

Laura Fahrenkrog*

LA OCUPACIÓN SONORA DE UNA CIUDAD IRREGULAR
Y LOS “TROVADORES DE LA TIERRA” EN ASUNCIÓN COLONIAL
(PARAGUAY, SIGLOS XVI-XVII)¹

RESUMEN

Las prácticas musicales de origen hispano que surgieron en las ciudades coloniales hispanoamericanas, ya fuese en el ámbito institucional como en el privado o cotidiano, estuvieron determinadas por factores ligados tanto a la conformación social inicial como al devenir espacial y de infraestructura de las urbes. El objetivo de este artículo es, por una parte, presentar cómo algunas de estas prácticas se establecieron y desarrollaron en la ciudad de Asunción del Paraguay durante los siglos XVI y XVII. Y, por otra, considerar la contextura sociocultural y física de la urbe al problematizar la tensión existente entre modelos, normativas y sus adaptaciones en escenarios complejos y distantes como el estudiado. En el marco de la historia cultural urbana, y mediante el análisis de fuentes como Actas del Cabildo y procesos judiciales, entre otros, abordaré las negociaciones en lo musical que afectaron el paisaje sonoro de la ciudad en contextos festivos públicos y privados.

Palabras claves: Paraguay, Asunción, siglo XVI, siglo XVII, ciudad, historia cultural, prácticas musicales, fiestas, cotidianidad.

ABSTRACT

The musical practices of Hispanic origin that arose in Spanish-American colonial cities, whether in the institutional sphere or in everyday life, were determined by the initial social conformation and the spatial and infrastructure development of cities. This article aims to present how some of these practices were established in Asunción, Paraguay, during the sixteenth and seventeenth centuries, taking into account the socio-cultural and physical structure of the city to question the existent tension between models, regulations and their adaptations in complex and distant scenarios such as the one studied. In the framework of Cultural Urban History, and through the analysis of Council records

* Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesora investigadora, Departamento de Historia y Ciencias Sociales, Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez. Correo electrónico: laura.fahrenkrog@uai.cl

¹ El presente estudio se ha desarrollado dentro del proyecto del Ministerio de Ciencia e Innovación “Práctica de gobierno y cultura política: Europa y América en la monarquía de España, 1668-1725” (PID2019-108822GB-I00).

and judicial processes, among others, the musical negotiations that affected the soundscape of the city in public and private festive contexts are addressed.

Keywords: Paraguay, Asunción, sixteenth-century, seventeenth-century, city, cultural history, musical practices, celebrations, everyday life.

Recibido: Octubre 2019.

Aceptado: Abril 2020.

DE LO URBANO Y LO SOCIAL: UNA INTRODUCCIÓN

El establecimiento de ciudades en la región rioplatense formó parte de los intentos de la corona española por asegurar la zona, debido a la creencia de que la Provincia Gigante de las Indias tenía el potencial de ser rica en plata. Pero *El Dorado* no se encontraba escondido en los márgenes y afluentes del Río de la Plata². Louis Necker afirma que la consiguiente “colonización del Paraguay, a partir de 1537, fue en cierta medida un accidente histórico. Ella fue el resultado del fracaso de una tentativa de conquista de los Incas por el este”³. Esta ruta, que obligaba a una travesía por múltiples ríos y por el peligroso Chaco, resultó compleja, y el territorio del estuario rioplatense se transformó en una más de las fronteras del Imperio español. Frontera múltiple y polisémica, ya que lindaba tanto con insondables y vastos territorios de indígenas considerados en extremo belicosos como con los dominios portugueses. Todas lindes en disputa⁴. En términos económicos, el Paraguay dejó de interesar a España ya en el siglo XVI, pero mantuvo su importancia política para defender los territorios del imperio contra las pretensiones de tipo expansionista de los portugueses⁵.

La ciudad de Asunción del Paraguay, fundada como casa-fuerte en 1537, fue, desde sus inicios una ciudad irregular (figura 1). Muy lejos quedaba la retícula ortogonal o en damero, mezcla de idealismo urbano con pragmatismo, a la hora de trazar y edificar sobre el terreno. Si bien esta fue la tendencia general de las fundaciones de ciudades en Hispanoamérica, hubo varios casos en los que por razones políticas se optó por emplazar las urbes sobre ciudades existentes, como sucedió en el caso de las poco aventuradas Tenochtitlán y Cuzco; y otros en los que las particularidades geográficas y orográficas

² Margarita Durán Estragó, “Conquista y colonización (1537-1680)”, en Ignacio Telesca (coord.), *Historia del Paraguay*, Asunción, Taurus, 2011, pp. 63-64.

³ Louis Necker, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*, Asunción, CEADUC, 1990, p. 30.

⁴ La anexión de las coronas española y portuguesa ocurrió recién en 1580, por lo que, al momento del despliegue español por el territorio colindante con los portugueses, las tierras en conflicto eran requeridas por ambas monarquías. En efecto, tanto para Tomé de Sousa –primer gobernador general de Brasil– como para los jesuitas portugueses, Asunción estaba o debía estar en la demarcación de Portugal. Véase Jaime Cortesão, *Jesuitas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Departamento de Imprensa Nacional, 1951, p. 66.

⁵ Durán, *op. cit.*, p. 64.

FIGURA 1
Plano de la ciudad de Asunción
(ca. fines del siglo XVIII)



Fuente: Elaboración de Francisco Cooper a partir del plano original atribuido a Félix de Azara, Plan de la ville de l'Assumption dans le Paraguay, sin fecha. Disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b842501x> [fecha de consulta: 20 de septiembre de 2018].

decidieron por los conquistadores, e imposibilitaron el ansiado ordenamiento rectilíneo⁶. Para el último caso, Asunción representa uno de los ejemplos más relevantes del continente.

Dos vías principales, casi intransitables, se desplegaban de forma paralela al río, que en sus crecidas inundaba de forma constante la ciudad. Eran necesarios varios puentes para poder atravesarla de un punto a otro, y los lodazales abundaban en esta Venecia *sui generis*. El acceso a las casas se realizaba por medio de tablones y escalinatas. Los templos religiosos sufrían los embates de la furia de los raudales, y eran relocalizados y reconstruidos. La plaza, de carácter excéntrico, estaba atravesada por un importante zanjón que, con las crecidas de las aguas, se transformaba en un riachuelo que dividía la ciudad⁷. Los problemas relativos a aspectos urbanos y edilicios empeoraban con el tiempo, y Ruy Díaz de Guzmán comentaba con desazón que en el paso del siglo XVI al XVII, la ciudad había entrado en un grave abandono:

“Ocupaba antiguamente la población más de una legua de largo, y más de una milla de ancho, aunque el día de hoy ha venido a mucha disminución [...] estaba la república tan aumentada, abastecida y acrecentada en su población, abundancia y comodidad que desde entonces hasta hoy no se ha visto en tal estado [...]”⁸.

En algunos casos las fundaciones fueron hechas en lugares tan poco aptos para la vida de los españoles que las ciudades o villas debieron ser mudadas de sitio; y algunas, incluso, en más de una ocasión⁹. Sin embargo, Asunción no se movió. Parecía –y era– una ciudad desordenada y plagada de singularidades, pero necesaria para mantener el escaso dominio que tenía la Corona sobre el vasto territorio durante el periodo. Esta urbe compartió muchas características urbanas con los asentamientos portugueses, más orientados a resolver asuntos prácticos, y que no privilegiaron el desarrollo urbanístico y edilicio¹⁰. El pragmatismo inicial de la elección del lugar y del emplazamiento de la ciudad no tuvo las consecuencias esperadas, puesto que –hacer ciudad– se transformó aquí en una tarea dificultosa. Y estas singularidades se plasmaron en las formas culturales adoptadas y las prácticas musicales y sonoras que posibilitó la ciudad.

⁶ Manuel Lucena Giraldo, *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América Hispánica*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos / Marcial Pons, 2006, p. 23; Javier Aguilera Rojas, *Fundación de ciudades hispanoamericanas*, Madrid, Mapfre, 1994, pp. 57-58.

⁷ Ramón Gutiérrez, *Historia de la arquitectura del Paraguay, 1537-1911*, Asunción, Municipalidad de Asunción, 2010, pp. 38-40.

⁸ Ruy Díaz de Guzmán, *La Argentina*, Buenos Aires, Claridad, [1612] 2010, pp. 114-115.

⁹ Véase Alain Musset *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica / Embajada de Francia, 2011, *passim*.

¹⁰ Sobre la particularidad de los asentamientos fundados en territorio americano bajo dominio portugués, véase José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001, pp. 12 y 14-15; Nestor Goulart Reis Filho, “Urbanismo em Brasil. Séculos XVI-XVII”, en Gabriel Alomar (dir. y coord.), *De Teotihuacán a Brasília. Estudios de historia urbana Iberoamericana y Filipina*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1987, p. 353; Arno Álvarez Kern, “Arqueología histórica da cidade colonial portuguesa: as primeiras cidades e sua formação histórica”, en Horacio Chiavazza y Carlos Natalicio Ceruti (eds.), *Arqueología de ciudades americanas del siglo XVI*, Mendoza, Universidad de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, pp. 19-30; Lucena, *op. cit.*, p. 115.

Constatar que las características de la ciudad física comunes a las fundaciones hispanoamericanas apenas se concretaron en Asunción me obligó a revisar la generalización que se ha hecho de *la ciudad* hispanoamericana para estudiar *una ciudad*. La construcción de tipos ideales puede llevar a grandes equívocos a la hora de conocer las prácticas culturales urbanas. Estas son locales y acotadas, aunque adapten pautas culturales preexistentes y comunes, y se encuentran influenciadas por su entorno físico. El espacio presentado es más que el mero *backstage* de las prácticas musicales que me interesan, ya que se constituye en un elemento inseparable de las mismas. Asunción, un lugar difícil de encasillar en taxonomías tradicionales, es, por lo mismo, de gran interés. Y una invitación a reconsiderar la noción de “lo urbano” al tomar como punto de partida las prácticas musicales de un lugar. Sigo aquí las reflexiones de David J. Robinson, para quien los aspectos geográficos y físicos marcan lo que sucede en la sociedad y en la cultura que esta genera. La ciudad colonial, tanto en su contexto físico como en su tejido social, formaba una conjunción que determinaría, en definitiva, el comportamiento de sus habitantes¹¹.

Entender fenómenos como las prácticas musicales se puede realizar de forma más integrada y cabal al considerar el espacio físico, y el cómo este moldeó y determinó dichas prácticas. El paisaje urbano es, a su vez, determinante del paisaje sonoro: todos los estímulos a los que el oído, de manera similar a lo que ocurre con el sentido de la vista, puede estar expuesto en un ambiente sonoro determinado. Al igual que su contraparte visual, este término comprende las fuerzas tanto naturales como culturales, improvisadas o producidas de manera deliberada. El paisaje sonoro está constituido también por la escucha como una práctica cultural¹². Ahora bien, la posibilidad de “leer” este paisaje en toda su riqueza fue uno de los desafíos que me propuse.

Definir a Asunción como una ciudad colonial es una provocación. ¿Qué era lo que la hacía una ciudad? Manuel Lucena da cuenta de la casi imposibilidad de resolver esta discusión al sentenciar que “La realidad es que nadie sabe muy bien cómo definir una ciudad”¹³. Lo que hace a una ciudad una *ciudad*, que sea considerada un centro urbano, es un asunto que ha cambiado en el tiempo. La percepción que de las urbes tuvieron sus habitantes también lo hizo. Desde la perspectiva historiográfica existe, no obstante, cierto consenso para generalizar que las ciudades concentran una cantidad de habitantes elevada en un lugar determinado que cuenta con los medios y servicios para asegurar la subsistencia de los individuos en ese espacio. A su vez, la ciudad ejerce soberanía sobre los territorios inmediatos, el *hinterland*, y sus habitantes¹⁴. Si bien el concepto de *hinterland*

¹¹ David J. Robinson, “La ciudad colonial hispanoamericana: ¿símbolo o texto?”, en José Luis Peset (coord.), *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, vol. II, Madrid, CSIC, 1989, p. 251.

¹² El concepto de “paisaje sonoro”, traducción del término inglés ‘*soundscape*’, fue acuñado en 1977 por Robert Murray Schafer: David W. Samuels *et al.*, “Soundscapes: Toward a Sounded Anthropology”, in *Annual Review of Anthropology*, vol. 39, California, 2010, p. 330.

¹³ Lucena, *op. cit.*, p. 16. En tono similar, Porfirio Sanz señala: “uno de los términos apropiados para definir cualquier concentración humana es el de población, como conjunto de edificios y personas que pueblan un espacio. En cuanto al término de ciudad, quizá tampoco encontremos una mayor satisfacción terminológica”, en Porfirio Sanz Camañes, *Las ciudades en la América Hispana. Siglos XV al XVIII*, Madrid, Sílex, 2004, p. 20.

¹⁴ De esta manera lo plantea Jorge E. Hardoy, por ejemplo, al dar una definición amplia y genérica del proceso de urbanización: Jorge E. Hardoy, “Sistemas sociopolíticos y urbanización. Una selección de ejemplos históricos y contemporáneos”, en Jorge E. Hardoy y Richard P. Schaedel (comps.), *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia*, Buenos Aires, SIAP, 1975, p. 83.

ha tenido varias acepciones más bien excluyentes en cuanto a su uso en el estudio de la geografía humana, una de ellas —que es la que seguiré— se refiere a este como un espacio subordinado a otro (*land* o *foreland*), caracterizado como un centro desarrollado¹⁵.

