

Universidad de Costa Rica
Escuela de Estudios Generales
Sección de Historia de la Cultura



La construcción de la nación:
teoría e historia

David Díaz Arias

3

Serie Cuadernos de Historia de la Cultura



EDITORIAL
UCR





**La construcción de la nación:
teoría e historia**



EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial



Universidad de Costa Rica
Escuela de Estudios Generales
Sección de Historia de la Cultura

Consejo Editorial de Cuadernos de Historia de la Cultura

M.Sc. David Díaz Arias
Dra. Carmen Fallas Santana
M.Sc. Luis Enrique Gamboa Umaña
Dr. Roberto Marín Guzmán

**Universidad de Costa Rica
Escuela de Estudios Generales
Sección de Historia de la Cultura**



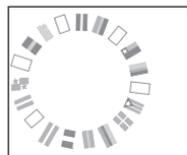
**La construcción de la nación:
teoría e historia**

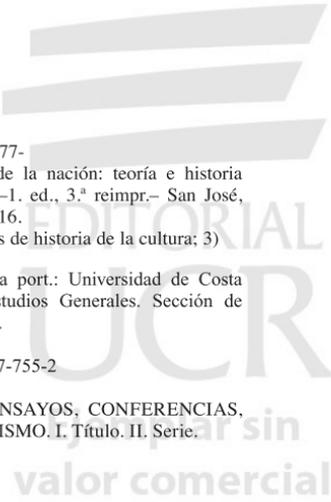
David Díaz Arias

**Ejemplar sin
valor comercial**

3

Serie Cuadernos de Historia de la Cultura





321.05

D542c

Díaz Arias, David, 1977-

La construcción de la nación: teoría e historia / David Díaz Arias. -1. ed., 3.ª reimpr.- San José, C. R.: Edit. UCR, 2016. 46 p. - (Cuadernos de historia de la cultura; 3)

A la cabeza de la port.: Universidad de Costa Rica. Escuela de Estudios Generales. Sección de Historia de la Cultura.

ISBN 978-9977-67-755-2

1. NACIÓN – ENSAYOS, CONFERENCIAS, ETC. 2. NACIONALISMO. I. Título. II. Serie.

CIP/3056

CC/SIBDI.UCR

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica.
Primera edición: 2003.
Tercera reimpresión: 2016.

La EUCR es miembro del Sistema de Editoriales de Centroamérica (SEDUCA), perteneciente al Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA).

Diseño de portada: *Elisa Giacomín V.*

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio. Costa Rica.
Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511 5310 • Fax: 2511 5257 • administracion.siedin@ucr.ac.cr
• www.editorial.ucr.ac.cr

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley.

Impreso bajo demanda en la Sección de Impresión del SIEDIN. Fecha de aparición: agosto, 2016. Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.

ÍNDICE

Presentación	9
LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN: TEORÍA E HISTORIA	13
Introducción	13
Comunidades imaginadas e invención nacional: conceptualizando la nación	15
Sobre tradiciones inventadas, fiestas, ritos y rituales	21
La modernidad política en América Latina	26
El concepto de nación en la Hispanoamérica independiente	29
La nación liberal	31
Epílogo	34
Notas	35
Bibliografía	39
Acerca del autor	45

#QuedateEnCasa



EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial

PRESENTACIÓN

El 24 de abril del 2002, -día en el cual se conmemora una fecha gloriosa en la historia de la Universidad de Costa Rica- la Sección de Historia de la Cultura, acordó elaborar una serie editorial en coordinación con la Dirección Editorial y Divulgación de la Investigación (DIEDIN). Dicha serie recibió el nombre de **Cuadernos de Historia de la Cultura** y se concibió como un proyecto que se nutriría con el aporte de las investigaciones realizadas por los profesores de la Sección de Historia de la Cultura para fortalecer el quehacer docente.

La primera edición de esta serie consta de seis textos que refieren a temáticas básicas del programa de Historia de la Cultura: nacionalismo, islamismo, tratados de libre comercio, migraciones forzadas de africanos, política latinoamericana. Todos los temas son acompañados de una amplia bibliografía que puede conducir a los estudiantes y profesores a profundizar en los aspectos tratados.

