

Díaz Arias, David Gustavo. Comunidad política, identidades, ritos y rituales en la celebración del día de la independencia en Costa Rica, 1824-1921. Informe final del concurso: Culturas e identidades en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. 2001. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2000/diaz.pdf>



RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca> - biblioteca@clacso.edu.ar

Comunidad política, identidades, ritos y rituales en la celebración del día de la independencia en Costa Rica, 1824-1921

David Gustavo Díaz Arias*

Introducción

El 23 de setiembre de 1920, en un artículo que ocupaba la primera página del *Diario de Costa Rica*, se informaba que un “aviador costarricense” llamado Ricardo Nanne e integrante de un destacamento de aviación norteamericano en Honolulu, había vencido el récord de elevación de un aeroplano, cuya altura máxima era hasta entonces de 11.023 pies y que aquel superó al elevarse 22.000 pies. La proeza tuvo lugar en un ensayo próximo al 15 de setiembre; fecha en que el destacamento del que formaba parte Nanne, celebraba su instalación en Hawai. Una vez en tierra, el joven fue interrogado por su jefe quien le exigió explicarle los motivos que le impulsaron a cometer aquel riesgo. Nanne respondió así: “quería saber si podía ver desde mi nave las fiestas que se celebrarán en mi patria el 15”¹. La respuesta no podía ser más conmovedora para los costarricenses que recién habían participado de la fiesta del día de la independencia de su país, que todavía saboreaban la letra de un himno con pocos lustros de nacimiento, que habían visto a sus hijos desfilar, cantar y actuar en la fiesta escolar de la emancipación, que ya se enteraban de los preparativos para la celebración del centenario y que recordaban con pena su situación política de dos años atrás.

Es también una frase evocadora. Su alusión principal (divisar las fiestas desde un aeroplano) si bien era decididamente exagerada, tenía por intención simbólica expresar la figura de una nación entera en fiesta. A través de ella se pueden dibujar los imaginarios de un ritual que había atravesado por varias décadas de maduración y que había alcanzado una legitimidad extendida, aunque con bemoles. Ajustado a las vicisitudes de la política local y al interés que la oficialidad le atribuyera, el ceremonial conmemorativo de la independencia había transcurrido por un camino de creaciones y transformaciones en las que se impregnó de diferentes símbolos y significados. Su implementación y fortificación como la principal de las festividades nacionales anuales, fue uno de los medios por los cuales el Estado fundado por los liberales, logró la extensión de su legitimidad en la esfera de ritos pública; en la que sin remedio también se expresaron los símbolos de una cultura popular que junto a la bandera y el canto del himno, fortificaba los *golpes libres* y la bebida de licor.

Estas fiestas fueron decididamente momentos de encuentro y socialización entre los diferentes grupos sociales y -gracias a ello- se convirtieron en espacios de juego entre la hegemonía de la elite político-económica y los comportamientos e ideologías de los sectores menos beneficiados del avance cafetalero y más alejados de cualquier tipo de puesto político-estatal. Los primeros ante todo, buscaron estructurar una fiesta de control público que les permitiera modelar la significación del día de la emancipación en la mentalidad de los grupos populares y a la vez, fomentara la implementación de mecanismos de educación y legitimación de la autoridad política y la estructura social. Los segundos, cuya heterogeneidad de comportamientos apenas y es revelada en las fuentes primarias, no pueden ni deben ser vistos como una simple esponja que absorbía el mensaje que les venía “desde arriba”, sino como actores de un espectáculo preparado por el poder, pero modeladores de sus propias formas de participación, resultado de una conjugación de los métodos elitescos con las distintas expresiones sociales de su vida cotidiana².

* Historiador. Egresado de la Maestría Centroamericana en Historia de la Universidad de Costa Rica (UCR). Investigador Adscrito del Instituto de Investigaciones Sociales de la UCR. Miembro del programa de investigación “Estado, Nación e Identidades en América Central” del CIHAC (UCR).

En el periodo que se desarrolla entre la independencia y su centenario, la elite político-económica del Valle Central costarricense fue consagrando cada vez mayor importancia a la celebración del 15 de setiembre en el calendario de festividades anuales, solamente retada en igualdad de posición por las fiestas de fin de año³. La participación de la elite fue evidente en todo el periodo debido en gran medida al significado de la celebración: el establecimiento de un poder independiente. En su empeño por llevar cada vez más abajo en la pirámide social la motivación por la fiesta -conjugado esto con el desarrollo de una cultura moderna con nuevas diversiones y nuevos espacios de sociabilidad-, desplegaron un conjunto de actividades públicas entre las que sobresalieron los desfiles oficiales y escolares, así como las actividades deportivas. En este proyecto la estructura política municipal fue fundamental. En la medida en que la fiesta fue ganando terreno gracias al apoyo político, a la extensión de la educación y de las modernas formas de diversión, los grupos sociales se fueron involucrando más en ellas, teniendo particular participación los obreros y artesanos urbanos. El presente trabajo pretende analizar los niveles, las formas de participación, los gestos, las actitudes y las intenciones de los grupos sociales en Costa Rica en la fiesta del 15 de setiembre, día de la independencia del país. Con ellos, se exploran los ritos en los que participaron así como su significado. En el entretrejo de la significación y la participación, se intentan mostrar dos identidades que, conjuntamente con otras, se evidenciaron en el espacio de la conmemoración: una identidad de grupo y provocadora de distinción y una -cada vez más pretendida y fundamental para el Estado- identidad nacional. En primera instancia, nos detenemos a explorar el desarrollo de los estudios historiográficos que se han acercado a la construcción de la nación en Centroamérica y Costa Rica, con la intención de enmarcar este artículo en la discusión que se ha suscitado al respecto. En segundo término, el análisis se detiene a determinar las principales transformaciones que ocurren en las fiestas civiles coloniales después de la independencia. Luego, pretende rastrear el papel que juega la celebración de la independencia en los años en que se construye el Estado y hasta la llegada de los liberales (1821-1882), encontrando sus orígenes y su función como constructora de legitimidad. Seguidamente, se explora el impacto que la reforma liberal provoca en la conmemoración de la independencia y el uso que de ella hacen los políticos para modelar una comunidad política nacional y rescatar la Campaña Nacional de 1856-57. Finalmente, se asiste a la fiesta escolar que vuelve a la fiesta nacional y al estudio de las identidades que suscitan otras prácticas festivas.

Comunidades imaginadas y construcción nacional en Centroamérica y Costa Rica

Comprender el proceso de construcción de la nación a través de la fiesta cívica, es un método historiográfico muy válido en la medida en que se acerca al estudio de las demostraciones simbólicas del poder del Estado moderno y evidencia la capacidad transformadora e inventora de la maquinaria de control sociopolítico, con el fin de crear nación (Hobsbawm, 1988, Garavaglia 2000: p.73). En efecto, la invención de tradiciones es uno de los procesos por medio de los cuales las elites costarricenses del siglo XIX se abocaron a la legitimación de su poder y a la conformación de una identidad entre la población de la provincia que habían desprendido del imperio colonial español. Esta técnica nacional empero, apenas y ha recibido alguna atención por parte de los historiadores del país y menos aun de los del Istmo centroamericano.

En el marco de análisis sobre el desarrollo de la nacionalidad costarricense y la de los otros países centroamericanos, la investigación histórica ha atravesado por dos visiones muy semejantes a la de los estudios europeos: los "primordialistas" o de visión "perenne" y los "modernistas", "instrumentalistas" o "invencionistas" (Ver Smith, 1993: pp.7-13). En este sentido se encuentran dos tipos de análisis. Primeramente hubo trabajos previos que observaron a la nación y la nacionalidad como una herencia colonial, asumiendo una actitud "tradicionalista" frente al fenómeno⁴. Por otra parte y de aparición más reciente, otros estudios han querido entender a la nacionalidad como una invención llevada a cabo por parte de las elites que controlaban el poder político, en un claro intento por legitimarse en el poder e integrar a la población entorno de su proyecto estatal. Dentro de esta última visión ronda la visión teórica de este trabajo.

Centroamérica

Como señalábamos arriba, lejos de creer en un nacimiento colonial de la nación, los nuevos estudios la han concebido como un producto de la modernidad y del poder de la elites liberales. Steven Palmer fue el primero en llamar la atención al respecto para los casos costarricense y guatemalteco (Palmer, 1990). Siguiendo sus planteamientos iniciales, otros investigadores han tratado de entender la invención de la nación desde diferentes discursos con el fin de comprenderla de forma más completa. En este sentido los trabajos de Víctor Hugo Acuña (1994, 1995) sobre nación, clase obrera y vocabulario político en Centroamérica y Costa Rica fueron pioneros junto con los de Palmer y a ellos se le han unido para Costa Rica el de Flora Ovarés, el de Jussi Pakkasvirta y los de Iván Molina (Ovarés et. al., 1993; Pakkasvirta, 1997; Molina 1996, 1998 y

1999) y para otras latitudes del istmo los de Frances Kinloch, Miguel Angel Herrera, Iván Molina y Patricia Fumero en el caso nicaragüense (Kinloch, 1994, 1998 y 1999; Herrera, 1992-93; Molina 1997; Fumero, 1997), el estudio de Carlos Gregorio López Bernal sobre el proyecto liberal de nación en El Salvador (López Bernal, 1998), los de Darío Euraque y Ethel García (Euraque, 1996; García, 1999) sobre Honduras y el de Arturo Taracena sobre la "nación centroamericana" entre 1821 y 1865 (Taracena, 1997). Dichos estudios sitúan su análisis en una coyuntura temporal que va de 1821 a 1948.

¿Cuáles son las líneas que han seguido estas investigaciones y cuál ha sido su aporte? En su búsqueda de la construcción nacional, estos trabajos han señalado algunos requisitos indispensables para que ésta se produzca. En primer lugar es necesaria la existencia de un poder estatal estable, con una cierta unidad en el pensamiento de los grupos de poder político-económico y una confluencia en sus intereses políticos. Las elites serán las primeras que se percaten de la necesidad de la nación para legitimar su poder⁵. Para poder lograr la invención nacional, los grupos dirigentes recurrieron a la producción de una "tecnología nacional". Es así como conciben el rescate de héroes (Francisco Morazán, Gerardo Barrios, José Dolores Estrada, Juan Santamaría), el levantamiento de estatuas en honor de gestas heroicas y el impulso de las fiestas cívicas y las historias nacionales.

Según esta perspectiva entre los sectores populares, los trabajadores urbanos fueron los primeros en ser "socializados o aculturados dentro del ritual y el discurso nacionales, contruidos por las elites triunfantes" (Acuña, 1994: p.146). Empero, no han sido vistos como "víctimas" pasivas del proyecto hegemónico, sino que se ha tratado de comprender la forma en que estos grupos reciben el mensaje oficial, adoptan o transforman sus propuestas y participan del proceso de creación nacional.

Un elemento final que hay que rescatar como característica común de estos estudios, es que al parecer la investigación historiográfica sobre la construcción de las naciones centroamericanas se ha presentado como una ruta, muy viable, para acercarse a renovar hacer historiografía política. Su mayor contribución al respecto, se encuentra en que el análisis no se ha hecho al estilo positivista, centrando la visión única y exclusivamente en el Estado y en los personajes políticos. Por el contrario, estos trabajos (debido a su marco teórico y su metodología), ahondan en las cuestiones culturales y sociales de los distintos grupos que conforman las sociedades centroamericanas que inciden en el proceso histórico de construcción nacional, por lo que se acercan con cierta agudeza a una verdadera forma de hacer "historia total".

Costa Rica

Para el caso costarricense, las nuevas perspectivas analíticas han puesto en duda la visión de la construcción de una nacionalidad desde tiempos coloniales⁶. Se ha demostrado que el proceso de "invención" de la nación va parejo a la consolidación de una elite cuya ideología fue unificada gracias al avance de la doctrina liberal y de sus dos grandes ejes: el orden y el progreso. Este proceso que se produce entre las décadas de 1820 y 1890, se caracteriza además por una batalla desatada contra la hegemonía ideológica de la Iglesia Católica, que se agudiza con el avance de las reformas liberales -con más fuerza a partir de la década de 1880- y cuyo objetivo principal era secularizar lo sagrado (Palmer, 1990: p.109; Acuña, 2001a). De esta forma, el cambio de lo religioso a lo profano permite al nacionalismo llegar a ocupar un espacio cultural dominado anteriormente de manera exclusiva por la religión.

Para que esto tuviera efecto, los intelectuales y estadistas liberales idearon una "tecnología nacional" (la mayoría de las veces conscientes de las funciones que desempeñaría), por medio de la cual se produce una infraestructura en la que se apoyará e identificará a la comunidad política imaginada. Esto comienza a construirse hacia la década de 1870 y avanzará conforme a la importancia que los grupos dominantes le asignen a la legitimidad producida por la promoción de sentimientos nacionales. Así, se crean monumentos, ferrocarriles, teatros, bibliotecas e incluso héroes con el apellido "nacional". El despliegue de una política estatal fundamentada en la creación de instituciones, se combinará con una creciente necesidad de crear una historia nacional (Quesada Camacho, 1988), una prensa nacional, una fecha nacional (15 de setiembre), un recuerdo de gesta nacional (la Campaña de 1856-57) y un héroe nacional (Juan Santamaría).

El rescate de Juan Santamaría (Méndez, 1993) como una figura heroica nacional, permitió al poder político brindarle a las "clases desposeídas" una identificación como parte de una comunidad en anonimato, que se identifica con un héroe anónimo. Los liberales costarricenses a su vez pretendían implícitamente separar a la población de cualquier sentimiento unionista centroamericano muy común hasta las dos primeras décadas del siglo XX. Según Palmer la mitología nacional en Costa Rica fue exitosa, lo que se hace evidente en el triunfo del proceso de "homogeneización de la población" durante el período liberal (Palmer, 1995: pp.78-80). Siguiendo esta idea se ha sostenido que el elemento indígena costarricense contemporáneo al proceso de construcción nacional, fue invisibilizado por la historiografía liberal que lo colocó en la época

prehispánica y en la conquista, mientras que los que eran difíciles de esconder fueron vistos como "otros", salvaguardando con ello la pureza y blanquitud del "nosotros" o "comunidad nacional costarricense" (Soto, 1997 y 1998). Otras investigaciones han criticado esta perspectiva discursiva por su generalización y han emitido la posibilidad de que los sectores populares perfectamente pudieron tener su propia visión del elemento indígena, que no necesariamente los ocultara e invisibilizara (Viales, 1995). En este sentido, Marc Edelman ha descubierto que la explotación laboral de los indígenas Guatuso-Malecus de la zona norte del país por parte de nicaragüenses en la década de 1880, permitió al discurso oficial crear una imagen malvada de los nicaragüenses, que se oponía a la del costarricense como "bueno", lo que favoreció también la disposición de los grupos de poder del país (particularmente la Iglesia), a visualizar a estos indígenas como "proto-costarricenses" que contribuirían a la conquista de las regiones periféricas más allá del Valle Central (Edelman, 1998).

Al parecer, las elites costarricenses comenzaron a desarrollar su vocabulario político moderno como efecto de la influencia ideológica europea posterior a la independencia. Víctor Hugo Acuña señala que a partir de 1848, con la declaración de la República de Costa Rica y el fracaso de la unidad centroamericana, los grupos de poder político-económico comienzan a adoptar el concepto de "Nación" como cuerpo político soberano y como expresión de una radical novedad que fue acuñada por la Revolución Francesa. Sin embargo, aún prevalecía el espectro de la identidad nacional centroamericana sobre la imagen recién inventada nación costarricense, de tal forma que "a lo largo del siglo XIX, las clases dirigentes costarricenses dudaron que su país fuese una nación viable" (Acuña, 1995: p.67).

Paralelo al desarrollo de este vocabulario, se fue construyendo un "discurso nacional" a través de la literatura, en donde la nación costarricense también se creó (Ovares, 1993; Quesada Soto, 1986, 1988 y 1998). Así, hasta principios del siglo XX se presenta una visión de la sociedad costarricense que legitima el discurso oficial y que reduce a Costa Rica al Valle Central y coloca al campesino, el "concho", como el héroe costarricense cotidiano y al mundo rural como la representación de la Costa Rica pasiva e ideal. Esta imagen se comienza a desestabilizar como efecto de la crítica que varios de los nuevos intelectuales de izquierda le hacen en las primeras décadas del siglo XX (Morales, 1995), con el objetivo de lograr la inclusión de todos los sectores sociales que fueron excluidos del discurso nacional liberal.

Fiestas patrias y construcción nacional en Costa Rica

Dentro de la atención puesta a la formación de la nación, el estudio histórico de las fiestas cívicas del 15 de setiembre no ha sido desarrollado de manera sistemática por ningún investigador y lo poco que se ha dicho se ha centrado en dos momentos: la celebración del 15 de setiembre de 1891 y su homóloga de 1895 (Fumero, 1998 y 2000; Palmer, 1990 y 1992). Basados en estos dos días en que se inauguran dos estatuas referentes a la Campaña Nacional de 1856-57, estas investigaciones afirman que las "fiestas patrias" habían llegado hasta 1891 sin una legitimación real, por lo que su celebración no trascendía la vida cotidiana de la población. En cuanto los liberales comienzan a construir la nación, se percatan de la necesidad de mantener en el recuerdo histórico oficial de los costarricenses la fecha en que habían comenzado su vida independiente, por lo que buscaron entre las páginas de su historia para encontrar en la Campaña Nacional de 1856-57 el único evento militar en que la emancipación política se había defendido. El momento para rescatar este evento como una guerra de independencia sustituta no pudo ser más favorable, puesto que los liberales se encontraban tratando de inventar a Juan Santamaría como héroe nacional. Así, escogieron el 15 de setiembre para realizar la develización de la estatua al héroe (1891) y el Monumento Nacional (1895), con las que (según Steven Palmer) los políticos liberales lograron confundir la Campaña Nacional y la fiesta de la independencia, conjugándolas en la mentalidad colectiva de los costarricenses, consiguiendo por fin legitimar la celebración de la libertad política.

El presente trabajo critica esta visión, considerando que su entendimiento de la fiesta de la independencia antes de 1891 como una actividad sin trascendencia es poco real, en especial cuando ninguno de los historiadores que lo han planteado así, han desarrollado un análisis sistemático de las mismas en la larga duración y con base en fuentes primarias como para probarlo. Además, el evento tan rápido y fugaz de una develización no sirve para comprender el proceso de construcción de los ritos cívicos de este tipo. Igualmente, ninguno de ellos ha prestado atención al análisis de las fiestas después de esas inauguraciones, por lo que pierden la perspectiva comprensiva del impacto que aquellas pudiesen haber causado en la consolidación de la nación.