Además de la idea de concentración de la población, la relación con el *hinterland* es una forma más actual de tratar la relación urbano-rural, forma en la que también han sido entendidas la ciudad y lo urbano, es decir, en oposición al campo y lo rural. Anthony Leeds desarrolla este dualismo y critica la formulación de “tipos ideales” de “ciudad verdadera” de Max Weber. Los dualismos —plantea el primer autor— aseveran la existencia de un “ser” o “esencia” urbana fundamental por oposición a un ente rural, con el consiguiente riesgo de perder de vista la importancia del mundo material y de las conexiones entre ambos universos¹⁶. Destaco aquí la idea de un “proceso” para entender el “sentido urbano” de la ciudad que surge también en esas relaciones ciudad-*hinterland*, y la posibilidad de proyectar el “proceso” a una narrativa histórica adaptada al propósito de revelar el desarrollo y crecimiento en complejos temporales de eventos u objetos. Las ocasiones —formadas por estos eventos u objetos— constituyen patrones de relaciones a otras ocasiones en un proceso creativo¹⁷: el proceso que constituirá una ciudad.

Asimismo, y para no caer en anacronismos, lo que para nosotros hoy es una ciudad no siempre lo fue para los habitantes de Hispanoamérica colonial. Gran parte de los indígenas que habitaban en el continente americano nunca se habían enfrentado a la necesidad ni a la compulsión de origen español de delimitar solares, situar casas en relativa contigüidad, asentar y agrupar a la población en una zona apta para la vida diaria al modo europeo, con vías de comunicación eficientes, e intentar asegurar ese emplazamiento de manera permanente. Aprender a “leer” esta nueva espacialidad urbana introducida por los conquistadores fue una más de las imposiciones que recayeron sobre los indígenas¹⁸. Para los sujetos de origen hispano, por su parte, aquellos que viajaron hasta el Nuevo Mundo a fundar ciudades, estas constituían un bastión de la civilización europea, lo que los distinguía de ese “otro” por su capacidad de organización y superioridad en todo sentido. Ya desde las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación* dictadas por Felipe II en 1573, queda de manifiesto la relevancia otorgada al establecimiento de ciudades como un elemento que diferenciaba a la población urbana de aquella del *hinterland*, pues eran percibidos como núcleos que centralizaban el poder político, económico y administrativo¹⁹; y que, a su vez, debían concentrar las prácticas culturales “adecuadas”.

¹⁵ André Suchet, “The concept of hinterland in geography: A state of the art”, en *Ería. Revista cuatrimestral de geografía*, vol. 37, n.º 2, Oviedo, 2017, p. 255.

¹⁶ Anthony Leeds, “La sociedad urbana engloba a la rural: especializaciones, nucleamientos, campo y redes; metateoría, teoría y método”, en Hardoy y Schaedel (comps.), *op. cit.*, pp. 323-324.

¹⁷ Dale H. Porter, “History as process”, in *History and Theory*, vol. 14, issue 3, Wiley, october 1975, pp. 300 and 304.

¹⁸ Joanne Rappaport & Tom Cummins, *Beyond the lettered city. Indigenous Literacies in the Andes*, Durham / London, Duke University Press, 2012, p. 6.

¹⁹ *El orden que se ha de tener en descubrir y poblar: transcripción de las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el Bosque de Segovia, según el original, que se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla*, Ed. facs., Madrid, Ministerio de la Vivienda, 1973.

Esta perspectiva será, para bastantes autores, un punto clave, y lo que distinguirá a la ciudad de lo que la rodea: la capacidad de tener el poder sobre las prácticas culturales civilizadas²⁰. La ciudad, entonces, es la que determina las pautas culturales de sus habitantes. Marcel Roncayolo, incluso, señala que la ciudad suele definirse por la noción de cultura, entendida esta de forma amplia “como un conjunto de conductas y actitudes. Este aspecto no es independiente de la población o de la actividad funcional [...]. La descripción de la cultura urbana compendiaría e incluiría en ella el medio, el modo de vida y las conductas”²¹. Es decir, lo que constituiría una ciudad y su carácter urbano, estaría conformado por la cultura generada. La urbe, el lugar de la cultura “elaborada”, está constituida por una relación entre cultura e instituciones que tiene un aspecto de continuidad o proceso: las instituciones mantienen y alimentan dicha cultura, aunque sea en lo formal, y dan forma a la vida urbana²².

Manuel Castells –quien apunta más bien al estudio de la urbanización en sociedades industriales, y que une el problema de la cultura urbana con la industrialización capitalista– también trata el tema de “lo urbano” unido a una idea de cultura, y señala que la urbanización se define tanto por la concentración espacial de la población como por “la difusión del sistema de valores, actitudes y comportamientos que se resume bajo la denominación de ‘cultura urbana’”²³. Categorizar como “urbana” a una forma cultural definida no es del todo inocente, pues es usual considerar la oposición subyacente entre una “sociedad urbana” y una “sociedad rural”²⁴, dualidad que como señalé es desechada por Anthony Leeds²⁵. Todo lo anterior me llevó a reflexionar sobre otro de los puntos relevantes en la configuración de una “cultura musical urbana”: la sociedad colonial.

En el Paraguay –como en tantos otros lugares de Hispanoamérica– se produjo un mestizaje explosivo, violento y veloz, que tuvo como consecuencia que gran parte de la población de Asunción fuese de origen mestizo, concepto que para los fines de este artículo entenderé casi de forma exclusiva en términos biológicos²⁶. En 1536 Domingo

²⁰ En palabras de Lewis Mumford: “La capacidad para transmitir en formas simbólicas y pautas humanas una porción representativa de una cultura es la gran característica de la ciudad. Se trata de la condición necesaria para fomentar la más cabal de las capacidades y potencialidades humanas, hasta en las regiones rurales y primitivas que se hallan fuera de ella”, en Lewis Mumford, *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas*, Buenos Aires, Infinito, 1979, p. 119.

²¹ Marcel Roncayolo, *La ciudad*, Barcelona, Paidós, 1988, p. 49.

²² *Op. cit.*, p. 51.

²³ Manuel Castells, *La cuestión urbana*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2008, p. 15.

²⁴ *Op. cit.*, p. 95.

²⁵ El autor, sin embargo, hace una salvedad al plantear la utilidad de dicha dualidad circunscrita exclusivamente al tratarse de especializaciones agrícolas “espacio-extensivas”, en las que lo rural termina por convertirse en un subsegmento especializado de una sociedad urbana, en Leeds, *op. cit.*, pp. 334-335.

²⁶ Miles de páginas se han escrito sobre este tema. Refiero aquí las obras que mayor impacto han tenido en mi percepción de la idea del mestizaje, que son las que me han llevado a volver a una visión mucho más simple y delimitada de este concepto: Guillaume Boccaro y Sylvia Galindo (eds.), *Lógicas mestizas en América*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, 1999; Eduardo França Paiva, *Dar nome ao novo. Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2015; Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007; Florencia Guzmán, *Los claroscuros del mestizaje. Negros, indios y castas en la Catamarca Colonial*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2016; Jacques Poloni-Simard, “Problemes et tentatives d’identification des metis a travers la documentation coloniale. L’exemple

Martínez de Irala se relacionó con los cario-guaraníes de la zona y selló un pacto que incluyó el apoyo bélico y el intercambio de mujeres por objetos de hierro, y que marcó la forma en que en adelante se entendería uno de los mitos fundacionales de la historia del Paraguay: el haberse constituido en la “primera sociedad mestiza del continente”²⁷.

Los indígenas que habitaban en la zona en la que se fundó Asunción, los cario-guaraníes, fueron descritos por Ruy Díaz de Guzmán como una nación poco belicosa, temida y respetada por los demás grupos, y amigos leales de los españoles²⁸, quienes supieron aprovechar el potencial de este vínculo para someter a la población. Las mujeres fueron las responsables de relacionar los universos hispano y guaraní. La idea de que Asunción era un “Paraíso de Mahoma”, debido a la elevada cifra de mujeres guaraníes que “tenía” cada español, se difundió por los territorios del Imperio español²⁹. Este hecho ha sido planteado como una especie de mito fundacional de la sociedad del Paraguay, insistiéndose en una visión conciliadora de la “física del amor”, del “connubio de las dos razas” y del “pacto de sangre” entre hombres españoles y mujeres guaraníes³⁰. Sin embargo, esta relación tuvo consecuencias más allá de la descendencia mestiza³¹. La persistencia en el tiempo del uso del idioma guaraní entre toda la población³², en lo que ha sido definido por Bartomeu Meliá como una “guaranización” de la sociedad³³, es una

de Cuenca”, in Bernard Lavallé (ed.), *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1999, pp. 11-31; Peter Wade, “Repensando el mestizaje”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, Bogotá, enero-diciembre 2003, pp. 273-296.

²⁷ Carmen Bernand, *Historia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 21-24.

²⁸ Díaz de Guzmán, *op. cit.*, p. 31.

²⁹ Bárbara Potthast realiza un pormenorizado análisis de la gesta de esta percepción sobre los orígenes de la sociedad paraguaya y sus alcances historiográficos, en *¿“Paraíso de Mahoma” o “País de las mujeres”?* *El rol de la familia en la sociedad paraguaya del siglo XIX*, Asunción, Fausto, 2011, pp. 25 y ss.

³⁰ Potthast, *op. cit.*, p. 26. Frases como las citadas abundan: Juan Bautista Rivarola Paoli se refiere al “crisol de raza” entre guaraníes y españoles. Carlos Centurión, por su parte, alude al “nuevo linaje, de la estirpe criolla, del tipo paraguayo, mezcla armoniosa de la sangre hispana, conquistadora y romancesca, y de la guaraní, avasalladora, sentimental y cauta”, en Juan Bautista Rivarola Paoli, *La Colonización del Paraguay, 1537-1680*, Asunción, El Lector, colección La Gran Historia del Paraguay, 2013, vol. 2, p. 23; Carlos Centurión, *Historia de la Cultura paraguaya*, Asunción, Biblioteca “Ortiz Guerrero”, 1961, tomo I, p. 4.

³¹ Shawn Michael Austin ha documentado, por ejemplo, que entre los años de 1580 y 1630 existe gran cantidad de procesos judiciales entablados entre encomenderos para demostrar la pertenencia de una sola mujer tributaria a una encomienda. Según el autor, esto es reflejo de la importancia de la mujer guaraní en el sistema de encomienda, de la persistencia de normas socioculturales guaraníes y de la confianza de los españoles en esas normas para crear y mantener fuerzas laborales viables, en Shawn Michael Austin, “Guaraní kinship and the encomienda community in colonial Paraguay, sixteenth and early seventeenth centuries”, in *Colonial Latin American Review*, vol. 24, issue 4, Philadelphia, october 2015, p. 556.

³² Capucine Boidin, *Guerre et métissage au Paraguay (2001-1767)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

³³ Bartomeu Meliá comenta al respecto: “Hay que reconocer, sin embargo, como fenómeno singular del Paraguay, la ‘guaranización’ amplia de los propios criollos, es decir, de quienes aun sin ser hijos de mestizos, por su inserción en la nueva sociedad paraguaya que hablaba masivamente el guaraní, necesitaban adoptar este medio de expresión. Dos circunstancias contribuían a ello: el amplio uso del guaraní como lengua coloquial en la casa y en la calle, por un lado; y, por otro, la poca densidad de una población criolla (o peninsular) durante todo el período colonial; [...] En otros términos, ‘la república de españoles’ nunca tuvo mucho peso específico. La propia lengua castellana, aunque siempre fue la lengua oficial de gobierno, no contaba con los medios para perpetuarse y, menos, para desarrollarse”, en Bartomeu Meliá, *La lengua guaraní del Paraguay. Historia, sociedad y literatura*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 53-54.

de ellas. El bilingüismo de tipo práctico que surgió desde la presencia de los primeros navegantes que quedaron a su suerte en el territorio brasileiro y rioplatense, quienes luego sirvieron de intérpretes y guías a los conquistadores³⁴, marcó a esta sociedad.

La generación posterior a la de los conquistadores que fundaron la ciudad, aquella que participó en la refundación de Buenos Aires en el año 1580, ha sido reconocida como la generación de “los paraguayos mestizos”³⁵ o los “mancebos de la tierra”³⁶, guaraní-parlantes en su mayoría. También se ha planteado que en el Paraguay la categoría mestizo como tal apenas habría existido, puesto que al ser este un lugar “distante”³⁷, y con un número de indígenas que superaba con amplia ventaja a la cantidad de españoles, las personas con influencias culturales y rasgos reconocibles como europeos eran percibidas como españolas. Lo usual fue minimizar las distinciones ante la ausencia de riqueza o de un gran número de españoles, situación casi opuesta respecto de lo que sucedía en sociedades de origen hispánico más ricas, donde la identificación, subordinación y referencia a los mestizos habría sido más clara³⁸. Una “mayor laxitud en sus estructuras sociales” y una potente multiculturalidad habría definido a estos espacios “distantes”³⁹. En Asunción, y durante gran parte del periodo colonial, la élite fue, entonces, una élite mestiza –aunque no se reconocía como tal⁴⁰– y ausente, pues prefería habitar sus chacras y campos y deshabitar la ciudad. Fue así como la sociedad asuncena, de forma similar a lo que sucedió en el Tucumán, vivió un proceso de *mestizaje al revés*⁴¹. La conjunción de estos elementos fue clave en la instalación de una cultura urbana débil. Esto, unido a las características físicas de la ciudad, dificultó la consolidación de un modelo sonoro urbano “colonial” que sí se dio en muchas otras ciudades con “culturas urbanas” más establecidas.