La Sección de Historia de la Cultura de la Escuela de Estudios Generales propone -siguiendo a Arnold Toynbee- que *“nuestro principal objetivo debe ser conocernos mejor, y éste es el primer paso para ganar la confianza y el afecto de los unos para con los otros. Por otra parte, no podemos pretender conocer a un ser humano sólo por lo que vemos de él en un momento determinado; lo importante es saber cómo ha llegado a ser lo que es. Y lo que sucede con los individuos, ocurre también con las naciones, civilizaciones y religiones, y para comprenderlas en su más íntimo significado, debemos compenetrarnos*

de su pasado histórico al igual que de su presente.” Este afán de conocernos y de conocer a los otros, a los que consideramos diferentes, alimenta los escritos de esta serie. Por ello, se invita a los lectores a un encuentro (o reencuentro) con los otros y con ello se busca hacer realidad un ideal humanístico: adquirir una visión universal que supere los aislacionismos aldeanos.

Uno de los principales objetivos de la historia es el cuestionamiento de los mitos. Por ello, se busca reconstruir el pasado, sobre todo aquel que interroga y que sacude prejuicios. Se busca que las experiencias del pasado, como insiste Witold Kula, adviertan *“lo que no hay que hacer y no lo que debe hacerse. Casi siempre permiten prever las dificultades, en lugar de ofrecer los medios preventivos. ¿Esto es poco? siempre es mejor que nada. Y sin la historia, la sociedad humana nada sabría de sí misma.”* Entonces, pasado y presente se acercan y reducen las distancias entre los seres humanos y entre las regiones geográficas. ¿Puede decirse que se está lejos de África, del Medio Oriente o del Lejano Oriente? Podría ser. Pero también está al lado, y, en muchas ocasiones en la misma sangre; en el inobjetable mestizaje genético según los recientes estudios de historiadores, antropólogos y biólogos.

Finalmente, un agradecimiento a los otros integrantes del Consejo Editorial de la serie: Dra. Carmen María Fallas Santana, Dr. Roberto Marín Guzmán y M. Sc. David Díaz Arias. La tarea de lectura y crítica de documentos fue ardua y se procuró que las críticas sirviesen para mejorar los textos. Además, se quiere expresar un agradecimiento a la Dra. Annie Hayling Fonseca, Directora de la Escuela de Estudios Generales por su apoyo al proyecto. Del mismo modo, se reconoce la contribución de todos los personeros del DIEDIN por su profesionalismo y compromiso en la tarea de iniciar este proyecto. No se puede dejar de reconocer el entusiasmo de los profesores de la Sección de Historia de Cultura quienes asumieron el reto de sistematizar sus investigaciones y someterlas al proceso de aprobación del Consejo Editorial.

Los seis números que se entregan a la comunidad universitaria y los futuros números que se agregarán constituyen una

contribución al proyecto humanístico asumido por la Universidad de Costa Rica y cuyo inicio se encarga a la Escuela de Estudios Generales.

Máster Luis Enrique Gamboa Umaña

Coordinador de la Comisión Editorial
y de la Sección de Historia de la Cultura (2001-2002)
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, 11 de diciembre del 2002



#QuedateEnCasa



EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial

LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN: TEORÍA E HISTORIA

*David Díaz Arias**

INTRODUCCIÓN

En la década de 1870 el pensador y político español Pi y Margall se encontraba –un tanto disgustado– observando un fenómeno que a su parecer era nuevo. Con cierta fuerza se refería a la forma en que, por doquier en Europa, una imagen se ensalzaba sobre las ruinas de la iconografía del Antiguo Régimen. Pi y Margall escribía:

“Pretenden ahora hacer de las naciones poco menos que ídolos, suponiéndolas eternas, santas, inviolables, las presentan como cosas superiores a la propia voluntad de nuestros ancestros, como si se tratase de esas formas naturales, obra de los siglos: Hay que reconocer que el hombre es esencialmente idólatra. Arrancamos a Dios de los altares, echamos a los reyes de sus tronos y, henos aquí, levantando sobre los altares las imágenes de las naciones.”¹

Era cierto y preciso. El siglo XIX, particularmente su segunda parte, fue testigo de la construcción de una imagen política que como tal, no había tenido asidero antes en ninguna parte del mundo: la nación. Amparadas en los nuevos sistemas políticos que surgieron con los ideales del terremoto social producido por la Revolución Francesa, la nación y la nacionalidad se desparramaron por las distintas regiones del planeta, prodigando y definiendo

en su recorrido un conjunto de etiquetas, símbolos y ritos que se basaban en ideas antiguas, pero que se reconstruían y redefinían con base en el ideal hegemónico de los grupos que ascendieron al poder después de las revoluciones burguesas.

