que el "paladín Ibero", en ese acto, conquistara los dominios de una "férrea" y "noble estirpe" ("¡Y en vano evoca las pasadas glorias /de su indomable, sin igual estirpe: / la patria en que nació ya es de otro dueño, /su raza ya no existe!").

La noción de "alma de la raza", en el poema de O'Leary, no parece compartir el optimismo de Domínguez sobre el mestizaje. Al contrario, parece testimoniar la claudicación de la sociedad indígena como un paso necesario para la aparición de una sociedad superior: una raza inigualable solo podría ser sometida por otra, superior. La imagen final del poema sugiere una interpretación más clara de la concepción de "alma de la raza" en la voz de este poeta: un alma en pena que integra la "procesión fantástica" cuyo destino son las sombras del bosque:

*Y cuando nace la brillante aurora  
que las tinieblas en su luz deslíe  
y en rosa y perla los espacios tiñe,*

*el alma errante de la muerta raza  
doblando al peso del dolor la frente,  
y la funérea procesión fantástica,  
del bosque triste, misterioso, oscuro,  
en la infinita soledad se pierden...! (sic) (1899: p. 311).*

## 4. Las canciones de guerra

*La oposición más significativa es la que se establece entre ñande guarani y umi ava, "nosotros los guaraníes" y "aquellos indios". Se insiste mucho en la condición de "indio" del enemigo, ya sea por el uso despectivo de la palabra ava (que en principio significa "hombre" y también sirve como autodenominación de los propios guaraníes) ya sea con el nombre de alguna etnia indígena chaqueña o andina (Lustig, 1999: p. 373).*

El ascendiente de la raza indígena, elevada a mito por buena parte de los autores cultos, tuvo un contraste en el acervo popular. El programa nacionalista generado por los intelectuales hacía reposar la valentía y el furor paraguayos en una cuestión de estirpe, y sobre ella cantaron con exquisitez los poetas herederos del novecentismo, ligados a las élites letradas de la época. La presencia de lo indígena representó allí una cuestión estilística, una marca modernista, incluso un rescate romántico del folklore.

En cambio, hacia principios de la década del veinte, comenzó a cobrar notoriedad el joven cantautor Emiliano R. Fernández (1894-1949), hijo de un campesino, Silvestre Fernández, quien se comenta había combatido siendo niño en la Batalla de Acosta Ñu (Fernández, 2012, I: p. 14). Ajeno en sus inicios a los círculos intelectuales, llevaba una vida bohemia, cantando en las calles estrofas que componía alternando castellano y guaraní, razón por la cual se cuenta que alguna vez fue encarcelado. En varias de sus canciones emergen indicios de que ciertos mitos del discurso novecentista habían sedimentado en el imaginario social (especialmente lo referido al pasado glorioso y a la ascendencia indígena).

Sin embargo, varias canciones de Emiliano generan un intersticio en la representación de lo indígena: a pesar de celebrar la naturaleza guaraní de los héroes primitivos, y que de ellos heredaron la valentía los héroes contemporáneos, la categoría de lo indígena aparece en este autor representando un valor negativo, siendo utilizados los etnónimos como epítetos despectivos.

En el caso de Emiliano, la alusión a los indígenas por sus etnónimos no se trata, como en los textos de Colmán, de una revalorización de los antepasados; al contrario, el nombre *ava* (autónimo de la etnia que los conquistadores denominaron "guaraní"), empleado como calificativo descriptivo significa "indio", por antonomasia, y en el contexto del combate es sin dudas peyorativo.

Uno de sus primeros poemas de temática nacional, "Primero de Marzo" (1926), inspirado en la figura de Francisco Solano López, emplea la expresión *tupi* para referirse al enemigo brasileño ante el que expira el General paraguayo: "*Ocumpli iley 'Vencer y Morir' Tupi renondépe*" ("Contra el tupí cumple su ley 'Vencer y morir'"; Fernández, 2012, I: p. 122).

Pero cuando las disputas por el Chaco ingresaron en una escalada de violencia sin retorno, el poeta asumía un rol de portavoz del pueblo, componiendo canciones de arenga y haciendo uso de adjetivaciones agresivas y pretendidamente humillantes contra los bolivianos. Entonces se cuelan, entre los versos, los etnónimos: *guaikuru*, *ava*, *aimara*, *quichua*, *chiriguano*. En “Rojas Silva *rekávo*” (Buscando a Rojas Silva), por ejemplo, podemos leer: “*umi* cobarde asesino/ *guaikurúpe heropyl*/ [...] *pepuã ñañorairō*, *lpeẽ* salvaje *guaikuru*” (“esos cobardes asesinos/ apodados guaicurú/ ... levántense, combatamos/ ustedes, salvajes guaicurú”; *ibid.*, IV: p. 32). En “Bolivia *ruguaĩtívo*” (Al encuentro del boliviano), se describen indios enfermos de sarna, “*umi ava akākuru*” (“esos indios de cabeza sarnosa”; *ibid.*, I: p. 179). En “Bolivia (*purahéi kytomí*)” (“pedacito de canción”), se compara al ejército paraguayo con un enjambre de avispas que atacan a los indios: “*kava’i nera’arōva ipopiapu joa/ pejopy vaerã ava’i ore yvype pepyrũvo*” (“las pequeñas avispas que tú esperabas, tienen sus ruidosos agujones unidos/ los picarán a ustedes, indiecitos que pisan nuestra tierra”; *ibid.*: p. 181).

En “Cabo 1° Félix Pereira”, cantada en tono elegíaco a un joven caído en el frente de batalla, el enemigo es indistintamente quechua o aimara: “Cabo Pereira cayó con gloria/ frente a la hueste del Aimara [...] *Mitã haevéva ha aipo manógui okyhyjéyva/ asaltohápe Quichuakuéra kyhyjeha*” (“Muchacho intrépido aquél, que no teme morir/ cuando los Quichua temerosos asaltan”; *ibid.*: 183).

En “*Pehendumíke*” (Escuchen), se manifiesta una sólida contradicción entre el decir del poeta y los hechos de la guerra, pues identifica al enemigo como chiriguano, etnia a la cual pertenecieron algunos hombres que contribuyeron con el ejército paraguayo (Cfr. Richard 2008: p. 48): “*Reíko umi Chiriguáno imba’èy oipota/ ndoikuadainte el altiplano león ra’y hetaha*” (“Inútilmente los Chiriguanos quieren lo que no les pertenece/ no sabe el altiplano que son muchos los vástagos del león”; *ibid.*, IV: p. 183).