En este sentido, Asunción desafiaba la norma. La ciudad física se relacionaba con su población en un proceso que daba lugar a la vez que amoldaba las pautas culturales a las posibilidades efectivas y a las prácticas de la ciudad. Ese proceso era esta *ciudad* colonial. Asunción –de acuerdo con Marcel Roncayolo– tal vez pudo mantener algunas

³⁴ Meliá, *op. cit.*, pp. 51 y 53.

³⁵ Magnus Mörner, “Economía rural y sociedad colonial en las posesiones españolas de Sudamérica”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. 3. América Latina Colonial: Economía*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 134.

³⁶ Barbara Potthast, “Los mancebos de la tierra. La élite mestiza de Asunción durante la época colonial”, en Christian Büschges y Bernd Schröter (coords.), *Beneméritos, aristócratas y empresarios: identidades y estructuras sociales en las capas altas urbanas en América hispánica*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 1999, pp. 236-250.

³⁷ Sobre la “distancia” en relación con la discusión de los centros y periferias véase Sylvia Sellers-García, *Distance and documents at the Spanish Empire's periphery*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

³⁸ James Lockhart, “Organización y cambio social en la América española colonial”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. 4. América Latina Colonial: Población, sociedad y cultura*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 90.

³⁹ Judith Faberman y Silvia Ratto, “Introducción”, en Judith Faberman y Silvia Ratto (coords.), *Historias mestizas en el Tucumán colonial y en las pampas (siglos XVII-XIX)*, Buenos Aires, Biblos, 2009, pp. 10 y 27.

⁴⁰ Potthast, “Los mancebos...”, *op. cit.*, p. 237.

⁴¹ Faberman y Ratto, *op. cit.*, p. 25. El concepto de mestizaje al revés es tomado por las autoras del texto de Estela Noli que se encuentra en el mismo libro: Estela Noli, “Mestizajes, identidad y oficio: San Miguel de Tucumán, siglo XVII”, en Faberman y Ratto, *op. cit.*, pp. 49-70.

de las “prácticas formales” de una cultura musical urbana colonial, pero plagadas de singularidades. Incluso, cuando la forma se proyectaba con éxito hacia los lugares “distantes”, no sucedía lo mismo con los contenidos, que atravesaban adaptaciones⁴², evidenciadas en los usos de las instituciones religiosas, que concentraron una parte importante de las prácticas musicales urbanas asociadas a las celebraciones. Hubo, asimismo, otro componente importante del paisaje sonoro de las ciudades: la música formaba parte de la vida diaria de las personas, y la práctica musical cotidiana y no institucionalizada de origen occidental se proyectó en sociedades muy amestizadas como la asuncena, que en el pasar del siglo XVI al XVII poseía un alto grado de apego a las normas culturales hispanas, en tensión con su escasa participación urbana en los aspectos formales. Ambos tipos de manifestaciones, las fiestas y el musicar⁴³ de los “trovadores de la tierra”, serán analizados a continuación.

LA OCUPACIÓN SONORA DE UNA CIUDAD IRREGULAR: CALLES, FIESTAS, PROCESIONES Y MÚSICA

La confluencia de los aspectos de carácter urbano con los usos concretos que dichos espacios permitieron en lo sonoro y en lo musical, en específico en el contexto de las celebraciones a cargo de los cabildos secular y religioso, dieron visibilidad al resultado de una mezcla singular: lo que la ciudad ofrecía en términos concretos y lo que el ceremonial urbano disponía. La adaptación de la norma fue fundamental para concretar las festividades y poder contar con la música que estas debían llevar. El estrecho vínculo entre la ciudad física y las posibilidades que esta podía brindar para el desarrollo de prácticas musicales urbanas, cuya tradición se remontaba a los ceremoniales peninsulares, fueron determinantes. De acuerdo con el tipo de ciudad, de sus calles y sus recursos, todo el ceremonial y las fiestas debían ser adaptados, desde los recorridos procesionales hasta los horarios de las celebraciones.

En Hispanoamérica los días de fiestas de guardar eran muy numerosos. Además del precepto dominical, que exigía su cumplimiento por parte de individuos de todas las calidades, una gran cantidad de celebraciones con advocaciones a los santos y a la virgen completaban el año litúrgico, que adquiría en cada zona características propias. Navidad, Semana Santa y Corpus Christi se celebraban en las ciudades con mayor o menor gasto, de acuerdo con las posibilidades de los cabildos. Cada institución religiosa contaba, también, con su propio calendario litúrgico. Y es que la fiesta en Hispanoamérica, aquella de las llamadas devociones religiosas populares, era síntesis y, a la vez, reflejo de una realidad sociocultural, y conjugaba en el periodo estudiado expresiones rituales

⁴² Sellers-García, *op. cit.*, p. 34.

⁴³ “El verbo ‘musicar’. No sólo para expresar la idea de actuar, tocar o cantar; ya tenemos palabras para eso; sino expresar la idea de tomar parte en una actuación musical”: Christopher Small, “El Musicar: un ritual en el espacio social”, en *TRANS.Revista transcultural de música*, n° 4, Barcelona, 1999, artículo 1. Disponible en www.sibetrans.com/trans/articulo/252/el-musicar-un-ritual-en-el-espacio-social [fecha de consulta: 25 de agosto de 2019].

y simbólicas que representaban una dinámica social⁴⁴. La instalación del régimen colonial vio en la fiesta la posibilidad de integrar a indígenas y afrodescendientes, mediante las cofradías, en el aprendizaje cultural de la sociedad colonial. La fiesta era pública y visible, y se desarrollaba en espacios abiertos con el fin de controlar sus contenidos y mantener las diferencias culturales entre los grupos que participaban en ella, en un pacto aceptado por la sociedad, hasta por lo menos las primeras décadas de la dinastía borbónica⁴⁵.

La fiesta intervenía sobre el entramado de la ciudad, y las ciudades se “vestían” para ella⁴⁶. Aquellas originadas por acontecimientos ligados a la vida civil –mal llamadas “profanas”–, también generaron ocasiones para la exhibición del orden social⁴⁷. En las fiestas religiosas, las procesiones fueron un ingrediente infaltable, responsables de transformar a la ciudad en un escenario en movimiento, y ciñéndose a muchas normas. Caracterizadas por la masiva participación de los habitantes de la ciudad, las procesiones incorporaron la idea del movimiento a la vez que de la integración social, y hacían uso de escenarios, imágenes y altares⁴⁸. Para el virreinato del Perú, su frecuencia se encontraba determinada *grosso modo* por las disposiciones del Tercer Concilio Limense (1582-1583), donde se señalaba que debían realizarse antes de la misa el día de Navidad, de Pascua, de Pentecostés, en todas las fiestas del Salvador, en las cuatro más importantes de la virgen –Asunción, Anunciación, Natividad y Purificación–, las fiestas de los apóstoles y el día de todos los santos⁴⁹. Las procesiones tuvieron en la fiesta de Corpus Christi su cenit, pues se trató de una visualización de la doctrina cristiana muy estructurada, y para Hispanoamérica, uno de los eventos más conocidos y documentados, pues se celebraba en las ciudades y los pueblos con mucha devoción y participación de los cabildos y de los habitantes⁵⁰. Resulta importante mencionar la relevancia del iti-

⁴⁴ Enrique de los Santos Coraza, “La Historia Cultural aplicada en el Cono Sur americano: Fiesta y religiosidad popular”, en María Emelina Martín Acosta, Celia María Parcerro Torre y Adelaida Sagarra Gamazo (coords.), *Metodología y nuevas líneas de investigación de la historia de América*, Burgos, Universidad de Burgos, 2001, p. 39.

⁴⁵ Juan Carlos Estenssoro, “Modernismo, estética, música y fiesta: elites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú 1750-1850”, en Enrique Urbano (comp.), *Tradicción y modernidad en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1992, pp. 181-183.

⁴⁶ Sanz, *op. cit.*, p. 354.

⁴⁷ Lucena, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁸ Jaime Valenzuela Márquez, *Las Liturgias del Poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, Santiago, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, colección Sociedad y Cultura / LOM Ediciones, 2001, vol. xxvii p. 143.

⁴⁹ Capítulo 11º del Tercer Concilio Limense, “Del misal y las procesiones”, en Francesco Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de Indígenas sudamericanos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, p. 211. El Sínodo de Asunción de 1603 no contiene especificaciones al respecto; y de aquel celebrado en la ciudad en 1631 no se conservan casi noticias: Bartomeu Meliá (ed.), *El primer Sínodo del Paraguay y Río de la Plata en Asunción en el año de 1603*, edición facisimilar, introducción y notas de Bartomeu Meliá, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2003.

⁵⁰ Sanz, *op. cit.*, pp. 357-358; Nelly Sigaut, “La fiesta de Corpus Christi”, en Montserrat Galí Boadella y Morelos Torres Aguilar, *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi. Memorias del III Coloquio Musicat, Seminario Nacional de Música en la Nueva España y el México Independiente*, México / Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2008, pp. 34-38. Véase también Valenzuela, *op. cit.*, pp. 147-148.

nerario procesional, que de acuerdo con Israel Álvarez Moctezuma pasaba por lugares significativos de la traza de la ciudad. La procesión, al ser sacada del templo, resimbolizaba la ciudad mediante el acto litúrgico. Las calles se sacralizaban, entonces, con el paso del Santísimo Sacramento. La música “se volvía diáfana, y en instantes parecía una sustancia invisible que podía respirarse como el aire”⁵¹.

En una ciudad como Asunción, cuya estructura social “guaranizada” hacía que las diferencias culturales fuesen en ocasiones muy difíciles de vislumbrar en el contexto de las celebraciones, las fiestas se transformaron en medios de integración de la sociedad al peculiar pacto colonial de esas latitudes. Como experiencia urbana fundamental para los participantes de la fiesta, ya fuese como espectadores o como partícipes activos, las procesiones en Asunción colonial se sometían al estado de las calles y los puentes. No fueron iguales las procesiones efectuadas sobre una traza ortogonal que aquellas realizadas en una ciudad irregular y la experiencia estética cambiaba entre un espacio rodeado por altas murallas y uno rodeado apenas por edificaciones de una planta, árboles y agua. La organicidad de tipo medieval que existía en la ciudad, y que seguía recorridos sinuosos y complejos debido al entramado de sus calles, se fundía con la apertura de los espacios públicos y comunes⁵². El de Asunción fue un caso poco frecuente, en el que la gran ceremonia en movimiento se veía, además, afectada por el estado de las calles y las condiciones climáticas: las fuertes lluvias o el calor abrasador del sol no dieron tregua a los habitantes que se hundían en los lodazales y debían sortear zanjas, charcos y riachuelos. Las procesiones y la música en ellas, a pesar de las dificultades existentes, se desarrollaron con las adaptaciones necesarias.

CORPUS CHRISTI, SEMANA SANTA, PROCESIONES Y ROGATIVAS

La fiesta de Corpus fue, como es de imaginar, una de las primeras en instaurarse en la ciudad⁵³. La procesión del Santísimo Sacramento ocupó a los alcaldes en muchas ocasiones para el adorno de las calles y la plaza por donde pasaría la romería⁵⁴. La participación

⁵¹ Israel Álvarez Moctezuma, “*Civitas Templum*. La fundación de la fiesta de *Corpus* en la ciudad de México (1539-1587)”, en Galí Boadella y Torres Aguilar, *op. cit.*, pp. 57 y 59.

⁵² Gutiérrez, *op. cit.*, p. 40.

⁵³ En 1544 se habría solicitado al clérigo Juan Gabriel de Lezcano que compusiese una farsa de carácter político para ser representada ese día: Margarita Durán Estragó, “Religiosidad popular”, en Margarita Durán Estragó, Carlos Antonio Heyn Schupp e Ignacio Telesca, *Historia de la Iglesia en el Paraguay*, Asunción, Tiempo de Historia, 2014, p. 188. Sobre esa representación, Bernardo Illari comenta: “El enfrentamiento verbal entre los partidarios de Núñez y de Irala llegó a su clímax en torno a la farsa: Lezcano utilizó más epítetos que sutileza para referirse al gobernador; y González lo comparó con el cura de Mediana, que declaraba reyes a su antojo, y el obispo de Zamora, partidario de Juan de Padilla en la época de la insurrección de los Comuneros contra Carlos I. Años después, Barco Centenera recordaba todavía la representación, al evocar el personaje del soldado leal, pobre y sufrido a causa de su postura, que la farsa calificaba de contraria a la razón”, en Bernardo Illari, “De México a la Asunción: preámbulos musicales y misionales a las prácticas jesuítico-guaraníes”, en *Cuadernos de música iberoamericana*, vols. 25-26, Madrid, enero-diciembre 2013, p. 199, nota al pie n.º 45.

