EL ALMA DE UNA NACIÓN

Hispanidad, identidad y memoria en el Paraguay. Una lectura hispanista de la cuestión nacional

Claudia Carolina Ortiz González
Universidad Nacional del Este, Facultad de Filosofía

Resumen

Este trabajo examina la disputa entre dos tesis sobre el origen de las identidades nacionales: la constructivista, formulada por Anderson, Gellner y Hobsbawm en 1983, y la de la Hispanidad como herencia cultural recibida, propuesta por Vizcarra y Maeztu entre 1926 y 1934. Se argumenta, desde una perspectiva hispanista, que el caso paraguayo constituye una prueba crítica en favor de la segunda tesis: una identidad de notable intensidad se formó y transmitió durante tres siglos sin el soporte de la imprenta que la teoría constructivista postula como condición necesaria. Se recurre al etnosimbolismo de Anthony D. Smith y a la obra etnográfica de Saro Vera para sostener que la nación paraguaya se apoya sobre una ethnie hispano-guaraní anterior a toda construcción estatal moderna, transmitida por vía oral y materna, y que sobrevivió incluso a la proscripción del propio Estado.

Palabras clave: Hispanidad; identidad nacional; etnosimbolismo; Paraguay colonial; construcción de identidades; Saro Vera.

1. Introducción

La pregunta por lo que constituye la identidad de un pueblo admite, en la teoría contemporánea de las naciones, dos respuestas irreconciliables. La primera, dominante en la academia desde 1983, sostiene que las identidades nacionales son construcciones históricas recientes, producto de procesos materiales —la imprenta, la industrialización, el Estado moderno— y desprovistas de todo fundamento anterior a esos procesos. La segunda, menos frecuentada por la historiografía académica pero con una tradición intelectual propia, sostiene que existen identidades heredadas: fondos culturales y espirituales anteriores a la modernidad que las naciones no fabrican, sino que reciben y continúan.

Este trabajo se inscribe deliberadamente en la segunda tradición. Sostiene, desde una perspectiva hispanista, que la identidad paraguaya no es una construcción del siglo XIX o XX, sino la continuación de una herencia forjada en el encuentro entre España y el mundo guaraní, y que esa herencia recibe con propiedad el nombre de Hispanidad. No se trata de una posición ingenua ni exenta de autocrítica: se reconocen los errores que acompañaron el proceso de la conquista, sin embargo, se sostiene que esto no autoriza a negar la sustancia de lo heredado.

El objetivo de este ensayo es doble. En primer lugar, reconstruir la genealogía intelectual de ambas tesis —la constructivista y la de la herencia hispánica— situándolas en su contexto de producción, para mostrar que ninguna de las dos es un dato neutral, sino una elaboración histórica con autores, fechas y circunstancias identificables. En segundo lugar, y de manera principal, contrastar ambas tesis con el caso paraguayo, que se propone aquí como una prueba crítica particularmente exigente para el constructivismo: una identidad de notable intensidad y

resistencia que se formó y transmitió durante tres siglos sin el soporte de la imprenta, que la literatura constructivista postula como condición necesaria de toda nación moderna.

El artículo se organiza en siete secciones. La primera (introducción); la segunda reconstruye la genealogía de la tesis constructivista a partir de Ernest Renan y su recepción parcial en Anderson, Gellner y Hobsbawm. La tercera hace lo propio con la Hispanidad, desde su acuñación por Zacarías de Vizcarra en 1926. La cuarta contrasta ambas tesis con la evidencia histórica disponible, con particular atención a la controversia de Salamanca y sus consecuencias jurídicas. La quinta introduce el etnosimbolismo de Anthony D. Smith y su convergencia con la obra de Saro Vera. La sexta desarrolla el caso paraguayo propiamente dicho. La séptima presenta las conclusiones.

2. La tesis constructivista: genealogía de una idea

La discusión académica sobre el origen de las naciones remite, en su formulación moderna, a la conferencia que Ernest Renan pronunció en La Sorbona el 11 de marzo de 1882. Renan procede por descarte metódico: la nación no es la raza, pues todos los pueblos europeos son producto de mezcla; no es la lengua, pues Suiza es una nación plurilingüe; no es la religión, ni la comunidad de intereses económicos —que es, en sus palabras, «un tratado de comercio», no una patria—; tampoco la geografía. El descarte de la raza y la lengua no era gratuito: Renan escribía doce años después de que Francia perdiera Alsacia y Lorena ante un Imperio alemán que justificaba la anexión en criterios étnico-lingüísticos.