Otros autores recurren al apelativo *ava* en forma diminutiva, *ava’i* (indiecito), añadiendo otro matiz despectivo a la expresión. Así, Valois Cañete, en “Reservista *pe guarã*” (Para el reservista, 1932),<sup>10</sup> “*Jha peẽ che gente cuera/ perrogáke che rejhé/ tajháta che guapoité/ ta vence umi ava’i*” (“Y ustedes, gente mía,/ rueguen por mí/ que vaya, muy laborioso,/ a vencer a esos indiecitos”); y Herminio Giménez, en las letras de “Fortín Toledo” (1932),<sup>11</sup> “Fortín Toledo *pe combataekue/ umi ava’i rovatã heta/ pe tuku ra’yicha omano hague*” (“la batalla de Fortín Toledo/ donde aquellos indiecitos cara dura/ murieron como pequeñas langostas”), y de “Guaraní *retã*” (Patria guaraní, 1942), “*Jha oiméva magmáva, tecové ybypóra petei ñeéme / ‘Ava-’i rovái pe Chaco ruguáre oyepytazó*” (“Y todos los que están, la humanidad, en una palabra,/ frente al ‘indiecito’ resisten, en lo profundo del Chaco”). Luis Resquín Huerta elabora una gradación en el poema “A los guerrilleros de la muerte” (1933) calificando sucesivamente

10 Recopilado por Cancio Giménez en *Escritores y músicos de la época de la Guerra del Chaco* (1987).

11 *Ídem*.

a los bolivianos como "huestes salvajes", "recio malón", "pongos"; concluye "y que el cholo en su huida remede/ el galope de nuestro bridón!"<sup>12</sup>

Valdría preguntarnos, ahora, si pueden hallarse explicaciones más razonables a este empleo acumulativo de etnónimos como un ataque contra los enemigos. Por ejemplo, el calificativo *guaicurú* ya aparecía en el acervo popular como referencia no solo al salvaje de los montes, sino también al *pombero*,<sup>13</sup> criatura horrible y artera por antonomasia, pero quizá ese imaginario colectivo tenga su explicación en el perjuicio que había significado el pueblo *guaicurú* para el ejército paraguayo durante la Guerra de la Triple Alianza.<sup>14</sup>

Sin embargo, en los otros casos resulta una peculiar acumulación de etiquetas que cristalizarán en el sistema significativo de la literatura sobre el ciclo chaqueño, replicán-

- 12 El desprecio por lo indígena durante la Guerra del Chaco fue avalado por las voces autorizadas de Manuel Domínguez y de Juan E. O'Leary en las páginas del diario *El Liberal*. El primero, con fecha 5 de noviembre de 1933 afirmaba en el artículo "La raza blanca. 'Raza de la aurora', continuamente progresiva" que la "raza blanca" es la única que "marcha", mientras que "la raza negra es continuamente inerte", y "la raza indio-americana (*sic*), también inerte [...] no quiere trabajar. Enajena su propiedad, cae en la miseria" y que "ahora mismo en Bolivia sólo hay 200.000 blancos y otros tantos cholos, más parecidos al indio que al blanco. Para que pudiera Bolivia representar una masa blanca igual a la del Paraguay (850.000), necesitaría una población de diez millones" (Domínguez, 1933). O'Leary firma una semana después, 12 de noviembre de 1933, "La mentalidad obtusa de un pueblo enfermo", artículo en el que asocia lo indígena con la degeneración: "el hecho es que a la animalidad sumisa de la res india corresponde la imbecilidad presuntuosa del cholaje mandón. El cholo, no sólo es 'la alimaña más dañina y el gato montés más rapaz', que dijo Nicomedes Antelo; es síntesis de una degeneración oscura, que oxida todo el mecanismo cerebral de la clase dirigente de Pongolandia" (O'Leary, 1933).
- 13 El *pombero*, a semejanza del *jasyjateré* o el *kurupi*, es uno de los duendes de los mitos etiológicos de la región del Gran Chaco. Suele ser caracterizado como protector de la naturaleza, capaz de transformarse o imitar el sonido de las aves. Aunque normalmente no se deja ver, se lo retrata con cualidades antropomórficas, un sombrero de paja, estatura baja, el cuerpo entero cubierto de pelaje grueso y los pies invertidos para despistar a los caminantes. Se aloja en los *tatakua* (hornos de barro) durante los períodos de lluvia. Cualquiera puede ganarse su amistad y protección obsequiándole porciones de caña y tabaco periódicamente, pero correrá el riesgo de ser castigado severamente si olvida o renuncia a depositar dicho tributo (Cfr. Acosta et al., 2010; Micó, 1997).
- 14 Varias documentaciones señalan que los *guaicurú*, reconocidos como etnia ecuestre del Gran Chaco, habrían negociado con españoles y portugueses su cooperación ya en tiempo de la conquista, inclinándose generalmente por favorecer al Imperio. Hacia fines del siglo XVIII y después de la independencia del Paraguay, las hostilidades con Asunción se fueron acrecentando. Los jaloneos fueron permanentes tanto durante el gobierno del Doctor Francia –por la tala de bosques–, como el de su sucesor, Carlos Antonio López, que discutía con el Brasil por proveer de armas a los indígenas, facilitando los asaltos a las estancias. Cuando Francisco Solano López ordenó la invasión a la provincia de Mato-Grosso, los *guaicurú* participaron en la defensa del Brasil. (Cfr. Richard, 2008: p. 355-368) Emiliano aprovecha la ocasión de la guerra para llamar *umi pombero* a los bolivianos. En el clásico poema "El pombero" (1899) Ignacio A. Pane decía "Es el indio. Es el pombero/ a quien llaman *guaicurú*".

dose en varios poemas posteriores. Sea como fuere, en la representación literaria del enemigo apelando –como señalé antes– a una suerte de mito de las guerras tribales, parecería operar un desconocimiento deliberado de las distinciones étnicas; considerar que las comunidades indígenas, sin importar su nombre, son todas equivalentes como amenaza, supone una representación estereotipada de *los otros*, en la que se anulan los conflictos sociales, problemas de hábitat, de marginalidad, de desplazamientos territoriales, de desamparo institucional, entre otras variables.