⁵⁴ Desde 1646 se encuentran referencias de este tipo en las actas del Cabildo. Véase, por ejemplo: “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 28 de mayo de 1646, en Archivo Nacional de Asunción,

de los vecinos en la realización de los altares era solicitada de forma frecuente⁵⁵, pero esta fiesta constituía en la Asunción colonial una notable excepción a la regla, puesto que funcionaba como un reflejo de debilidad de la cultura hispana imperante en la ciudad. El estado de las calles y puentes, incluso, provocó que se suspendiese la procesión en algunos tramos, y excluyó del circuito tanto a los jesuitas y a su colegio como al convento de Santo Domingo en 1671⁵⁶. Lo anterior no solo implicaba cambiar el recorrido, sino que, en la práctica, excluía de la celebración a ambas órdenes, pues uno de los puentes principales de la ciudad —en deplorables condiciones buena parte del tiempo— conectaba ambos templos con la plaza. En 1705 este problema persistía y afectaba también a otras procesiones⁵⁷. “Con todo, se efectuaban de igual manera, con o sin vecinos, y la limpieza del recorrido recaía en última instancia en manos de presos e indígenas⁵⁸.”

Las de Corpus y Semana Santa se desplazaban por distintos hitos y debían hacer uso de las vías públicas. Esto tenía sus dificultades en Asunción, donde desde inicios del siglo XVII se debían mandar limpiar las calles “y que los andenes y pasos se aderenen” para que los penitentes y cófrades pudiesen circular por ellas en Semana Santa⁵⁹. El calor

Sección Historia (en adelante ANA.SH), vol. 19, n.º 1, f. 52; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 5 de junio de 1651, en Archivo Nacional de Asunción, Sección Copias de Actas del Cabildo (en adelante ANA.CAC), carpeta n.º 8, pp. 99-100; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 16 de junio de 1653, en ANA.CAC, carpeta n.º 8, p. 135.

⁵⁵ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 14 de mayo de 1668, en ANA.CAC, carpeta n.º 10, p. 20; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 26 de enero de 1731, en ANA.SH, vol. 111, n.º 1, f. 345.

⁵⁶ “[...] se propuso en este cavildo que la proseccion de corpus cristi ni pase por la puente conbesina al collegio de la compañía de jhesus por estar amenasando Ruyma y el riesgo de hundirse con el peso de la gente y peligro de las personas que fueren en dicha proseccion y determinaron unanimes y conformes que hasta que se renueve dicha puente se suspenda el que pasen por sobre ella procesiones”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 24 de mayo de 1671, en ANA.CAC, carpeta n.º 10, p. 151.

⁵⁷ “[...] las puentes de los pasos principales con evidente riesgo de caerse y en particular el que passo por la de el collegio de la compañía de jesus al convento de predicadores que mui pocos la usan y pasan por ella por estar la maior parte de la madera corrupta dejando las procesiones que se an entablado de nuestra señora del Rosario de pasar por ella por el reselo que se tiene, para cuió reparo se suplique al señor governador y cappitan general de esta provincia se sirva de dar veinte yndios presissos de los pueblos comarcanos assi para dicho alíño de las calles como para dicho adereso de pasos y puentes [...]”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, enero de 1705, en ANA.CAC, carpeta n.º 16, p. 280. Participar de los recorridos procesionales era de gran importancia para los regulares: en una petición presentada por el padre predicador fray Matheo Gonzales, comendador del Convento de la Merced, quien señala que “es necesaria calle Real para las processiones publicas que deven passar a la nueba Yglesia que se fabrica y en conformidad de ello la Proveyeron mandando se haga reconocimiento del sitio que menciona y conforme resultare se proveera en justicia [...]”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 6 de febrero de 1702, en ANA.CAC, carpeta n.º 15, p. 200. Los desbordes de las aguas también perjudicaban los recorridos, debiendo ser estas reencauzadas, como se refiere en 1743, señalándose que las lluvias han “roto el curso de las aguas avajo de la puentesita perjudicando la calle”, y mandando se les vuelva a dar su curso habitual “para que continue por devajo de dicha puentesilla por estar proxima la festividad del corpus xpti [...]”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 9 de junio de 1743, en ANA.SH, vol. 121, n.º 1, fs. 44-45.

⁵⁸ “[...] acordaron que en atencion a hallarse proxima la festividad del corpus cristi, mandaron que se limpien todo el camino por donde ha de trancitar la proseccion con los presos de la carzel, y los indios de ciudad [...] reparandose igualmente el foso que se halla inmediato a la puente”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 7 de junio de 1786, en ANA.SH, vol. 146, n.º 1, fs. 310v-311.

⁵⁹ Existen referencias a este tipo de mandatos desde 1627 en adelante: “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, marzo de 1627, en ANA.SH, vol. 16, n.º 1, f. 1; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asun-

también representó un papel importante en el cumplimiento del calendario litúrgico y las festividades mayores al aire libre. Una queja del clero secular, aunque algo tardía (1786), acusaba al Obispo de desconocer el clima de la zona al tratar de imponer un nuevo horario en las celebraciones –entre ellas Semana Santa–, haciéndolas casi inviables debido a las altas temperaturas, que provocaban que la población no acudiese a oír los sermones, “pues a media tarde ninguna gente quiere concurrir a causa de los muchos calores”⁶⁰. La acomodación de las misas, horas canónicas y celebraciones litúrgicas y devocionales, entonces, era un aspecto fundamental para asegurar su realización. La “costumbre inmemorial” determinaba un ciclo litúrgico diario, que, al no ser respetado por autoridades eclesiásticas, podía provocar incluso que la Semana Santa no se celebrase como dictaminaba la norma.

Las procesiones con música, por su parte, se adaptaron en buena parte de las ocasiones. Algunas festividades ni siquiera utilizaron las calles de la ciudad para sus recorridos procesionales: en sesión del Cabildo Secular del último día de agosto de 1609 se recibió una solicitud para instituir la festividad de san Nicolás Tolentino “por abogado contra la tucura o langosta”. La petición fue aprobada y se determinó que la fiesta se celebrase “en el pueblo y no en el campo y [...] perpetuamente aquel día aya vispera y misa solene con diacono y subdiacono y procesion alrededor de la iglesia catredal de la ciudad donde manda se

ción”, Asunción, 9 de marzo de 1654, en ANA.SH, vol. 21, n.º 1, f. 43; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 23 de marzo de 1654, en ANA.SH, vol. 21, n.º 1, f. 43v; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 16 de febrero de 1655, en ANA.SH, vol. 21, n.º 1, f. 63; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 14 de marzo de 1655, en ANA.SH, vol. 21, n.º 1, f. 65v; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 15 de marzo de 1706, en ANA.SH, vol. 79 n.º 1, f. 8; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 1 de marzo de 1728, en ANA.SH, vol. 110, n.º 1, fs. 153-153v; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 20 de marzo de 1770, en ANA.SH, vol. 132, n.º 1, f. 528; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 23 de marzo de 1778, en ANA.SH, vol. 141, n.º 1, fs. 186v-187.

⁶⁰ “Esta nuestra provincia del Paraguay esta situada en un clima sumamente ardiente, que apenas se pueden aguantar en el verano los ardores del sol, desde las ocho de la mañana hasta ponerse, razon por que los labradores, cavadores y demas gente que trabaja en la agricultura, madrugan desde la aurora, en sus trabajos, a fin de lograr la fresca de las mañanas, y por las tardes desde las quatro hasta la noche. Nosotros los curas para doctrinar y dar el pasto espiritual a nuestros feligreses, como que es costumbre inmemorial de esta ciudad a toque de campana llamamos a nuestros feligreses a la aurora a la explicacion de la doctrina cristiana por razon de que en amaneciendo todos se retiran a sus chacras a trabajar los dias de trabajo, y en los dias de fiesta a guardar sus sementeras de los pajaros y otros animales. En las quaresmas es tambien costumbre en todas las iglesias predicarse sermones doctrinales en esta capital desde ave marias hasta animas todos los dias de la semana, como es en santo domingo, y en Sn Francisco los savados e la de mercedes los jueves: en Sn Blas los martes; y en la encarnacion los lunes, miercoles y viernes, sermones de mision. Publicó nuestro reverendo obispo el edicto general prohibiendo so graves penas todas estas funciones en sus horas acostumbradas: con que hemos venido los curas y demas predicadores de las religiones a quedarnos sin auditorio, pues a media tarde ninguna gente quiere concurrir a causa de los muchos calores. Lo mismo sucede en la semana santa que no se pueden hacer las funciones a medias tardes; y asi ya dos semanas santas se han pasado en silencio sin aquellas funciones tan religiosas y educativas de todos los dias de la semana santa, por no haver tiempo para ellas por el inconveniente de los calores de dia; y por que tambien la mayor parte de esta gente es sumamente pobre y se avergüenza de parecer en estas funciones de dia mal vestidas. Vien es verdad que dn Manuel Antonio de la torre antecesor a dn Fr. Luis de Velasco, nuestro actual obispo, prohibio lo mismo, mas luego que se hizo cargo del clima de esta tierra y modo de vivir de la gente de ella informado de los curas, y aconsejado de personas religiosas celosas de las almas mando que corriesen todas las funciones espirituales conforme la costumbre inmemorial [...]”, en “Informe de los curas rectores de la Catedral y de la iglesia parroquial de nuestra señora de la encarnación de Asunción”, Asunción, 1786, en ANA.SH, vol. 149, n.º 7, fs. 3v-5v.

zelebre esta fiesta [...]”⁶¹. La procesión se realizaría, entonces, solo alrededor de la catedral, quizá en la plazoleta, como sucedía en otras ciudades de Hispanoamérica⁶². Tal vez la dimensión de la fiesta no justificaba una procesión que ocupase las calles, o por su mal estado no se intentaría hacer procesiones de recorridos más amplios en ese momento. En 1609 la catedral era de fábrica reciente por lo que se puede aventurar que sus alrededores no estuviesen tan dañados con las aguas⁶³. Si bien no hay una mención específica a la música, era común que estas procesiones la tuviesen como componente. Llama la atención también el énfasis que se da a que la fiesta se celebre “en el pueblo y no en el campo”, pues era muy frecuente que buena parte de la población prefiriese vivir en sus chacras y haciendas y deshabitar la ciudad, y como acusa el comentario anónimo de un jesuita, muchas personas no iban a Asunción “sino en las fiestas y esas no todas”⁶⁴. Este ausentismo de la élite asuncense se dio desde temprano: esta prefería no estar en la ciudad, y contribuía de esta forma a la debilidad intrínseca que adquirirían las prácticas festivas hispanas y urbanas.

Hay más ejemplos de procesiones realizadas alrededor de la catedral, como fue el caso de la festividad de la Inmaculada Concepción: cuando fue instituida en 1654 a petición del Cabildo Eclesiástico, se determinó se realizase “con procesion alrededor de la iglesia” y música⁶⁵. Otras menciones apuntan a procesiones realizadas al interior de la catedral, como se menciona en una sesión del Cabildo de mayo de 1627 con motivo del día de la Trinidad, momento en que se instituyó como fiesta solemne. En este caso en particular, por no haber sido invitado el Cabildo Secular a la fiesta, se solicitó averiguar qué orden tuvo la catedral para hacerla. Es probable, entonces, que la procesión fuese realizada al interior del templo para ocultarla del Cabildo Secular en una de las tan comunes lides entre los poderes civil y religioso⁶⁶.

Un singular caso de adaptación de la procesión se encuentra también en la celebración de san Miguel, a realizarse el día 8 de mayo. Cuando la fiesta fue fundada en el año de 1650 según lo dictaminado por una real cédula, se planteó un recorrido procesional

⁶¹ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, “postrero” de agosto de 1609, en ANA.SH, vol. 13, n.º 11, fs. 182v-183.

⁶² De este modo lo señala Jaime Valenzuela para el caso de Santiago de Chile: Valenzuela, *op. cit.*, p. 72.

⁶³ Laura Fahrenkrog, “Alcances de la Contrarreforma en las prácticas musicales hispanoamericanas. El caso de Asunción del Paraguay (siglos XVI-XVIII)”, en Macarena Cordero y Jorge Cid (eds.), *Contrarreforma católica, implicancias sociales y culturales: miradas interdisciplinarias*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2019, p. 277.

⁶⁴ Cortesão, *op. cit.*, p. 164.

⁶⁵ “[...] y para que la limosna de la misa y procesion de aquel día y musica que se a de agregar quede asentado ayan de ser veinte pesos la limosna de la misa y los gastos de sera y musica la señoría del insigne dean y cabildo a quien tocar concederan lisensia para que se pida limosna por los alcaldes ordinarios en esta ciudad [...]”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, noviembre de 1654, en ANA.SH, vol. 21, n.º 1, fs. 52v-53. Al año siguiente, sin embargo, los cabildos señalaron que no se había podido juntar la cantidad de dinero suficiente por medio de limosna para poder realizar la festividad con “misa cantada vispera y procesion para onRa y gloria de dios nuestro señor y su bendita madre”, y se indicaba que se aplazaba la celebración para el día domingo 19 de diciembre [...]”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 15 de diciembre de 1655, en ANA.SH, vol. 21, n.º 1, fs. 87-87v. Era común, en efecto, instituir las fiestas con más pompa, obviando los recursos con los que el Cabildo efectivamente contaba.

⁶⁶ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 32 [sic] de mayo de 1627, en ANA.SH, vol. 16, n.º 1, f. 3. Sobre confrontaciones entre los cabildos secular y eclesiástico en el contexto de celebraciones urbanas, véase Valenzuela, *op. cit.*, *passim*.

con música por la traza de la ciudad⁶⁷. Sin embargo, en 1668 surgieron dudas respecto de la fecha en la que debía realizarse la celebración, y señalándose que “se debe celebrar con misa cantada y procession en la yglesia cathedral [...]”⁶⁸. Es probable que esta determinación respondiese al mal estado de las calles. Como consecuencia, la procesión se realizaría solo al interior del templo mayor. De igual forma, se suprimió la música en ella, de seguro por falta de recursos.