Descartado lo material, Renan formula su tesis positiva: **«una nación es un alma, un principio espiritual».**[1] Esa alma se compone de dos elementos que, sostiene, son inseparables: por un lado, «la posesión en común de un rico legado de recuerdos», la herencia recibida indivisa del pasado; por otro, el consentimiento actual, la voluntad de continuar viviendo juntos, que Renan resume en la fórmula del **«plebiscito de todos los días».**[2]

Esta formulación binaria —herencia y voluntad— domina la reflexión sobre la nación durante casi un siglo, hasta que en 1983 tres publicaciones reconfiguran el campo: *Comunidades imaginadas*, de Benedict Anderson; *Naciones y nacionalismo*, de Ernest Gellner; y el volumen colectivo *La invención de la tradición*, dirigido por Eric Hobsbawm y Terence Ranger.

Anderson sostiene que la nación es una «comunidad imaginada», en la medida en que sus integrantes nunca conocerán a la inmensa mayoría de sus compatriotas y, sin embargo, se representan unidos a ellos por un vínculo horizontal. Atribuye la posibilidad histórica de esa representación al «capitalismo impreso»: la circulación simultánea del periódico y la novela,

[1] Ernest Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», conferencia pronunciada en La Sorbona el 11 de marzo de 1882; recogida en Discours et conférences, París, Calmann-Lévy, 1887.

[2] Ibid. La fórmula del «plebiscito de todos los días» (un plébiscite de tous les jours) pertenece al mismo pasaje.

que permitió a miles de lectores desconocidos entre sí experimentar, en palabras del autor, una «ceremonia de masas celebrada en la intimidad».[3] Gellner, por su parte, invierte la relación habitual entre nación y nacionalismo: no es la nación la que genera el nacionalismo, sino el nacionalismo el que, como requisito funcional de la sociedad industrial —que precisa poblaciones homogéneas y alfabetizadas—, inventa a las naciones.[4] Hobsbawm y Ranger, finalmente, documentan cómo numerosas tradiciones que se presentan como inmemoriales fueron fabricadas en el siglo XIX[5]: el caso del tartán escocés, estudiado por Hugh Trevor-Roper,[6] y el del ceremonial de la monarquía británica, estudiado por David Cannadine, son los ejemplos canónicos de la colección.[7]

La evidencia que aportan estos tres estudios sobre sus respectivos objetos —el tartán, el ceremonial británico, la prensa decimonónica— es sólida y no se discute aquí. Lo que se discute es su generalización implícita: el salto de «esta tradición particular fue inventada» a «toda identidad, escarbada hasta el fondo, no es más que invención». Ese salto no es un hallazgo empírico adicional, sino un supuesto metodológico que la evidencia particular no exige y que, como se argumentará en la sección 6, el caso paraguayo desmiente.

Conviene, además, señalar qué ocurrió con la herencia de Renan en esta recepción. Los tres autores de 1983 citan a Renan como antecedente, pero retienen únicamente la mitad correspondiente a la voluntad —el plebiscito, la nación como decisión colectiva— y descartan la mitad correspondiente a la herencia recibida. El resultado es previsible: **una voluntad sin herencia previa es, por definición, una construcción.** La operación no es ilegítima en sí misma, pero conviene explicitarla, porque el constructivismo contemporáneo no deriva enteramente de la evidencia histórica que aporta: deriva también de una lectura selectiva de su propio antecedente teórico, realizada por autores —Anderson y Hobsbawm entre ellos, este último militante comunista toda su vida— escépticos, por formación intelectual, de cualquier apelación a una esencia o alma colectiva anterior a la política.

3. La Hispanidad como categoría historiográfica

Frente a la tesis constructivista, este trabajo defiende la pertinencia de una categoría alternativa: la Hispanidad, entendida no como doctrina política sino como designación de un fondo cultural y espiritual común a los pueblos hispanoamericanos, anterior y no reducible a los Estados nacionales del siglo XIX.

---

[3]Benedict Anderson, Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [ed. orig. inglesa, 1983].

[4]Ernest Gellner, Naciones y nacionalismo, Madrid, Alianza, 1988 [ed. orig. 1983].

[5]Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), La invención de la tradición, Barcelona, Crítica, 2002 [ed. orig. 1983].