En efecto, como lo describe Pi y Margall, el fenómeno nacional se erigió de forma tal que se asemejaba a una religión antigua. Como aquéllas, erigía sus altares, reconocidos como altares de la Patria, rescataba entre la historia sus santos, nombrados como los héroes de la Nación y distribuía por doquier su evangelio. Esto era muy novedoso. ¿Pero por qué los estados se impusieron la resolución del problema de construir identidades de tipo nacional? La repuesta involucra dos elementos: por un lado, la maquinaria de control sociopolítico que se levantaba por encima de los antiguos estados monárquicos, precisaba, como lo habían hecho sus ancestros, de un tipo de lealtad que justificara su gobierno; por otra parte, era menester, si de verdad se consideraba llegar a algún futuro lejano con el proyecto político, conseguir que el hombre y la mujer corriente se identificaran con él. La problemática era propia de los estados modernos por la situación en que se erigían en comparación con los estados monárquicos:

“En los tiempos en que el ciudadano y los gobernantes nacionales secularizados todavía no se encontraban directamente cara a cara, la lealtad y la identificación con el estado o bien no se le exigían al hombre corriente –por no mencionar a la mujer corriente- o se obtenían por medio de todas aquellas instancias autónomas o intermedias que la edad de las revoluciones desmanteló o rebajó de categoría: por medio de la religión y la jerarquía social..., o incluso mediante las autoridades constituidas autónomas que eran inferiores al gobernante último o las comunidades y corporaciones que se gobernaban a sí mismas y formaban como una pantalla entre el súbdito y el emperador o rey, dejando a la monarquía libre para representar la virtud y la justicia.”²

Evidentemente el camino hacia la consecución de la hegemonía de los nuevos poderes políticos había de ser roturado, pero absteniéndose de las instituciones e imágenes que, antes del siglo XIX, eran primordiales. ¿Qué podían hacer? Idear nuevas formas de identidad política. Esta iniciativa además debía estar en consonancia con el proyecto de secularización social que la modernidad esgrimía. La nación fue la estrategia elegida.

Es por eso que el estudio de la construcción histórica de la nación se vuelve fundamental. Comprender este proceso supone acercarse a uno de los principales problemas que ha determinado la historia de la humanidad en los últimos dos siglos. ¿Cómo comprender que grupos humanos, henchidos de “amor” a su nación, se lancen a la guerra para defenderla del enemigo? ¿Por qué los estados apelan con toda naturalidad al sentimiento nacional para concurrir a sus habitantes a la lucha y al sacrificio por la nación? ¿Por qué se producen fricciones y rebeliones al interior de algunos estados apelando a la nacionalidad? ¿Por qué los miembros de un estado veneran y se identifican con los colores de una bandera, con el canto de un himno, con un escudo o con cualesquiera otros símbolos al que adjetivan de nacionales y en los que vislumbran su propia representación? Esencialmente la respuesta a estas preguntas se puede encontrar en la comprensión del desarrollo histórico de la nación.

El presente artículo se dedica a esclarecer cuáles han sido los aportes teóricos que se refieren a esta cuestión. Por tanto, interesa primero particularizar en la definición que se ha hecho de la nación y del nacionalismo desde la perspectiva de los estudios modernos de estos fenómenos, para con ello encontrar las características fundamentales de los mismos. De seguido, este trabajo ahonda en la visualización del papel de las “tradiciones inventadas” y del Estado en el proyecto de edificación nacional. Finalmente, aunque de paso rápido, nos detenemos a divisar el concepto de nación así como el cambio que se produce en Latinoamérica con la llegada de la modernidad política, en la época de la independencia.

COMUNIDADES IMAGINADAS E INVENCION NACIONAL: CONCEPTUALIZANDO LA NACIÓN

La construcción de la nación moderna ha cautivado, con sus despampanantes luces discursivas, a historiadores, antropólogos, sociólogos y otros estudiosos quienes se han dedicado a

comprenderla, desde hace un par de décadas.³ Dentro de estos estudios modernos del tema, como bien lo apunta el historiador costarricense Víctor Hugo Acuña, han surgido dos puntos de consenso: el carácter moderno de la nación y su naturaleza de proyecto concebido por una elite, en o fuera del poder del Estado, y luego difundido o propagandizado hacia los escalones inferiores.⁴

Lo primero que ha quedado claro es el carácter artificial de la nación. Tal visión concibe que la “invención” nacional es una cierta lectura de hechos y procesos *reales* con visiones míticas o imaginadas, sobre todo del pasado. En tal sentido, el acuerdo de los estudiosos contemporáneos de la historia de la nación es considerar que son los estados y los nacionalismos los que hacen las naciones y no al revés. Es decir: las identidades nacionales no han existido desde siempre como quisieran creer los nacionalismos; por el contrario son un fenómeno nuevo que se produce con fuerza en los siglos XIX y XX, guiado por los deseos hegemónicos de los grupos de poder político.