La simplificación de las celebraciones, entonces, muchas veces significó recortes en los gastos de músicos y la “compresión” de las procesiones a espacios más reducidos y a las posibilidades efectivas de la ciudad. Al respecto, en un interesante documento sobre la instauración por parte de los cabildos secular y eclesiástico de la festividad de Todos los Santos como fiesta perpetua en 1707 se lee: “[...] se cantaran sus visperas solemnes y el día se cantara su missa con toda solemnidad con sermon y prosesion por corredor de la iglesia con musica [...]”⁶⁹. Otra vez un apego “en la medida de lo posible” al modelo, a la norma cultural y una modificación para mantener la estructura de la procesión disminuida y en un espacio reducido —el corredor de la iglesia— con la música correspondiente. Desde inicios del siglo XVIII el templo en uso de la cathedral empezó a derruirse, y el lado de la sacristía y sus alrededores amenazaron con derrumbarse durante toda esa centuria. Por ello habría sido impensable hacer uso del circuito procesional alrededor del templo.

Otra importante festividad era la de san Francisco Javier. En 1692 el capitán Diego de Yegros, procurador de la ciudad, presentó una petición al Cabildo para reinstaurar dicha fiesta, que tuvo su fundación en 1650. San Francisco Javier había dejado de ser celebrado, por lo que se solicitaba renovar el juramento de la ciudad para elegir al santo como uno de sus patronos. Con este fin, se pidió informar al deán Joseph Bernardino Serbin y al rector del colegio de la Compañía de Jesús para que este último dispusiese lo necesario para la festividad, y se determinó fuese llevada “en andas y prosesion la imagen del glorioso santo con el aparato en necesario a la santa iglesia cathedral donde se canten sus visperas [...]”⁷⁰.

La mayor cantidad de procesiones se realizaban en el contexto de novenarios y rogativas por temporadas de secas⁷¹, pestes⁷², escasez de alimentos⁷³, rogativas para la llega-

⁶⁷ “[...] que salga de la dicha santa yglesia i baya a la de la compañía de jesus donde tiene su adbocacion el glorioso arcangel San Miguel i de los propios de la ciudad se pague la limosna de la missa i visperas i la musica [...]”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 27 de abril de 1650, en ANA.CAC, carpeta n.º 8, p. 77.

⁶⁸ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 14 de mayo de 1668, ANA.CAC, carpeta n.º 10, pp. 10 y 20.

⁶⁹ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 26-27 de octubre de 1627, en ANA.SH, vol. 79, n.º 1, fs. 51-52v.

⁷⁰ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 6 de octubre de 1692, en ANA.SH, vol. 33, n.º 1, f. 38v.

⁷¹ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 17 de agosto de 1654, en ANA.SH, vol. 21, n.º 1, fs. 51-51v; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, septiembre u octubre de 1667, en ANA.SH, vol. 25, n.º 1, f. 2. Una gran sequía ocurrida en febrero de 1772 fue la instigadora de una procesión de sangre para el último día de la novena. Sin embargo, la lluvia se adelantó, por lo que la procesión fue suspendida y transformada en una procesión de gracias por el agua caída en la que se sacaron los Santos Patronos de la ciudad: Durán, “Religiosidad popular...”, *op. cit.*, p. 193.

⁷² “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 14 de marzo de 1774, en ANA.SH, vol. 138, n.º 1, fs. 278-278v.

⁷³ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 24 de octubre de 1627, en ANA.SH, vol. 16, n.º 1, f. 14v.

da de balsas con provisiones⁷⁴ y novenarios al Santísimo Sacramento⁷⁵, entre otros⁷⁶. El trayecto más común de las procesiones que se desplegaban en la traza de la ciudad fue aquel que hacía uso de la calle que pasaba al costado sur de la plaza, la “calle real”, y unía a la catedral con el templo de la Compañía de Jesús, pero que no siempre estuvo en condiciones de ser utilizado. Las procesiones intentaban integrar casi siempre a buena parte de los templos en sus trazados, aunque esto no fue posible en cada ocasión. Tampoco se pudo asegurar la música en ellas, pese a que figuraba en las disposiciones que fundaban dichas festividades.

En las fiestas en honor a los patronos de la ciudad, san Blas y la Virgen de la Asunción, la situación era similar⁷⁷. San Blas fue elegido patrono de la ciudad en virtud de un enfrentamiento armado que tuvo lugar el día 3 de febrero de 1539 –día de su advocación–, en el que los españoles vencieron a los indígenas. La organización de las celebraciones recaía en el Cabildo Secular, con vísperas cantadas en su honor en la catedral, hasta donde su imagen solía ser conducida desde su iglesia en procesión solemne acompañada del estandarte real⁷⁸. En algunas ocasiones, incluso, se realizaron tablados para comedias y corridas de toros⁷⁹. Esta celebración exigía la limpieza frecuente de las calles y la plaza para poder realizarse⁸⁰. Las dificultades se proyectaban hacia el

⁷⁴ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 23 de julio de 1652, en ANA.CAC, carpeta n.º 8, p. 117.

⁷⁵ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, probable agosto-septiembre de 1652, en ANA.CAC, carpeta n.º 8, p. 119.

⁷⁶ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 24 de noviembre de 1653, en ANA.SH, vol. 21, n.º 1, f. 33v; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 2 de marzo de 1693, en ANA.SH, vol. 33, n.º 1, f. 51v.

⁷⁷ Debido a la tardía instauración de la fiesta de la Virgen de la Asunción, hecho que de acuerdo con Margarita Durán Estragó responde a la falta de una imagen que la representara, no conozco antecedentes en las Actas del Cabildo de la ciudad anteriores al año 1730, y por ello, no me referiré a ella en esta oportunidad, en Durán, “Religiosidad popular...”, *op. cit.*, p. 189. Conviene aclarar que la iglesia de la Compañía de Jesús poseía una imagen de la virgen que era venerada en la ciudad, y que se sacaba en numerosas ocasiones para rogativas y procesiones desde ca. 1628. Pero al parecer no era la imagen que se asociaría a esta celebración, ya que estaba en posesión de los jesuitas y no del clero secular. Véase Laura Fahrenkrog, “Prácticas musicales durante la colonia: reglamentando la vida musical. Santiago de Chile, siglo XVIII”, en Verónica Undurraga y Rafael Gaune (eds.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Santiago, Uqbar / Consejo Nacional de la Cultura y las Artes / Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2014, pp. 209-210.

⁷⁸ Margarita Durán Estragó, “Crecimiento y conflictos en el siglo XVII”, en Margarita Durán Estragó, Carlos Antonio Heyn Schupp e Ignacio Telesca, *Historia de la Iglesia en el Paraguay*, Asunción, Tiempo de Historia, 2014, pp. 91-93.

⁷⁹ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 25 de enero de 1790, en ANA.SH, vol. 154, n.º 1, f. 17.

⁸⁰ “[...] se confirió que rrespeto de que la Puente Principal que esta ynmediata a las de cavildo y de el señor governador y en calle principal esta Para aRuinars e que de no rrepararse con tiempo sera obra muy costosa despues y que abiendo discurrido el estado de los Propios medios y arbitrios posibles no tiene la ciudad de que balerse para tan urgente nesicidad y otra que se ofresen de obras publicas y desencia de la plasa y calle para la selebridad del señor San Blas patron de esta ciudad acordaron y resolbieron que por ultimo Recurso Por el procurador General se pida y suplica al señor Governador y Capitan General se sirva que del Ramo de multa aplicados a gastos de guerra de libramiento de cantidad competente para dichos Reparos”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 10 de enero de 1692, en ANA.CAC, carpeta n.º 15, p. 13. Véase también “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 13 de enero de 1642, en ANA.SH, vol. 18,

siglo XVIII, y la ciudad no siempre podía cumplir con todo el lustre deseado por falta de recursos, como se lee en la sesión del Cabildo de 17 de enero de 1725, en la que se determina que “[...] no podra haser aquella demostracion que otras vezes como por estar ya tan inmediata acordaron se disponga la lista para el juego de cañas en la plaza y Rua en la noche su vispera [...]”⁸¹. Al año siguiente, en efecto, el Cabildo determinó no hacer la corrida de toros por la escasez de medios⁸², situación que volvió a repetirse numerosas veces⁸³. Los movimientos de tropas también provocaron la modificación de la fiesta, suprimiéndose el paseo del estandarte real y la procesión por ausencia de los militares⁸⁴. Y el deplorable estado de los edificios influyó en las formas y lugares en que esta celebración se podía realizar⁸⁵. Otro factor que incidía en la forma de honrar a san Blas tenía que ver con las altas temperaturas que sufría la ciudad en el mes de febrero, y tan tarde como en 1791 se discutían aspectos referidos a ello, determinándose que, de acuerdo con la “costumbre inmemorial”, el Cabildo Secular no asistiese y que solo el Alférez Real levantase el Real Pendón con el oficial de guardia⁸⁶.

Las festividades retratadas hasta aquí, cuya conmemoración fue desigual a lo largo de las centurias coloniales, son un claro ejemplo de las estrategias de adaptación en uso. Pero el ambiente de negociación y acomodaciones afectó todos los ámbitos de la vida urbana, y con respecto a la sociedad, el poco compromiso de los vecinos fue fundamental en la debilitación de la cultura urbana. El gobierno acusó desde temprano la falta de

n.º 1, f. 127v; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 27 de enero de 1670, en ANA.CAC, carpeta n.º 10, p. 81. “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, enero de 1705, en ANA.CAC, carpeta n.º 16, p. 280. “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 21 de enero de 1765, en ANA.SH, vol. 131, n.º 1, f. 204v; “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 14 de enero de 1782, en ANA.SH, vol. 145, n.º 1, f. 68v.

⁸¹ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 17 de enero de 1725, en ANA.SH, vol. 110, n.º 1, f. 18.

⁸² “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 12 de enero de 1726, en ANA.SH, vol. 110, n.º 1, f. 71v.

⁸³ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 15 de enero de 1776, en ANA.SH, vol. 138, n.º 1 fs. 467v-468.

⁸⁴ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 7 de enero de 1766, en ANA.SH, vol. 131, n.º 1, fs. 314-314v.

⁸⁵ En 1787 la catedral se hallaba cerrada por orden del Obispo, y la iglesia de la Encarnación se estaba usando en su lugar. Pero esto generaba quejas en el Cabildo, que reclamaba que las funciones de san Blas “son de la primera atención de este cavildo que los vezinos ratificando el amor y fidelidad que indeleblemente profesan a su señor natural, concurren a portar a la solemnidad de estas festividades, y en la del patron no solamente se mira la asistencia de los vezinos de esta ciudad, sino que copia de los honrados de campaña montan a caballo acompañando el real estandarte”. En el templo de la Encarnación no se podía realizar esta celebración, sostenían, debido a que la capilla era “sumamente reducida, no se halla con la desencia respectiva para dichas funciones; tiene en obra un lienso de pared en su frente y puerta principal, que parece se desplomó estos dias, amenaza ruina por todas partes, y está situada sobre una eminente loma, motivo porque su trancito se hace con suma incomodidad a pie, y a caballo quasi es inascesible [...]”. Se solicitaba, entonces, pedir al Gobernador Intendente que autorizase el uso de la catedral. El 17 de enero de 1787, el Cabildo Eclesiástico respondió a esta petición, indicando que la catedral, debido a la realización de algunas refacciones, no se encontraba en condiciones para la realización de la festividad, y proponía que fuesen realizadas en la iglesia de la Merced, “que se halla desente, y con una plazuela espasiosa y llana”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 8 y 17 de enero de 1787, en ANA.SH, vol. 146, n.º 1, fs. 354-355 y 359.

⁸⁶ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 3 de enero de 1791, en ANA.SH, vol. 154, n.º 1, f. 91v.

empeño de los vecinos para edificar en los solares repartidos, aspecto imprescindible a la hora de establecer en términos urbanos la habitabilidad de las ciudades. De esta manera se lee, por ejemplo, en la petición presentada por el vecino Anton de la Madrid, procurador de la ciudad, en 29 de mayo de 1595:

“[...] por vando esta publicado y mandado que todos los vezinos y personas que p [roto] tienen para edificar casas en esta cibdad las edifiquen por ser cossa muy preheminate y necesario para el ornato desta cibdad por estar toda o las mas parte della cayda y fecha paredones lo qual no se debe consentir ny permytir y con rigor mandar esecutar las penas questan puestas y mandarselas edifiquen como les esta mandado para lo qual Vuestras Merçedes tengo fecho y presentado una memoria de los susodichos que pueden edificar casas e alçar las paredes que caydas estan”⁸⁷.

En 1598, y en respuesta al no cumplimiento de la orden dada a los propietarios para edificar sus solares en la traza de la ciudad, el gobernador Hernando Arias de Saavedra dio estos terrenos por desiertos y decidió repartirlos de nuevo “a personas que ediffiquen en ellos porque assi conviene al bien y conservacion de esta dicha ciudad”⁸⁸. Los vecinos también eran emplazados para mantener los solares desocupados limpios, generándose inconvenientes que iban desde la posibilidad de transitar las calles hasta el riesgo de que los “enemigos” –acaso refiriéndose a los payaguáes o guaycurúes– se escondiesen entre la maleza para realizar ataques sorpresa en la ciudad. La urbe llegaba a perderse “de las malesas de que estava segada”⁸⁹. Relatos y crónicas recalcan, también, esta desidia: una carta anónima de un jesuita fechada en 1620 relata que “todo el pueblo esta caydo y deshabitado viviendo [los españoles] todo el año en las chacaras o haçiendas que tienen [...] con tener tanta abundancia de madera y tan cerca y mucho aparejo para haçer teja y muy buena no se aplican a nada ni los que gobiernan atienden a ello como si no les tocara”⁹⁰.