[6]Hugh Trevor-Roper, «La invención de la tradición: la tradición de las Tierras Altas de Escocia», en Hobsbawm y Ranger (eds.), op. cit.

[7]David Cannadine, «El contexto, la representación y el significado del ritual: la monarquía británica y la "invención de la tradición", c. 1820-1977», en Hobsbawm y Ranger (eds.), op. cit.

El término, contra lo que suele suponerse, es de acuñación reciente y perfectamente documentada. Lo propuso hacia 1926 el sacerdote español Zacarías de Vizcarra, radicado en Buenos Aires, insatisfecho con la expresión «Día de la Raza», vigente para conmemorar el 12 de octubre. La objeción de Vizcarra era, ya en sus términos, antirracialista: si algo caracteriza a la América hispana es precisamente la ausencia de una raza única, dado que en ella confluyen todas. **Propuso entonces «Hispanidad», formada por analogía con «Cristiandad», para designar un vínculo espiritual y cultural, no biológico.**

El dato es historiográficamente relevante: la Hispanidad nace, por decisión expresa de su acuñador, como rechazo de la categoría racial, en la misma década en que las doctrinas raciales ganaban terreno en Europa.[8] Ramiro de Maeztu, intelectual de la Generación del 98 y embajador de España en Buenos Aires, difundió y sistematizó el término en Defensa de la Hispanidad (1934), donde lo define como **comunidad espiritual fundada en una lengua, una fe y una cultura compartidas, expresamente distinta de cualquier fundamento racial o imperial.**[9]

Corresponde señalar, que el régimen del general Franco instrumentalizó posteriormente el término mediante el «Consejo de la Hispanidad», circunstancia que explica buena parte de la incomodidad que la palabra suscita hoy en ciertos ámbitos académicos. Pero la cronología desautoriza la identificación entre el concepto y ese uso posterior: Vizcarra acuña el término en 1926, trece años antes de que Franco alcanzara el poder. Juzgar una categoría analítica por su apropiación política tardía, en lugar de por la intención y el contenido con que fue formulada, constituye el mismo procedimiento que la propia Hispanidad objetó, en su origen, a la categoría de raza.

Se dispone, entonces, de dos tesis del siglo XX igualmente datables: la constructivista, de 1983, y la de la Hispanidad, de 1926-1934. Ninguna es un dato neutral o anterior a toda elaboración intelectual. La pregunta que de allí se deriva —y que estructura el resto de este trabajo— no es cuál de las dos etiquetas es más antigua, sino cuál de las dos realidades que esas etiquetas nombran resiste mejor la contrastación empírica.

4. Contrastación empírica de las dos tesis

Esa pregunta, se sostiene aquí, no se dirime en el plano teórico sino en el empírico. Una primera vía de contrastación surge de la comparación entre dos áreas culturales de matriz religiosa común: la Europa cristiana y la América hispana.

Europa conoció, durante toda la Edad Media y buena parte de la Moderna, una Cristiandad efectivamente unificada en lo religioso. No obstante, la fragmentación lingüística e identitaria

[8] Zacarías de Vizcarra propuso el término hacia 1926; lo expuso en Origen del nombre, concepto y fiesta de la Hispanidad (1934). Ramiro de Maeztu reconoce su paternidad en Defensa de la Hispanidad, p. 19.

[9] Ramiro de Maeztu, Defensa de la Hispanidad, Madrid, 1934. Recopila artículos aparecidos en la revista Acción Española desde diciembre de 1931.

del continente es hoy máxima: distancias de pocos cientos de kilómetros bastan para atravesar varias lenguas, en ocasiones varios alfabetos, y una percepción mutua de extranjería. La matriz cristiana común no produjo, en el caso europeo, una hermandad cultural persistente.

El área hispanoamericana ofrece el contraste inverso: a pesar de la distancia geográfica y de siglos de fragmentación política, un hablante de español de cualquier país de la región reconoce en el de otro país una comunidad de lengua, fe y sensibilidad que no requiere aprendizaje. El caso de Brasil, lejos de refutar esta observación, la confirma a otra escala, por su parentesco con la matriz ibérica común a España y Portugal —unidas, no accidentalmente, bajo una misma corona entre 1580 y 1640—.