Nuestra investigación parte de estos estudios, para ahondar en los cambios y las continuidades que se habían presentado en tales celebraciones en un periodo más largo, con la intención de rastrear las estrategias estatales que intentaron promover la fiesta y los resultados que tuvieron. Lo que se plantea es un análisis de la

fiesta de la independencia en la larga duración, atendiendo primeramente la transformación que ocurre en las celebraciones civiles de la colonia, una vez que se adquiere la libertad. El acercamiento al tema nos ha sido inspirado por la tradición historiográfica francesa sobre la fiesta y la estatuaría cívica (Ozouf, 1976; Vovelle, 1976 y 1998; Ihl, 1996; Chartier, 1995; Agulhon, 1994), así como por los aportes del análisis de los ritos cívicos y su relación con la construcción de la nación, que se han desarrollado en Europa (Hobsbawm y Ranger, 1992) y América Latina (Bertoni, 1992a, 1992b, 1996; Chiaramonte, 1989; Tenorio, 1996; Duncan, 1998; Thompson, 1990; Hocquellet, 1998; Lomné, 1998; Hébrard, 1998; Garavaglia, 2000). Primeramente se ha desechado la estrategia metodológica que estudiaba al rito por el rito, es decir, que se abocaba a la comprensión de las manifestaciones simbólicas y sus significados en términos de su estructura interna, “*indépendant de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte*”. Por tanto, pretendemos seguir la propuesta de David Cannadine, aduciendo enfáticamente que el principio fundamental para comprender las ceremonias estatales y las prácticas festivas civiles, debe ser la conciencia investigativa de que éstas aunque no varíen en sus manifestaciones, sí pueden cambiar profundamente su significado “dependiendo de la naturaleza del contexto” (Cannadine, 1992: p.105). La contextualización de las fiestas es entonces fundamental para atender su simbolismo. En algunos momentos se elige una descripción de las prácticas festivas con la intención de mostrar sus expresiones a través de la narrativa (Medick, 1989: p.61), pero no desatendemos la interpretación de esas demostraciones culturales a través de la visualización de los deseos oficiales.

Entre lo sagrado y lo profano: fiesta y Estado, 1824-1881

Entre el rey y la patria: las transformaciones en las fiestas civiles

La construcción del Estado moderno involucra una redefinición de las tradiciones. En ocasiones la invención de nuevos ritos pasa por la consagración de una idea virgen en las mentes de sus escultores, pero en la mayoría de casos, la idealización se aprovecha de lo existente para reformarlo y –lo que es más importante– resignificarlo. En ese proceso de “formalización y ritualización” la referencia al pasado es común y la intención es clara: proyectar la “tradicición” en la historia, como una práctica cuyas raíces se esconden en la lejanía de los tiempos (Hobsbawm, 1988: pp.13-16). El Estado costarricense que se comienza a construir después de la independencia del imperio español (1821), redefine el rito festivo que heredó de la etapa colonial y consolida uno nuevo en el que las prácticas antiguas se confundieron con las nuevas modernas y provocaron la invención de nuevos significados en su producto. ¿Cuáles son los principales cambios que se vislumbran entre las fiestas civiles de la colonia y las que fomenta el poder moderno en Costa Rica después de la emancipación? Las principales variaciones que se hacen evidentes no se manifiestan tanto en las actividades (las prácticas de los ritos) como en el vocabulario que en ellas se expresan, y –principalmente– en los objetos y sujetos de su “adoración”. El deseo de la Gobernación colonial cartaginesa en enero de 1809 por festejar la jura de Fernando VII al trono español era mostrar “su lealtad al Rey cautivo y su rencor á Bonaparte” (Jiménez, 1902: p.87). Así, se empeñaron en crear un ambiente festivo impuesto que ordenó la suspensión de los lutos, la manifestación de sentimientos de alegría que procuraran mover los corazones de los habitantes “á la mayor delicia en actos tan debidos al Soberano, nuestro principal objeto...” (Jiménez, 1902: p.87). Por ello, la imagen del soberano era obligatoria en cada fiesta: desde el paseo por las calles hasta la corrida de toros y en la noche reluciente su nombre en los castillos hechos de pólvora que ardían en la plaza vociferando: “¡Viva Fernando VII!”. Incluso en la representación escénica que se verificó el 23 de enero de 1809 en un tablado arreglado en la plaza frente a la Sala Capitular. Allí, a pesar de que no apareció por ningún lugar la figura del rey cautivo, el objeto de tal acto era memorar su nombre en detrimento del de Bonaparte.

En contraste, la independencia provoca una ruptura eminente con esa idea. Si el rey había ocupado el puesto fundamental en el ritual secular, en la fiesta que organizó *La Tertulia* del padre Arista en 1834 la Constitución moderna y en ella fundamentalmente la libertad de imprenta, fue vista como la nueva alegría. En efecto, el estallido de cohetes y los acordes de la música de viento, anunciaron el recuerdo de “una fecha gloriosa en los anales de las libertades públicas” (Jiménez, 1946a: p.140). Era una fiesta por la Libertad de Imprenta, que se acuñaba en un momento en que el poder político Ejecutivo no se miraba con buenos ojos ni deseos por parte de los tertulianos (Sáenz, 1989). El estilo de desfile público con que se ejecutó era similar al utilizado en la colonia, pero el motivo de la alegría cambia: “Mas de dos mil personas desfilaron entonces por la calle principal de San José, radiantes de cívica alegría. De trecho en trecho, contenían su paso para aclamar con imponente vocerío y con pólvora y música la Constitución; de rato en rato, prorrumpián en vítores sonoros a la Ley de Imprenta, rindiendo de esta suerte pleito homenaje a la libertad” (Jiménez, 1946a: p.141).

Otro ejemplo es sobresaliente con respecto a este cambio en el vocabulario y en el sujeto. Cuando se jura la independencia en los distintos pueblos del país en los primeros días de noviembre, es común la pregunta: “¿Juráis a Dios Nuestro Señor y esta señal de su santa cruz la independencia absoluta del Gobierno

español, y obedecer y sostener lo que se acordase por nuestros representantes en esta ciudad sobre las bases de gobierno y constitución, siendo la primera la profesión exclusiva de la religión católica?” (Fernández, 1971: p.13). Es manifiesto que la religión tiene el puesto principal en momentos en que se produce el desprendimiento del imperio, pero también se guarda atención a la legalidad moderna. Para la jura de la Constitución de 1844 la pregunta de juramento es similar: “[¿]Jurais por Dios nuestro Señor y los Santos Evangelios guardar y cumplir la Constitución política dada por la Asamblea Constituyente del Estado?” (ANCR, SC, No. 6383)⁷. Como parte del conjunto y para hacer efectiva la conjuración de símbolos, las preguntas y respuestas se hacían frente a una figura de Cristo y “el libro de los Evangelios”. Continúa en este momento jugando un papel fundamental en la ocasión de la fiesta civil, todo aquel rito que involucrara el nombre de Dios (simbolismo religioso) y su conjugación con la obediencia al régimen. El rey ha desaparecido de la escena festiva una vez que se produce la emancipación. Lo sagrado sigue ocupando un puesto importante. Sin embargo no es la ley moderna quien verdaderamente tomará el lugar del rey en la fiesta, sino otra imagen: la patria.

En Cartago, con la jura de la Constitución el 25 de mayo de 1844, la nueva figura se hizo presente en la sala municipal: “... apareció un carro con una joven modesta i hermosa ricamente adornada, i colocada en una nube con la bandera nacional en su diestra i la Constitución en la izquierda...”⁸. Efectivamente, el golpe asestado por el proceso independentista a la figura real fue proporcional a la reiteración de la patria como el motivo de la alegría en las fiestas. Hacia 1857 cuando Mora Porras organiza una celebración de recibimiento al ejército que luchó contra las tropas de William Walker en Nicaragua, en la sala del Palacio Nacional preparada para el baile, la nueva elogiada está presente: “En la sala principal del edificio se veía, entre otras, una bella alegoría. Costa Rica representada por una preciosa niña, reposaba sobre un blanco pedestal en que se leían en letras de oro los nombres de los principales combates; una bandera con leyendas de oro tremolaba en una lanza sostenida por su mano derecha, y a sus pies se veía un tigre postrado, humillado, vencido por aquel ángel de paz y libertad” (Jiménez, 1946b: p.159). En igual elucubración, mientras que todos bailaban a porfía, admirando la belleza de las damas y memorando el sentido de la fiesta, la consigna que se abogaba era: “Amor y Patria”, “¡Viva mi pareja! ¡Viva Costa Rica!” (Jiménez, 1946b: p.167). Entre 1809 y 1857 se había producido un cambio fundamental en el objeto y sujeto de la fiesta civil: se pasó del Rey a la excitación de la Patria y con ello el significado de los ritos civiles varió en favor de la exaltación festiva de las imágenes modernas⁹.

Otra variación se produce. En contraste con la fiesta obligada de la colonia, la invitación a la celebración de *La Tertulia* se hace “rogando” a la población que asista. Esto estaba en profunda comunión con el ideal de aquel grupo: hombres libres reunidos y presididos por la libertad (Jiménez, 1946a: p.119). Las ideas políticas modernas se habían colado en las nuevas fiestas. Lo mismo ocurre con la celebración pública que se brinda en San José y Cartago a los soldados aguerridos en 1857. Es manifiesto que en el nuevo festejo, la alegría no se imponía desde arriba¹⁰. El poder político entonces debía propiciar la acudida de la población por medio de la atracción y el interés, lo que sin duda obligó a la formación festiva colonial basada en la estructura social corporativa a transformarse en una conmemoración de convocatoria individual (Ver: Guerra, 1998 y 1992). Ya la participación no se compelia en grupos (“mestizos, gente de color”, clero, nobleza) sino que se convidaba en base a la estructura política (municipalidad, empleados civiles, militares). A la vez el nuevo poder se inquietó por la integración política, lo que justamente, la ilustración francesa había esgrimido como uno de los propósitos de la conmemoración cívica (Ozouf, 1976: pp.75-98). Tal interés de búsqueda de la unidad se dejó ver en las fiestas realizadas en San José el 21 de abril de 1844 por efecto del juramento a la Constitución: “... el regocijo general, la fraternidad i union que se advertían en todos los semblantes, daban a conocer que había principiado una nueva era para Costa-rica, marcada por el desaparecimiento de las rivalidades locales, i la fusion de los partidos”¹¹. Además de cambiar con la imagerie, el vocabulario y el significado de los ritos, la nueva fiesta alteró la convocatoria y el modo de participación de los grupos sociales. La conmemoración de la independencia lo hace patente.

Fiesta de la independencia y legitimidad estatal

Efectivamente, la fiesta principal a la que el Estado le dedicó sus mayores esfuerzos imaginarios fue la del 15 de setiembre; fecha en que celebró la emancipación del imperio español y su entrada a la comunidad de países libres. Los ritos con los que en las primeras décadas quiere vestir el poder político a esta conmemoración, hacen evidente su profundo deseo por conciliar las prácticas coloniales con las nuevas, fundamentalmente en busca de un espacio en el que, al calor de la alegría, se proyectara la institucionalidad del poder y se lograra su legitimidad. La iniciativa de conmemorar la independencia estuvo en primer momento ligada a las decisiones que en esta materia hizo la “Asamblea Nacional Constituyente de las

Provincias Unidas del Centro de América”, quien en 1824 reglamentó las ceremonias con las que en el istmo recordaría la libertad. El 11 de setiembre de ese año, se encargó de decretar la celebración del 15 de setiembre en Guatemala y mandó festejarlo en los demás estados según lo dispusieran sus Congresos. El decreto indicaba los distintos ritos con los que se ejecutaría la fiesta en la capital de la República Federal, mientras que esgrimía el día indicado para el festejo: 1- Una misa de acción de gracias todos los años siguientes, 2- Asistencia obligatoria de las autoridades del Poder Ejecutivo, las corporaciones civiles, eclesiásticas y militares, 3- Lectura del Acta de la Independencia en el Palacio y un discurso análogo a la celebración, 4- Demostraciones de regocijo público según el estado del erario y 5- Visita de cárceles. Además, la Asamblea dejaba señalado que el 15 de setiembre sería un día feriado, por lo que quedaban suspendidas las sesiones del Cuerpo Legislativo y el trabajo en los demás “Cuerpos depositarios de los Altos Poderes” (Estrada, 1974: pp.423-424).

La fiesta que se proponía realizar estaba profundamente viciada por las prácticas festivas coloniales y también por su vocabulario. Por ende, los ritos religiosos jugaban un papel fundamental. La misa evocaba la visión tradicional del poder concedido por Dios y su nuevo intento era mostrar a quienes lo detentaban como responsables ante la Divinidad por sus actos (Hocquelllet, 1998: p.147). Sin embargo, en el decreto de consagración de la celebración de la emancipación política, quedó impresa en su totalidad la nueva clasificación que se verificaba entre las fiestas de antaño y las nuevas: se decretaban como *fiestas religiosas nacionales* todos los domingos, los jueves y los viernes de la Semana Santa, el Corpus Christi y el ocho de diciembre, día de la Concepción de María, mientras que se catalogaban como *fiestas cívicas* el 24 de junio en memoria de la instalación de la Asamblea Nacional Constituyente, el 14 de setiembre en honor de los patriotas, que en 1823, murieron en Guatemala “con las armas en la mano por sostener y conservar el orden público”, el 15 del mismo mes, “en grato recuerdo del primer pronunciamiento de independencia verificado en el año de 1821” y el 22 de noviembre cuando la Representación Nacional dio y firmó la Constitución Federal de la República (Costa Rica. *Colección de Leyes y Decretos*. 21 de noviembre de 1825).

La división que el Congreso Federal había hecho era clara: por un lado se ejecutaba la fiesta antigua de tipo religioso en la que la Iglesia tenía sitio preferente, pero por el otro se fundaba un nuevo tipo de conmemoración, a la que –y según la tradición ilustrada francesa- se le llamó fiesta cívica. Precisamente esas ceremonias tenían como objetivo principal recordar los principales hechos político-militares que se consideraban de importancia y que habían ocurrido después de 1821. El 15 de setiembre se rescata en este decreto, como la primer fecha en que se pronunció la independencia, si bien reconociendo que existían otras más, pero considerando ésta como la que abrió el camino a la emancipación. En ese sentido, el 15 de setiembre era expresado como un día común para el recuerdo de los centroamericanos.

La Asamblea Constitucional del Estado costarricense discutió este decreto en 1826 como parte de la atención que mereció en su seno la organización de los ritos y las ceremonias en el nuevo orden político. Dos son los resultados: por un lado se decreta el sentido del rito eclesiástico y la disposición y el orden con que las autoridades estatales ocuparían los puestos en la iglesia y las procesiones (ANCR, SC, Nos. 391 y 563) y en segundo término dispuso hacer que los “pueblos reconozcan de algún modo y celebren los progresos de su libertad” decretando fiestas cívicas en las cuatro ciudades principales y en aquellos sitios donde confina el Estado (Nicoya, Esparza y Térraba). El sujeto que legitimaba la alegría era expuesto: “En memoria de los muchos y felices sucesos con que la providencia ha enriquecido la historia de la independencia de América”. Los días en los que se celebrarían las fiestas estaban elegidos según el calendario de la Iglesia: “En la ciudad de San José sería esta fecha al día siguiente del patrocinio de este santo, en las de Cartago el día de Santa Ana, en la de Heredia el primero de diciembre en la de Alajuela el miércoles de Pascua y resurrección, en Esparza el primero de enero, en Nicoya el dos de febrero y en Térraba el tres de mayo” (ANCR, SC, No. 398).

La relación era clara y no podía serlo menos en un Estado que recién iniciaba su construcción. Era obvio que la tramitación de más días festivos no era un asunto que se pudiese concebir según el alcance del erario público en esos momentos, por lo que la elección de los días fiesta que ya existían no sólo legitimaba las nuevas celebraciones, sino que le concedía a la oficialidad un tiempo de por sí ya concebido como asunto por la población. El Consejo lo dejó bien en claro después al devolver la propuesta del decreto, alegando: “[¿]de qué fondo se va a proveer[?]” (ANCR, SC, No 470, fs. 1-2). En su respuesta la Asamblea Constitucional sigue empeñada en comprometer a los poderes locales tanto civiles como eclesiásticos en las fiestas: la misa de acción de gracias pasaría a ser sufragada por el curato y las diversiones públicas serían costeadas por los “propios respectivos”. La vuelta a la carga del Ejecutivo dejó pruebas palpables del significado que la mentalidad política le otorgaba a las conmemoraciones civiles:

“Haviendo el Ejecutivo tramitado el decreto de 28 de marzo ultimo que establece varias fiestas cívicas en el Estado, nos es condado informaros que por ser muy útil y oportuno su establecimiento

porque estando las relaciones de comercio y sociabilidad de los pueblos resulta de aquí el conocimiento de la industria e interior de la unidad de estos afianzará mas la del espíritu y sentimientos entre los mismos pueblos que es lo que propiamente constituye la fuerza moral el mejor y mas fuerte apoyo de las instituciones políticas y esto observa para ello el inconveniente de que los propios de los pueblos no prestan capacidad para sufragar el costo de las diversiones publicas” (ANCR, SC, No. 567; ANCR, SG, No. 9050).

La cosa era aún problemática. Si bien es reconocida la labor que ofrecen las fiestas en la forja de una identidad entre las poblaciones, la pobreza de la generalidad del Estado que heredó la colonia, no permitía destinar más que las ganas a eventos de tal índole. Es importante también subrayar el acento con que se le presta atención a las relaciones comerciales entre los pueblos y la labor económica que los dirigentes políticos vislumbran en las fiestas de este tipo: efectivamente podían ofrecer momentos de intercambio comercial, al tiempo en que promovían una identidad -producto de la alegría, la comunicación y el ocio- en los concurrentes. La falta de divisas para las fanfarronas es el principal problema en la celebración. Aunque se emiten decretos señalando la necesidad de las fiestas, éstos caen en un vacío cuando se intentan llevar a efecto, fundamentalmente porque los municipios no poseen los medios para sufragarlas.

Otra situación se hace presente e incumbe a la labor de la Iglesia dentro de las ceremonias. Ante tal institución, el poder civil que se organiza, no puede menos que prestar atención a la “tradicción” que la actuación del clero tiene en la alegría oficial, además de que está enterado de la labor ideológica y de la legitimación que puede ofrecer a las actividades¹². Lo que corresponde entonces es asegurar y organizar la presencia eclesiástica en las fiestas cívicas. Con ello, se producía un transferencia de la sacralidad del antiguo régimen al nuevo (Beezley, English y French, 1994: pp.xiii-xxxii). Ese fue el asunto que interesó a los políticos al planificar el rito de celebración en las iglesias. Por otro lado, no se deben desatender dos elementos importantes: primeramente, uno de los componentes fundamentales de este Estado que se está creando son los sacerdotes como actores de la construcción (Rivas, 2000), de allí que –y en segunda instancia- no tienen otra imagen que ofrecer a la celebración que aquella que se cosechaba bajo el Antiguo Régimen, esto es, la de la misa y el Te Deum. Una última cosa, al asegurarse la reglamentación de la participación de la Iglesia en la fiesta, se debió aceptar la otra cara de la moneda: la presencia civil en las fiestas religiosas.