Está claro que los artistas no están obligados a representar en sus creaciones el complejo de fenómenos sociales, pero en contrapartida podemos pensar que las representaciones del indígena como sinónimo del enemigo aun en el estatuto literario, quizá no sea sino una prolongación del imaginario colonial sobre el *indio*, como un ser bárbaro y miserable, concepción asimilada fuertemente en la percepción popular.<sup>15</sup>

Así, si bien en la literatura paraguaya del siglo diecinueve no existió el *problema del*

- 15 Ya desde los siglos XVI al XVIII, los primeros relatos de exploradores europeos en América, que documentaban el “estado salvaje” de los indígenas, las misiones de evangelización que a la vez procuraron organizarlos como sociedades, empleando el modelo de las reducciones, hasta el desembarco del liberalismo y el positivismo entre los intelectuales latinoamericanos del siglo XIX, que especulaban entre la introducción de los indígenas al sistema de producción capitalista como mano de obra, o su exterminio definitivo por constituir un obstáculo para el progreso y la conformación de los Estados-nación, el estereotipo racial del indígena fue ocupando lugares siempre inferiores en un sistema de jerarquía de *razas* que ubicó a los colonos *blancos* en una inamovible posición superior. La dicotomía fundamental *civilización/barbarie* se consolidó, efectivamente, en los discursos del liberalismo. Para una síntesis sobre el rol de los intelectuales en la construcción de estos modelos raciales recomendamos el artículo de Marta Casañs Arzu (2010). En el Paraguay, por su parte, la relación entre hispanos y guaraníes transitó otros caminos: desde muy temprano el sistema de “cuñadazgo” (*tovaja*) por el cual los españoles se unían a las mujeres guaraníes para contar con el servicio de sus parientes, supuso según Melià (Abente Brun et al., 2011: p. 304) una “sutil práctica de genocidio”, obstruir la reproducción de los indígenas, comprometiendo y ultrajando el cuerpo de las mujeres, y abandonando a los hijos mestizos, que serían los futuros pobladores del Paraguay; las circunstancias de los siglos XVII y XVIII, primero con el sistema de encomiendas, luego con la escasez de flujo migratorio hispano desde provincias vecinas o de Europa, llevaron a una asimilación entre guaraníes y españoles en los censos poblacionales, quedando las otras comunidades indígenas excluidas por constituir amenazas para los pobladores (Telesca & Wilde, 2011: p. 188). La consecuencia inmediata fue un crecimiento considerable de la población “española”, y en fin su enrolamiento en las tropas del Paraguay en la Guerra de la Triple Alianza, donde se diferenciarían de los afrodescendientes, generalmente asociados con las tropas del Brasil. Tras la derrota, la visión liberal de los aliados sobre el Paraguay como un país de *bárbaros* generó repercusiones públicas de las que se hicieron eco Arsenio López Decoud y Cecilio Báez; una obra sistemática como *La civilización guaraní* de Moisés Bertoni, al postular que los indígenas –especialmente los guaraníes– constituyeron civilizaciones tanto o más complejas que las europeas, planteó un rescate de la imagen de los pobladores primitivos y en ese acto una demostración teórica de la presunta superioridad del pueblo paraguayo, descendiente de aquellos (Cfr. para más detalle las lecturas que realiza Ignacio Telesca en Abente Brun et al., 2011).

*indio* y la consecuente dicotomía civilización/barbarie como eje temático (principalmente debido a que las comunidades indígenas en mayor medida pasaron a convivir con la población hispana), durante los primeros años del siglo veinte pudieron haber permeado de alguna manera los relatos de malones y las "conquistas del desierto" provenientes de las literaturas decimonónicas del Río de la Plata, que mostraban aquella dicotomía como una preocupación central.<sup>16</sup>

Para Emiliano, por caso, el *indio* no aparece representado como un hombre marginado, a quien los grandes latifundistas han desplazado o explotado, no es aquel que comparte las miserias y las injusticias del campesino, o que sufre aún más que aquél el abandono y la desidia del Estado, tampoco es el indígena de las reducciones que acabó disgregado entre poblaciones y montes; al contrario, todavía aparece como el ser salvaje que constituye una amenaza para la sociedad.

Por ende, la herencia gloriosa que –en la perspectiva novecentista– el pueblo paraguayo habría obtenido de sus ancestros, no dependería de una herencia genética, sanguínea (Emiliano, por cierto, nunca alude al mestizaje), sino quizá de una suerte de pedagogía heroica apuntalada por los rastros de la tierra bañada en sangre. No es otra la enseñanza que transmite la ya citada canción "Bolivia *ruguaítivo*":

...ani haguã bolikuéra  
ojagarra ñande yvy  
ñamanóne jevy jevy  
antes ke jadispara  
hetápe tojuka porã  
mitã Paraguay ruguy (Fernández, 2012, I: p. 179)

(... para que los bolivianos  
no usurpen nuestra tierra  
muramos una y otra vez,  
antes que huir,  
que en cantidad se mate bien  
la sangre de los muchachos paraguayos).

---

16 Son holgadamente conocidos los poemas *La cautiva* (1837), de Esteban Echeverría y *Martín Fierro* (1872-1879) de José Hernández, así como el texto político *Civilización y Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga* (1845) de Domingo F. Sarmiento, y el relato testimonial de Lucio V. Mansilla, *Una excursión a los indios ranqueles* (1871). Todos ellos dan cuenta de la cuestión del *indio* y de la *barbarie* como un problema severo para las poblaciones civiles de la región; la solución eficaz para todos los casos consistiría en el sometimiento o la absorción de los indígenas dentro del sistema capitalista, y la colonización de su territorio (Blengino, 2005; Capdevila et al., 2010; Trincheró, 2000).

## 5. Los herederos de Guarán

El tropo de los apelativos indígenas tiene varias facetas. A la representación del enemigo que acabamos de analizar, se complementa la representación de un *nosotros* codificado en la expresión *ñande guaraní* (“nosotros los guaraníes”). Asociar el calificativo *guaraní* a lo eminentemente paraguayo (como en construcciones frecuentes del tipo “identidad guaraní” o “mujer guaraní”), obedece sin dudas a la tradición discursiva que la literatura novecentista ya había puesto en circulación,<sup>17</sup> y que proviene del “bautismo” que ejercieron los primeros exploradores –comenzando por Álvaro Núñez Cabeza de Vaca– sobre los indígenas ava, describiéndoles con el nombre de “Guaraníes”.<sup>18</sup>

No obstante, existe un elemento enigmático de procedencia incierta que llegó a consolidarse en los discursos nacionalistas con el correr de los años: la figura del guerrero Guarán, recuperada en numerosas ocasiones por los poetas,<sup>19</sup> al menos desde fines del siglo XIX.