Cabe preguntarse qué agente produjo esa hermandad hispanoamericana, dado que no fue la imprenta —como se argumentará en la sección 6, con particular referencia al caso paraguayo—, ni los Estados nacionales del siglo XIX, que se constituyeron precisamente separándose entre sí, disputándose fronteras y, en el caso paraguayo, sosteniendo contra sus vecinos la guerra más destructiva de la historia americana. Corresponde distinguir aquí dos planos que la objeción tiende a confundir: el plano político, en el que los Estados compiten y eventualmente se enfrentan —como ocurre entre miembros de una misma familia extensa sin que ello niegue el vínculo—, y el plano cultural y espiritual de fondo, que ninguna de esas contiendas logró disolver. Prueba de ello es que el propio Estado paraguayo, en plena Guerra de la Triple Alianza, empleó el guaraní como instrumento de cohesión nacional —los periódicos de campaña El Centinela y Cabichuí se publicaban en esa lengua—, mientras que en la provincia argentina de Corrientes, del bando aliado, la misma lengua era de uso corriente y existió simpatía documentada hacia la causa paraguaya. Si la hermandad hispanoamericana fuera una mera construcción política del siglo XIX, la confrontación bélica debería haberla disuelto; no lo hizo.

Resta abordar la objeción más seria a la tesis aquí sostenida: que esa matriz hispánica se impuso mediante la violencia de la conquista, lo que invalidaría cualquier valoración positiva de la herencia resultante. Esta objeción, se argumenta, descansa sobre una disyuntiva historiográficamente falsa entre la leyenda negra —que reduce el proceso colonizador a saqueo y exterminio— y su reverso especular, la leyenda rosa, que presupone una América prehispánica idílica sometida por un agente externo puramente destructivo. Ambos relatos son insostenibles: la mita y el yanaconazgo prehispánicos, la guerra intertribal y la sujeción de unos pueblos por otros están documentados con anterioridad a 1492. El encuentro entre ambos mundos, tarde o temprano, habría de producirse; y España, heredera de la tradición grecorromana y cristiana, emprendió con él un trasplante institucional de proporciones considerables. Que ese proceso incurriera en errores —como toda empresa humana de su escala— no autoriza a negar sus logros, del mismo modo que la existencia de logros no autoriza a negar los errores.

Entre esos logros corresponde señalar uno sin precedente en la historia de los imperios coloniales: la civilización conquistadora se interrogó, desde dentro y en su propio idioma, sobre la legitimidad de su empresa. No fueron los vencidos quienes plantearon la cuestión, sino los propios españoles, en sus universidades, con el monarca al tanto de la controversia. En Salamanca, el dominico Francisco de Vitoria sostuvo públicamente que los indígenas eran hombres libres y dueños legítimos de sus tierras, y que ni el Emperador ni el Papa podían despojarlos sin causa justa; de ese cuerpo doctrinal deriva buena parte del derecho internacional moderno. En 1550, Carlos V llegó a suspender formalmente las nuevas conquistas para que una junta de teólogos y juristas dictaminara sobre su justicia: la controversia de Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.[10] No se conoce, en la historiografía disponible, un proceso de autocuestionamiento moral equivalente en la expansión romana sobre la Galia, la británica sobre la India o la belga sobre el Congo.

Esa autocrítica tuvo, además, traducción normativa: de las discusiones salmantinas derivaron las Leyes Nuevas de 1542, que abolieron la esclavitud indígena, limitaron la institución de la encomienda y prohibieron el desarraigo forzoso de los indígenas de su lugar de origen.[11] Su cumplimiento fue desigual y encontró resistencia activa de los encomenderos —lo que tampoco sorprende en una empresa humana de tal escala—, pero su existencia legal carece de equivalente conocido en otro imperio colonial de la época.

Corresponde añadir, finalmente, un logro concreto que ningún balance de errores puede cancelar: la preservación misma de la lengua guaraní. Hacia 1586, el franciscano Luis de Bolaños tradujo el catecismo a esa lengua y elaboró su primera gramática, obra aprobada oficialmente por el Sínodo de Asunción en 1603.[12] Bolaños dotó de escritura a una lengua ágrafa —varias de sus soluciones ortográficas permanecen vigentes— y es en buena medida gracias a ese trabajo que el guaraní, y no otra lengua indígena americana de similar extensión originaria, sobrevivió como lengua mayoritaria hasta el presente. La misma civilización que produjo la conquista produjo, desde dentro, tanto la crítica jurídica de la conquista como el instrumento que salvó la lengua del conquistado.