El resultado de este juego se hizo real en 1827, con la reglamentación del ritual eclesiástico en las celebraciones religiosas y civiles. El motivo que se expuso estaba en consonancia directa con el deseo político-religioso: “dar a los pueblos un celebrante ejemplo de su veneración a los divinos misterios y que al mismo tiempo se guarde el debido decoro a la Soberanía del Estado representada legítimamente en los quatro Supremos Poderes” (ANCR, SC, No. 391). La misa comenzaba con la preparación de un dosel en el templo, “al lado del Evangelio”, en el que se debían sentar el presidente de la Asamblea y el Jefe de Estado, con el presidente del Congreso a su diestra y a la izquierda el de la Corte de Justicia. El posicionamiento dejaba en evidencia la idea de mostrar a los distintos poderes en igualdad de fuerza. Luego tomaban su puesto los diputados, los Consejeros, los Magistrados de la Corte y el Secretario del Despacho, a quienes sucedían los Secretarios del Consejo y de la Corte. Enseguida la comitiva oficial era conformada por los ministros generales de Hacienda, el Juez de Letras, los oficiales militares y los miembros de la municipalidad de la capital. Desde luego, esta disposición no excluía dar órdenes al clero: “Debe asistir todo el Clero de la capital a procurar la mayor desencia en las seremonias eclesiásticas, resibimiento y despedida de las autoridades”¹³. El asunto no terminaba allí. En esta disposición del espacio del templo, también se tomaba en cuenta la forma en que se había llegado hasta el sitio y con la que se saldría de él. Así, todos los “funcionarios subalternos” debían reunirse con anterioridad en sus respectivas oficinas, desde donde partían “á sacar... a su Gefé y estos nombrando comiciones de sus dependientes las embiaran á sacar de sus salas al Consejo y Corte de Justicia y acompañarlos hasta la de la Asamblea”. La misma ceremonia se ejecutaría con el “Supremo Jefe”, y una vez reunida la comitiva entera en la Sala de Asamblea, caminaban al templo, “en cuyo tránsito las milicias de la capital los guarnecerán en dos filas por los lados y el resto a la retaguardia”. A la vuelta del templo, el ceremonial debía repetirse. En la puerta de la Iglesia, el eclesiástico de mayor rango acompañado del Clero presente, se encargaba del recibimiento y la despedida de las autoridades políticas, siempre procurando expresarle los “honores de Patrono laico” con que se investían. Las autoridades debían asistir con vestimenta negra.

Como es evidente, la figura eclesiástica es fundamental para la construcción de la ceremonia, justamente porque la Iglesia es el espacio oficial para la conmemoración. El poder político se ha asegurado la participación de los sacerdotes en el recuerdo, pero aquellos han hecho lo mismo con el Estado en formación, quien debe acudir a las fechas sagradas de la ideología cristiano-católica. Una relación tal es favorable a ambas instituciones, porque logra –al estilo colonial- crear legitimidad y representación del poder en ambas.

Empero, los políticos están enterados de la necesidad de brindar otros espacios de fanfarria para la población, en donde la alegría popular entone con el reconocimiento de su poder. De allí que intenten proponer fiestas seculares. Su principal escollo es sin embargo, la falta de recursos económicos en las municipalidades y –en consonancia con esto– la desobediencia de los poderes locales en llevar adelante la orden de las conmemoraciones. Braulio Carrillo intentó en 1838 desterrar tales males, apuntando que quienes debían celebrar con mayor gracia la conmemoración de la emancipación eran los “jóvenes dedicados al estudio de los derechos del hombre y de la sociedad”, imagen que atribuía a los cursantes de filosofía de la Casa de Enseñanza de Santo Tomás; ordenando por ello al catedrático que designara a uno de sus alumnos para que pronunciara un discurso en honor de la emancipación a las once de la mañana del 15 de setiembre en el “oratorio del Colegio”, y “convidándose a los vecinos para que presten su asistencia”. También ordenaba:

“Que el 15 de setiembre actual, se diga una misa solemne de acción de gracias, en las parroquias de Cartago, San José, Heredia y Alajuela, con asistencia de las autoridades locales, pronunciando en este acto el Cura Párroco un discurso análogo; que siendo la función de iglesia una carga cívica del lugar, el mismo cura nombre los eclesiásticos que gratis deben servir, y que para objetos de diversión popular, puedan las municipalidades gastar de sus fondos hasta cien pesos, pidiéndolos, en caso de no tenerlos, a los vecinos pudientes, con hipoteca especial y de preferencia, distribuyendo su inversión con decencia y economía y disponiendo iluminaciones generales para los días 14, 15 y 16” (Villalobos y Chacón, 1998: pp.405-406).

Al tiempo en que Carrillo organizaba la fiesta pretendía saltar el escollo que hasta el momento el financiamiento había representado. Al mirar la medida, debe observarse que la decisión de una fiesta irremediamente basada en la atención económica de los pobladores y no del poder central, se concebía en un momento en que la forma de dirección del Estado se había convertido en una dictadura (Cerdas, 1972; Obregón, 1990; Obregón Loría, 1968). El poder municipal de cada una de las ciudades principales del Valle Central fue interpelado por Carrillo, obligándoles a celebrar la fiesta de la independencia. Una por una, las municipalidades recibieron la orden. Su reacción no podía ser entonces esquiva y debieron atender el mandato aún a pesar del problema –todavía vigente– del financiamiento. La municipalidad de Alajuela debió hacer milagros. No contando con “dinero disponible” en el fondo de propios, acordó no gastar más de treinta pesos en las funciones, pidiéndoselos prestados a un regidor (ANCR, SM, No. 577, f. 38). El municipio de Heredia intentó evadir el asunto, proponiendo pasar la fiesta para diciembre, pero no lo logró (ANCR, SM, No. 416, fs. 67-69). Cartago al parecer sí se escapó a la organización (ANCR, SM, No. 1172).

El empeño al que las municipalidades debían dedicar sus fuerzas, se encontraba apuntado hacia el desarrollo de fiestas con atracción popular. Las ceremonias en la iglesia debían ser aseguradas, pero en complementación fundamental, la población necesitaba espacios fuera del templo en donde dar rienda suelta a la alegría cívica. ¿Por qué alegría? Para celebrar “el triunfo de la opinión en razón a nuestra independencia del Gobierno ostil” como apuntaban en la municipalidad de Heredia (ANCR, SM, No. 416, f. 67-67v.), o bien “en recuerdo de la feliz época de la independencia de España y México” como lo hacía la de San José (ANCR, SM, No. 502, fs. 103-103v.). Era necesario transmitir tal motivación a los demás sectores de la población. ¿Cuál fue la estrategia? Implementar actividades de reconocida participación popular.

San José no sólo vio las casas de sus habitantes iluminadas por las noches del catorce, quince y dieciséis de setiembre, sino en “la Mata Redonda”, a la salida de la ciudad, se programaron para el domingo dieciséis, muy temprano en la mañana, una jornada de carreras y luchas de gallos; informando a “los aficionados” por medio de un bando (ANCR, SM, No. 502, fs. 103-103v.)¹⁴. Alajuela promovió las corridas de toros, cerrando “las vocas [sic] de calle... con varas buenas, para que contengan los toros”, mientras que aseguró la presencia de la representación local en la misa imponiendo “la multa de cuatro reales al Municipio que no concurra á la banca á la hora acostumbrada” (ANCR, SM, No. 577, f. 38v.). Heredia promovió los desfiles callejeros, además de la misa obligatoria. Para ello, se envió una nota a “los vecinos principales del centro de esta ciudad” excitándolos a reunirse en la Sala Municipal y de allí atravesar en marcha las principales calles del lugar (ANCR, SM, No. 416, f. 68-69).

Carrillo había cumplido su cometido. A partir de la fuerza de su mando, había conseguido realizar lo que hasta entonces sólo se hacía expresivo en el papel. La importancia con que atendía la fiesta de la independencia no sólo radicaba en la legitimación que le podría otorgar a su gobierno, sino a la insistencia con que la miraba como recuerdo histórico. Brindándole atención a las fiestas cívicas podía fomentar la participación del pueblo en tales actos y al mismo tiempo, exponer el poder de que estaba envuelto. Hacer obedecer a las municipalidades fue una prueba de que existía un poder central fuerte.

Para 1846 la intención de forjar una significación al día de la emancipación pasó en las mentes del Gobierno al programar una “función cívica” para el 15 de setiembre de ese año, día en que se conmemoró la

independencia, la instalación de una Asamblea Constituyente y el juramento del Vicejefe de Estado. El gobierno publicó un hermoso folleto en el que expuso en 20 páginas los distintos discursos que se sucedieron en los eventos, así como las fiestas con que se conjugaron y que tuvieron como presentación el estallido de salvas de artillería al alba, un repique de campanas en las iglesias al estilo del que anunciaba las fiestas religiosas y una diana de las bandas del ejército cuya intención explícita era anunciar con júbilo “la aurora de nuestra libertad política i la regeneración de Costa-rica”. Una reunión de los representantes políticos y del ejército, así como un considerable número de “ciudadanos” presenciaron la instalación de la Asamblea Constituyente (ANCR, SC, No. 24932). Efectivamente, en estos momentos la fiesta funciona a la perfección como un día civil asueto y demostrativo de la institucionalidad del Estado que se pretende regenerar.

Con mayor ahínco esa imagen se presenta en setiembre de 1848, justamente en un momento en que el ideal de la unión centroamericana experimenta un profundo quebranto como efecto de la decisión de varios países por proclamar sus repúblicas y Costa Rica está haciendo lo propio para lograr una identificación internacional y un reconocimiento que le permita salir adelante con sus intereses económicos, ya muy centrados en la cosecha de café, se re-decreta el 15 de setiembre como fiesta cívica en consonancia con la disposición que declaraba al país como República. El Congreso en setiembre de 1848 emitió por medio del decreto CXI:

"Art. 1º. El día 15 de setiembre de todos los años será feriado en todas las oficinas públicas, y se celebrará en todos los pueblos de la República con la debida solemnidad.

Art. 2. Al efecto el Supremo Poder Ejecutivo dispondrá lo conveniente para que en el próximo 15 del corriente se celebre del modo más digno la publicación del decreto 30 del próximo pasado, y el aniversario en los años subsecuentes" (Costa Rica. *Colección de Leyes y Decretos*. No. CXL, 11 de setiembre de 1848).

La reafirmación del 15 de setiembre como fecha civil fundamental en el calendario estatal, denota su legitimidad para este momento. Su vinculación con el decreto de la República no es mera coincidencia. Varios diputados habían observado el aprovechamiento que se podía hacer de ambos eventos:

"... justo y muy debido es que existe en el ánimo de todos los costarricenses la concurrencia de tan interesantes causas la mas viva emoción que pueda producir el amor patrio enorgullecido de una parte por la memoria de aquel día en que la América recobró sus derechos y de otra [tachado: parte] por la satisfacción que causa la ubicación de la nacionalidad en el suelo de Costarica. Motivos son estos para que el día 15 de septiembre sea de hoy en adelante un día consagrado á las efusiones del patriotismo y sea un día en que con mas razon dirijamos al Ser Supremo los mas humildes votos de nuestra gratitud" (ANCR, SC, No. 12741).

El establecimiento de la fiesta independentista iba de la mano con la República desde el principio y su afirmación quedaba sometida a la del poder estatal declarado. El rederecreto de la conmemoración se entiende en el contexto de la construcción estatal, en un momento en que el cuerpo político necesita fomentar la identificación del nuevo país a nivel internacional. La intención quedaba expuesta también dos días después de que se emitiera el decreto festivo, cuando un representante en el Congreso propuso la creación de una bandera, un escudo y una moneda que se integrarían en la simbología identitaria de la República recién declarada (Obregón, 1968: p.105). De esa manera la Costa Rica republicana contaba con la variedad mínima de representaciones imaginarias del Estado moderno. Es por ello, que el periódico oficial del Estado, *El Costarricense*, no se cansaba de indicar el 16 de setiembre de 1848 que: “El 15 de Setiembre de 1821 tan grato en nuestra memoria, será de hoy en adelante mas digo de nuestros recuerdos. En este día se ha publicado, según lo previno el Supremo Poder Legislativo, el Decreto que dá á Costarica el titulo de República”. La celebración del 15 de setiembre de 1848 fue sobremanera significativa para el concepto que ahora adjetivizaba al Estado: la República. La fiesta independentista celebró la continuidad entre 1821 y 1848:

“Un repique general, dianas i salvas de artillería saludaron la aurora de este dia de felicidad para los pueblos de Costarica: de este dia en que se dieron un nombre que designa con propiedad la soberanía è independencia de que mucho tiempo hace estaban en posesion i de este nombre que abre à su porvenir un vasto campo de prosperidades.

Si es tan digno de celebrarse el dia en que bautizamos un hijo que hereda nuestro nombre i aparece al mundo representando nuestros derechos ¡cuanto mas interesante debe ser para los hijos de un pais el dia en que su madre Patria se ostenta con un titulo honroso, que les concede derechos que antes no podian disfrutar, ò prometerse. Este dia por tanto debe ser, dia de regocijo, dia de union i de satisfaccion. Jamás en el periodo de nuestra historia política se ha ofrecido un acontecimiento que como este haga sensible la inestimable dicha de la reconquista de nuestros derechos políticos”¹⁵.

La fiesta que se ejecutó en la capital de la recién declarada República de Costa Rica el 15 de

setiembre de 1848 conjugó dos significados en la memoria de su discurso. Por un lado rescató el día de la independencia como una de las principales fechas históricas para el Estado, ya que en ella había adquirido su libertad política del imperio español. En otro sentido, celebraba la separación completa de la Federación Centroamericana y la decisión de Costa Rica por desarrollar una república separada del Istmo. La fe que se advertía era nueva: la elite política consideraba –un poco tímida- a su país como una nación viable (Acuña, 2001a). Su rito festivo lo demostraba.

Entre 1849 y 1859, la fiesta perderá su brillo popular al reducirse las actividades conmemorativas a la iglesia y a los ritos religiosos dentro de ella¹⁶. En la siguiente década y en los dos lustros de 1870, el rito acogerá una de sus principales características, la continuidad (Segalen, 1998: p.21) y en la búsqueda de legitimidad, el grupo político intentará la confección de espacios fuera de la iglesia, pero el peso de lo religioso sigue siendo evidente en el ritual¹⁷. Sus actos principales: la misa, el Te Deum y el discurso religioso-político. Tanto es así que la reglamentación en ese espacio será nuevamente revisada (ANCR, SC, No. 5313, fs.2-5). La importancia asignada a la labor de la Iglesia en la forja de una legitimación del poder, posponía en la elite su dedicación a la construcción de otros momentos en los que la alegría se tornara menos religiosa y más civil. Tal iniciativa se acogerá sin temor después de 1882 cuando, gracias al encuentro entre la Iglesia y los dirigentes del Estado –emuladores de la doctrina liberal- se destierre a la religión de las fiestas de la independencia de la capital. Entonces se tramitará a otra estrategia: la valoración de la memoria y la construcción de una identidad nacional en la fiesta civil.

Una fiesta nacional: memoria e identidad nacional en el 15 de setiembre, 1882-1921

Secularización de la fiesta capitalina

El Estado costarricense varió irremediabilmente en su ideología, después de la llegada al poder de un grupo de intelectuales y políticos a los que la prensa denominó –por sus anhelos de grandeza-: *el Olimpo*. La acogida del liberalismo en sus máximas expresiones políticas, se verificará de forma temeraria en los próximos años. Los cambios jurídicos que se entonaron, trascendían en cuanto a la reglamentación anterior y vinieron a expresarse en la máxima decimonónica “no hay más derecho que el positivo”. El blanco de estas reformas es sin lugar a dudas el poder de la Iglesia, teniendo como objetivo real la secularización del poder estatal y de la sociedad (Palmer, 1990: p.109). El choque más evidente son las leyes anticlericales que se emiten en 1884: 16 de julio: suspensión del orden constitucional; 18 de julio: expulsión del obispo y de los padres jesuitas; 19 de julio: secularización de los cementerios; 22 de julio: prohibición de las órdenes monásticas; 28 de julio: derogación del Concordato; 30 de julio: prohibición de la recolección de limosnas para el culto católico sin autorización previa de las autoridades civiles; 18 de agosto: orden a los curas de abstenerse de cobrar derechos por la inhumanación de cadáveres y 1º de setiembre: se prohíben las procesiones fuera del Templo (Vargas, 1990 y 1999; Badilla, 1988; Ovarés, 1997; Salazar, 1998). El encuentro incluso se hace presente en las elecciones municipales, diputadiles y presidenciales entre 1889 y 1894, cuando la Iglesia intentó por medio de un partido político y su influencia ideológica, acceder al poder estatal, lo que terminó en la prohibición de agrupaciones políticas de tipo religioso y la propaganda política de los curas, modificaciones que fueron incluidas en la Constitución en 1894 y 1895 (Salazar, 1998: p.150).

El empeño de los liberales por conquistar el espacio ideológico que la religión poseía se hará manifiesto en la celebración del 15 de setiembre de 1882. Es más, el tiempo civil que aquella presentaba, se tornaba fundamental para la propagación de un nuevo modelo de sociedad, en el que lo dogmático no poseyera el peso de antaño. La estrategia de la organización conmemorativa fue entonces atraer a la población capitalina hacia un rito sin participación eclesiástica: una fiesta completamente secularizada. Justo en ese contexto la Municipalidad de San José debió tomar sobre sí la organización de las celebraciones como poder local. Su estrategia fue entonces de tipo popular: convocó a la población josefina para que enarbolaran banderas y adornaran sus casas, así como en general todos los frentes de los hogares fuesen barridos, para que las calles estuviesen limpias en conmemoración de la libertad y al estilo del ideal del orden liberal¹⁸. En el “Teatro Municipal”, una compañía lírico-dramática y coreográfica organizó en la noche del 14, una “Gran Festividad de Música, Declamación y Baile”, cuyo programa estaba compuesto por una obertura con *Las Brisas del Rin*, una sinfonía titulada *La Amistad* y el estreno de la obra en tres actos y en verso del Dr. Juan N. Venero: “*Una Mártir por la Libertad*”. La actividad continuó con un baile y finalizó con la comedia “*Las Cuatro Esquinas*”¹⁹. Mientras tanto, la fiesta del 15 de setiembre que se verificaba para los empleados públicos en la iglesia y que se traducía en una identidad laboral vertical, fue sustituida entonces por la declamación de discursos en el Mercado de la capital, a los que fue invitado el “público”²⁰. Con el deseo de inspirar una conciencia política del significado del rito festivo, los oradores fueron trasladados de la iglesia y

del Salón del Congreso, justo al sitio en el que los sectores sociales del sur de San José, se reunían para la compra, la venta e incluso la diversión. El espacio civil ganaba el terreno del religioso. El cambio prevalecería en la ceremonia festiva capitalina, aunque no en las demás cabeceras de provincia que siguieron recurriendo a los ritos religiosos católicos para la ceremonia²¹.