⁸⁷ Roberto Quevedo Pfannl (comp.), *Actas capitulares y documentos del cabildo de Asunción del Paraguay. Siglo XVI*, Asunción, Municipalidad de Asunción, 2001, p. 376.

⁸⁸ “El Gobernador Hernando Arias de Saavedra declara por terminado el tiempo concedido para la edificación de sitios vacíos y adjudica a otros dueños”, Asunción, 1598, en ANA.SH, vol. 11, n.º 12, f. 144. Casi doscientos años después la situación parecía haber cambiado poco, ya que en 1769 el procurador general de la ciudad solicitaba al Gobernador se sirviese mandar por bando que “los vesinos que tienen sitios basios dentro de esta ciudad, o sus causas arruinadas que edifiquen en sus sitios, y reedifiquen los arruinados edificios para el lustre de esta ciudad, por estar tan arruinados y mal tratados a causa de la decidia de los vecinos [...]”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 1769, en ANA.SH, vol. 132, n.º 1, f. 475v.

⁸⁹ “[...] los diputados del turno dieron cuenta como ya se a comensado a desmontar la ciudad de las malesas de que estava segada [...]”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 10 de marzo de 1652, en ANA.CAC, carpeta n.º 9, p. 198. Esto se repite en el siguiente auto para la limpieza de los sitios mandado por el gobernador Alonso Sarmiento de Figueroa en 1661: “Por quanto en los sitios y solares de la traça de esta ciudad de poco tiempo a esta parte a creçido la maleça que en muchos de ellos llega a çerrarse con que se escureçen las calles y cuadras por donde apenas dexa lugar de caminar personas de a pie y se a reconocido el grave perjuizio que puede recrearse para que los enemigos con su acostumbrada ossadia hagan enboscadas y otros inconvenientes [...] mando que todos los vezinos y dueños de solares y sitios dentro de ocho días de la publicaçion los manden limpiar y conponer como se acostunbra [...]”, en “Auto para limpiar los sitios”, Asunción, 1661, en ANA.SH, vol. 24, n.º 20, f. 69. Pocos años después se repite la misma solicitud por parte del cabildo, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 7 de octubre de 1675, en ANA.CAC, carpeta n.º 12, p. 172.

⁹⁰ Cortesão, *op. cit.*, p. 164.

Hacia mediados del siglo XVII, el panorama parecía haber empeorado, y un informe presente en las actas del Cabildo de 10 de enero de 1650 entrega una visión ampliada de la calamitosa situación en la que se encontraba la ciudad:

“[...] ver la santa iglesia catedral sin reparo maltratada las paredes i techo para caerse que es compacion berla y en la misma forma esta la iglesia parroquial de nuestra señora de la encarnacion [...] asi mesmo lo esta i en la misma forma la ermita del sr. San Roque Patron de esta ciudad i que en cabildo pleno con asistencia de el ordinario eclesiastico se recibio y tomo por abogado de las pestes i enfermedades que suelen sobre venir cada año a esta ciudad sin aber abido quien tratase su reparo [...] i no esta de mejor calidad la iglesia y parroquia de los naturales de el señor san blas patron y abogado de esta dicha ciudad i de sus vecinos y moradores fundada desde la fundacion de esta ciudad que solia ser tan re[...] y frequentada el dia de su santo especialmente la fiesta que esta ciudad hase a el estandarte real de su magestad que se festejaba con mucha solemnidad los quales templos i hermitas solian estar suntuosas i con mucha decencia para la selebracion de el culto dibino que son las mejores i mejores lustres de las republicas cristianas como se esta i tratando sobre el echo i asiento de esta dicha ciudad tan antigua de donde y de sus hijos de ella se an poblado las que ay en al governacion de el rio de la plata [...] hallamos yo que entramos a hazer nuestro acuerdo la ciudad desmantelada las mas de las casas caidas las calles montuosas i robadas llenos de arboledas i matorrales que estan entre las casas la puente de la santa iglecia catedral caída i robada que no se puede pasar por ella sino es rodeando y la puente grande mal reparada que no se puede pasar sino es con rie[s]go y las demas puentes que estan entremedios de la ciudad y las bajadas i subidas al rio para las nesidades de la ciudad que es cosa lastimosa berla las rruinas perdidas i daños que tiene todo causado por el mal gobierno que abido en los republicanos que an sido los años pasados de quarenta i ocho i quarenta i nueve [...]”⁹¹.

Leyendo entrelíneas, este discurso de la precariedad –impulsado por un afán político– pone de manifiesto que la ciudad estaba por poco destruida, y que para llegar a tal punto se requería un notable abandono, una actitud constante entre los vecinos. Un abandono, por cierto, que no solo implicaba el hecho de estar ausentes, sino que conllevaba la poca intención de crear una cultura urbana en un contexto en el que la adaptación de pautas culturales hispanas, que parten desde los aspectos físicos de la ciudad y se proyectan hacia sus prácticas culturales, resultará evidente.

La costumbre de “abandonar” la ciudad corría a la par, y desde inicios del siglo XVII hay referencias a esta práctica. El procurador general de Asunción, Bernardino de Espíndola, informaba al teniente de gobernador que este debía poner “guarda en esta ciudad de Asunción, que la dejaban los vecinos casi desierta y se iban a vivir a sus heredades; que se les apremiase a que asistiesen por semanas”⁹². Por otra parte, en

⁹¹ “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 10 de enero de 1650, en ANA.CAC, carpeta n.º 8, pp. 71-72.

⁹² Silvio Zavala, *Orígenes de la colonización en el Río de la Plata*, México, El Colegio Nacional, 1977, p. 303. Situaciones de distinta naturaleza, como la posibilidad de enfrentamientos con indígenas enemigos, generaban también instancias de sitio, como señala un bando de 1601 en el que se prohíbe la salida de la ciudad por tierra o por río de personas de cualquier “calidad” y “condición”. El bando se encuentra citado en una causa seguida contra uno de los infractores del bando, veintiún años después de su promulgación, en “Proceso a Matías Almirón por desacatar un bando”, Asunción, 1622, en Archivo Nacional de Asunción, Sección Civil y Judicial (en adelante ANA.SCyJ), vol. 1534, n.º 2, f. 65.

un proceso seguido en 1607 contra Baltasar Carvajal por haber maltratado a los indios de su encomienda, el protector de naturales señalaba que el querellado era un hombre “acostunbrado a mal proseder y mal vivir y demas exenplos que toda la vida y todo lo mas del tiempo a estado metido por esos montes sin benir a esta ciudad a oyr misa los domingos y fiestas”⁹³. También era necesario llamar la atención de los miembros de la élite para que los cabildantes acudiesen a las sesiones⁹⁴. La ausencia de las autoridades y vecinos afectaba, como queda en evidencia, el buen desarrollo de las celebraciones en la ciudad. Muchas veces se debía obligar a los vecinos, moradores, estantes y habitantes a que acompañasen el estandarte real y el paseo de san Blas, emitiéndose bandos y decretos al respecto⁹⁵. Era frecuente prohibir a los “españoles” que saliesen de la ciudad para asistir a esta celebración en pueblos como Yaguarón, a cargo del clero secular, e Itá, bajo administración franciscana⁹⁶. En 1602 sacerdotes y religiosos se ausentaron de la procesión de Corpus por el “mal acogimiento” que el deán hacía de ellos⁹⁷. Aún a inicios del siglo XVIII el gobernador Diego de los Reyes Balmaceda denunciaba la ausencia de los capitulares a las sesiones del Cabildo y a las festividades. En esa ocasión se les obligaba a quedarse en la ciudad y estar presentes para la fiesta y procesiones de Corpus⁹⁸. La fiesta hispanoamericana por excelencia no parecía serlo en Asunción...

⁹³ “Proceso contra Baltasar Carvajal por haber maltratado a los indios de su encomienda”, Asunción, 1607, en ANA.SCyJ, vol. 1603, n.º 2, f. 12v.

⁹⁴ “[...] por aver echo el reparo su señoría en la omision que ha avido por algunos capitulares que se retiran a sus chacras y estancias y no buelven en muchos dias y por esta razon dejarse de hazer los presissos presissando a llamarlos las veses que ha ofresido en cuio remedio hordena y mando a los dichos alcaldes hordinarios y demas cappitulares que de la notificacion de este auto en adelante acudan puntualmente sin faltar ninguno todos los lunes de la semana a hazer cavildo sin neességidad de [mas] prevencion y apersevimiento pena al que falta[re] veinte y cinco pesos corrientes aplicados por mitad a la real camara y gastos de guerra [...]”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 7 de enero de 1708, en ANA.SH, vol. 79, n.º 1, f. 65v.

⁹⁵ Por ejemplo, el bando para que todos los vecinos, moradores, estantes y habitantes de la ciudad acompañen al estandarte real en su paseo el día de san Blas, en “Varios documentos pasados ante el actuario Don Francisco Pizarro”, Asunción, 1626, en ANA.SCyJ, vol. 1678, n.º 8, f. 131.

⁹⁶ Para el día de san Blas y paseo del estandarte real “acordaron se mande por auto pregonado que los vecinos desmonten sus sitios y pertenencias para que las calles esten con el aseo que es justo y assimismo se mande que ningunas personas españolas vayan a los pueblos del Yta y Yaguaron este dia con penas que se les inponga [...]”, en “Libro de acuerdos del Cabildo de Asunción”, Asunción, 27 de enero de 1670, en ANA. CAC, carpeta n.º 10, p. 81.

⁹⁷ “Juan de Porras de la amarilla procurador general de esta ciudad parezco ante v. s.a y digo que como es notorio y a v. s.a consta desde la fundacion de esta ciudad se a celebrado y festejado en ella la fiesta de corpus xpi con la mayor magestad y autoridad que a sido posible poniendo en ello eclesiasticos y seglares todas sus fuerças, de suerte que se celebrase como a tan alto ministerio requeria y agora a venido a mi noticia y es cosa publica en esta ciudad entre todos los vezinos y moradores de ella como el dia del corpus xpi que es el jueves proximo venidero no a de aver sacerdote ni religioso que que vaya a la dicha procesion ni se revista para llevar las andas del sanctissimo sacramento ni entre en la yglesia por causa del mal acogimiento y poco respecto que el señor dean haze a las dichas [or]denes perlados y Religiosos de ellas y con los sacerdotes de que esta calidad imparte esta escandalizada y alborotada [...] a mi noticia a venido que los curas sacristanes y mayordomos de yglesia por no poder sufrir la terrible condicion del dicho señor dean pasado la fiesta del corpus quieren dexar sus oficios como otras vezes los dexaron que quedo esta sancta yglesia sin que la sirviese [...]”, en “Informe del procurador de la ciudad”, Asunción, 1602, en Archivo Nacional de Asunción, Sección Nueva Encuadernación (en adelante ANA.SNE), vol. 556, f. 20.

⁹⁸ “Autos de los corregidores de los pueblos de indios”, Asunción, 1719, en Archivo Nacional de Asunción, Sección Carpetas Sueltas (en adelante ANA.SCS), n.º 15.2, fs. 3-4.

Con respecto a los músicos que solemnizaban estas celebraciones, cabe destacar que no fueron los habitantes de la ciudad, sino los indígenas de los pueblos de indios que eran traídos hasta ella: en la ciudad no había músicos que, a la usanza hispana, sirviesen en las –inexistentes– capillas musicales institucionales. Los “mancebos de la tierra”, si bien fueron instruidos musicalmente a inicios del siglo XVII, no siguieron carreras musicales⁹⁹. La cultura musical “urbana” estaba, en el contexto de las fiestas institucionales, en manos de sujetos extraurbanos, en un proceso de negociación constante que atentaba contra el poder de la ciudad como ente concentrador y generador del modelo a seguir. En el diario vivir, por su parte, las pautas hispanas siguieron presentes en una “cultura musical de la cotidianeidad” de forma más perceptible que en las prácticas institucionales. Una tensión que conjuga el desapego de la sociedad con respecto a la ciudad y al modelo musical hispanoamericano con la continuidad de costumbres asociadas a lo profano, y al uso de instrumentos musicales como discantes, vihuelas y guitarras para acompañar repertorios hispanos en el quehacer musical de los “trovadores de la tierra”.

LOS “TROVADORES DE LA TIERRA”:
ENTRE LAS COPLAS DESHONESTAS Y EL “DAR MÚSICA”

En 1594 el vecino de Asunción Gaspar Fernandez atacó a Domingo de Arzamendia, también vecino, quien dijo estaba “quieto y pacifico sin genero de alboroto jugando a los naypes con algunos vecinos desta ciudad e vecinos del dicho domingo de arzamendia alebosamente y con anymo diabolico alebosamente y a traicion se allego a el por detras y le dio algunas heridas”. Uno de los testigos agregó que estaban “jugando a las quinielas como lo tienen de uso y costumbre”¹⁰⁰; una práctica peninsular que daba cuenta de la mantención de pautas culturales bastante “hidalgas” en el ámbito de la cotidianidad, y que se verán también reflejadas en lo musical.