Con los hechos delante, la conclusión de esta sección puede formularse con precisión: la palabra «Hispanidad» data de 1926, y su doctrina sistemática de 1934; pero la lengua común, la fe común y el cuerpo jurídico que Vitoria contribuyó a fundar tienen cinco siglos de

[10]Sobre la controversia de Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, y la Relectio de Indis (1539) de Francisco de Vitoria.

[11]Las Leyes Nuevas de Indias, promulgadas por Carlos V el 20 de noviembre de 1542, prohibieron la esclavitud indígena, limitaron y ordenaron la extinción gradual de la encomienda, y prohibieron trasladar a los indígenas lejos de su lugar de origen. Su cumplimiento fue desigual y encontró fuerte resistencia de los encomenderos.

[12]Fray Luis de Bolaños tradujo el catecismo al guaraní hacia 1586 y elaboró la primera gramática y vocabulario de la lengua; el Sínodo de Asunción aprobó oficialmente su catecismo en 1603. Se le atribuyen soluciones ortográficas —como el uso de la «y» y los dígrafos mb, ng, nd— que permanecen en el guaraní escrito actual.

existencia verificable. Lo que se elaboró en el siglo XX no fue, por tanto, la realidad designada, sino apenas su nombre.

5. El aporte de la etnicidad simbólica: Anthony D. Smith y Saro Vera

La tesis aquí defendida no depende únicamente de la contrastación histórica precedente: encuentra respaldo en la teoría académica del nacionalismo, específicamente en la escuela etnosimbolista fundada por el sociólogo británico Anthony D. Smith, formado en la London School of Economics y discípulo, significativamente, de Ernest Gellner.

Smith concede a sus maestros modernistas que la nación en sentido estricto —con Estado, bandera y ciudadanía— es un fenómeno reciente. Pero introduce una corrección decisiva: **ninguna nación moderna se constituye ex nihilo**. Toda nación se erige sobre un núcleo premoderno, al que denomina, con un galicismo técnico, ethnie: una comunidad unida por un nombre común, mitos de origen, memorias compartidas, símbolos y un sentido de pertenencia territorial. **Sin ethnie previa, sostiene Smith, no hay nación que perdure.**[13]

Conviene precisar el alcance de esta tesis para no atribuirle más de lo que sostiene: Smith no afirma que las naciones existieran como tales en la época premoderna, en lo cual permanece fiel al modernismo. Afirma que ninguna nación moderna se sostiene sin una herencia simbólica previa que no fabricó ella misma. Dicho de otro modo, Smith recupera, desde dentro de la propia academia constructivista y sin motivación religiosa ni patriótica, la mitad de la fórmula de Renan que el constructivismo de 1983 había descartado: la herencia.

La convergencia que interesa a este trabajo es de otro orden, y resulta, se sostiene, notable. Ocho años después de la publicación de Smith, en 1994, el sacerdote paraguayo Saro Vera —autor formado en la práctica pastoral rural, no en la sociología académica, y sin conocimiento demostrable de la obra de Smith— escribió lo siguiente sobre la formación del pueblo paraguayo:

> *Se produjo lo que llamaríamos una etnia cultural. Que tengamos algo de español y algo de guaraní no significa hibridez sino la conformación de una tercera etnia cultural con los valores y antivalores de ambas etnias originales.*[14]

La coincidencia terminológica —«etnia cultural» frente a ethnie— es significativa por proceder de trayectorias intelectuales que no se cruzaron. Corresponde notar, además, la precisión conceptual de Saro Vera: no describe una hibridez, sino la formación de una tercera entidad, cualitativamente distinta de sus componentes originarios. Fecha, incluso, ese proceso con mayor precisión que Smith: «el paraguayo se formó en unos trescientos años y algo más», es decir, en el lapso del período colonial.

---

[13] Anthony D. Smith, The Ethnic Origins of Nations, Oxford, Blackwell, 1986; y La identidad nacional, Madrid, Trama Editorial, 1997 [ed. orig. 1991].

[14] Saro Vera, El paraguayo (un hombre fuera de su mundo), 3.ª ed., Asunción, El Lector, 1994, Introducción, p. 15.