El deseo por popularizar la celebración del 15 de setiembre, lleva paralelo la creación de nuevas formas de festejar, que involucraban a la población de forma directa y los comprometía al convertirlos de espectadores en espectáculo. La municipalidad como organización política local procura llevar adelante esa transformación. Las órdenes continuas con que cada año se viste *La Gaceta* son reveladoras de ese interés y el gobernador acoge bajo sí la responsabilidad de que cada casa sea adornada y las calles limpiadas. La participación de los grupos comienza en la preparación del campo de fiesta. También, se propone el convite, particularmente de licor. No obstante, la diversión que más atrae la atención es el baile: en la década de 1880 se organizaron 4 bailes “populares”. Entre la música, el baile y la diversión, la figura fugaz del presidente, sus allegados y el gobernador, se reproducía un ambiente de fiesta pocas veces visto en el año, en el que la alegría se convertía en una cómplice perfecta de la creación de legitimidad e identidad.

Intentando componer nuevas significaciones y actividades entre 1886 y 1888 las fiestas fueron cubiertas con una túnica especial, dedicándose a las exposiciones nacionales que prepararían al país para sus homologas internacionales y que funcionaron de nuevo para impulsar el ideal liberal del trabajo en conjunción con el progreso. En palabras del presidente de turno, este “género de exhibiciones, además de fomentar el trabajo y el progreso, constituyen la forma más honrosa de celebrar los grandes días de la Patria”²². Con bailes en el Mercado, dianas mañaneras, ceremonias de inauguración, licor, refrescos y músicas militares, la capital presenció una transformación del rito hacia la actuación del antaño público²³.

Por otro lado, el deseo por popularizar el festejo, esconde otro anhelo del poder político: crear una comunidad nacional imaginada (ver: Anderson, 1991; Hobsbawm, 1991 y Gellner, 1983). En efecto, en consonancia con su interés por lograr secularizar la sociedad, los políticos liberales costarricenses habían acogido la idea de fomentar la identidad nacional como una nueva forma de control ideológico (Palmer, 1990, 1992, 1995 y 1996). En tal contexto, los liberales acuden a prestar mayor atención al poder del día festivo como formador de memoria, generador de cohesión social y creador de una identidad nacional. Se hizo entonces evidente el uso del ritual festivo para representar a la población del Estado en su pasado. El rescate de la Campaña Nacional de 1856-57 se convirtió en la década de 1890 en su mayor expresión y su iconografía se representó en la develización de la estatua a Juan Santamaría en 1891 y en la del Monumento Nacional en 1895, cuyos marcos festivos se caracterizaron por la presencia de invitados extranjeros, fiestas preparatorias de más de tres días, visitas a las escuelas y discursos públicos²⁴.

La Independencia y la Campaña Nacional

La fiesta que se promovió en 1891 al soldado Juan Santamaría, ya para entonces destacado por el discurso oficial como el mayor de los héroes de la guerra de 1856-57 (Méndez, 1993), si bien no tuvo el carácter de una fiesta nacional en su territorio, sí lo hizo en cuanto al elemento humano. El traslado de diversas corporaciones municipales hacia Alajuela en ese año, la reunión de todos los poderes de la República y el ejército consumando una identidad política, mientras que otros grupos sociales acudían a la cita desde sitios lejanos por medio del ferrocarril, convertían a Alajuela en el centro de la representación festiva en ese año. La introducción que el intelectual español radicado en el país, Juan Fernández Ferraz, recogió de uno de los diarios contemporáneos a la fiesta, posee una imagen integradora muy simbólica: “Verdadera sensación ha causado en los habitantes de Costa Rica la fiesta que con motivo de la conmemoración del LXX aniversario de nuestra independencia y de la inauguración del monumento erigido a la memoria de Juan Santa María... Los costarricenses todos, poseídos de un solo sentimiento, volaron a rendir su tributo de admiración al héroe del 56 y a contribuir con su entusiasmo a la celebración de una fecha que significa para los centroamericanos la libertad y la patria” (Fernández, 1902: pp.177-178). La imagen que se proyecta es la de una celebración totalizadora de la población, que mantiene en “sensación” a “los habitantes de Costa Rica”, a “los costarricenses todos, poseídos de un solo sentimiento” y no sólo a los alajuelenses, acogiendo entonces la representación nacional y olvidándose de los localismos de antaño.

Recuperar una fiesta para la erección de un monumento a la guerra de 1856-57 había sido una idea que se venía gestando desde la llegada de las tropas al país en 1857, sin embargo, no acogió futuro sino hasta que el gobierno decidió tomar como propia la iniciativa alajuelense y promovió una suscripción nacional que si bien no rindió frutos económicos importantes, promovió la identidad de Santamaría entre la milicia y extendió su nombre más allá de las fronteras del Valle Central (Méndez, 1993: p.95). Pero, ¿por qué celebrar en el día de la independencia la Campaña Nacional? Casualmente a finales de la década de 1880, los políticos

liberales habían rescatado la Campaña Nacional como un acontecimiento fundador en la historia del país y por eso habían venido buscándole un lugar en el calendario cívico nacional. Como hemos visto, algunos investigadores han sugerido que la fiesta de la independencia no poseía una verdadera legitimación hasta este momento y más bien era una celebración ambigua, puesto que nunca se había luchado por lograr la emancipación, y –además– el día en que se conmemoraba no era ni siquiera costarricense sino guatemalteco. Según Palmer, "el 15 de setiembre de 1891, el Estado Liberal logró resolver en forma concreta esta confusión, tan vergonzosa para cualquier buen nacionalista, sobre el momento originario de la Costa Rica independiente. La inauguración de la estatua de Juan Santamaría en aquella fecha, marcó la recuperación de una guerra de independencia suplente, y de un héroe que representó la conciencia nacional de las clases populares, ambos confundidos simbólicamente con la cuasi-independencia de 1821, borrando así su ambigüedad de antaño" (Palmer, 1992: p.170; Palmer, 1990: pp.156-171). Esta idea es sumamente atractiva, sobre todo teniendo en cuenta que dos días de celebración de la independencia (15 de setiembre de 1891 y 15 de setiembre de 1895) fueron dedicados a la inauguración de estatuas relacionadas con la Campaña Nacional de 1856-57. Sin embargo, y ante el reconocido papel que juega la Campaña Nacional en la conformación de una identidad nacional, varias preguntas aún no están claras: ¿cómo pudo el Estado y la prensa costarricense venir celebrando la independencia antes de esas develizaciones si el 15 de setiembre no tenía una legitimación real o era tan ambigua? ¿Existía algún discurso continuado que hiciera frente al problema costarricense de haber obtenido su libertad política sin alguna lucha importante? Por eso, y a pesar de la hipótesis tan llamativa de Palmer, conviene responder estas interrogantes.

No es real que antes de 1891 el discurso oficial no tuviera una estrategia imaginaria para enfrentarse al hecho de que la independencia no había sido luchada. Si bien con anterioridad a esa fecha no existía un vocabulario político continuo que se refiriera a la Campaña Nacional de 1856-57 como forma de legitimación de la emancipación, sí se presentaba un lenguaje de justificación marcadamente utilizado en el discurso: la paz con que se había llegado a la libertad política. En efecto, la mayoría de los discursos festivos hacen alusión a la paz y la tranquilidad con que Costa Rica y Centroamérica habían obtenido la independencia de España, a la vez que proclamaban este suceso como el eje legitimador por el cual debía celebrarse la fiesta de su conmemoración. Es más, la referencia a esa característica es sumamente temprana, apareciendo por primera vez en un editorial titulado "15 de setiembre", que publicó *La Gaceta* el 20 de setiembre de 1851 en su primera página. Allí se argumentaba que: "El solemne acto de la emancipación centro-americana no costó ningún sacrificio, y si hubo alguna lágrima en ese glorioso día hija fue del regocijo por haber hecho la conquista de las más preciosas garantías del hombre: Libertad è igualdad". De forma más brillante fue defendida esta idea por el editorialista de *La Gaceta* del 18 de setiembre de 1864 cuando señalaba que:

"Pocos son los pueblos que como Costa-Rica han verificado sin sangre y sin sacrificios su transformación política. Cuando las otras naciones Hispano-americanas recuerdan si bien una epopeya gloriosa, también cruenta, al transformarse de colonias en naciones independientes, Costa-Rica no ha tenido que vestir duda por el sacrificio de millares de sus hijos inmolados en aras de la libertad. No existen, pues, ni antiguos rencores, ni heridas recientes; ni ningun lago de sangre lo separa de su antigua metropoli.

Al saludar la aurora de su libertad, Costa-Rica, la hija menor de esta parte del Continente americano, no encuentra heridas que cicatrizar, ni lagrimas que enjugar: bendice el día que con la independencia le vino la libertad, y con ella los beneficios dones de la civilizacion y un lugar en el rol de las naciones".

Un tono parecido se ofrecía en un editorial del mismo periódico, en setiembre de 1890, en donde se reconocía la ventura del país por haber entrado en la senda de la independencia sin que la sombra de la sangre de sus antepasados hubiese corrido despavorida por el territorio: "Aunque son muchos los pueblos que en distintas fechas celebran el día de su emancipación política, muy pocos lo pueden hacer con el regocijo que nosotros, debido al modo pacífico como cimentamos nuestras libertades públicas sin que para conseguirlo hubiera necesidad de derramar ni una gota de sangre"²⁵.

Al parecer la independencia no necesitaba a fuerza una rememoración epopéyica para lograr conseguir una legitimación para su fiesta. La repetición con que se utiliza el lenguaje que describe a la emancipación como una celebración en honor de la sangre que no se derramó entre 1851 y 1890 es una prueba de ello. De hecho, esta idea aparece presente en forma de editorial, artículo o reproducción de discurso en *La Gaceta* en 1862, 1864, 1871, 1874, 1877, 1879, 1882, 1890 y en *La República* de 1887 y 1888²⁶. El cuadro es evidente. La consecución de la independencia sin una guerra sí representaba un problema para el discursista o articulista que se refiriera a ese proceso, pero su imaginación no se privó de brindarle una solución bastante atractiva. Tal situación, estaba en sintonía con el deseo liberal por construir una imagen

nacional costarricense con la paz como uno de sus principales ejes. Además, el discurso pacifista de la conquista de la libertad política servía doblemente en su propósito, ya que al tiempo en que indicaba la particularidad del proceso, también motivaba la actitud sumisa frente al poder político que gobierna y –graciosamente- podía ser utilizado en la modelación de una característica apropiada para la población: "La cuna pacífica é incruenta de nuestra patria guarda la clave de su tranquila infancia i de su predestinación de paz i de progreso"²⁷. Al mismo tiempo, los editorialistas y oradores que tomaban su pluma u ofrecían su voz para solemnizar el acto libertario, no vacilaban en hacer notar la suerte con que Costa Rica había llevado a cabo su separación del imperio español, lo que incluso podía ocasionar orgullo: "Ni lágrimas, ni sangre, ni el humo del cañon, ni el sacrificio de nuestros mejores soldados, nada de eso, Señores, ha sido necesario para alcanzar la emancipación de nuestra patria"²⁸. En ese mismo sentido –como dejaba constancia de ello *La Gaceta* el 18 de setiembre de 1877- esa característica de la independencia contribuía a la construcción de un discurso de compromiso progresista: "Es preciso, ya que adquirimos la Independencias sin lucha, que luchemos como soldados del progreso".

Para conveniencia del recuerdo de la Campaña Nacional de 1856-57, para su promoción se eligió el día de la independencia y con ello fue necesario para el discurso oficial traer a demérito lo que antes se elogiaba: una independencia pacífica. Así, en contraposición a lo que otros historiadores han señalado, más bien parece que la Campaña de 1856-57 encontró legitimación en un día que ya la poseía y para ello tuvo que ser revestida como la "segunda independencia", porque la primera ya había experimentado un sensible avance en la extensión de su sentido y significado. El hecho de que el 15 de setiembre se inauguraran dos estatuas de la Guerra anti-filibustera de mediados de siglo y que no fuera hasta 1915 cuando se le diseñó un día especial para la celebración de la Campaña, es ya un indicador de la capacidad del 15 de setiembre como fiesta cívica y del uso del día para la extensión de la iconografía cívica y su lugar como espacio de la memoria.

¿Por qué no se escogió otro día que no fuese el de la independencia? Por ejemplo, ¿por qué no se develizó el Monumento Nacional o la estatua a Santamaría un 20 de marzo para recordar la batalla de Santa Rosa? ¿Por qué no un 11 de abril para hacer memoria de la de Rivas y al soldado Juan? O bien, ¿por qué no recordar las gloriosas campañas en el Río San Juan, acogiendo la fiesta en diciembre o enero? Tales maniobras hubiesen requerido la instauración de una nueva fiesta cívica, que por sí misma recordara la Campaña Nacional y los liberales de finales de siglo (como los políticos de la década de 1820), estaban empeñados en evitar a como fuese posible la erección de nuevos días festivos que promoviesen en la población el alejamiento del trabajo²⁹. Los políticos decidieron entonces utilizar el 15 de setiembre para irradiar sus imágenes de la Campaña Nacional. ¿Por qué? La fiesta del 15 de setiembre poseía una clara legitimidad en su desarrollo. La Campaña no presentaba las mismas características. La conmemoración de la independencia podía brindárselas y así lo hizo. Empero, el recuerdo de la Campaña Nacional y su conjugación con la emancipación, no fueron suficientes para propiciar la integración de la población en una comunidad imaginada en un día de fiesta nacional. Eran necesarios dos elementos más: primeramente conseguir que la población acogiera la fiesta por su cuenta (sin prescripción del Estado y sin su dependencia) y que la Nación se hiciese efectiva en los ritos de las ceremonias de todo el país. La inclusión del deporte, pero fundamentalmente la creación de la fiesta escolar, conseguirán alcanzar estos sueños.

La fiesta escolar y el deporte, 1900-1921

En 1902, cuando el Dr. Juan Fernández Ferraz, eminente intelectual español radicado en el país, realizaba uno de los primeros intentos de acercamiento narrativo a las celebraciones de la independencia, indicaba lo que él creía era el "coronamiento y fin del pensamiento que nos guía, cual es el de mostrar cómo ha ido paulatina y sucesivamente en el último cuarto del siglo [XIX], sintiendo el pueblo costarricense más hondamente y con mayor entusiasmo expresando su afecto á las grandes manifestaciones de la cultura y del patriotismo". Se refería a la fiesta del 15 de setiembre de 1900, a la que junto con la prensa llamó "fiesta escolar". Según Fernández Ferraz, esa celebración marcaba un nuevo rumbo en la fiesta porque:

"Ya el heroísmo de aquel soldado oscuro, superior á Ricaurte y á Leónidas en su arrojo y en su patriotismo: ya los luchadores por la soberanía é integridad de la Patria en los campos de Santa Rosa y Rivas, y en las turbulentas ondas de San Jorge y del San Juan, cedieron el puesto de honor á los héroes de la paz y del saber, á los maestros de escuela y á sus alumnos" (Fernández, 1902: p.182).

La idea fundamental que expresaba el viejo intelectual, era que las fiestas del 15 de setiembre habían alcanzado a hacer de los centros educativos, de los maestros y de los alumnos, uno de sus principales actores y –cosa novedosa- se había pasado de un recuerdo militar a uno escolar. En efecto, la extensión del ritual de una celebración escolar, así como la idea de considerar al deporte como uno de los eventos de entretenimiento en el día de la patria, acogió consolidación en los tres primeros lustros del siglo XX. La ocasión que se

presentaba en tales eventos fue aprovechada sin duda por el elemento oficial y entre los dos, la fiesta escolar se promovió como la principal. En una conjugación particular, la política alcanza una cierta estabilidad en estos años. De hecho un historiador político llamó al periodo 1902-1914, el de la “Democracia Liberal” (Salazar, 1998: p.59), destacando con ello el alcance de un consenso gubernativo sobre los principios liberales y su puesta en marcha, con una excesiva preocupación por el aspecto material (vías de comunicación, obras públicas, creación de escuelas, obras de saneamiento ambiental, extensión de cañerías, crecimiento de la producción, colonización agrícola y saneamiento de la hacienda pública) y un descuido casi total de la cuestión social (Botey, 1994: p.12; Silva, 1991: pp.50-51).

La promoción de una conmemoración cuyo centro de atención, difusión y recepción eran niños y niñas en edades escolares, podía ofrecer un excelente sitio humano para la propagación del credo nacional y al mismo tiempo propiciar una educación hegemónica al respecto. En un mismo momento, el “futuro de la patria” era comprometido en la representación de un conjunto de símbolos que etiquetaban a la nación y al país, cantando himnos patrióticos, ofreciendo actos de expresión corporal o gesticular, o bien alocuciones cortas por medio de diálogos, poesías y declamaciones, a la vez que ellos mismos recogían todo lo regado. La escolaridad en fiesta suponía también la explicación del contenido de aquellos actos (Ihl, 1996: p.283). Con ello, el Estado se percató del poder de socialización que la maquinaria escolar representaba. Como señalaba en 1906 un corresponsal de *La República*: “... desde luego que con esto se despertará en esos tiernos seres el amor á la Libertad, á la Patria, inculcándoles á la vez sentimientos de civismo”³⁰. La comunidad nacional de verdad se construía en la escuela.

Niños como actores y espectadores, podían también llamar la atención de los vecinos de las ciudades en que los desfiles por las calles hacían pública la fiesta escolar, o bien propiciar la acudida de éstos a la reunión en el plantel educativo, para observar la participación de sus hijos o familiares en los actos festivos. Por su parte aquellos que no habían sido escogidos para formar parte del material expositivo, debían ensayar los cantos con los que se iniciaría el ritual, de forma que no quedaba alguno que en el día de la independencia, no hubiese podido aportar su grano de arena en el cumplimiento del “deber” que la patria les pedía. El plantel escolar, había sustituido el vacío que desde 1881 había dejado la Iglesia como sitio de la memoria.

La expresión simbólica que suponía el rito no cambió en los siguientes años, sino que tendió a consolidarse. En setiembre de 1900 la iniciativa de la ceremonia escolar planteada por Justo A. Facio tuvo su efecto positivo en la prensa: *La República* por ejemplo la llamó la nota más conmovedora de las pasadas fiestas³¹. Ese tipo de referencias se hicieron comunes en los diarios. De hecho, a partir de entonces comenzó a ser considerada como una idea fundamental suplantar la participación de la milicia en la fiesta, por la escuela.