La música de origen occidental que primero resonó en las incipientes urbes en suelo americano quizá no tuvo la forma de un *kyrie*, un motete o un villancico. Los Reyes Católicos autorizaron a partir de 1497 el envío de algunos instrumentos musicales “e músicas para pasatiempo de la gente que allá ha de estar”. Es plausible que se tratase de instrumentos de cuerda pulsada como vihuelas o laúdes¹⁰¹. El amplio espectro de pautas culturales y musicales hispanas fue llevado para poblar las ciudades de vecinos, maestros y artesanos, y de sonidos europeos. Oficiales reales de estratos medios y de la baja nobleza, destinados a establecer las bases de la administración de las ciudades, mantuvieron tradiciones españolas al tener ministriles en sus casas o tocar ellos mismos de forma *amateur*. Romances y coplas eran acompañados por vihuelas y guitarras en las

⁹⁹ He desarrollado este aspecto en profundidad en mi tesis doctoral, *Prácticas musicales en Asunción del Paraguay durante la colonia: ciudad, movilidad espacial e indígenas músicos en Hispanoamérica*, tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2018.

¹⁰⁰ “Proceso a Gaspar Fernandez por herida”, Asunción, 1594, en ANA.SCyJ, vol. 1531, n.º 1, fs. 2-2v.

¹⁰¹ Cristina Urchueguía, “La colonización musical de Hispanoamérica”, en Maricarmen Gómez (ed.), *De los Reyes Católicos a Felipe II*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, colección Historia de la música en España e Hispanoamérica, 2012, vol. 2, p. 479.

ciudades en manos de intérpretes de origen hispano a inicios del siglo XVI. Arpas y clavicordios no tardaron en aparecer en los testamentos e inventarios de la época en poder de vecinos de origen español. Pequeños comerciantes y artesanos también tuvieron acceso a este tipo de instrumentos musicales, y al poco tiempo, guitarras, arpas y vihuelas estaban ya en manos de indígenas y afrodescendientes¹⁰². La música acompañaba también a las danzas y bailes que se realizaban en las casas y calles, ya fuese como parte de las fiestas o como diversión¹⁰³. En lugares como Ciudad de México, las calles fueron el escenario de danzas que pasaron a ser consideradas como “licenciosas” por las autoridades, cuyo contenido desafiaba de forma abierta el poder colonial¹⁰⁴. Espacios abiertos y lugares de abastecimiento y reunión de los habitantes de las ciudades alojaron una buena cantidad de entretenimientos que contaron con música, y que fueron perseguidos por las autoridades. Con el tiempo, estas formas de esparcimiento se transformaron en prácticas cada vez más arraigadas en la población¹⁰⁵.

Por las calles y en las casas, el sonido de las campanas marcaba el ritmo del día a día. A lo lejos, el sonido de una descarga de cañón o de salva anunciaba algún acontecimiento a la población. El pregonero, acompañado de cajas y pífanos, informaba en la plaza Mayor de alguna disposición tomada por las autoridades, o de la proximidad de alguna celebración. Había también momentos de silencio. El paisaje sonoro de una ciudad se llenaba de prácticas musicales asociadas tanto a la institucionalidad de los cabildos secular y eclesiástico como a las músicas e instrumentos musicales del día a día.

Son varias las referencias sobre el “musicar” de los “mancebos de la tierra” en la ciudad. Las más conocidas y destacadas corresponden a la interpretación de unas coplas que escandalizaron a la sociedad asuncena, suceso que pasó de ser una simple broma a dar inicio a una querrela judicial¹⁰⁶. Una noche de octubre de 1580 se celebró en Asunción el matrimonio de un “hijodalgo conocido” y de una doncella, el capitán Juan Cabrera y Guiomar de Ovalle. Reunidos los asistentes en la fiesta en el corredor de una casa que daba a la calle, fueron vistos por un conocido hijo de conquistador y sus amigos, quienes le rogaron al “atambor” Gonzalo Sánchez que cantase algunas coplas. Tenía veintiocho años, era natural de Valdepeñas, había viajado como atambor con uno de

¹⁰² Egberto Bermúdez, “Urban musical life in the European colonies: examples from Spanish America, 1530-1560”, in Fiona Kisby (ed.), *Music and Musicians in Renaissance Cities and Towns*, New York, Cambridge University Press, 2001, pp. 170-172. Si bien el autor cita principalmente ejemplos provenientes de ciudades y asentamientos pertenecientes al reino de Nueva Granada, el escenario presentado se repitió en muchos otros centros urbanos.

¹⁰³ Bartolomé Bennassar, *Los españoles. Actitudes y mentalidad; desde el s. XVI al s. XIX*, Madrid, Swan, 1985, p. 153.

¹⁰⁴ Javier Marín, “A conflicted relationship. Music, power and the Inquisition in vice-regal Mexico City”, in Geoffrey Baker & Tess Knighton (eds.), *Music and Urban Society in Colonial Latin America*, Madrid / Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 48.

¹⁰⁵ Véase al respecto mi trabajo sobre la reglamentación de prácticas musicales urbanas en el Santiago tardocolonial: Fahrenkrog, “Prácticas musicales...”, *op. cit.*, pp. 216-240.

¹⁰⁶ Roberto Quevedo trabajó este expediente, pero no lo citó ni transcribió de manera íntegra, por lo que me referiré en adelante a la fuente original: Roberto Quevedo Pfannl, “Semblanza y progeñe de los conquistadores”, en *Estudios Paraguayos*, vol. XV, n.º 1-2, Asunción, diciembre 1987, pp. 103-129. “Averiguación de unos mozos que cantaron unos versos infamatorios contra personas honradas en una fiesta”, Asunción, 1580, en ANA.SCyJ, vol. 1676, n.º 1.

los adelantados del Río de la Plata, y se había casado en la ciudad con una hija de conquistador –acaso mestiza, al igual que el resto de la élite. Había sido invitado a la boda para cantar y bailar, como solía hacerlo en la ciudad¹⁰⁷. En su declaración se lee que las coplas habían sido cantadas por él en muchas ocasiones, pues eran originales de España, pero que les fue cambiada la letra¹⁰⁸. De acuerdo con un testigo, fueron:

“[...] coplas perjudiciales en desonor de siertas mugeres honrradas e que se acuerda que dezian las coplas fulana que dende su ventana rrige toda su vandra y la señora fulana es sargento que es un contento y por otra muger dixo en las coplas y la otra señora fulana lleva la cruz en la mano y que oyo este testigo que se nombraron por sus nombres todas las mugeres que ha dicho [...]”¹⁰⁹.

Le acompañaban en vihuelas Cristóbal de San Pedro y Víctor Galiano de Meyra, jóvenes asuncenos de dieciocho años. El cantor fue apresado y acusó al iniciador de la broma. Para guardar el honor de las mujeres, “casadas y honrradas”, el alcalde ordinario prohibió a los declarantes que entregaran sus nombres, y las coplas no se conservan completas, pues el texto era perjudicial para las mujeres allí presentes. Finalmente, el “mancebo” bromista y el atambor fueron condenados a un mes de destierro a dos leguas de la ciudad, y a que sus indios de servicio ayudasen al relleno de una de las calles laterales de la iglesia, castigo del todo congruente con la necesidad permanente de arreglar las calles de la ciudad. Este caso ilustra el apego a las pautas culturales hispanas de la cotidianidad: en el contexto de la celebración de un matrimonio entre “españoles” de la élite –ambos de seguro mestizos–, se cantaron en español unas coplas españolas, y los intérpretes eran un atambor, español, acompañado de dos “mancebos de la tierra” en vihuelas¹¹⁰.

Esta no fue la única vez, por cierto, que el atrevimiento de algunos “trovadores de la tierra” por cantar coplas deshonestas fue perseguido por las autoridades. En el proceso seguido contra Simón de Silva y Juan Gómez en 1625 se indica:

¹⁰⁷ El atambor habría ido a la casa de uno de los “autores intelectuales” de la chanza a pedir “unas medias calças que le devia por que avia de hir otro día a baylar y cantar a la boda del dicho Juan Cabrera”, en “Averiguación de unos mozos que cantaron unos versos infamatorios contra personas honrradas en una fiesta”, Asunción, 1580, en ANA.SCyJ, vol. 1676, n.º 1, f. 4.

¹⁰⁸ “Averiguación de unos mozos que cantaron unos versos infamatorios contra personas honrradas en una fiesta”, Asunción, 1580, en ANA.SCyJ, vol. 1676, n.º 1, f. 3v. Sobre las coplas y sus adaptaciones en América colonial, véase Andrey Kofman, “La copla española en América Latina”, en *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, n.º 79, Ciudad de México, 2013, pp. 65-78.

¹⁰⁹ “Averiguación de unos mozos que cantaron unos versos infamatorios contra personas honrradas en una fiesta”, Asunción, en ANA.SCyJ, 1580, vol. 1676, n.º 1, f. 2.

¹¹⁰ En una “Razón de las personas que al presente en esta corte para yr al Rio de la Plata” se mencionan más músicos no asociados a prácticas institucionales presentes en la región: “[...] dos mancebos hidalgos de huesca en Aragon y valientes y buenos musicos de vihuela y el uno extremado en cantar tañer y dançar que son Joan Andres de mendoça abil en la musica Lorenzo da Salas y este es un escrivano y de Razón y [que] assido official de ynquisicion en çaragoça [...]”. No obstante, no he podido localizarlos en documentos del Archivo Nacional de Asunción y tampoco conozco la referencia exacta y el año del documento en cuestión, pues su recopilador no especifica esta información. Véase Blas Garay, *Colección de documentos relativos a la historia de América y particularmente a la historia del Paraguay*, Asunción, Talleres nacionales de H. Krauss, 1899, tomo I, p. 106.

“[...] unos mosos fueron el jueves proximo pasado a la noche a la chacara de mateo polo que esta en balsequillo donde estava leonor de contra[s] su muger juntamente con mariana de paredes muger de Juan de lugo y estando ausentes sus maridos de ellas los dichos mosos con atrebimiyento cantaron a las suso dichas muchas desberguensas y habrieron las puertas de las casas entrando uno de ellos dentro tubo con las suso dichas muchas libertades y descomposturas que las obligaron a defenderse de el hablando el dicho moso muçhas palabras malsonantes contra la Real Justicia menos presiandolas [...]”¹¹¹.

La mujer del dueño de casa declaró que les dijo a los sujetos: “a que benis en ausencia de my marido con discante a cantar que an den dezir”, mientras que la otra mujer que la acompañaba declaró: “se llego tras la caza un onbre a cantar muchas desonestidades y con discante y que luego se llego a la puerta de la casa”. En su defensa, uno de los acusados señalaba que “cantaron una letra muy onesta”¹¹². Los “trovadores de la tierra” entraban y salían de la ciudad, cuyos límites nunca estuvieron marcados más que por el lento desgranar de casas y templos, circulaban entre chacras, y llevaban sus discantes y sus voces como forma de entretención. Así, unían a la ciudad con su *hinterland*. Cabe destacar que las referencias sobre el honor de las mujeres son una reproducción de las formas de vida peninsulares, en las que dicha virtud o valor era muy estimado como parte del reconocimiento social¹¹³. En este sentido, Bárbara Potthast destaca, al igual que José Luis Mora Mérida, el alcance de las pautas culturales hispanas entre la élite, que siguió condicionada por dichas normas, aunque con una aceptación más alta de la herencia indígena en un contexto de falta de títulos nobiliarios y de pobreza general. Comportamientos y cánones hispanos se adaptaban en el grupo dirigente, que intentaba mantener su posición privilegiada en una situación singular¹¹⁴.

Hubo otras instancias trovadorescas, como aquella ocurrida en una pelea en la calle de San Blas, en 1588, sobre la que el herido Juan de León declaraba: “estando cantando el dicho pedro de mendoça con una guitarra salio pedro de belar el moço de casa de montoya echando mano a su espada y dijo al dicho pedro de mendoça que acabase de cantar”. Según confesión de uno de los involucrados, Gonzalo de Mendoza, iba también un tal Anton Romero a cantar¹¹⁵. Algo similar, en los alrededores de la ciudad, sucedió a Simón de Aveyro, quien fue herido

“[...] hiendo este comfesante en compañía de miguel de Varrera y de domingo figueredo a oras de la oracion a dormir en lo de itapua para recoger las yeguas e pasaron cantando por la Roça

¹¹¹ “Proceso a Simón de Silva y Juan Gómez por cantar versos deshonestos en la casa de Mateo Polo y alborotado mujeres casadas”, Asunción, 1625, en ANA.SCyJ, vol. 1596, n.º 1, fs. 1-1v.

¹¹² *Op. cit.*, fs. 2, 5v.

¹¹³ Un pormenorizado estudio sobre el honor en el universo hispanoamericano, particularmente en el caso de Santiago de Chile, en Verónica Undurraga, *Los rostros del honor. Normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial, siglo XVIII*, Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, colección Sociedad y Cultura / Editorial Universitaria, 2012, vol. LIII.

¹¹⁴ Potthast, “Los mancebos...”, *op. cit.*, p. 249; José Luis Mora Mérida, *Iglesia y sociedad en Paraguay en el siglo XVIII*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1976, p. 9.

¹¹⁵ “Averiguación de una pendencia de cuya resulta fue herido Juan de León”, Asunción, 1588, en ANA.SCyJ, vol. 1676, n.º 5, fs. 71-71v.

del dicho Juan portugues e en emparejando en la puerta de la casa saliero a ellos el dicho pedro Rodrigues e dos criados de Pedro hernandes que se dizen ambos pedro e otros que no conosco y el dicho pedro Rodrigues arremetio con este confesante [...]"¹¹⁶.