Saro Vera añade una precisión que enlaza con la formulación de Vizcarra examinada en la sección 3: «una etnia cultural difícilmente se identifica con una etnia biológica o raza, porque no existe pueblo sin mezcla».[15] Dos sacerdotes, separados por siete décadas, arriban independientemente a la misma conclusión: el vínculo que constituye a un pueblo no es de naturaleza racial, sino cultural y espiritual.

Es pertinente, por rigor metodológico, advertir que Saro Vera no es un testigo complaciente con la tradición hispanista: formula críticas severas a su propio pueblo —a la mentira social, al desprecio del bien común, al racismo interno— y, en otros pasajes de su obra no citados en este trabajo, se aparta de una lectura hispanista de la primera evangelización.[16] Esa distancia crítica, lejos de debilitar su testimonio sobre la existencia de una herencia común, lo refuerza: un observador severo con su propio objeto de estudio que, no obstante, constata la existencia de una etnia cultural heredada, ofrece un testimonio de mayor peso que el de un apologista.

Si la tesis de Smith es correcta y toda nación se apoya sobre una ethnie anterior, corresponde entonces identificar la ethnie paraguaya y examinar la evidencia disponible sobre su formación y persistencia. A ello se dedica la sección siguiente.

6. El caso paraguayo como prueba crítica

6.1. La ethnie hispano-guaraní

La ethnie paraguaya se conformó a lo largo de tres siglos de vida virreinal mediante la síntesis entre el componente español y el guaraní. **De ese encuentro emergió un sujeto colectivo mestizo no solo en términos biológicos, sino, de manera más decisiva, en términos culturales: católico y guaraní-hablante simultáneamente.** El dato no es metafórico, sino verificable en el plano lingüístico: la voz con que el pueblo designa a Cristo, *Kiritó*, es una guaranización datada en los primeros tiempos de la colonización, y la advocación de la Virgen como *Tupãsy* —Madre de Dios en guaraní— se documenta desde el siglo XVI.

Un pueblo que se dirige a la divinidad en su propia lengua desde el siglo XVI no es un pueblo sobre el que se superpuso una fe ajena, sino uno que la recibió y la integró en su propio código lingüístico. **Ese pueblo existía, en términos de identidad cultural, con anterioridad a la existencia de «Paraguay» como denominación de una entidad política:** antes de la bandera, el himno o la Constitución, existían ya paraguayos católicos y guaraní-hablantes. Saro Vera constata esta fusión al señalar que para el paraguayo «su timbre de honor es ser católico», con una inmediatez comparable a la de proclamarse paraguayo.[17]

---

[15] Ibid., p. 18.

[16] Ibid., p. 17.

[17] Ibid., cap. I, p. 19.

6.2. La ausencia de imprenta como prueba crítica contra el constructivismo

El caso paraguayo adquiere particular relevancia teórica al contrastarse con la tesis de Anderson examinada en la sección 2, según la cual la nación es producto del «capitalismo impreso». La propia historiografía especializada en las independencias hispanoamericanas —sin vinculación con la tradición hispanista aquí sostenida— ha señalado la inaplicabilidad de esa tesis a nuestra región: François-Xavier Guerra documenta que la imprenta llegó a la mayor parte de Hispanoamérica recién después de 1808, es decir, cuando los procesos de configuración identitaria ya estaban en curso.[18]

Esa inaplicabilidad se agudiza en el caso paraguayo: sin gran centro urbano letrado, sin universidad, prácticamente sin imprenta, con una sociedad predominantemente rural y guaraní-hablante. El propio Saro Vera lo constata: «la cultura escrita es relativamente reciente y no ha llegado ni a la etnia ni a todos los rincones».[19] El instrumento que, según la tesis constructivista, resulta condición necesaria de toda identidad nacional está ausente en el caso paraguayo. Y sin embargo, el Paraguay exhibe una de las identidades nacionales de mayor intensidad y persistencia documentadas en el continente.