En el periodo 1900-1921, la fiesta escolar se granjeó el centro de las actividades del 15 de setiembre: fue celebrada en veinte ocasiones, consolidándose como el evento principal de la conmemoración de la independencia³². Al mismo tiempo, propició como nunca antes, la extensión geográfica de la conmemoración hacia todas direcciones. La idea de que una fiesta de tipo cívico era propia de la cultura urbana, comienza a desvanecerse con este rito, puesto que en pequeños poblados perdidos en las montañas del Valle Central, la fiesta se hace efectiva gracias a la labor magisterial y desde luego, a la existencia de una escuela. Lugares rurales como Naranjo, Santa Bárbara de Heredia, Atenas, Tres Ríos y Santiago de Puriscal entre otros, acogieron la ceremonia de las escuelas el día de la independencia³³. En 1900 cuando las escuelas josefinas cantaban himnos en honor al día, podían estar seguros que –gracias a la orden ministerial- todos los escolares del país hacían lo mismo (ANCR, SE, No. 5689). La imagen que impregnaba Alfredo Volio en la Memoria de Instrucción Pública de 1909, precisaba también esa idea: “Procurando que estas fiestas resulten amenas y gratas para los escolares dejarán un recuerdo duradero en su vida y con ello habremos contribuido a fortificar el amor á la patria. En el año anterior, aun en el último pueblecito del país se levantó un coro de niños para saludarla” (ANCR, SC, No. 21132, f. 9-9v.). Por primera vez, la impresión de una fiesta nacional realizada en sincronía en todo el país, fue un hecho.

En forma conjunta el deporte aporta lo suyo. La organización de estos espacios de expresión corporal es evidente en la primera década del siglo XX, cobrando mayor fuerza y reiteración a partir de 1904. Con particularidad el fútbol es quien lleva la batuta en la colaboración de la fiesta, por lo demás en un momento en que se encuentra en plena expansión social y geográfica al interior del país (Urbina, 1996). En realidad no puede afirmarse que el Estado sea quien auspicia estas actividades con un fin especial, como por ejemplo formar jóvenes robustos que pudiesen actuar como buenos soldados en cuanto se les necesite³⁴. Empero tienen una función fundamental: hacer partícipe al “pueblo” del recuerdo de la historia nacional al mismo tiempo en que lo excita a la competición y la camaradería deportiva. Con el deporte en la fiesta, se abre una puerta para la expresión cultural que anima la competencia individual y grupal, enfrenta a grupos distintos, y abre un

espacio relativamente autónomo para la juventud³⁵. En el caso de las escuelas, la organización de la celebración deportiva estuvo tan ajustada al deseo de los estudiantes, como al interés magistral porque canalizaran sus energías en estas actividades y se alejasen del licor, a la vez que se proponían como nuevas formas para introducir nociones de patriotismo y cultura nacional³⁶.

La administración de Alfredo González Flores no alteró en ninguna medida el significado del rito hasta entonces consagrado, a pesar de que sí lo hizo con la política económica y el sentido del ideal del Estado (Oconitrillo, 1980). No obstante acudió a la consagración de la fiesta escolar, otra vez como una idea de Justo A. Facio³⁷. La conmemoración en la escuela acogió mayor fuerza a partir de entonces, con el intento de sacar de una vez por todas a la milicia de la fiesta. En una carta de Justo A. Facio a la prensa capitalina, aclaraba la idea: “Precisamente, ya es oportuno, a mi ver, colocar la imagen benigna de la Patria sobre pedestal que no esté sustentado por trofeos de guerra. El 15 de setiembre no puede dar pábulo a alardes de soberbia superioridad...”. El deseo significativo del ritual según Facio, era hacer desfilar ante los niños, “la figura de los personajes que más eficazmente han servido a la Patria, por medio de lecturas, poesías, relaciones, etc. que puedan evocar la memoria de patricios y de héroes como don Juan Mora Fernández, don Juan Rafael Mora, Juan Santamaría”. Se declaraba entonces la preparación anterior a la fiesta, para que los niños fuesen educados en las imágenes que se recordarian, los himnos que se cantarían y el significado del rito festivo. En consecuencia, y ante la labor que involucraban esos actos, el día siguiente a la celebración sería considerado como “asuetto a todas las escuelas de la República”³⁸.

El camino estaba escarpado y el rito había alcanzado su consagración. Incluso Federico Tinoco en plena dictadura, utilizó la fiesta escolar para legitimar su régimen, rescatando la figura de Mauro Fernández y la de Castro Madriz como héroes de la patria³⁹ y presentando la estatua erigida al primero como un deseo de la nación costarricense. El imaginario de libertad que le atribuyó Francisco Aguilar Barquero a la fiesta de 1919 y la relación que hizo entre ésta y la que se consiguió en 1821, fue otro de los nuevos cambios simbólicos del 15 de setiembre en los que podía participar la fiesta escolar⁴⁰. Hacia 1920 la tramitación se complementaría, al extender la fiesta escolar a los días anteriores al 15. Se desarrollaría entonces la *semana cívica*, que congregaba a los niños cada día de la semana a una “lección cívica” que principiaba y terminaba con el canto del Himno Nacional. En cada lección, una maestra se encargaba de disertar sobre “algún hecho histórico y sobre nuestros viejos patricios, al mismo tiempo en que los niños han efectuado diversas discusiones sobre temas nacionales”. El sentido de tales actos, consistía en crear o pulir el amor por la patria en aquellos que se visualizaban como los futuros apoderados del destino del país⁴¹.

Fiesta, sociabilidad e identidad de elite

Festejar el día de la independencia permitía al poder político la construcción y afirmación de la imagen de camaradería horizontal que motiva en buen medida la identidad nacional⁴². Los desfiles en las calles, la fiesta escolar, los discursos en los parques y plazas e incluso el deporte, fomentaban esa identidad al conjugar las alegrías y procurar la unión de los grupos sociales. Sin embargo, existía otro espacio. Uno en el que la nación debía combinarse con otras imágenes que lejos de señalar la unidad, se encargaban de afirmar la diferencia; fundamentalmente basada en el extracto social. En efecto, la fiesta de la emancipación también fomentó la construcción de identidades de clase particularmente la de la elite. El sitio festivo en el que se hace evidente el fenómeno, es el baile.

Los bailes del 15 de cuya existencia tenemos rastros desde 1861 para el caso de la elite⁴³ y 1876 para otros sectores de la población⁴⁴, fueron momentos de efusión en los que se conjugaron los iconos políticos (bandera e himno fundamentalmente), con la música, el deleite, la comida, el refresco y la sociabilidad. En esos espacios de expansión y diversión, se motivó la presencia de los veteranos y –rito de iniciación– la entrada de los jóvenes a la vida pública. Los grupos de poder acudieron con ánimo al Palacio Nacional, al municipal, a las salas de los principales hoteles, a los salones y – a partir de 1898– al Teatro Nacional, ya fuese en la noche del 14 o del 15 de setiembre, con la intención de danzar al compás de la música de moda. La duración del tiempo del baile era siempre extensa, máxime que desde 1873 el *Reglamento de Policía* era compinche del desvelo, al señalar en su artículo 180: “Los paseos nocturnos con música son permitidos hasta las doce de la noche, en cuya hora deben terminar... Se exceptúan los días de funciones cívicas, en que las diversiones públicas y privadas duran sin limitación”⁴⁵. Con esos permisos y al amparo de las delicias de Terpsícore, no fue casual que el amanecer contemplara a las parejas bailando sin preocupación.

La entrada al baile de elite fue ritualizada y controlada: su asistencia estaba regulada con invitaciones, mientras que su apertura se verificaba a las nueve de la noche y siempre con la llegada del presidente de la República. Su inicio se realizaba con una introducción musical y con un desfile de parejas que en las primeras décadas del siglo XX se combina con el orden jerárquico estatal. Los sectores populares,

fundamentalmente los artesanos y obreros urbanos, emularon estos ritos de entrada y presencia política. La diversión en la que participaban al abrigo de la música, se consumaba en centros cotidianos de reunión: en la capital en el edificio del mercado, teniendo en cuenta que en principio la incitación a estos espacios fue propiciada por el interés del poder municipal. Así, la construcción de la identidad de clase en la fiesta, pasaba en primera instancia por la separación de los espacios de diversión nocturna. Sin embargo, la distinción con que la elite procuró empaparse y mostrarse, estuvo mejor representada no tanto con el lugar (en las primeras décadas del siglo XX los obreros, artesanos y empleados estatales consiguen el Teatro Nacional para sus bailes de la independencia), sino por la exaltación de su poder económico a través de su ropa⁴⁶. Para ello, el género fue fundamental: las mujeres se convirtieron en la imagen identitaria de las “familias de bien”.

Los bailes de elite se transformaron cada vez más, en desfiles de prendas costosas con las que se identificaba ese sector social. A tal grado habían llegado esos anhelos de grandeza a principios del siglo XX; que en 1905 el diario *La República* alegó a la cordura femenina indicando: “Se llama respetuosamente la atención de las bellas damas de sociedad, sobre que no se preocupen de estreno de ‘toilettes’ [sic], pues el baile ha sido una improvisación para que no pase el día de la Patria sin que sea celebrado socialmente”⁴⁷. Con la idea de elegir una reina en el baile a principios del siglo XX, la vanidad y el deseo se confundieron con la identidad de clase y favorecieron su afirmación. El concurso que motivaba ahora con mayor denuedo a las mujeres en su lucimiento, era a la vez una muestra de fineza y elegancia y decididamente de grupo social:

“El conjunto femenino ofrecía un aspecto encantador. La belleza de nuestras mujeres, la elegancia de sus trajes, todos de un corte delicado, todo contribuyó en ellas a presentarlas como la más preciada gala de la fiesta. Las damas y los caballeros de los palcos se entregaban por grupos a hacer la elección de las reinas, que era realmente difícil en aquel torneo de elegancia y de belleza”⁴⁸.

El 19 de setiembre de 1916, ayudados por la pluma de un seudocrítico de *La Prensa Libre*, otra muestra dejaba entrever la preocupación de este grupo por representarse, si bien en una comunidad imaginada como igualitaria, también evidenciada como estamental. El crítico afirmaba su entrevista con,

“una señora modista muy entendida en la confección de los trajes [los que se lucieron en el baile de la elite del 14 de setiembre] de nuestras señoritas... [enterándose que el más modesto de ellos] vale no menos de setenta y cinco colones. Haciendo un cálculo moderado, vamos a suponer que las doscientos cincuenta señoritas que bailaron llevaron todas trajes de ese precio. En ese caso se ha invertido en trajes nada menos que DIECIOCHO MIL SETECIENTOS CINCUENTA COLONES. Eso se ha invertido en el baile, sin incluir las joyas, ni los trajes de las señoras y señoritas que presenciaron la fiesta desde los palcos y butacas ni los gastos, también muy crecidos de los caballeros... ¿Qué les parece a ustedes?”⁴⁹.

Setenta y cinco colones por un vestido, era verdaderamente una cantidad exorbitante en esos momentos. ¿Qué parece? Es un hecho que la elite capitalina estaba empeñada en identificarse de cualquier otro grupo social y la prensa se encargaba de afirmarlo. El comercio josefino no tardó en aprovecharse del desvelo de muchas de las jóvenes de la alta sociedad, por aparecer radiantes en los bailes de la independencia y su sueño de lucir la corona que las nombrase reinas oficiales. A inicios de la década de 1920, esta situación llegó a su grado más patético con la publicidad de un local comercial empeñado en aparecer como el centro de modas de la clase alta capitalina: el *Chic de París*. En un conjunto de anuncios publicitarios que se extendieron desde el primero hasta el 15 de setiembre de 1921 en el periódico *La Tribuna*, el Chic de París recalcó la diferencia económica que identificaba a la elite de otros grupos sociales. En dichos anuncios, se presentaba la escena de una señora de poder económico que buscaba un vestido para el baile del Centenario. Al esperar el tranvía se encuentra con una amiga y aquí es en donde la publicidad del local se hace reveladora:

"Claro, niña, que allí mismo le conducen el gusto al estilo parisién [sic] y nadie sale que no sea verdaderamente a la moda y sólo llevo encargo que mi traje para el baile no sea muy descotado, ni chingo[;] mi marido dice que son propensos para los resfrios y que la capa la compre bien abrigadora aunque cueste el doble.

Tienes razón. En el Chic de París no se consigue nada que no sea de su gusto y se puede uno surtir allí de perfumes, peinetas, afeites, polvos y todo lo que se necesita para el baile. Vamos despacio, que Brémaud tiene para todos y *nada de esperar el tranvía de a diez para ir a comprar trajes de a quinientos*"⁵⁰.

La moda se había convertido en el alimento de la ostentación de la élite josefina. Sin embargo detrás de ese apetito feroz se escondía la arrogancia y la identidad de clase que este grupo pretendía emular. El Chic de París supo aprovechar esa situación para identificar a la clase alta con su mercadería y ambos se conjugaron en una propaganda en la que el precio era lo de menos y el tranvía "de a diez" no iba con los "trajes de a quinientos". El gasto en vestidos caros, joyas, en fin... en el lucimiento, fueron además de canales

de dedicación del capital acumulado por los buenos negocios, símbolos de poder y forjadores de la identidad de la clase alta josefina. ¿Promovía también la formación de una identidad de género? No se puede negar que las mujeres eran en buena medida las actrices del baile y la forma en que eran estigmatizadas por la elite patriarcal como representantes de su poder económico, fomentaba la relación de la feminidad con los “valores” familiares. La prensa escrita se encarga de recalcarlo, al abocarse en las mujeres como objetos de la fiesta: “No pudiera exigirse más belleza, perfumes, armonías delicadas, encages, luces, trages preciosos, ojos como cielos y como soles, bustos de alabastro de mármol y de nacar, torneados y tentadores brazos oprimidos por brazaletes brilladores; manecitas preciosas encerradas en estrechos guantes[,] boquitas rojas, deliciosas prendas; y sobre todo rostros hechiceros”⁵¹. En setiembre de 1921, el cronista del periódico *La Tribuna* dejó en claro el simbolismo femenino en el baile para las familias de la elite: “Damas que allá [en el hogar] dan la venturosa paz doméstica y que aquí dan alegría y prestigio social”⁵². Sin embargo este día jugaba un papel fundamental para la juventud –mujeres y hombres- en general. En 1894 el cronista del periódico *La República* dejó en claro por qué:

“El día de nuestra independencia es escogido casi siempre para el *estreno*, que forma el principio de una nueva época en la vida social de la mujer, ó mejor dicho, entre nosotros, para su modo de vestir. Se ha bailado otras veces, quizás muchas, pero hasta en esa ocasión no se desnudan los brazos, no se viste de etiqueta. Los hombres blancos y mórbidos, con pudor virginal al primer contacto del ambiente tibio y perfumado de los salones, cuando al quitarse el armiño ó la banda de terciopelo se hace la entrada á la vida elegante, el alma llena de inocencia y la cabeza poblada de ilusiones”⁵³.

El baile era el momento en que la juventud de la elite se iniciaba en la vida pública. Por ello, funcionaba como su rito de iniciación. De esa forma, la vestimenta jugaba otro papel además de promover la distinción; era una expresión del nivel de madurez en que se entraba. Para las mujeres significaba algo más; con él entraban a formar parte del mercado matrimonial. La elite capitalina disfrutaba entonces con la ejecución de actividades que como ésta la alejaban de la nación y hacían evidentes sus aires de grandeza y distinción, así como su identidad. Mientras tanto, otro espacio y otros ritos completaban una fiesta que aglutinante de distintos sectores sociales, no podía sino hacer expresivos sus comportamientos de alegría. La cultura popular también se presentó a festejar la independencia.

Fiesta, cultura popular y movimientos contrahegemónicos

La heterogeneidad, el comportamiento y los niveles simbólicos que para los grupos subalternos podían presentar las fiestas de la independencia son muy difíciles de determinar. Si bien las fuentes periodísticas señalan la presencia de “masas populares”, “muchedumbres” y “el pueblo” en las conmemoraciones, el carácter tan genérico de esas alusiones es pocas veces revelador de quiénes son sus integrantes. Entre las pocas referencias que se tienen de quiénes observaban el espectáculo público de los desfiles, Juan Fernández Ferraz recogió la imagen que en 1897 se había impreso en una publicación del Estado para reseñar las fiestas de setiembre de 1895, con las que se inauguró el Monumento Nacional en San José. La crónica señalaba los grupos que se habían reunido para admirar el 13 de setiembre el despliegue del ejército que marchaba:

“Desde la boca de la Sabana hasta el edificio de la Cárcel Pública, en una extensión de más de dos mil varas, se agrupa abigarrada multitud. Todo el mundo se empina sobre los pies para no perder ni un detalle. El cuadro es grandioso. Infinita la variedad del conjunto. Al lado de la aristocrática dama que viste sedas, la humilde mujer de pueblo que luce por únicas galas una falda de percal y un *rebozo* de vivos colores. Miles de rostros todos distintos, miles de aspectos diferentes. Pero en todos los semblantes, como dando uniformidad á esa muchedumbre heterogénea, la alegría sin reservas, el entusiasmo que entona patrióticos himnos sin palabras” (Fernández, 1902: p.179).

La descripción no va más allá. Lo interesante sin embargo -y esto también es fundamental- es que nos deja constancia de que no siempre que las fuentes se referían a una “multitud” espectadora, necesariamente excluía de ellas a miembros representantes de la elite. El roce que nos presenta esta cita entre la “aristocrática dama” con vestimentas de seda y la “humilde mujer de pueblo” con ropas más baratas, indica la convivencia cercana de estos grupos en algunas manifestaciones públicas. Ahora bien, no queda claro y habría que tenerlo muy en cuenta, hasta qué punto la imagen que se nos ofrece responde a un discurso de interés meditado por poder político, con el objetivo de presentar una comunidad nacional integrada. Lo que sí queda claro, es que el papel que les correspondió a los grupos subalternos en la mayoría de ocasiones fue el de espectadores. Una de sus principales formas de participación fueron las actividades deportivas que se

comenzaron a implementar al finalizar el siglo XIX⁵⁴. Ante sus ojos también, se produjo el despliegue de la diversificación de las formas de celebración de la independencia al iniciar el siglo XX. De esa forma, en 1906, además de los bailes, los desfiles y los conciertos de las bandas militares en el Parque Central y en el Morazán, el fútbol y la exhibición de vistas cinematográficas en la Plaza de la Fábrica Nacional de Licores ofrecían nuevas formas de entretenimiento visual⁵⁵. El espectáculo público favorecía a su vez la conexión entre los miembros de la elite político-económica, aunque reafirmaba sus diferencias sociales. De esa forma en un partido de fútbol en la Sabana en setiembre de 1916 por ejemplo, los palcos que se implementaban para la observación del "match" estaban reservados para ciertos miembros del poder político y económico de la capital, mientras que los otros asistentes podían aspirar a sentarse en algunas sillas, o bien mirar el encuentro sentados en la tierra⁵⁶. Esa división no era solamente manifiesta en la disposición del espacio, incluso en algunas ocasiones se hicieron efectivas en los premios que se daban en las competencias: en los festejos deportivos en la Sabana en 1896 se premió con medalla de oro al ganador de la carrera de bicicletas, con 100 pesos al de la de caballos y, apenas con 5, al ganador de la "carrera de á pie"⁵⁷.