Veamos algunos casos. Analizando la poesía de Emiliano R. Fernández, Lustig ob-

- 
- 17 Una tradición escolar, que se afianza con el novecentismo, solía enseñar que la expresión *guaraní* –cuyo significado es impreciso aun en la lengua indígena– provenía de *guarini* (“guerra”, “guerrero”), pretendiendo sintetizar en el calificativo la ascendencia tribal además de un modelo de actitud y de ser paraguayo. Melià (2016: p. 13) desmonta este discurso tomando como referencia el *Tesoro de la lengua guaraní* de Antonio Ruiz de Montoya: “El nombre Guaraní ha sido identificado con *guarini*, cuyo significado en la lengua es guerrero. Pero esta etimología no se sostiene, pues el elemento esencial, su raíz, es *guára*, en el sentido de parcialidad, país, región; y también patria y lugar de donde se es, los de Paraná, por ejemplo, e incluso los de mi casa y de mi pueblo, mi paisano, como lo declara Antonio Ruiz de Montoya.”
- 18 En el sexto capítulo de los “Comentarios” (1555), Álvaro Núñez introduce el etnónimo al describir su llegada al pueblo señoreado por Tocanguaçu, pero además ilustra el retrato de aquella sociedad con los atributos de hospitalidad, laboriosidad, belicosidad y antropofagia: “Y como supieron los indios destos pueblos de la venida del gouernador y gente que consigo yua, lo salieron a rescebir al camino con muchos bastimentos, muy alegres, mostrando gran plazer con su venida, a los quales el gouernador rescibio con gran plazer y amor, y demas de pagarles el precio que valian, a los indios principales de los pueblos les dio graciosamente e hizo mercedes de muchas camisas y otros resgates de que se tuuieron por contentos. Esta es vna gente y generacion que se llaman Guaranies; son labradores que siembran dos vezes en el año maiz, e assimismo siembran caçabi; crian gallinas a la manera de nuestra España, y patos; tienen en sus casas muchos papagayos y tienen ocupada muy gran tierra, y todo es vna lengua, los quales comen carne humana, assi de indios sus enemigos con quien tienen guerra, como de Christianos, y aun ellos mismos se comen vnos a otros. Es gente muy amiga de guerras y siempre las tienen y procuran, y es gente muy vengatiua.” (1906: p. 170).
- 19 Claramente, la figura no se acaba en el empleo literario. En 1939, por ejemplo, comenzó a circular en el Paraguay una revista de interés general con ese nombre. *Guarán. Revista Paraguaya*, salió por primera vez el 12 de mayo de 1939, dos días antes del aniversario de la independencia; en numerosas ocasiones dedicaba la nota central y la tapa al retrato de alguna figura militar homenajeada; entre otros, aparecieron Fulgencio Yegros, Bernardino Caballero, José Eduvigis Díaz y José Félix Estigarribia.

serva la aparición frecuente de Guarán y lo define como una especie de rey o héroe ancestral que no aparece documentado en la tradición oral de las etnias guaraní-ticas (1999: p. 373). Para Emiliano, funcionaría como antepasado (*ypykue*) del cacique Lambaré y de Solano López, siendo el valeroso soldado guaraní (*Guarani katupyry*), un retoño simbólico de aquéllos.

Otros autores citan, en diferentes momentos entre fines del siglo diecinueve y principios del veinte, la misma figura como una suerte de génesis de la *raza*. Adriano M. Aguiar (1859-1913), en "Recuerdo a la Patria" (1885),<sup>20</sup> canta el valor de los paraguayos frente a la tragedia de la guerra, y deslizado alusiones neoclásicas a la antigüedad grecolatina y memorias de batallas claves del ejército de López, introduce al personaje *guarán*, como un nombre común, pero en figura de antepasado del combatiente:

*Es digno por la patria caer en la pelea,  
Que fama gigante se adquiere, así, al morir;  
Cobarde es el que olvida lo que a tal madre debe,*

*Aquel que no se atreve por ella a sucumbir.  
Ejemplo da Espartaco de lo que puede un bravo,  
Aun cuando gima esclavo de torpe iniquidad,  
Y de guarán el nieto fue gladiador osado  
Que defendió esforzado la patria integridad.*

Fulgencio R. Moreno, en "Yvá" ("Fruto", 1892),<sup>21</sup> en cambio, emplea el nombre Guarani pero como antropónimo, cuando crea una metáfora romántica para la guerra y la muerte de López (aquí representado por Yvá). La hija de Guarani huye hacia los cerros seguida por Yvá, su enamorado, quien muere trágicamente a la luz de la luna, mientras resuenan los lamentos de su amada:

*Dios los impulsa, es la heroína,  
la inmortal hija de Guarani;  
brilla en sus ojos la luz divina,*

*augur glorioso del porvenir.  
Vedlos: ya suben la verde cuesta,  
lóbrego abismo se abre a sus pies,  
la luna alumbra la falda enhiesta,  
¡todo es alegre y triste a la vez!*

---

20 Recopilado por Luis María Martínez en *El trino soterrado. Paraguay: Aproximación al itinerario de su poesía social* (1985).

21 *Ídem*.



*¡Muere el amante! La joven grita:  
¡la patria viva!, con ronca voz,  
sobre su amante se precipita,  
y él al abismo rueda veloz.*

Ignacio A. Pane, en “El pombero” (1899),<sup>22</sup> da un giro súbito al empleo de la figura mítica al emparentar al pombero como último descendiente de la “raza de Guarán”, quien aparece solo como significante sin indicios, no hay calificativos o epítetos que describan al antepasado, pero sí a su descendiente; el pombero es un “indio” errante y rastrero, destinado a aterrorizar a los niños, vaciado de identidad a causa del “Progreso” que lo ha relegado a las sombras, convirtiéndolo en un ser fantasmal, en algo semejante al que elaboraba O’Leary en “El alma de la raza”, de igual fecha:

*Es el duende de la tierra que el Progreso  
relegara a las estultas fantasías sin piedad  
[...]  
Amalgama de hombre y fiera,  
mitad ave sin sus alas, y serpiente otra mitad,  
es el genio de las noches, en la tierra paraguaya,  
y el cadáver errabundo de la raza de Guarán.*

Darío Gómez Serrato (1900-1985) sí elabora un cuadro legendario involucrando al Rey Guarán y al profeta Cabur –del que tampoco tenemos noticia en la cosmogonía indígena–. Los dos sonetos en guaraní que se reúnen bajo el título “Ñeë jheruguã” (“Leyenda”, 1929) coinciden con el imaginario de Emiliano sobre la estirpe guerrera de Guarán; el primer soneto, dedicado al Mariscal López, invoca en los primeros versos a Guarán, y describe cómo a éste le fue vaticinado que López ocuparía su lugar. Las referencias sucesivas al mismo personaje emplean la forma afectiva marcada con el sufijo –i: Guarán’i.