Corresponde entonces preguntar por el mecanismo alternativo de transmisión. Saro Vera lo identifica en la transmisión oral materna:

> *Se encarga de transmitir e inocular en el alma de los niños todo el cúmulo de valores y comportamiento válidos heredados. De allí que la influencia de la mujer sea preponderante. Así se explica la vigencia de una cultura paraguaya…*[20]

Ese mecanismo —la lengua materna, la oración transmitida oralmente, la memoria familiar— explica, se sostiene aquí, la supervivencia cultural del pueblo paraguayo a la guerra de 1864-1870, a la ocupación extranjera subsiguiente y a la catástrofe demográfica de mayor magnitud documentada en la historia americana. **Donde la tesis de Anderson postula el periódico como agente de cohesión, la evidencia paraguaya señala a la transmisión materna oral como agente funcionalmente equivalente y, en este caso, empíricamente verificado.**

6.3. El decreto de 1870 como experimento histórico

El caso paraguayo ofrece, además, un experimento histórico que permite discriminar entre construcción estatal y herencia cultural. Durante la Guerra de la Triple Alianza, el Estado paraguayo soberano empleó el guaraní como instrumento activo de cohesión nacional: en 1867 se celebró el Primer Congreso de la Lengua Guaraní, y los periódicos de campaña El Centinela y Cabichuí se publicaron en español y en guaraní. Concluida la guerra, bajo ocupación de las

[18] François-Xavier Guerra, Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas, Madrid, MAPFRE, 1992.

[19] Saro Vera, op. cit., cap. II, «La cultura oral del paraguayo», p. 27.

[20] Ibid., cap. V, p. 56.

potencias aliadas, el Gobierno Provisorio promulgó, el 7 de marzo de 1870, un decreto cuyo artículo 10 prohibía a los maestros permitir el uso del guaraní en las escuelas.[21] La secuencia cronológica es elocuente: el mariscal Francisco Solano López muere el 1.º de marzo de 1870; seis días después se proscribe legalmente la lengua del pueblo que había comandado.

Si las identidades nacionales fueran, como postula la tesis constructivista, un producto del aparato estatal, cabría esperar que un Estado con capacidad coercitiva plena —control del sistema escolar, sanción del castigo físico documentado, y generaciones de aplicación sostenida— lograra suprimir la lengua proscripta. No fue así: el guaraní se habla mayoritariamente en el Paraguay hasta el presente. El experimento histórico resulta, en consecuencia, doblemente informativo: demuestra que un Estado puede intentar la deconstrucción deliberada de un rasgo identitario, y demuestra, simultáneamente, que existen rasgos que dicha deconstrucción no logra alcanzar, precisamente porque no residen en el nivel de lo decretable, sino en el de lo heredado.

6.4. La objeción revisionista: O'Leary y la posguerra

Corresponde examinar la objeción más consistente a la tesis aquí sostenida, formulable en términos estrictamente compatibles con el marco de Hobsbawm examinado en la sección 2: que el «alma paraguaya» invocada en este trabajo no procede de la época colonial, sino que fue fabricada en la posguerra por el revisionismo histórico encabezado por Juan E. O'Leary, que reconstruyó el orgullo nacional sobre la figura del mariscal López con fines de reconstrucción moral posbélica; se trataría, en tal caso, de una tradición inventada en sentido estricto.

La objeción contiene una parte de verdad que sería deshonesto negar: O'Leary escribió con una pasión y un tono épico más propios del poeta que del historiador distanciado. Pero de esa constatación no se sigue la conclusión revisionista. Un poeta puede embellecer su objeto; no puede inventar que el objeto exista. Saro Vera, al describir la función social del trovador en una cultura de transmisión oral, ofrece la clave conceptual pertinente: **el vate «es miembro de la etnia cultural»** y su función consiste en **«aglutinar toda una etnia cultural mediante la formación de su conciencia histórica», no en fabricarla desde fuera.[22]**

Saro Vera añade una observación metodológicamente decisiva sobre la transmisión oral: los relatos se adornan con detalles nuevos en cada transmisión, pero «lo fundamental no cambiará».[23] El adorno corresponde a O'Leary; la sustancia, no. Y existe, además, una prueba lógica difícilmente refutable: la propia necesidad de reconstruir la nación paraguaya tras 1870 presupone la preexistencia de aquello que se reconstruye. **No se reconstruye lo que nunca existió; se reconstruye lo que existía y fue destruido.** El nacionalismo de posguerra no

[21] Decreto del Gobierno Provisorio, 7 de marzo de 1870, cuyo art. 10 prohibía a los maestros permitir el uso del guaraní en las escuelas. [Fecha y texto pendientes de verificación documental.] Sobre el uso del guaraní durante la guerra, véanse los periódicos El Centinela y Cabichuí y el Primer Congreso de la Lengua Guaraní (1867).

[22] Ibid., cap. II, p. 28.

[23] Ibid.

encendió una identidad inexistente: reavivó una que la guerra había puesto en riesgo de extinción.