Ahora bien, si no se asistía a las actividades deportivas, se podía optar por acudir a las funciones de teatro, cuyas compañías desde la década de 1860 comenzaron a explotar el carácter feriado y festivo del 15 de setiembre, como un día de función. Por otro lado, la llegada del siglo XX introdujo a sus programas visuales las llamadas "vistas cinematográficas", que al parecer cobraron gran atracción entre los grupos subalternos, ya que un corresponsal de *La Prensa Libre* de Heredia que firmaba con el nombre de Quintín Duward, señalaba en setiembre de 1911: "Ya en la noche [del 15 de setiembre] hubo retreta y más tarde vistas cinematográficas, las que gustaron mucho en especial á la masa popular que se divierten más viendo una vista cinematográfica que oyendo 'La Viuda Alegre'"⁵⁸. Esta actividad fue el antecesor del que sería el sustituto de la diversión teatral en las principales ciudades del Valle Central: el cine. En efecto, con el inicio de la década de 1920, los grupos subalternos vieron disminuir las puestas en escena y subir el telón para las películas del cine mudo, acompañadas por un pianista y de la propaganda acelerada por la prensa. El espacio de las fiestas de la independencia fue explotado prontamente para la proyección de películas. Ya para la celebración del centenario, los trabajadores urbanos y otros grupos sociales podían asistir al Teatro Variedades, al Teatro Moderno o bien a cualquier otro que se anunciara en la prensa, a ver actuar a "la soberbia actriz Italia Almirante Manzini" en "Tuya para siempre", a Mary MacLaren en "La Senda del Divorcio" o bien, asistir al "7º Jueves de Moda" del Teatro Trébol, no sólo a disfrutar del cine mudo, sino también a curiosarse el: "Gran concurso de belleza entre los asistentes al teatro"⁵⁹.

No tan aparte, sino en su mismo seno el espacio festivo fungía también como un momento de expresión de una cultura lúdica popular. La principal de ellas se conocía como *Golpes Libres*. En setiembre de 1901 el diario *La República* aplaudía la medida del agente principal de policía de Puntarenas Anselmo Saenz, la cual advertía:

"Se hace saber que la bárbara costumbre de *golpes libres* no será tolerada por la autoridad durante las fiestas cívicas; y que, por el contrario, cualquier escándalo ó falta que perturbe la tranquilidad ó alegría de esos días de expansión, será castigada con el máximo de la pena. Absolutamente prohibidos son los gritos (Artículo 93 del Reglamento de Policía de 30 de octubre de 1849)"⁶⁰.

¿Qué eran los golpes libres? No es casual que fuese un diario rural quien se encargara de definir aquella práctica. Los golpes libres fueron abiertamente practicados el 15 de setiembre de 1902 en Liberia. El *Nuevo Régimen* imprimió un editorial criticando el esmero con que la cultura popular se ocupaba de celebrar la independencia:

"Para nosotros no está alegre una fiesta si no rasgan al aire a menudo los gritos destemplados y palabras soeces de los borrachos, que en fachas comúnmente inmorales o deshonestos recorren las aguardenterías y las calles de las cuales quedan dueños y señores porque nadie que se estime va á codearse con ellos ó exponerse á un ultraje. Ya es forma que el quince de setiembre puede cualquier hijo de vecino romperse la cara con el primero que se encuentre en la calle, porque es día de *golpes libres* y hay que celebrar la independencia á puñetazos, y no sabemos que hasta el presente haya dejado de llevarse esta formalidad"⁶¹.

El día de fiesta de la patria a eso de las ocho de la noche, se realizó un baile popular justo al frente de la Iglesia de Liberia, en plena calle y animado con la marimba y la Banda Militar que se alternaban en la entretención. Durante el baile se prodigó a diestra y siniestra el guaro que había donado al parecer el Gobierno para la conmemoración y que fue aprovechado por hombres y mujeres, por los integrantes de las bandas animadoras, por "niños de escuela" y por los policías que se encontraban allí para mantener el orden. Éste en efecto se mantuvo, pero en el límite de la cultura de los golpes libres: la calle tomada por la muchedumbre ardió en golpes por aquí y allá, no sólo con las manos sino también con cuchillos⁶². Sospechosamente una

escena similar se había presentado en Alajuela ese mismo día. El gobernador de Alajuela se encargó de repartir guaro gratis en el parque de Juan Santamaría muy de mañana el 15 de setiembre. La imagen no podía ser más terrorífica para la prensa capitalina:

“La lógica brilló por su ausencia, como es ya costumbre y el guaro se repartió pródigamente al pie de la estatua del héroe del mesón.

Y era altamente consolador ver á niños de ocho y diez años tambaleándose, y era espectáculo digno de figurar en los anales patrios, el que daban las gentes propinándose puñetazos y mogicones y aullando á boca abierta, excitados por el entusiasmo patrio convertido en alcohol oficial. Y la autoridad rayó a una envidiable altura: y el Ser. Gobernador debe mostrarse satisfecho; y el pueblo soberano llenarse de gratitud y respeto ante esas muestras de cariño y simpatía que tanto enaltecen á quien las otorga y á quien las recibe. La cultura y la civilización huirían avergonzadas, y la ley de licores se volvería hacia el señor Ministro de Hacienda, diciéndole: ‘¿Para esto me hicisteis?’ No se sabe quién regaló el guaro, si el gobierno o el gobernador”⁶³.

Si en algún lugar podemos encontrar el sentido de la fiesta como una parodia de la vida cotidiana y una alteración del momento diario, es en estas expresiones sublimes de una cultura popular festiva. También aquí es en donde ocurre la transformación de los ritmos y las personalidades que se asemejan al momento del carnaval. Los golpes libres eran el encuentro y el desencuentro a la vez de la ideología festiva estatal y popular. En ambos casos expuestos, el iniciador de la actividad es un grupo o un representante político del gobierno que reparte alcohol a la asistencia. Los golpes libres siempre se conjugaban con la bebida de licor. No es posible rastrear por medio de los documentos oficiales, en dónde se encuentra la creencia en que el 15 de setiembre significara una supresión del orden de derecho y se autorizara a festejar la emancipación a puñetazos, sin temor a ser encarcelado por el policía que se encuentra en la misma algarabía, pero es muy verosímil que la “tradicción” haya sido instaurada por el elemento oficial. ¿Era propia de la fiesta del 15 de setiembre? No, pero aparece en general relacionada con las fiestas cívicas, por ejemplo con las elecciones. En 1915 en contemporaneidad con las elecciones diputadiles, un individuo involucrado en una refriega dijo: “Ese día todos nos pegábamos con la mano, pues los golpes eran libres” (ANCR, SJ, Heredia Juzgado del Crimen, No. 3140). No obstante que las fiestas patronales podían también convertirse en momentos ideales para las riñas y los machetazos⁶⁴, no es claro que en ellas también se creyera en una permisibilidad oficial..

El significado que este rito de la violencia festiva podía tener no es sencillo de interpretar. Los gritos, la embriaguez y los golpes pueden pertenecer a un “juego con las formas de violencia simbólicas propias de los ritos de adquisición de la virilidad, que, con su dinámica de provocación y respuesta, y sus imperativos de resistencia obligada y autoafirmación, fácilmente desembocan en sangrientos altercados” (Schindel, 1996). También, el espacio ofrecido podía ser el momento propicio para el desquite o el cobro de alguna deuda contraída en la vida cotidiana. En ambos casos, la fiesta se prestaba para la exaltación y la animación, e incluso para el desarrollo de movimientos contrahegemónicos que dejaban en entredicho el alcance de la hegemonía liberal⁶⁵. Por eso, ese espacio también podía involucrar el enfrentamiento entre dos discursos políticos.

En setiembre de 1890 algunos amigos políticos le hicieron un baile al recién derrotado Ascensión Esquivel, en muestra de apoyo⁶⁶. Unos días después se verificó un baile en el Gran Hotel con la intención de conmemorar la independencia. El evento tan corriente, acabó por ser un choque simbólico entre los partidos políticos que se habían opuesto un año antes en las elecciones presidenciales. El presidente de la República no asistió a la celebración, mientras que otro dirigente manifestó su negativa de contribuir “para que se pusiera ufano el partido liberal”⁶⁷. En setiembre de 1905, a unos cuantos días de la celebración de la primera ronda de las elecciones presidenciales que habían ocasionado cierta tensión social (Salazar, 1998: pp.211-222; Molina y Lehouc, 1999: pp.23-32), *La República* anunciaba que un baile que pretendía conmemorar el 15 de setiembre en Alajuela, había sido suspendido, a "causa de la efervescencia política"⁶⁸. Unos años más tarde la violencia llegó a su punto más alto, esta vez en Santa Cruz, Guanacaste. Allí el 15 de setiembre de 1920 el jefe político, cuya figura no era de atracción popular, intentó sacar a un individuo al parecer muy querido por la población, de una cantina en la que se escondía. La escaramuza no se hizo esperar: “entonces fue la de San Quintín, llovió bala por todos lados”. El resultado fue parecido al de Fuente Ovejuna: el jefe político fue asesinado⁶⁹. Estos ejemplos nos muestran cómo las fiestas cívicas podían convertirse peligrosamente, en momentos de tensión y encontronazo entre tendencias políticas, particularmente si las elecciones se encontraban cerca o si existían hostilidades políticas al interior de las localidades. La fiesta en efecto dejaba en evidencia las relaciones entre la cultura popular y la oficial, al tiempo en que nos transmitía, “tanto la resistencia popular a las conminaciones normativas como la forma en que los modelos culturales dominantes afectan los comportamientos de la mayoría” (Chartier, 1995: pp.20-21).

Conclusiones

Una hermosa fotografía tomada el 15 de setiembre de 1921, muestra a una multitud de cientos de personas aglutinadas cerca del centro de la ciudad de San José, frente al Teatro Nacional (joya de la cultura liberal-positivista burguesa de finales del siglo XIX). En la fachada del teatro, un escudo con forma de doble uve con los colores de la bandera nacional en su contorno, presenta en el centro el espacio histórico que se memoraba: 1821-1921. La plaza frontal del edificio, repleta de hombres, mujeres, niños y niñas, asemeja a un mar de gente, entre cuyas grietas se levantan banderas, estandartes y escudos; además de uno que otro paraguas, esta vez utilizados para tapar los rayos del sol. Empero, la atracción de la mirada y la pose del gentío no se remite al teatro. En un círculo que se forma en el centro de la plaza, se yergue majestuosa una estatua de un hombre de corpulencia delgada, gestos íntegros y una capa en la mano izquierda. Era la estatua representativa de la figura de Juan Mora Fernández, primer jefe de Estado del país (ANCR, SF, No. 2056). Recién acababa de terminar su develización, que había sido planeada como uno de los principales actos de la celebración del primer centenario de vida independiente que disfrutaba Costa Rica.

La figura de la capital vestida para el centenario, hubiese aplacado los deseos de un periodista de *La República*, que en setiembre de 1899 expresaba:

“A la iluminación de los parques, debe cada uno agregar la iluminación de su casa, á fin de que la ciudad aparezca como de gala.

Las banderas y gallardetes, que son señal de regocijo, no debieran escasear. Es preciso que en el día de la Independencia refleje la capital el espíritu de una Nación viva, conciente de su historia, y capaz de dirigir con su vigor y entusiasmo su propio destino”⁷⁰.

La imagen que proyecta la fotografía, una nación en fiesta, materializaba uno de los sueños dorados del liberalismo decimonónico, a la vez que presentaba el avance de los significados que la celebración de la emancipación había hecho expresivos a lo largo de cien años. Efectivamente, la conmemoración de la independencia se había convertido en una de las fiestas cívicas más importantes para el Estado en el año civil y el conjunto de ritos y prácticas político-culturales con que la habían venido conmemorando, dejaba abierta una ventana por donde se podía mirar el avance de la sociedad costarricense, sus expresiones políticas en un escenario festivo y su poder como constructor y actualizador de identidades. La fiesta de la independencia le dio cuerpo a la pretensión de los políticos por legitimar su actuar; que en un primer momento se limitó a la exposición –por medio del desfile, la misa y el Te Deum- de los individuos que representaban la institucionalidad que constituía el Estado en ciernes. Tal maniobra hizo presentar a los miembros del Estado como actores de una fiesta civil, de la que la población únicamente tenía una vaga idea. El ideal liberal de la generación del Olimpo fue más allá, acaso no sólo por su anhelo de mostrar su poder secular frente a la Iglesia, sino también por su profundo interés por construir espacios de diversión, en los que –entre la fiesta y la música, los símbolos republicanos y el discurso oficial- se creara la idea de una comunidad política y con ella se fomentara una identidad nacional. La fiesta en las escuelas y la fiesta deportiva que se implementaron después de 1900, popularizaron la conmemoración de la independencia e hicieron esparcir el ideal de la nacionalidad que le interesaba al poder, materializado en niños cantantes del Himno Nacional, banderas que desfilaron por las calles y reuniones frente a los monumentos de los héroes de la historia nacional oficial. Verdaderamente en las escuelas, en las calles y en las plazas se construía la nación.

Sin embargo, las reuniones semiprivadas que la celebración de la independencia motivó, también fomentaron otro tipo de identidades; en el caso del grupo de poder de la capital, una identidad de elite. Los bailes fueron el momento decisivo para estimular y consolidar esa etiqueta de distinción. Ya para 1921, la elite capitalina que estrenaba el *fox trot* en el Teatro Nacional, estaba integrada e identificada gracias a los despampanantes vestidos caros, la profusión de joyas, los perfumes, la etiqueta y los gestos del comportamiento en público. La comunidad nacional imaginada era también estratificada y eso no era percibido como contradictorio ni siquiera por los trabajadores urbanos, sino con deferencia (Acuña, 1986: p.47; 1994: pp.149-152).

Más abajo, pero conectados con la elite local por medio de la alegría, otros sectores festejaban a su modo la emancipación política. Allí, entre el encuentro y el desencuentro con la cultura oficial, una cultura popular evidenció sus propias formas de celebración, que transitaban entre su adherencia a la identidad nacional oficial en las develizaciones y un conjunto de prácticas festivas que exponían las contradicciones de esa identidad que anunciaba una sociedad pacífica y conmemoraba su natalicio a la libertad con un machete en la mano y en la otra una botella de licor, con golpes libres y movimientos contrahegemónicos. Su presencia hacía evidentes los límites de la hegemonía estatal y a la vez, sus ansias de control. Más que eso, permitía vislumbrar el momento oportuno de la celebración civil, para la expresión de los gestos de un comportamiento

festivo que pretendía ser avasallado por la oficialidad. Era claro que la fiesta de la independencia, con sus discursos y ceremonias, con las banderas y los himnos, también permitía un espacio lúdico en donde luchaban la modernidad y la cultura popular.

Bibliografía

- Acuña Ortega, Víctor Hugo. 2001a. *Comunidad política e identidad política en Costa Rica en el siglo XIX*. (Inédito).
- _____. 2001b. *La formación de los sectores medios urbanos en El Salvador: La sociedad de artesanos "La Concordia" (1872-1940)*. (Inédito).
- _____. 1994. "Nación y clase obrera en Centroamérica durante la época liberal (1870-1930)". En: Molina, Iván y Palmer, Steven. *El Paso del Cometa. Estado, política social y culturas populares en Costa Rica (1800/1950)*. (San José: Editorial Porvenir-Plumsock Mesoamerican Studies).
- _____. 1986. *Los orígenes de la clase obrera en Costa Rica: las huelgas de 1920 por la jornada de ocho horas*. (San José: CENAP-CEPAS).
- _____. 1995. "Historia del Vocabulario Político en Costa Rica. Estado república, nación y democracia (1821-1949)", en: Taracena, Arturo y Piel, Jean. *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*. (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- Agulhon, Maurice. 1994. *Historia Vagabunda*. (México: Instituto de Investigaciones "Dr. José Luis Mora").
- Anderson, Benedict. 1991 (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalisms*. (London: Verso).
- Badilla, Patricia. 1988. *Estado, ideología y derecho. La reforma jurídica costarricense (1882-1888)*. Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica.
- Beezley, W., English Martin, C. and French, W.E. 1994. "Introduction: Constructing, Consent, Inciting Conflict", en: idem. *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*. (Delaware: Scholarly Resources Inc.).
- Bertoni, Lilia Ana. 1992a. "Construir la Nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891", en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"* (Buenos Aires), tercera serie, N° 5.
- _____. 1992b. "La Naturalización de los Extranjeros, 1887-1893: ¿Derechos Políticos o Nacionalidad?", en: *Desarrollo Económico* (Buenos Aires), Vol 32, N° 125.
- _____. 1996. "Soldados, gimnastas y escolares. La escuela y la formación de la nacionalidad a fines del siglo XIX", en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"* (Buenos Aires), tercera serie, N° 13.
- Botey Sobrado, Ana María. 1994. *Auge y Crisis de la Economía y el Estado Liberal (1890-1940)*. (San José: Publicaciones de la Cátedra de Historia de las Instituciones de Costa Rica).
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La Distinction: critique sociale du jugement*. (Paris: Les Editions de Minuit).
- _____. 1987. "Espace social et pouvoir symbolique", en: idem. *Choses Dites*. (Paris: Les Editions de Minuit).
- Cannadine, David. 1992 (1983). "The Context, performance and meaning of ritual: the british monarchy and the 'invention of tradition', c. 1820-1977", en: Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence. *The Invention of Tradition*. (Cambridge: Cambridge University Press)
- Cerdas, Matilde. 1972. *La Dictadura del Lic. Braulio Carrillo (1838-1842)*. (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica).
- Chartier, Roger. 1995. "Disciplina e Invención: la Fiesta". En: Chartier, Roger. *Sociedad y Escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*. (México: Instituto Mora).
- Chiaramonte, José Carlos. 1989. "Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810", en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"* (Buenos Aires), tercera serie, N° 1.
- Cordero, José Abdulio. 1980. *El ser de la Nacionalidad costarricense*. (San José: UNED).
- Costa Rica, Gobierno de la República de. 1897. *Las fiestas del 15 de setiembre de 1895. Celebradas con motivo de la inauguración del Monumento Nacional erigido en San José a los héroes del 56-57*. (San José: Tipografía Nacional).
- Duncan, Robert H. 1998. "Embracing a Suitable Past: Independence Celebrations under Mexico's Second Empire, 1864-6", en: *Journal of Latin American Studies* (Cambridge), N° 30.
- Edelman, Marc. 1998. "Un Genocidio en Centroamérica: hule, esclavos, nacionalismo y la destrucción de los indígenas Guatusos-Malecus", en: *Mesoamérica* (Guatemala), N° 36.