*¡Guarán! ¡Guarán!... Epácna ejhendumí  
Mbaëpa co ïvî ári jheräcuá!...  
Epac nte na Guarán terejhechá  
Mbaëicha cuarajhî ñande ajho’i!...*

*¿Ymá pacó’raè Cabur jhe’i  
Opá nte vaerá jhá avá retä  
Jha opítá Guarán’i recoviarä  
Cuimbaë jhechá pîräva petei?...*

22 Recopilado en Ignacio A. Pane, *Antología*.

¡Nipó Mariscal López racaé  
Pi'ã guazú pavë rerecojhá  
Guarání rendaguépe oúva oicó!... (1929: p. 82)

¡Guarán! ¡Guarán! ... ¡Despierta a escuchar  
Cuáles son los rumores sobre esta tierra...!  
¡Despierta por favor Guarán a observar  
Cómo el sol nos cubre...!

¿Hace cuánto tiempo Cabur había dicho  
de todos los hombres del porvenir  
que quedaría en reemplazo de Guarání  
sólo un varón admirable...?

¡Había sido el Mariscal López  
corazón grande, pleno de valor,  
quien vino a tener el lugar de Guarání...!

En 1926, Manuel Ortiz Guerrero (1897-1933) publica un texto dramático en verso, afín al "nacionalismo-indigenismo" post novecentista.<sup>23</sup> La obra *La conquista: Drama de la conquista española en tierra y alma guaraní* escenifica el desembarco de Irala en Asunción y la supuesta alianza hispano-guaraní, introduciendo en el relato las voces de personajes indígenas, entre los que destaca Lambaré. En función de prólogo, sin embargo, presenta a un personaje llamado –como en los afectivos de Serrato– Guarání, cuyo parlamento, titulado "A España", puede leerse como un poema independiente sobre el despojo de una *raza* por la cual el *urutau*<sup>24</sup> emite su voz plañidera. El parlamento consta de sesentaíun versos cuya fuerza lírica se concentra en las exclamaciones de dolor:

*¡España: aquí fui rey! Hasta que un día,*

---

23 Vid. *supra* nota 5.

24 Ave nocturna de los montes, habita las selvas de Centro y Sudamérica. También se lo conoce como cacuy, estaquero, nictibio, entre otros. Su canto suele calificarse como sombrío y plañidero. En los mitos etiológicos chaqueños se relaciona su origen con el enfrentamiento entre los pueblos tupí y guaraní: se trata del romance entre la hija de un cacique guaraní y un guerrero tupí prisionero de aquél. Al tener conocimiento del ilícito, los padres de la joven le imponen una prohibición absoluta y ésta decide huir a los montes. Intentando hacerla entrar en razón, recurren a engaños para hacerle creer que su amado ha muerto. La reacción de la muchacha es un grito desgarrador tan estremecedor que transforma a quienes la rodean en sauces, y ella misma en un ave, el *urutau*, que llora desconsoladamente su tragedia (Cfr. Feijóo, 2010). En la literatura de posguerra de la Triple Alianza se destaca el poema del escritor argentino Carlos Guido y Spano, "Nenia (canción fúnebre)", que simboliza en el canto del *urutau* la tristeza por el exterminio de la población paraguaya: "¡Llora, llora *urutau* /en las ramas del *yatay*, /ya no existe el Paraguay /donde naci como tú - / ¡llora, llora *urutau*!" (Guido y Spano, 1911).

*llegaron tus terribles bergantines  
con tus hijos blindados de coraza,  
que en justas de arcabuces y espadines  
arrasaron mi reino con mi raza.  
Y entonces ¡perdí todo! ¡Perdí todo! (Ortiz Guerrero, 1969: p. 205).*

La misma leyenda, exclusivamente creada por el autor, se replicaría en el poema “*Yasyateré*”<sup>25</sup> (que a la vez fue prólogo del libro homónimo de Serrato), donde la princesa hermana del “gran *Guarán-í*” se enamora de un extranjero rubio llegado del este (entiéndase, uno de los conquistadores), quien luego de dejarla encinta, parte para ya nunca volver; la princesa, presa de la congoja, enloquece y se transmuta en *urutaú* luego de dar a luz; el ave, así, llora la pérdida del amor y la orfandad de su hijo, único heredero del reino, que acaba perdido entre los yerbales y los animales silvestres. Si realizamos una interpretación libre de la alegoría, los conquistadores fecundaron al nuevo mundo para luego condenarlo al desamparo, trayendo la ruina de aquellos que soñaron antiguamente ser imperios. Finalmente, es significativo que el descendiente de aquel cruzamiento no solo no se vea ya como un mestizo, y mucho menos como indígena, sino que además signifique tanto la ruina de su madre como una amenaza para los pobladores, el *jasyjateré*.

Retomo la hipótesis del vaciamiento cultural y lingüístico que proponía Bareiro Saguier (1990: p. 115) a propósito del indigenismo heredero del novecientos. Si *Guarán*, como figura estrictamente estética creada por los poetas, fue tomando diferentes formas a lo largo de esas décadas –y sin duda en las posteriores–, evidentemente en esas operaciones sucesivas de recreación y actualización a través de los discursos literarios fue permeando además los discursos sociales, trasladándose a la prensa y a la propaganda como un auténtico mito popular. O pudo haber corrido el camino inverso –y lógico por sí mismo– de pertenecer al acervo popular, sin orígenes claros, y desde allí haber trascendido hacia los textos artísticos. Sea como fuere, queda clara la consolidación de la figura como parte de una mitología popular, nacional, sin antecedentes indígenas, y como elemento heroico primigenio intrínseco al nombre de la *raza*.

El vaciamiento, así, afectó paulatina y sistemáticamente a la cultura y, especial-

25 El *jasyjateré*, como el *pombero* o el *kurupi*, es uno de los duendes de los mitos etiológicos de la región del Gran Chaco. Si bien comete travesuras como sus análogos, éste destaca por su belleza deslumbrante (el nombre suele traducirse como “fragmento de luna”); se lo retrata como un jovencito de cabellos rubios que porta un cetro de oro. Por lo general no se deja ver, siendo capaz de convertirse en ave o imitarlas, para pasar desapercibido o despistar a sus perseguidores. Se cuenta que vaga desnudo durante la siesta, hechizando a los niños y a las mujeres embarazadas, y pretende raptarlos para jugar con ellos y alimentarlos con los frutos más dulces, práctica que a veces culmina con un beso en la boca, mediante el cual enloquece a sus compañeros de juego. Al ver a su amigo triste y extraviado, el *jasyjateré* lo abandona y sale en busca de alguien más con quien jugar (Cfr. Acosta et al., 2010; Micó, 1997).