Esa persistencia es verificable en el presente. El Paraguay conserva el guaraní como lengua de uso corriente —caso único en América entre las lenguas indígenas de similar extensión originaria— y una devoción popular de fuerte arraigo, expresada paradigmáticamente en el culto a la Virgen de Caacupé. Ya en 1994, sin mediación de fenómenos contemporáneos como los certámenes deportivos masivos o la inteligencia artificial generativa, Saro Vera observaba que «los éxitos, aunque sea en las justas deportivas, terminarán en una peregrinación de acción de gracias a Caacupé».[24] Esta observación etnográfica, anterior en tres décadas a cualquier campaña publicitaria contemporánea vinculada a certámenes futbolísticos, sugiere que tales campañas no crean el fenómeno que explotan comercialmente, sino que lo invocan; y solo es posible invocar aquello que preexiste a la invocación.

7. Conclusiones

Este trabajo sostuvo, desde una perspectiva hispanista, que la identidad paraguaya no constituye una construcción del siglo XIX o XX, sino la continuación de una herencia forjada en el encuentro entre España y el mundo guaraní. La evidencia reunida permite sostener tres conclusiones específicas.

En primer lugar, la contrastación entre la tesis constructivista de 1983 y la tesis de la Hispanidad de 1926-1934 no favorece a la primera de manera evidente, como suele presuponerse en el debate académico contemporáneo. Ambas son categorías del siglo XX con autores, fechas y circunstancias identificables; la antigüedad de la etiqueta no determina la antigüedad de la realidad designada.

En segundo lugar, el caso paraguayo constituye una prueba crítica particularmente exigente para el constructivismo, en la medida en que combina una identidad de notable intensidad con la ausencia del instrumento —la imprenta— que la teoría postula como condición necesaria. El mecanismo alternativo de transmisión identificado en este trabajo, la vía oral materna, resulta empíricamente verificable y explica tanto la formación de la ethnie hispano-guaraní como su supervivencia a la proscripción estatal de 1870 y a la catástrofe de la Guerra de la Triple Alianza.

En tercer lugar, la convergencia independiente entre el etnosimbolismo académico de Anthony D. Smith y la etnografía pastoral de Saro Vera —autores sin vinculación intelectual demostrable entre sí— proporciona un respaldo teórico y empírico convergente a la tesis de la herencia, que trasciende el ámbito específicamente hispanoamericano y se inscribe en un debate más amplio sobre el origen de las naciones.

[24] Ibid., cap. XIII, «El paraguayo y el coraje». [Página pendiente de cotejo.]

Este trabajo no pretende cerrar la discusión sobre la Hispanidad como categoría historiográfica, sino contribuir a reabrirla con el rigor que su desprestigio contemporáneo, en buena medida atribuible a su apropiación política tardía, ha dificultado. Queda para investigaciones futuras el cotejo documental exhaustivo de las fuentes primarias aquí utilizadas, así como la extensión comparativa de este análisis a otros casos nacionales hispanoamericanos.

Referencias bibliográficas

Anderson, B. (1993). Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1983).

Cannadine, D. (2002). El contexto, la representación y el significado del ritual: la monarquía británica y la «invención de la tradición», c. 1820-1977. En E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), La invención de la tradición. Crítica.

Gellner, E. (1988). Naciones y nacionalismo. Alianza. (Obra original publicada en 1983).

Guerra, F.-X. (1992). Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas. MAPFRE.

Hobsbawm, E., y Ranger, T. (Eds.). (2002). La invención de la tradición. Crítica. (Obra original publicada en 1983).

Maeztu, R. de (1934). Defensa de la Hispanidad. Gráfica Universal.

Renan, E. (1887). Qu'est-ce qu'une nation? En Discours et conférences. Calmann-Lévy. (Conferencia original pronunciada en 1882).

Smith, A. D. (1986). The Ethnic Origins of Nations. Blackwell.

Smith, A. D. (1997). La identidad nacional. Trama Editorial. (Obra original publicada en 1991).

Trevor-Roper, H. (2002). La invención de la tradición: la tradición de las Tierras Altas de Escocia. En E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), La invención de la tradición. Crítica.

Vera, S. (1994). El paraguayo (un hombre fuera de su mundo) (3.ª ed.). El Lector.

Vizcarra, Z. de (1934). Origen del nombre, concepto y fiesta de la Hispanidad.