- Ehrard, J. y Viallaneix, P. (edits). 1977. *Les Fêtes de la Révolution*. (Paris: Société des études robespierristes).
- Enríquez Solano, Francisco. 1998. *Diversión y Sociabilidad en las Comunidades Cafetaleras de San José. El Caso de Moravia*. (Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica).
- Estrada Monroy, Agustín. 1974. *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala*. Tomo II, (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala).
- Euraque, Darío. 1996. "La creación de la moneda y el enclave bananero en la costa caribeña de Honduras: ¿en busca de una identidad étnico-racial?", en: *Yaxkin* (Honduras), Volumen XIV, Nos. 1 y 2.
- Fernández Ferraz, Juan. 1902. "Tres fiestas del 15 de Setiembre", en: *Revista de Costa Rica en el Siglo XIX*. (San José: Tipografía Nacional).
- Fernández Guardia, Ricardo. 1971 (1929). *La Independencia*. (San José: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia de Centro América).
- Fumero, Patricia. 2000. "La celebración del santo de la patria: la develización de la estatua al héroe nacional costarricense, Juan Santamaría, el 15 de setiembre de 1891", en: Molina Jiménez, Iván y Enríquez Solano, Francisco (comp.). *Fin de Siglo e Identidad Nacional en México y Centroamérica*. (Alajuela, Costa Rica: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría).
- _____. 1998. *El Monumento Nacional. Fiesta y develización setiembre de 1895*. (Alajuela, Costa Rica: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría).
- _____. 1997. "De la iniciativa individual a la cultura oficial. El caso del general José Dolores Estrada", en: Molina, Iván y Fumero, Patricia. *La Sonora Libertad del Viento. Sociedad y Cultura en Costa Rica y Nicaragua (1821-1914)*. (México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia).
- Garavaglia, Juan Carlos. 2000. "A la nación por la fiesta: las fiestas mayas en el origen de la nación en el Plata", en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, N° 22.
- García Buchard, Ethel. 1999. "El nacionalismo hondureño: entre la añoranza por la Patria Grande y la necesidad de consolidar la unidad nacional", ponencia presentada al Seminario: "*Fin de Siglo XIX e Identidad Nacional en México y Centroamérica*". (Alajuela, Costa Rica: Museo Histórico Cultural "Juan Santamaría").
- Gellner, Ernst. 1983. *Naciones y nacionalismos*. (Madrid, Alianza Editorial).
- Guerra, François-Xavier. 1988. "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía", en: Guerra, François-Xavier y Lempérière, Annick (et al.). *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. (México: Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica).
- _____. 1992. *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. (Madrid: Editorial MAPFRE).
- Hébrard, Véronique. 1998. "Opinión Pública y representación en el Congreso Constituyente de Venezuela (1811-1812)", en: Guerra, François-Xavier y Lempérière, Annick (et al.). *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. (México: Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica).
- Heller, Hermann 1977 (1934). *Teoría del Estado*. (México: Fondo de Cultura Económica).
- Herrera, Miguel Ángel. 1992-93. "Nacionalismo e historiografía sobre la guerra del 56. Nicaragua, 1850-1889", en: *Revista de Historia* (Managua), N° 2.
- Hobsbawm, Eric. 1991. *Naciones y Nacionalismo desde 1780*. (Barcelona: Editorial Crítica).
- _____. 1992 (1983). "Mass-producing traditions: Europe, 1870-1914", en: Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence. *The Invention of Tradition*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- _____. 1988. "Inventando Tradiciones", en: *Historias* (México), N° 19.
- Hocquelllet, Richard. 1998. "La Publicidad de la Junta Central Española (1808-1810)", en: Guerra, François-Xavier y Lempérière, Annick (et al.). *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. (México: Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica).
- Hroch, Miroslav. 1996. *Social preconditions of national revival in Europe*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Ihl, Olivier. 1996. *La Fête Républicaine*. (Paris: Éditions Gallimard).
- Jiménez, Manuel de Jesús. 1902. "Fiestas Reales", en: *Revista de Historia de Costa Rica en el Siglo XIX*. (San José: Imprenta Nacional).
- _____. 1946a. "La Ambulancia", en: ídem. *Noticias de Antaño*. (San José: Imprenta Nacional).
- _____. 1946b. "Honor al Mérito", en: ídem. *Noticias de Antaño*. (San José: Imprenta Nacional).

- Kinloch Tijerino, Frances. 1999. "Política y Cultura en la Transición al Estado-Nación. Nicaragua (1838-1858)". (Tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica).
- _____. 1994. "El canal interoceánico en el imaginario nacional. Nicaragua, siglo XIX", en: *Taller de Historia. Nación y etnia* (Managua), N° 6.
- _____. 1998. "Fiestas Patrias: Tradición y Realidad (Nicaragua, 1858)", en: Vannini, Margarita y Kinloch, Francés (editoras). *Política, Cultura y Sociedad en Centroamérica, Siglos XVIII-XX*. (Managua, Nicaragua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, Universidad Centroamericana).
- Lomné, Georges. 1998. "La Patria en Representación. Una escena y sus públicos: Santa Fé de Bogotá, 1810-1828", en: Guerra, François-Xavier y Lempérière, Annick (et al.). *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. (México: Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica).
- López Bernal, Carlos Gregorio. 1998. "El Proyecto Liberal de Nación en el Salvador (1876-1932)". (Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica).
- Medick, Hans. 1989. "'Missionare im Ruderboot'? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte", en: Alf Lüdtke (ed.) *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. (Frankfurt am Main).
- Méndez Alfaro, Rafael. 1993. *Juan Santamaría: una aproximación al estudio del héroe 1860-1915*. (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional).
- Molina, Iván. 1996. "Don Ricardo Jiménez en un carrusel. La cultura popular y la identidad costarricense (1880-1914)", en: *Temas de Nuestra América*, (Heredia), N° 25.
- _____. 1999. "Plumas y pinceles. Los escritores y los pintores costarricenses: entre la identidad nacional y la cuestión social (1880-1950)", en: *Revista de Historia de América*, (México), No. 24.
- _____. 1998. "Los Pequeños y Medianos Caficultores, La Historia y La Nación. Costa Rica (1890-1950)", en: *Revista Parlamentaria*. (San José), Vol. 6, N° 2.
- _____. 1997. "Marte en un bochinche. Guerra, Modernismo y nación en la Nicaragua de 1896", en: Molina, Iván y Fumero, Patricia. *La Sonora Libertad del Viento. Sociedad y Cultura en Costa Rica y Nicaragua (1821-1914)*. (México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia).
- Molina, Iván y Lehoucq, Fabrice. 1999. *Urnas de lo inesperado. Fraude electoral y lucha política en Costa Rica (1901-1948)*. (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- Monroy, Agustín. 1974. *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala*. Tomo II. (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala).
- Morales, Gerardo. 1995. *Cultura Oligárquica y Nueva Intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914*. (Heredia, Costa Rica: Editorial de la Universidad Nacional).
- Obregón, Clotilde. 1968. *La Primera Administración del Doctor Castro (1847-1849). Política Externa*. (Tesis de Licenciatura en Historia: Universidad de Costa Rica).
- _____. 1990. *Carrillo: una época y un hombre 1835-1842*. (San José: Editorial Costa Rica).
- Obregón Loría, Rafael. 1968. *De Nuestra Historia Patria: la Caída de Carrillo*. (San José: Universidad de Costa Rica).
- Oconitrillo García, Eduardo. 1980. *Alfredo González Flores: estadista incomprendido*. (San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia).
- Ovares, Eric. 1997. *Práctica política en Costa Rica: 1889-1924. Cooptación, penetración ideológica y cultura política*. (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional).
- Ovares, Flora (et. al.). 1993. *La Casa Paterna. Escritura y Nación en Costa Rica*. (San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica)
- Ozouf, Mona. 1976. *La Fête Révolutionnaire, 1789-1799*. (Paris: Éditions Gallimard).
- Pakkasvirta, Jussi. 1997. *¿Un Continente, Una Nación?. Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú (1919-1930)*. (Finlandia: Academia Scientiarum Fennica, Sarja-ser. HUMANIORA nide-tom. 290).
- Palmer, Steven. 1990. *A Liberal Discipline: Inventing Nations in Guatemala and Costa Rica*. (Ph. D. Dissertation, Columbia University).
- _____. 1992. "Sociedad "Sociedad Anónima, Cultura Oficial: Inventando la Nación en Costa Rica, 1848-1900", en: Molina, Iván y Palmer, Steven (editores). *Héroes al Gusto y Libros de Moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)*. (San José, Costa Rica: Editorial Porvenir, Plumsock Mesoamerican Studies).
- _____. 1995. "Hacia la 'Auto-inmigración'. El nacionalismo oficial en Costa Rica 1870-1930", en:

- Taracena, Arturo y Piel, Jean. *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*. (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- _____. 1996. "Racismo intelectual en Costa Rica y Guatemala, 1870-1920", en: *Mesoamérica* (Guatemala), año 17, N° 31.
- Pinto Soria, Julio César. 1986. *La Formación del Estado Nacional en Centroamérica de la Colonia a 1840*. (Guatemala: Editorial de la Universidad de San Carlos de Guatemala).
- Quesada Avendaño, Florencia. 1998. *La vida interior y exterior de Barrio Amón. Arquitectura, familia y sociabilidad burguesa. Nueva segregación urbana en la capital costarricense, 1900-1935*. (Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica).
- Quesada Camacho, Juan Rafael. 1998. "31 de agosto de 1848: uso y abuso de la historia", en: *Revista Parlamentaria* (San José), Vol. 6, N° 2.
- _____. 1988. "El nacimiento de la historiografía en Costa Rica", en: *Revista de Historia* (San José), N° especial.
- Quesada Soto, Álvaro. 1986. *La formación de la narrativa nacional costarricense (1890-1910). Enfoque histórico-social*. (San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- _____. 1988. *La voz desgarrada. La crisis del discurso oligárquico y la narrativa costarricense, 1917-1919*. (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- _____. 1998. *Uno y los otros. Identidad y literatura en Costa Rica 1890-1940*. (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- Rivas Fernández, José Bernal. 2000. *La reestructuración de la Iglesia durante el periodo de formación del Estado Nacional de Costa Rica (1821-1850)*. (Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica).
- Roseberry, William. 1994. "Hegemony and Language of Contention", en: Joseph, Gilbert M. y Nugent, Daniel (eds). *Every Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. (Duke University Press).
- Sáenz Carbonell, Jorge. 1989. *Los años de la ambulancia (1834-1838)*. (San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia).
- Salazar Mora, Orlando. 1998 (1990). *El Apogeo de la República Liberal en Costa Rica 1870-1914*. (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- Sayer, Derek. 1994. "Everyday Forms of State Formation: Some Dissident on "Hegemony""; en Joseph, Gilbert M. y Nugent, Daniel (eds). *Every Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. (Duke University Press, 1994).
- Schindel, Norbert. 1996. "Los guardianes del desorden: rituales de la cultura juvenil en los albores de la era moderna", en: Levi, Giovanni y Schmitt, Jean Claude. *Historia de los Jóvenes. De la Antigüedad a la Edad Moderna*. Tomo I (Madrid: Taurus).
- Segalen, Martine. 1998. *Rites et Rituels Contemporains*. (París: Éditions Nathan).
- Silva, Margarita. 1991. Estado y política liberal en Costa Rica 1821-1940.(San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia).
- Soto, Ronald. 1998. "Desaparecidos de la Nación: los indígenas en la construcción de la identidad nacional costarricense 1851-1924", en: *Revista de Ciencias Sociales* (San José), N° 82.
- _____. 1997. *Inmigrantes e identidad nacional en Costa Rica. 1904-1942. Los "otro" reafirman el "nosotros"*. (San José, Costa Rica, Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica).
- Smith, Anthony. 1993. *The Ethnic Origins of Nationalism*. (Oxford: Blackwell).
- Taracena, Arturo. 1995. "Nación y República en Centroamérica (1821-1865)", en: Taracena, Arturo y Piel, Jean. *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*. (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- Tenorio Trillo, Mauricio. 1996. "1910 Mexico City: Space and Nation in the City of the Centenario", en: *Journal of Latin American Studies* (Cambridge), N° 28.
- Thompson, E. P. 1979. *Tradición Revuelta y Conciencia de Clase*. (Barcelona: Editorial Crítica).
- Thompson, Guy P. C. 1990. "Bulwarks of Patriotic Liberalism: the National Guard, Philharmonic Corps and Patriotic Juntas in Mexico, 1847-88", en: *Journal of Latin American Studies* (Cambridge), Vol. 22.
- Torres Rivas, Edelberto 1989. *Interpretación del Desarrollo Social Centroamericano*. (San José: FLACSO).
- Urbina Gaitán, Chester. 1996. *El fútbol en San José. Un estudio histórico-social acerca de su origen (1892-1921)*. (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica).
- Vargas Arias, Claudio. 1990. *El Liberalismo, la Iglesia y el Estado en Costa Rica*. (San José: Editorial Guayacán)

- _____. 1999. "Historia política, militar y jurídica de Costa Rica entre 1870 y 1914", en: Botey Sobrado, Ana María. *Costa Rica: Estado, economía, sociedad y cultura. Desde las sociedades autóctonas hasta 1914*. (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).
- Vaughan, Mary Kay. 1994. "The Construction of the Patriotic Festival in Tecamachalco, Puebla, 1900-1946", en: Beezley, William (et. al.) *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public celebrations and popular culture in Mexico*. (Wilmington DE: Scholarly Resources Inc., 1994).
- Vega Carballo, José Luis. 1981. *Orden y Progreso: la formación del Estado Nacional en Costa Rica*. (San José, Costa Rica: ICAP).
- Viales Hurtado, Ronny. 1995. "El Museo Nacional de Costa Rica y los albores del discurso nacional costarricense (1887-1900)", en: *Vínculos* (San José), Volumen 21, Nos. 1-2.
- Villalobos Rodríguez, José Hilario y Chacón de Umaña, Luz Alba. 1998. *Braulio Carrillo en sus Fuentes Documentales*. Tomo I. (San José: Imprenta Nacional).
- Vovelle, Michel. 1998. "De la sociedad tradicional al Estado moderno: La metamorfosis de la fiesta en Francia". En: González Pérez, Marcos (comp.). *Fiesta y Nación en Colombia*. (Santa Fe de Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio).
- _____. 1976. *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*. (París: Aubier-Flammarion).
- Williams, Raymond. 1994. "Selections from *Marxism and Literature*", en: Dirks, Nicholas; Eley, Geoff and Ortner, Sherry (editors). *Culture/Power/History. A reader in contemporary social theory*. (Princeton University Press).

Notas

- 1 “Un aviador costarricense bate un record. Quería ver las fiestas patrias desde un aeroplano”. *Diario de Costa Rica*, 23 de setiembre de 1920, No. 366, p. 1.
- 2 Eric Hobsbawm señala la necesidad de diferenciar estos mundos ya que “estamos informados de las ideas del sector de las personas alfabetizadas que escribían además de leer —o al menos de algunas de ellas—, pero es claramente ilegítimo extrapolar de la elite a las masas, de los alfabetizados a los analfabetos, aun cuando los dos mundos no sean completamente separables y la palabra escrita influyera en las ideas de los que sólo hablaban”. Hobsbawm, 1991: p. 57.
- 3 A nivel municipal algunas fiestas patronales alcanzaron a desarrollar una participación activa y de importancia, mas no tenían la extensión geográfica, ni el impulso de los grupos de mayor poder del Estado, aunque sí lo tuvieron por parte del poder municipal. Estas fiestas apenas comienzan a recibir alguna atención. Ver: Enríquez, 1998.
- 4 Aquí el trabajo más ejemplarizante para Costa Rica es el de Vega Carballo, 1981, pero también el de Cordero, 1980. En el caso centroamericano ver: Pinto Soría, 1986 y Torres Rivas, 1989.
- 5 En el caso de El Salvador y de Nicaragua, tanto López como Kinloch han señalado que el proceso de invención nacional se atrasó por una falta de maduración de la idea entre las elites salvadoreñas y por la división de las nicaragüenses.
- 6 Más recientemente Víctor Hugo Acuña ha dejado claro que es a partir de la coyuntura de la independencia que se comienza a desarrollar en el pensamiento de los grupos de poder ciertas ideas para caracterizar a Costa Rica en oposición a Centroamérica (particularmente a Nicaragua). Acuña, 2001a.
- 7 De ahora en adelante esta será la forma en que se citarán los documentos del Archivo Nacional: ANCR= Archivo Nacional de Costa Rica; SC= Serie Congreso, SE= Serie Educación; SF= Serie Fotografías; SG= Serie Gobernación; SJ= Serie Jurídica; SM= Serie Municipal, No.= número del documento; f.= folio. Conviene anotar aquí, que en todo momento se respetará la ortografía de los documentos originales.
- 8 “Fiestas Cívicas en Cartago”. *Mentor Costarricense*, 25 de mayo de 1844, No. 51, p. 170.
- 9 Es realmente una paradoja, que la misma protesta a la ocupación francesa fuese la que despertase la creación de imágenes nuevas sobre lo político. Por ejemplo después de 1810 y en mayor medida con la promulgación de la Constitución de Cádiz, la representación teatral en las plazas no vitoreó más a Fernando *el deseado* sino a la Patria. El fenómeno fue más evidente en la década de 1820. En 1826 en el estrado de *La Gallera* en Bogotá, un grupo de artesanos ejecutó *La Pola* de José María Domínguez Roche. El desenlace de *La Pola* no pudo ser desarrollado conforme a su historia puesto que los espectadores se opusieron rotundamente, amenazando con piedras a los actores que hacían de verdugos españoles o con pegar fuego a la techumbre de paja del teatro. En consecuencia uno de los actores proclamó: “Señores, no se puede fusilar a la Pola porque *el público se opone*”. Ver: Lomné, 1998. La cursiva es mía.
- 10 Sin embargo, se debe tomar en cuenta que otras fiestas sí exigían esa presentación. Por ejemplo con la jura de la Constitución de 1844, el último artículo que proponía el ritual decía: “Si algún funcionario público, eclesiástico, civil, de hacienda ó militar reusare prestar el juramento prevenido en este Decreto, por el mismo hecho queda destituido de su destino y debe salir del territorio del Estado [tachado: hasta tanto se halle establecido el orden constitucional]”. ANCR, SC, No. 6383. De ahora en adelante, todo lo que esté entre paréntesis así [] es mío.
- 11 “Fiestas cívicas”. *El Mentor Costarricense*, 27 de abril de 1844, No. 47, p. 154.
- 12 El lúcido teórico del Estado moderno Hermann Heller, señaló en la década de 1930 que: “al igual que sucede con todas las demás funciones sociales, una clara delimitación conceptual del poder secular-político no excluye las más estrechas relaciones entre ambos en la realidad social. Sabido es que en todos los círculos culturales los poderes religioso-eclesiástico y las normas sancionadas por ellos han constituido las bases más firmes del poder político”. Heller, 1977: p.228.
- 13 Cuando este documento fue revisado por el Ejecutivo se le quitó a este artículo la palabra “todo” quedando: “Debe igualmente asistir el clero...”. ANCR, SC, No. 563.
- 14 La advertencia con la que la Municipalidad aseguró las iluminaciones y la participación del pueblo sino animaba por lo menos obligaba: la pena por no cumplir era de un peso de multa por cada día, misma que sería exigida “por la autoridad competente” y para que llegará a noticia de todos se mandó a publicar por medio de un bando.
- 15 “15 de Setiembre”. *El Costarricense*, 16 de setiembre de 1848, No. 93, p. 505.
- 16 “Aniversario de la Independencia”. *La Gaceta*, 18 de setiembre de 1852, No. 201, p. 1. “Parte no oficial”. *La Gaceta*, 17 de setiembre de 1853, No. 253, p. 1. ANCR, SC, No. 7471, f. 9.
- 17 *La Gaceta*, 22 de setiembre de 1861, No. 133, p. 2. “Crónica Local”. *La Gaceta*, 20 de setiembre de 1862, No. 184, p. 2. “No Oficial”. *La Gaceta*, 19 de setiembre de 1863, No. 234, p. 1. “Las Fiestas de Cartago”. *La Gaceta*, 26 de setiembre de 1863, No. 235, p. 1. “Cartago”. *La Gaceta*, 3 de octubre de 1863, No. 236, p. 3. “El 15 de Setiembre”. *La Gaceta*, 18 de setiembre de 1864, No. 284, p. 3.
- 18 “Régimen Municipal”. *La Gaceta*, 13 de setiembre de 1882, No. 1356, p. 4.
- 19 “Teatro Municipal”. *La Gaceta*, 13 de setiembre de 1882, No. 1356, p. 4.
- 20 “Régimen Municipal”. *La Gaceta*, 14 de setiembre de 1882, No. 1357, p. 5.
- 21 “15 de Setiembre”. *La Gaceta*, 19 de setiembre de 1882, No. 1360, p. 3. El cambio secular no se hace extensivo fuera de la capital en ningún momento del periodo estudiado. Por ejemplo ver: “Notas de Naranjo”. *La República*, 14 de setiembre de 1906, No. 6830, p. 2. “De Desamparados”. *La República*, 21 de setiembre de 1905, No. 6604, p.2. “El día de la patria en Heredia”. *La Prensa Libre*, 14 de setiembre de 1911, No. 7122, p. 2. Ni siquiera con el centenario: “La Celebración del