mente, a la lengua, como señalaba Melià (2003) al referir la conformación del guaraní paraguayo en contraste con el guaraní jesuítico y el propiamente indígena:

*La ruptura en el seno de la lengua guaraní era inevitable desde el momento en que nacían dos sociedades, si no del todo opuestas, por lo menos de signo diferente. El guaraní paraguayo ya había dejado de ser hacía tiempo una lengua de indios. La lengua guaraní de las reducciones había dejado de ser una lengua indígena, pero seguía siendo la de los indios, si bien éstos ya eran otros (p. 129).*

En la gestación del heroico Guaraní, el nacionalismo acaso halló no sólo un sustituto al innumerable panteón de las etnias indígenas, sino un equivalente apropiado para el monoteísmo católico predominante en casi todos los pueblos del Paraguay. Se termina, con él, el parentesco *ava-guaraní*, y pueden referirse como historias paralelas la de los indígenas y la de los extintos antepasados guaraníes, cuyos herederos pujantes, pasando por los López y los héroes del Chaco, aún pueblan la nación.

## **6. Derivación: los indígenas, mundo real versus identidad nacional**

Si bien la representación literaria puede no ser sino el resultado de especulaciones artísticas, fundadas o infundadas, vale la pena pensar cuál fue la situación concreta de los indígenas en la dimensión extraliteraria, del mundo real. Ya desde los tiempos de la colonia y hasta la actualidad, los grupos étnicos nunca representaron una figura sociopolíticamente relevante en Paraguay, salvo que el Estado quisiese disponer deliberadamente de sus territorios y su fuerza de trabajo o de combate, como sucedió en varias oportunidades, comenzando por el decreto del 7 de octubre de 1848, firmado por Carlos Antonio López, que declaraba “ciudadanos paraguayos” a los habitantes de los veintinueve pueblos de indios, pero especialmente declaraba a esos pueblos propiedad del Estado,

*(...) recibiendo los naturales un lote de tierra, 2 vacas lecheras, una yunta de bueyes y un caballo, la posesión típica de un campesino pobre; los Guaraníes se convirtieron en simples arrendatarios del Estado, en pleno contraste con los “jubilados” por el decreto del año 1843, que gozaban el derecho de propiedad de sus bienes. C. A. López reconoció la “ciudadanía” y la “nacionalidad” de los Guaraníes aculturados, quienes dejaron de ser “vasallos” del rey ya desde la Independencia. Pero a la vez iniciase “la proletarianización rural” de los naturales (Susnik, 1992: p. 168).*

En el Paraguay posterior a la Guerra de la Triple Alianza –necesitado de construir una identidad diferenciada del resto de Latinoamérica, especialmente de los países aliados–, la invención del estereotipo del indígena guerrero fue solo un escalón para la construcción del arquetipo de la identidad paraguaya: el mestizo viril, resistente, síntesis ficcional de lo mejor de dos *razas*, dejaba en el camino, olvidado, al indígena real y su condición humana.

Sumado a esto, los trabajos etnográficos en varias comunidades indígenas del Paraguay comprobaron que durante la Guerra del Chaco no solo se había pasado por alto el notorio desequilibrio que generaba para la vida cotidiana de los indígenas la violencia desencadenada,<sup>26</sup> sino que también ambos bandos habían echado mano de la población aborígen (chiriguano del sudeste de Bolivia, especialmente) para acrecentar el número de combatientes, ya enrolándolos a la fuerza y bajo amenazas —como hicieron los bolivianos— o mediante una suerte de seducción a través del idioma —como hicieron a su vez los paraguayos—<sup>27</sup>. Es decir que la milicia paraguaya contó en sus filas con combatientes pertenecientes a los pueblos aborígenes, y en consecuencia también pudo haber contado entre sus bajas numerosos pobladores indígenas. Ésta, una etapa de la colonización definitiva del Chaco, tuvo otra faceta íntimamente ligada, como reflexiona Richard (2011: p. 217), a la propia composición de los etnónimos.

Que los poetas describan al indígena como ava, como par oposicional a *guaraní*, y por lo tanto como negación de este último, parece ser otro capítulo de los desplazamientos nominales que se dieron a propósito de los etnónimos indígenas del Chaco desde tiempos de la colonia y que desemboca, en la actualidad, en la aparición de autótonimos generados a partir de los antropónimos con los que cada etnia designa, en su lengua, a las personas, los grupos o el género humano como un todo homogéneo. Si recordamos que los “estratos etnónicos modernos” (Richard, *op. cit.*: p. 219) generalmente definían los etnónimos a partir de exónimos, calificativos mediante los cuales determinadas tribus diferenciaban a las ajenas a partir de relaciones de sometimiento o tributo, observaremos que la nomenclatura moderna, al dar preeminencia a la autodenominación, otorga lugar también a la afirmación de una identidad sustantiva propia y colectiva, mediante la cual no solo se enuncia esa identificación, sino también —sugiere el autor mencionado (p. 215)— un re-agenciamiento indígena.

---

26 “Desplazamientos, vecinos nuevos, condiciones climáticas y vegetaciones desconocidas, por un lado. Familias para siempre separadas, enfermedades hasta entonces no conocidas, tremenda violencia, violaciones, incontables muertes, contactos (muchas veces los primeros) traumáticos con el mundo blanco, por el otro. Es solo un matiz de la historia de la Guerra del Chaco, que no aparece cuando se hacen los discursos patrióticos sobre los héroes, los sacrificios o los excombatientes” (Richard 2008: p. 170)

27 La situación se resume en la figura representativa del “gran capitán” (mburuvicha guasu) isoceño Juan Casiano Barrientos, boliviano hijo de padre colla y madre isoceño-guaraní. Por su dominio del idioma guaraní, se asegura que no habría tenido inconvenientes en colaborar con los paraguayos, entregando a varios capitanes del ejército boliviano. La situación de los pobladores de Isoso era complicada en Bolivia: el Estado solo se preocupaba por ellos siempre y cuando constituyesen número en el ejército; no poseían escuela, servicios sanitarios ni propiedades reconocidas; los paraguayos, en cambio, aprovechando la coincidencia del idioma, los habrían seducido prometiéndoles subsanar esas carencias a cambio de su colaboración en la contienda; los llamaban “hermanos” y aludían al pueblo de Isoso empleando el modo afectivo Paraguay-mí. Casiano Barrientos fue ejecutado en Bolivia por traición a la patria (Cfr. Richard 2008: p. 47 ss.).