La mayoría de los involucrados atestiguaron "ir cantando"¹¹⁷.

Estudiar estos relatos permite conocer tanto a los sujetos como a las formas en que estos ocupaban la ciudad y su *hinterland* con las prácticas musicales cotidianas y festivas: los "mancebos trovadores" salían de las casas para ir a "dar música" a distintos lugares de la ciudad. En 1604 Juan Dávila (o de Ávila) presentó una querrela contra Francisco de Vera, Gabriel de Vera y Bartolomé (o Bartolo), un esclavo del adelantado Juan de Torres de Vera y Aragón. En la declaración de uno de los testigos se señalaba que con "un discante y viguela llevo a el don graviel hijo del adelantado Juan de Torres de Vera y aragon y le persuadio fuesse a tocar y cantar y dar musica a su padre"¹¹⁸. Los participantes de esta especie de agrupación musical se reunieron para tocar por las calles de la ciudad. El contexto del lance es como sigue:

"[...] el domingo proximo pasado primero dia de pasqua de resusion a la noche estando este testigo en casa del capitan hernando de mendoça holgandose con un discante y viguela llevo a el don graviel hijo del adelantado Juan de Torres de Vera y aragon y le persuadio fuesse a tocar y cantar y dar musica a su padre lo qual dise este testigo que lo hizo y fue y estando en la bentanta del aposento donde el dicho adelantado dormya tocando una viguela y cantando con don graviel y el negro llamado bartolome dize que vido venyr un bulto de hazia a la casa de luis de peralta que no le conosco y que le paresio que era un muchacho español y dixo al dicho don graviel que como juan dabila estava embarazado con francisco de vera en la calle [...]"¹¹⁹.

Agustin de la Torre, morador de la ciudad, puntualizaba en su testimonio: "dijo don graviel al dicho tomas mendoza y a este testigo vamos a dar musica a mi padre que esta enfermo donde dise este testigo se fueron todos juntos y llegaron a la ventana del aposento donde el dicho adelantado dormia y tocaron una viguela y un discante donde dise que comenso a cantar el dicho negro y el criado del adelantado". Gabriel habría dicho: "Bartolo dexa de cantar que ay me an dicho que esta Juan davila embarazado con francisco de vera toma una espada y anda dalde un par de sintarazos"¹²⁰. En suma, el hijo de un adelantado fue durante la madrugada del día posterior al domingo de Pascua de Resurrección, una de las principales celebraciones del calendario litúrgico, de penitencia y recogimiento, a dar una serenata a su padre en un contexto poco relacionado con la fiesta de guardar, e involucró para este fin a más sujetos, varios de ellos vihuelistas, discantistas y cantores. Entre ellos, el propio esclavo del adelantado.

Hubo más casos en los que a un grupo de músicos se les solicitó "ir a dar música" a una casa. En un proceso seguido en 1666 por desacato a la justicia se indica: "como a

¹¹⁶ "Proceso a Pedro Rodríguez por golpes", Asunción, 1575, en ANA.SCyJ, vol. 1676, n.º 2, f. 7.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ "Proceso a Francisco de Vera y Gabriel, hijo del adelantado Juan de Torres de Vera y Aragón por varios delitos", Asunción, 1604, en ANA.SCyJ, vol. 1600, n.º 5, f. 66.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Op. cit.*, f. 69.

lan onze de la noche despues de aver tocado a la queda encontro tres hombres en el barrio de san francisco con una guitarra que no le parecio cossa justa por lo que les mando recoxer a lo qual uno de ellos que se nombra joan dominguez hijo de xtoval de viñes boas respondió con sobervia palabras desacatadas”. El testigo Domingo Martínez de Lara, morador, relataba:

“[...] por aver ido el dicho joan domingues a cassa deste testigo donde le hallo como a las oras de las animas tocando en una guitarra y pedidole que saliesen a pasarse y dar mussica en algunas cassas del barrio de San francisco salieron algo mas tarde y caminando por la parrochia de san Blas encontraron a Joan de payua a quien por tener voz le rogaron les aconpañase y se fueron todos tres juntos hasta la calle enfrente de la cassa de doña [...] de Ribas [...]”¹²¹.

La ronda “les mando se recoxiesen que no andubiesen alborotando la ciudad que era ya muy tarde”. En la confesión de uno de los involucrados, Juan Domingo de Villasboas, vemos que este era “natural de esta ciudad y casado en ella que se ocupa en travaxar en su chacara y hacer lo que le manda su padre”. El acusado respondió “que es verdad que avia salido de cenar de cassa de su padre y que encontro con donmigo corral y joan de payva que tenian una guitarra y le dixeron que fuesen a dar mussica a una cassa del barrio”¹²². Pequeños grupos de músicos se juntaban por las noches para recorrer la ciudad y sus alrededores, y animaban las veladas mientras desafiaban al orden público.

Estas narraciones cobran valor al denotar la persistencia de prácticas musicales hispanas entre los “mancebos de la tierra”. De acuerdo con Steven Brown, la música puede ser entendida como un objeto funcional cuya persistencia universal a lo largo del tiempo es el resultado de su contribución a las actividades de las sociedades. Es así como estas prácticas musicales se comprenden en el contexto de las definiciones identitarias. El autor propone un modelo que destaca el papel de la música en el control del comportamiento, y puntualiza su papel tanto en la definición como en el refuerzo de la identidad social como una fuerza socializante que fomenta la asimilación cultural de los individuos al grupo. Las personas aprenden las normativas de comportamiento de la sociedad o subcultura a la que pertenecen en el contexto de rituales musicales. Y la música, como entidad cultural, ayuda a crear los límites entre los grupos¹²³. Según esto, podría tratarse de una práctica de reforzamiento, mediante la música, de una identidad cultural desafiada por la supremacía que adquiriría, entre otros aspectos, la lengua guaraní. Apegarse a estas formas de hacer música habría funcionado, entonces, como una vía para mantener el nexo que unía a los “mancebos” con las prácticas musicales hispanas, en especial en los primeros tiempos, y para reforzar los vínculos entre la élite “mestiza”.

¹²¹ “Proceso a Juan Domínguez por desacato a la Justicia”, Asunción, 1666, en ANA.SCyJ, vol. 1533, n.º 2, fs. 79-80.

¹²² *Op. cit.*, f. 84.

¹²³ Steven Brown, “Introduction: ‘How Does Music Work?’ Toward a Pragmatics of Musical Communication”, in Steve Brown and Ulrik Volgsten (eds.), *Music and Manipulation. On the social uses and social control of music*, New York / Oxford, Berghahn Books, 2006, p. 4.

Resulta curioso que los indígenas no tengan visibilidad en este tipo de prácticas¹²⁴, pues son mencionados casi de manera exclusiva en contextos musicales institucionales. Los indígenas de los pueblos colmaron el panorama musical religioso y festivo urbano, pero no el del ámbito cotidiano. ¿Por qué? Tal vez aquellos que habitaban junto a sus encomenderos –indios de servicio u originarios– no estaban tan involucrados en las actividades musicales de sus amos. Por cierto, no lo estaban en aquellas institucionales. El hecho de que no tuviesen mayor formación musical, a diferencia de lo que ocurría con los sujetos que habitaban los pueblos de indios, pudo incidir en ello. Además, prácticas locales que corrían a la par con los usos hispanos, y mezclándose con ellos, no figuran en la documentación: estas manifestaciones no eran vistas como un desafío a la norma, pues esta, reflejada en pautas culturales hispanas que se debilitaban y adaptaban con el paso del tiempo, era laxa en su esencia.

En cuanto a los instrumentos musicales en uso, se reconoce una costumbre hispanoamericana común, en la que instrumentos de cuerda como la guitarra, la vihuela y el discante acompañaban la voz de los intérpretes en ejecuciones asociadas al uso para esparcimiento y entretenimiento de carácter nocturno. Junto con los ejemplos que señalé existen más casos en los que a lo largo del siglo XVII estos instrumentos figuran en manos de habitantes de la urbe¹²⁵. Y ya a partir de 1580 hay noticias de que había al menos un violero en la ciudad, aunque quizá no fuese carpintero de oficio: al fallecer Sebastián Miguel, vecino de Asunción, se encontraron entre sus bienes “esgurbias” y herramientas para hacer vihuelas. Estas se remataron y fueron adquiridas por el mercader Bartolome de Lescano¹²⁶. De igual forma, en 1594 se menciona la llegada de vihuelas y sus cuerdas para ser puestas a la venta en el precario comercio de la ciudad¹²⁷. El organero español Miguel de Aredes, morador de Asunción, también tenía una vihuela entre sus bienes y

¹²⁴ Una pormenorizada revisión de un universo de unos quinientos legajos de los siglos XVI-XVIII que contienen un número variable de uno a quince expedientes cada uno ha arrojado solo un proceso en el que se menciona al indio Francisco Ñaira en el partido de Recoleta. Esta mención, bastante tardía (1810), lo sitúa tocando flauta, pero asociado a una celebración urbana y religiosa, puesto que el sujeto declaró venir de la ciudad de participar en la festividad de san Sebastián, en “Proceso al indio Francisco Ñayrá por herida”, Asunción, 1810, en ANA.SCyJ, vol. 1634, n.º 3.

¹²⁵ A inicios del siglo XVII, Francisco Martínez de Merlo debe o paga cierto monto por “treinta y [roto] querdas de biguelas”, en “Francisco Martínez de Merlo. Memoria”, Asunción, sin fecha, en ANA.SNE, vol. 317, f. 74. Matías Almirón tenía entre sus bienes, en 1622, un discante. “Proceso a Matías Almirón por desacatar un bando”, Asunción, 1622, en ANA.SCyJ, vol. 1534, n.º 2, f. 63. Francisco Geraldino, vecino de Asunción, le debía 622 pesos y una guitarra, entre otros bienes, a Gabriel Osorio y Villagra. “Escritura de obligación a favor de Gabriel Osorio y Villagra, vecino de la ciudad de Santiago”, Asunción, 1674, en ANA.SNE, vol. 2, f. 104v. A la muerte de Bartolomé Fernández, natural de Santa Fe, casado y avecindado en Asunción, se encuentra entre sus bienes una guitarra: “Inventario de bienes realizado a la muerte de Bartolomé Fernández”, Asunción, 1658, en ANA.SNE, vol. 283, f. 3.

¹²⁶ “Inventario de bienes realizado a la muerte de Sebastián Miguel”, Asunción, 1580, en ANA.SNE, vol. 428, fs. 60-60v. Bartolomé Lescano figura como mercader en un listado de los mercaderes que se encontraban la ciudad, véase “Listado de mercaderes de la ciudad de Asunción”, Asunción, 1606, en ANA.SNE, vol. 429, fjs, 19v. Sobre el oficio de violero en el virreinato del Perú, véase Constanza Alruiz y Laura Fahrenkrog, “Construcción de instrumentos musicales en el Virreinato del Perú: vínculos y proyecciones con Santiago de Chile”, en *Resonancias*, n.º 22, Santiago, mayo 2008, pp. 43-62.

¹²⁷ “Registro de navío”, Asunción, 1594, en ANA.SNE, vol. 381, fs. 23, 85; “Francisco Martínez de Merlo. Memoria”, Asunción, sin fecha, en ANA.SNE, vol. 317, f. 74.

es posible que se dedicase a la fabricación de estos instrumentos¹²⁸. Es decir, vihuelas, discantes y guitarras no hicieron falta en Asunción, puesto que desde muy temprano hubo medios para fabricarlos. El arpa, considerado uno de los “emblemas nacionales”, hará su aparición de forma contemporánea a las vihuelas en centros urbanos de la región, aunque ha sido vinculada más bien al mundo misional¹²⁹.

CONCLUSIONES

Las actividades musicales, institucionales y cotidianas, denotan el intento por mantener pautas culturales y musicales hispanas en un contexto urbano desafiante e irregular, entre muchos, en una síntesis entre la norma y lo posible. Las festividades en Asunción colonial, adaptadas a la realidad física de la ciudad y al desinterés de su sociedad, tenían un correlato opuesto en las prácticas musicales de la cotidianidad, en las que no pesaban las cargas de la institucionalidad. La presión sobre los comportamientos esperables en la élite se vislumbraba en el apego a ciertas normas culturales asociadas al “musicar”, como el honor.

Vihuelas y discantes eran tañidos por los “mancebos de la tierra”, quienes continuaban con prácticas musicales de esparcimiento muy arraigadas a las costumbres hispanas, al menos durante los siglos XVI y XVII. La tensión que se percibe aquí debe ser comprendida en el contexto socio-cultural de una ciudad “distante” en términos físicos, geográficos y, en ocasiones, simbólicos. Si bien la documentación trabajada no permite visualizar las transferencias culturales entre los mundos hispanos y guaraní que surgían, da cuenta de que la síntesis de elementos era de carácter local y negociado. Muchas de las canciones en esas noches de paseos y rondas de ir a “dar música” tal vez fueron cantadas en guaraní, y ello es silenciado en la documentación, pues no tenía relevancia ni representaba algo ajeno o desafiante: era parte constituyente de una sociedad que, mediante estos usos y prácticas, hacía *una* ciudad.

¹²⁸ “Inventario de bienes realizado a la muerte de Miguel de Aredes”, Asunción, 1620, en ANA.SNE, vol. 172, fs. 46-59v.

¹²⁹ Alfredo Colman, *The Paraguayan Harp. From colonial transplant to national emblem*, Maryland, Lexington Books, 2015, pp. 38-39.