- Centenario en toda la República". *La Tribuna*, 15 de setiembre de 1921, p. 14.
- 22 *La Gaceta*, 15 de setiembre de 1885, No. 186, p. 793.
- 23 "Celebración del LXV Aniversario de la Independencia Nacional". *La Gaceta*, 17 de setiembre de 1886, No.67, pp. 333-334. *La República*, 13 de setiembre de 1887, NO. 332, p. 1. "Fiesta Nacional". *La República*, 17 de setiembre de 1887, No. 335, p. 2.
- 24 Fernández Ferráz, Juan. "Tres fiestas del 15 de Setiembre". En: *Revista de Costa Rica en el Siglo XIX*. San José: Tipografía Nacional, 1902, pp. 177-184. Méndez Alfaro, Rafael. "Juan Santamaría: una aproximación al estudio del héroe 1860-1915". Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional, 1993. Rubén Darío. "Fiesta Patria". *La Prensa Libre*, 22, 23 y 25 de setiembre de 1891, No. 686, p. 2. "Para el sábado". *La República*, 5 de setiembre de 1891, No. 1503, p. 2. "Juan Santamaría". *La República*, 14 de setiembre de 1891, No. 1508, p. 3. Fumero, 2000: pp.423-424; Fumero, 1998. Costa Rica, Gobierno de la República de. *Las fiestas del 15 de setiembre de 1895. Celebradas con motivo de la inauguración del Monumento Nacional erigido en San José a los héroes del 56-57*. San José: Tipografía Nacional, 1897.
- 25 "15 de Setiembre". *La Gaceta*, 17 de setiembre de 1890, No. 216, p. 1140.
- 26 "Unas pocas reflexiones con ocasión del memorable 15 de setiembre". *La Gaceta*, 20 de setiembre de 1862, No. 184, p. 3. "El 15 de Setiembre". *La Gaceta*, 18 de setiembre de 1864, No. 284, p. 3. "No oficial. 15 de setiembre". *La Gaceta*, 16 de setiembre de 1871, No. 37, pp. 3-4. "Discurso pronunciado en el Salón del Congreso por el Dr. Don Vicente Herrera, Secretario de Relaciones Exteriores del Supremo Gobierno de la República de Costa-Rica, el día 15 de setiembre de 1874, quincuagésimo tercero aniversario de la Independencia de Centro-América". *La Gaceta*, 19 de setiembre de 1874, No. 37, p. 1. "Aniversario de la Independencia". *La Gaceta*, 18 de setiembre de 1877, No. 39, p. 1. *La Gaceta*, 15 de setiembre de 1879, No. 471, p. 1. "Discurso pronunciado en el Salón del Palacio Nacional, por el honorable señor Secretario de Estado en los despachos de Gracia, Justicia, Culto y Beneficencia, Doctor Don Francisco Chaves Castro, con motivo de la celebración del LXI aniversario de nuestra independencia". *La Gaceta*, 17 de setiembre de 1882, No. 1359, p.1. *La Gaceta*, 15 de setiembre de 1882, No. 1358, p. 4. "15 de Setiembre". *La Gaceta*, 17 de setiembre de 1890, No. 216, p. 1140. *La República*, 15 de setiembre de 1887, No. 334, p. 2. "15 de Setiembre". *La República*, 15 de setiembre de 1888, No. 633, p. 2.
- 27 "15 de Setiembre". *La Gaceta*, 16 de setiembre de 1871, No. 37, pp. 3-4.
- 28 "Discurso pronunciado en el Salón del Palacio Nacional por el honorable señor Secretario de Estado en los despachos de Gracia, Justicia, Culto y Beneficiencia, Doctor Don Francisco Chaves Castro, con motivo de la celebración del LXI aniversario de nuestra independencia". *La Gaceta*, 17 de setiembre de 1882, No. 1359, p. 1.
- 29 En 1900, el diputado E. Martínez promovió un proyecto de ley para que se derogara el decreto No. VIII del 21 de mayo de 1886, en el que se había obligado a los empleados públicos a trabajar los días de fiestas religiosas. La Comisión de Gobernación y Policía que analizo tal propuesta la desestimó rápidamente aduciendo: "Dios después de condenar al hombre á ganar su pan con el sudor de su frente, quiso que tuviera un día de descanso cada seis días y así lo instituyó pero los hombres han venido después aumentando éstos días de descanso con detrimento de la religión y la moral, y con menoscabo de la industria y sacrificio de la salud, porque el trabajo es higiénico, mientras que los vicios son todo lo contrario...". El lenguaje justificador, solamente prueba la intención de evitar cualquier día más de fiesta. ANCR, SC, No. 3916, f. 1.
- 30 "Notas de Naranja". *La República*, 14 de setiembre de 1906, No. 6830, p. 2.
- 31 "La fiesta escolar". *La República*, 18 de setiembre de 1900, No. 5082, p. 2.
- 32 Solamente en 1901 no fue realizada con ahínco en el ritual, debido a la muerte del obispo de San José, B. A. Thiell. *La República* lo explicaba: "No hubo fiesta especial ninguna para la celebración del aniversario de la independencia nacional... Explicase tal apatía por no haber transcurrido aún nueve días del fallecimiento del Sr. Thiell". "15 de setiembre". *La República*, 17 de setiembre de 1901, No. 5361, p. 2.
- 33 "Corresponsales". *El Día*, 22 de setiembre de 1903, No. 873, pp. 2-3. "Corresponsales". *El Día*, 18 de setiembre de 1903, p. 2. "Corresponsales". *El Día*, 19 de setiembre de 1903, No. 871, p. 2. "De Tres Ríos". *La República*, 21 de setiembre de 1905, No. 6604, p. 2. "Notas de Naranja". *La República*, 14 de setiembre de 1906, No. 6830, p. 2. "Notas Atenienses". *El Orden Social*, 28 de setiembre de 1907, No. 282, p. 3. "De Naranja". *La Prensa Libre*, 5 de setiembre de 1908, No. 6272, p. 3. "Notas de Santa Bárbara". "De Candelaria de naranja". Ambas en: *La Prensa Libre*, 21 de setiembre de 1908, No. 6283, pp 3-4 "De Grecia". *La Prensa Libre*, 22 de setiembre de 1908, No. 6284, p. 3. "De Capellanes de Cartago". *El Orden Social*, 3 de octubre de 1908, No. 335, p. 4. "Régimen Municipal [Municipalidad de Santa Ana]". *La Gaceta*, 21 de setiembre de 1909, No. 69, p. 282."El día de la patria en Las Pavas". *La Prensa Libre*, 18 de setiembre de 1911, No. 7124, p. 3."El 15 de Septiembre en Santa Bárbara de Heredia". *La República*, 13 de setiembre de 1913, No. 8867, p. 1. "Notas de Juan Viñas". *La República*, 18 de setiembre de 1913, No. 8870. "Fiesta escolar en Río Segundo". *La Prensa Libre*, 21 de setiembre de 1916, No. 6659, p. 3.
- 34 Eso sí ocurre en Argentina, en donde las instituciones educativas del siglo XIX debían ser también una "escuela del soldado". Por eso, la educación física en los planteles se apoyó con el interés de formar soldados para la defensa de la patria y esparcir la disciplina en los párvulos. Bertoni, 1996.
- 35 Los mismo, aunque más tardío por su ruralidad, ocurre en Tecamachalco, Puebla. Vaughan, Mary Kay, 1994: pp.213-245.
- 36 La situación es evidente en todos los eventos deportivos: "El 1er Match de Polo". *La Prensa Libre*, 16 de setiembre de

- 1904, No. 4464, p. 3. "Preparativos de Fiestas". *La República*, 13 de setiembre de 1906, No. 6829, p. 2. "Match". *La Prensa Libre*, 8 de setiembre de 1907, No. 5989, p. 3. "Foot-ball". *La Prensa Libre*, 10 de setiembre de 1908, No. 6276, p. 3. "El día de la patria en Heredia". *La Prensa Libre*, 14 de setiembre de 1911, No. 7122, p. 2. "Los festejos de san José en el día de la Independencia". *La Prensa Libre*, 13 de setiembre de 1912, No. 7493, p. 1. "De Sport". *La República*, 17 de setiembre de 1913, No. 8869, p. 1. "Las fiestas deportivas del día de la Patria". *La Prensa Libre*, 17 de setiembre de 1916, No. 6654. "Las fiestas deportivas de ayer en la capital y en provincias". *La Prensa Libre*, 16 de setiembre de 1916, No. 6656, p. 3. "El match en Alajuela". *La Prensa Libre*, 22 de setiembre de 1916, No. 6660, p. 3.
- 37 "Cómo será celebrado el 15 de Setiembre en todas las escuelas de la República". *La Prensa Libre*, 7 de setiembre de 1915, No. 9875, p. 2. "Los Festejos de Ayer en esta Capital". *La Prensa Libre*, 16 de setiembre de 1914, No. 7690, p. 2.
- 38 "Cómo será celebrado el 15 de Setiembre en todas las escuelas de la República". *La Prensa Libre*, 7 de setiembre de 1915, No. 9875, p. 2.
- 39 "El Centenario del nacimiento del Doctor Castro. Los Festejos de Ayer". *La Prensa Libre*, 2 de setiembre de 1918, No. 9051, p. 2. "La Apoteosis de Ayer. Inauguración del Monumento al Lic. Don Mauro FERNÁNDEZ". *La Prensa Libre*, 16 de setiembre de 1918, No. 9063, p. 2.
- 40 "La quema de instrumentos infamantes en las plazas públicas". *Diario de Costa Rica*, 11 de setiembre de 1919, No. 60, p. 3. "El 15 de setiembre no habrá champan ni recepción oficial". *Diario de Costa Rica*, 13 de setiembre de 1919, No. 62, p. 3. "El 15 de Setiembre en Aserri". *Diario de Costa Rica*, 20 de setiembre de 1919, No. 67, p. 4. "El Día de la Patria en Desamparados". *Diario de Costa Rica*, 24 de setiembre de 1919, No. 70, p. 4. "Fiesta del 15 de setiembre en Buenos Aires. Homenaje a los mártires". *Diario de Costa Rica*, 1 de octubre de 1919, No. 76, p. 5. "Recuerdos de la fiesta del 15 en Buenos Aires". *Diario de Costa Rica*, 2 de octubre de 1919, No. 77, p. 5.
- 41 "La semana cívica de la Escuela Colón". *Diario de Costa Rica*, 17 de setiembre de 1920, No. 361, p. 1. "Información de los pueblos". *Diario de Costa Rica*, 23 de setiembre de 1920, No. 366, p. 7. "Información de los pueblos". *Diario de Costa Rica*, 24 de setiembre de 1920, No. 367, p. 3. "Información de los pueblos". *Diario de Costa Rica*, 25 de setiembre de 1920, No. 368, p. 7. "Información de los pueblos". *Diario de Costa Rica*, 26 de setiembre de 1920, No. 369, p. 6.
- 42 Benedict Anderson ha llamado la atención al respecto, señalando que la imaginación de la comunidad nacional se hace independientemente de la desigualdad actual y de la explotación que pueden prevalecer en su seno. Anderson, 1991: p.7.
- 43 *La Gaceta*, 22 de setiembre de 1861, No. 133, p. 2.
- 44 "El día 15 de Setiembre". *El Costarricense*, 18 de setiembre de 1876, No. 33, pp. 1-2.
- 45 "Régimen Municipal". *La Gaceta*, 14 de setiembre de 1882, No. 1357.
- 46 Pierre Bourdieu es quien ha dado las pautas metodológicas y teóricas para realizar este análisis. Bourdieu, 1979 y 1987: pp.147-166.
- 47 "Baile de hoy". *La República*, 14 de setiembre de 1905, No. 6599, p. 3.
- 48 "El baile del 14 en el Teatro Nacional". *La Prensa Libre*, 16 de setiembre de 1916, No. 6656, p.2
- 49 "¿Cuánto dinero se invirtió en el baile del 14?". *La Prensa Libre*, 19 de setiembre de 1916, No. 6657, p. 2. Las mayúsculas son del original. El 14 de setiembre de 1905 al anunciarse el baile del Teatro Nacional en honor al día de la independencia, se adjuntaba además que: "Tanto las damas como los caballeros se proveerán de lo que necesiten en 'La Fama' almacén donde están recién llegados toda clase de prendas de buen gusto". "Bailes". *La República*, 14 de setiembre de 1905, No. 6599, p. 3.
- 50 "La señora de un médico busca un traje". *La Tribuna*, 11 de setiembre de 1921, No. 423, p. 5. La itálica es mía.
- 51 "Baile del 15 de setiembre". *La República*, 18 de setiembre de 1888, No. 634, p. 2.
- 52 "El Baile del Quince en el Nacional. Impresiones de un murmurador". *La Tribuna*, 20 de setiembre de 1921, p. 5.
- 53 "Baile del 15". *La República*, 23 de setiembre de 1894, No. 2403, p. 2.
- 54 "15 de setiembre". *La República*, 17 de setiembre de 1896, No. 2904, p. 2 y "Crónica 15 de setiembre". *La Prensa Libre*, 17 de setiembre de 1896, No. 2243, pp. 2-3.
- 55 "Programa de las fiestas conmemorativas de la Independencia de Centro América y en honor de los Sres. Delegados de las hermanas Repúblicas ". *La República*, 13 de setiembre de 1906, No. 6829, p. 2.
- 56 "El 15 de setiembre en San José". *La Prensa Libre*, 13 de setiembre de 1916, No. 6654, p. 2. Florencia Quesada encuentra una situación similar en el caso de las fiestas de fin de año, afirmando que: "aunque la población josefina compartía por igual de estas celebraciones de fin de año, existieron claras diferencias en la forma en que se vivían y el lugar que se ocupaba durante las celebraciones... Al igual que en las retretas, en las fiestas cívicas se expresó una sociabilidad diferenciada que fue muestra de las divisiones sociales del mundo urbano josefino de principios de siglo". Quesada Avendaño, 1998: p.235.
- 57 "Crónica 15 de setiembre". *La Prensa Libre*, 17 de setiembre de 1896, No. 2243, pp. 2-3.
- 58 "La fiesta de la patria en Heredia". *La Prensa Libre*, 18 de setiembre de 1911, No. 7124, p. 2. La "Viuda Alegre" era una opereta muy escuchada en las actividades sociales de la elite a principios de la década de 1910.
- 59 *La Tribuna*, 7 de setiembre de 1921, p. 3.
- 60 "De Puntarenas". *La República*, 15 de setiembre de 1901, No. 5360, p. 2. La cursiva es mía.
- 61 "El 15 de Setiembre". *El Nuevo Régimen*, Liberia, 18 de setiembre de 1902, No. 32, pp. 1-2.

- 62 "Crónica". *El Nuevo Régimen*, Liberia, 18 de setiembre de 1902, No. 32, p. 3.
- 63 "¡Pues sucedió!". *La República*, 17 de setiembre de 1902, No. 5699, p. 1. Este diario ya había presentado la idea del gobernador de Alajuela, pero creyó que todo rodaba en patrañas: "Por si acaso". *La República*, 11 de setiembre de 1902, No. 5695, p. 1.
- 64 No es casual que una prostituta declarase que había sufrido amenazas de muerte por parte de otra mujer, para las fiesta cívicas de Cartago o en defecto en las de la capital. Es obvio que el momento de tales actos era ideal para el crimen. ANCR, SJ, San José Juzgado del Crimen, No. 3524.
- 65 Los trabajos de E. P. Thompson y Raymond Williams han dejado claro que la hegemonía de los grupos de poder nunca es plena, sino que deja márgenes de acción. Además, como señala Williams, esta hegemonía tiene continuamente que ser renovada, recreada, defendida, y modificada. También es continuamente resistida, limitada, alterada, cambiada por presiones. Williams, 1994: pp.585-608. Thompson, 1979. También: Roseberry, 1994: pp.355-366 y Sayer, 1994: pp.367-377.
- 66 "El baile de Alajuela". *La República*, 11 de setiembre de 1890, No. 1220, p. 3.
- 67 "El Quince". *La República*, 17 de setiembre de 1890, No. 1224, p. 2.
- 68 "Suspensión". *La República*, 14 de setiembre de 1905, No. 6599, p. 3.
- 69 "Graves sucesos en el cantón de Santa Cruz". *Diario de Costa Rica*, 17 de setiembre de 1920, No. 361, p. 1.
- 70 "Fiesta de la Independencia". *La República*, 13 de setiembre de 1899, No. 4788, p. 2.