Pero entonces, ¿en qué etapa de los desplazamientos nominales se encontraba el procedimiento realizado por las voces patrióticas que se autodenominaban *ñande guaraní* desde los años de la Guerra de la Triple Alianza, y que durante la Guerra del Chaco calificaba al enemigo como *umi ava* pero también como *quichua*, *aimara*, *guaikuru*, *chiriguano*, buscando siempre enfatizar la naturaleza indígena de los otros? La voz de los patriotas paraguayos, a diferencia de los procesos homogeneizadores que percibe Richard en las lenguas chaqueñas, que enuncian al hombre en su lengua, para autodenominarse y denominar a los indígenas en general, recupera el sistema relacional de los etnónimos modernos, que enunciaban a *los otros* como cualidades respecto de un *nosotros*.<sup>28</sup> La diferencia estriba aquí en un proceso necesario de desplazamiento semántico: si *ava* tanto significa universalmente “los hombres” como particularmente “los indígenas”, la mirada de los escritores –réplica, suponemos, de una mirada social etnocéntrica– ejerce un borrar sobre el primer significado universal, para definir el segundo como una adjetivación, como un término de relación en contraste con la sustantivación de la expresión *ñande guaraní*, devenida autónimo del “hombre paraguayo”.

Esta operación no estaría completa sin un fundamento teórico, el de la *raza*. Solo la afirmación de la *raza guaraní* íntegramente mestiza otorga fuerza a las discriminaciones categóricas –y aparentemente contradictorias– entre dos elementos comunes. Declaración de superioridad en todos los aspectos, la *raza* mestiza puesta en discurso por el novecentismo tiene suficientes razones para diferenciarse de los “verdaderos” *ava*, considerados inferiores en cuanto permanecen “puramente” indígenas. Resulta interesante notar además que, dada la posición etnocéntrica y sin importar qué grupos o etnónimos ingresen al sistema oposicional *guaraní/ava*, todos ocuparán, individualmente o en conjunto, el mismo lugar reservado al valor negativo o inferior respecto del superior y positivo *guaraní*.<sup>29</sup> “Lo guaraní” concebido en los discursos patrióticos como sinónimo de “lo paraguayo” genera entonces un orden propio, no indígena sino mestizo, pero enteramente *blanco* y por lo tanto, en ese orden, supremo. El sistema binario restituye, en pocas palabras, la perspectiva colonial etnocéntrica.

---

28 Ya Richard reflexiona sobre la información que arrojan las nominaciones cruzadas respecto de las relaciones interétnicas. Si un sujeto A designa para un B a un C, muy probablemente lo designe mediante adjetivación, dependiendo de la percepción y el tipo de relaciones que A estableció históricamente con C, y concluye que “en traduisant des relations, ces termes permettent de dresser la carte ou le système des principaux types de rapports interethniques qui tissent cet espace en un moment déterminé. Ils servent moins à nourrir l’histoire particulière de tel groupe qu’à éclairer le champ relationnel au sein duquel il a pu, ou non, s’agencer historiquement” (Richard, 2011: p. 215).

29 Aunque no constituye un propósito de este trabajo, creemos que podría pensarse la persistencia hegemónica de esta visión etnocéntrica a propósito de las políticas públicas que se han llevado adelante desde fines del siglo XX con la declaración del guaraní como idioma oficial, y su enseñanza obligatoria en el sistema educativo junto al castellano, aún en comunidades cuya primera lengua no es ninguna de estas dos, como los hablantes mbyá guaraní, paĩ tavyterã, maskoy, nivaclé y varios otros.

En definitiva, la articulación nacionalista de los etnónimos en la literatura paraguaya constituye un emergente más del continuo desplazamiento operado sobre la cultura indígena y su lengua, una lengua que –emulamos lo dicho por Melià (1992: p. 129)– ya había dejado de ser indígena, *porque éstos ya eran otros*.

## 7. Conclusiones

Hemos podido observar cómo ciertas representaciones literarias de lo indígena y de la raza, inscritas en el sistema ideológico nacionalista de la Generación del 900, no solo generaron réplicas interesantes de éste, en la escritura sincrética de Natalicio R. Colmán –que reescribía alegóricamente la Guerra de la Triple Alianza como una crucifixión cuyos actores fueron indígenas–, en los ejércitos enfrentados descritos mediante etnónimos en las poesías desde Colmán hasta el cancionero de la Guerra del Chaco, o en la construcción de un antepasado heroico, Guarán, símbolo de la *raza*, sino que además transitaron una evolución en paralelo, generando tensiones y desplazamientos semánticos en el orden de los etnónimos, inicialmente utilizados como símbolos de las naciones contendientes, por Colmán, y finalmente empleados como niveles en un jerarquía racial, por los poetas de la Guerra del Chaco.

Ha sido sustancial establecer un diálogo entre la información que nos proporcionaron los estudios literarios y la historia, y las investigaciones y reflexiones recientes de la etnohistoria sobre el rol de las comunidades indígenas en las guerras del Paraguay, en contraste con sus representaciones literarias, generalmente estereotipadas, ya positivamente desde la estética modernista, ya negativamente desde los cantos de guerra.

Finalmente, las conclusiones de Nicolás Richard acerca de la evolución de los etnónimos chaqueños, que durante la época colonial se constituyeron mediante exónimos originados en una lengua generalmente ajena, en expresiones tan etnocéntricas como peyorativas, y que en los nuevos mapas etnográficos consisten en autótonimos que dan cuenta del agenciamiento indígena, nos han permitido pensar que los discursos de la Generación del 900 sobre la *raza guaraní*, que se consolidaron al paso de los años y que aún hoy se reproducen en los discursos sociales, conservan nítidamente el modelo etnocéntrico colonial, según el cual todo lo que no constituya el valor positivo *guaraní* ingresa en un sistema de oposición bipolar, siempre en un lugar de menor jerarquía.





## Referencias bibliográficas

- Abente, Diego, Borda, Dionisio, Caballero, Hérib, y otros. 2011. *El reto del futuro. Asumiendo el legado del bicentenario*. Asunción: Ministerio de Hacienda de la República del Paraguay y Mercurio Ediciones.
- Acosta, Feliciano, Aguilera, Domingo, Villagra, Carlos, y Pérez, Francisco. 2010. *Mitos y leyendas del Paraguay mestizo*. Asunción: Servilibro y Diario Popular.
- Bareiro, Rubén. 1990. *De nuestras lenguas y otros discursos*. Asunción: CEADUC, Biblioteca de Estudios Paraguayos, Vol. 34
- Bertoni, Moisés. 1914. *Resumen de prehistoria y protohistoria de los países guaraníes*, J. E. O'Leary (Ed.): Asunción: s/e.
- Blengino, Vanni. 2005. *La zanja de la Patagonia. Los nuevos conquistadores: militares, científicos, sacerdotes y escritores*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Brezzo, Liliana. 2008. *En el mundo de Ariadna y Penélope: hilos, tejidos y urdimbre del nacimiento de la historia en Paraguay. (Consideraciones en torno a la polémica Cecilio Báez - Juan O'Leary)*. en C. Báez, J. E. O'Leary, *Polémica sobre la historia del Paraguay*, R. Scavone Yegros, S. Scavone Yegros (Eds.). Asunción: Tiempo de Historia.
- Caballero, Hérib, y Ferreira, Cayetano. 2009. *El periodismo de guerra en el Paraguay (1864-1870)*. Estudios Paraguayos: CEADUC, Vols. XXVI–XVI, No. 1–2, p. 201–214.
- Capdevila, Luc, Còmbes, Isabelle, Richard, Nicolás y Barbosa, Pablo. 2010. *Los hombres transparentes. Indígenas y militares en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Cochabamba: Instituto de Misionología.
- Casaús Arzu, Marta. 2010. *La representación del Otro en las elites intelectuales europeas latinoamericanas: un siglo de pensamiento racista 1830-1930*, Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies, Vol. XL, No. 1–2, p. 13–44.
- Colmán, Natalicio. 1921. *Ocara Poty (Flores silvestres)*, Vol. 1. Asunción: Casa Editorial Ariel.
- Domínguez, Manuel. 1933. *La raza blanca. Raza de la aurora, continuamente progresiva*, El Liberal, 5 de noviembre, p. 1.
- Domínguez, Manuel. 2009. *El alma de la raza*. Asunción: Servilibro.
- Fariña, Eloy. 1926. *Conceptos Estéticos. Mitos Guaraníes*. Buenos Aires: Talleres Gráficos M. Pastor.

Fariña, Eloy. 2005. *Canto secular* en R. Amaral (Ed.), *Poesías del Paraguay. Antología desde sus orígenes*. Asunción: Aramí Grupo Empresarial.

Feijóo, Samuel. 2010. *Mitología americana. Mitos y leyendas del nuevo mundo*. Madrid: Ediciones Siruela.

Fernández, Emiliano R. 2012. *Biografía y obras completas, V. Destéfano (Ed.), Vol. I-V*. Asunción: Servilibro.

Giménez, Cancio. 1987. *Escritores y músicos de la época de la Guerra del Chaco, Vol. I*. Asunción: Ediciones Intento.

Gómez, Darío. 1929. *Yasyateré*. Asunción: Imprenta Zurucu-á.

Guido y Spano, Carlos. 1911. *Poesías completas*. Buenos Aires: Maucci Hermanos Editores.

López, Arsenio (Ed.). 1911. *Album gráfico de la República del Paraguay (1811-1911)*. Buenos Aires: Talleres Gráficos de la Compañía General de Fósforos.

Lustig, Wolf. 1999. *Chácore purahéi - canciones de guerra. Literatura popular en guaraní e identidad nacional en el Paraguay*, en B. Potthast, K. Kohut, y G. Kohlhepp (Eds.), *El espacio interior de América del Sur. Geografía, historia, política, cultura*. Frankfurt/Main – Madrid: Vervuert – Iberoamericana, pp. 363–379.

Lustig, Wolf. 2006. *La lengua del ‘Cacique Lambaré’ (1867), primer modelo de un guaraní literario*, en W. Dietrich (Ed.), *Guaraní y “mawetí-tupí-guaraní”*. *Estudios históricos y descriptivos sobre una familia lingüística de América del Sur*. Berlín: LIT, pp. 241–258.

Lustig, Wolf. 2008. *De la lengua de guerreros al Paraguái ñeẽ: Coyunturas del guaraní paraguayo como símbolo de identidad nacional*, en K. Süsselbeck, U. Mühlischlegel, y P. Masson (Eds.), *Lengua, nación e identidad. La regulación del plurilingüismo en España y América Latina*. Madrid – Berlin: Iberoamericana – Vervuert, pp. 387–412.

Martínez, Luis. 1985. *El trino soterrado. Paraguay: aproximación al itinerario de su poesía social*. Asunción: Ediciones Intento.

Melià, Bartomeu. 2003. *La lengua guaraní en el Paraguay colonial. La creación de un lenguaje cristiano en las Reducciones de los guaraníes en el Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.

Melià, Bartomeu. 2011. *El guaraní y sus transformaciones: guaraní indígena, guaraní criollo y guaraní jesuítico*, en G. Wilde (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: SB, pp. 81–98.

Melià, Bartomeu. 2016. *Camino Guaraní. De lejos venimos, hacia más lejos caminamos*.

Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.

Micó, Tomás. 1997. *Leyendas del Paraguay. Mitología guaraní*. Asunción: Imprenta Salesiana.

Núñez Cabeza de Vaca, Álvar. 1906. *Relación de los naufragios y comentarios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Vol. 1*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

O'Leary, Juan. 1899. *El alma de la raza*. Revista del Instituto Paraguayo, Año II, No. 18, pp. 305–311.

O'Leary, Juan E. 1933. *La mentalidad obtusa de un pueblo enfermo*. El Liberal, 12 de noviembre, p. 2.

Ortiz, Manuel. 1969. *Obras completas*. Asunción: Editorial Manuel Ortiz Guerrero.

Resquín, Luis. 1933. *A los guerrilleros de la muerte*. Ocara Poty Cue-mi, No. 61, p. 29.

Rey de Castro, Carlos. 1903. *La clase rural del Paraguay*. Asunción: Talleres Nacionales de H. Kraus.

Richard, Nicolás. 2008. *Mala guerra. Los indígenas en la guerra del Chaco (1932-35)*. Asunción – París: Museo del Barro – Servilibro – CoLibris.

Richard, Nicolás. 2011. *La querelle des noms. Chaînes et strates ethnonymiques dans le Chaco Boréal*, Journal de la société des américanistes, No. 97-2, pp. 201–230.

Susnik, Branislava. 1992. *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XIX*. Asunción: Museo Etnográfico “Dr. Andrés Barbero”.

Telesca, Ignacio, y Wilde, Guillermo. 2011. *Antiguos actores de un nuevo régimen: indígenas y afrodescendientes en el Paraguay de la Independencia*, Journal de la société des américanistes, No. 97-2, pp. 177–200.

Telesca, Ignacio. 2010. *Paraguay en el centenario: la creación de la nación mestiza*, Historia Mexicana, Vol. LX, No. 1, pp. 137–195.