Pero, ¿qué es exactamente una nación? La pregunta, como muchos lo han reconocido, es sumamente difícil de contestar y sus respuestas pueden variar desde la subjetividad, pasando por quienes buscan una definición general que describa el fenómeno de la nación y el nacionalismo, hasta quienes han asegurado que no existen definiciones precisas sino muchos y diferentes tipos de naciones y nacionalismos; perspectivas a las que habría que agregar las diferentes apreciaciones que se presentan al definir la visión de la nación “desde arriba”, en contraste con la visión “desde abajo”.⁵

Probablemente una de las conceptualizaciones más precisas de la nación fue la que realizó el antropólogo inglés Benedict Anderson. Él propuso entender la nación como una:

“Comunidad política imaginada construida culturalmente como una entidad soberana dentro de determinados límites espaciales.”⁶

Esta definición es bastante funcional para efectos analíticos. En la visión de Anderson, la comunidad es imaginada “porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás

a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”.⁷ Debido a su característica territorial, la nación tiene límites que diferencian a los nacionales de los “otros”: es limitada porque “ninguna nación se imagina a sí misma como coextensiva a la humanidad”.⁸ Por otra parte, la noción de soberanía que posee la nación le fue asignada por la Ilustración y la Revolución Francesa. Finalmente, es imaginada como una comunidad porque, independientemente de la desigualdad actual y de la explotación que pueden prevalecer en su seno, la nación se concibe siempre como una profunda camaradería horizontal.⁹

Al partir de esta propuesta, otros investigadores se han interesado en el asunto, e intentan determinar las formas en que se construyeron las ideas de nación. Miroslav Hroch ha sido uno de los más ocupados en ello y se enfoca a determinar, fundamentalmente, a partir de cuándo es que se produce la identidad nacional en los pueblos europeos. Para él, la nación es un grupo social amplio, vinculado por una combinación de diversos tipos de relaciones objetivas (económicas, políticas, lingüísticas, culturales, etc.) y su reflejo subjetivo en la conciencia colectiva. “Lo anterior implica que si bien lo material es un elemento importante, para que una nación se considere como tal es preciso que se dé una modificación en el ámbito de la conciencia que se exprese como identidad nacional”.¹⁰ Según Hroch, este desarrollo está condicionado por la larga duración por lo que cree que “la nación moderna surgió como resultado de un largo proceso de formación datable en líneas generales desde el medioevo y ligado a formas más antiguas de comunidad”.¹¹

Ernest Gellner por su parte, ha identificado el nacionalismo como una teoría política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro del estado dado.¹² Sin embargo, Monserrat Gibernau, difiere de Gellner y argumenta que “el nacionalismo es un estado de conciencia colectiva que afirma la particularidad, los privilegios y derechos específicos de un pueblo... un estado de ánimo colectivo que moviliza o intenta movilizar para la realización de sus anunciados derechos inalienables”.¹³

Siguiendo la investigación sobre el nacionalismo y en procura de una teorización para sus diferentes acepciones, Anthony D. Smith ha propuesto tres distintas manifestaciones: el nacionalismo civil, el nacionalismo étnico y el concepto “pluralista” de nación.¹⁴ El primer tipo se caracteriza por la conversión de todo miembro de una “comunidad nacional” en ciudadano, con lo que quedaba dotado de todos los derechos y deberes legales y políticos de esa condición: la nación es una comunidad de leyes, soberana, delimitada y con una cultura pública y una religión cívica. Probablemente la frase que mejor define este ideal de nación sea la declaración que Clermont-Tonnere realizara en la Asamblea Nacional francesa, en 1789 y que se refería a la condición política de los judíos que habitaban Francia:

“A los judíos como nación no les concedemos nada; a los judíos en tanto individuos se lo concedemos todo.”¹⁵

El nacionalismo étnico se propone –contrario a lo que ocurre con el nacionalismo civil– crear naciones a partir de “*etnias* preexistentes”. De tal forma, “la nación étnica fue concebida como la extensión política, el ‘despertar’ a través de la lucha de la *etnia* preexistente (que se suponía no había ‘muerto’ nunca) y su objetivo declarado era el regreso a la edad de oro de dicha *etnia* como condición necesaria del renacimiento nacional”.¹⁶ De allí que fuese tan importante para este tipo de nacionalismo la genealogía, como una “certificación” de los vínculos entre los nacionales y una población “homogénea” en su *etnia* y perdida en el pasado:

“A través de esos vínculos se puede hacer remontar los orígenes de la nación, y por tanto también su idiosincrasia, a un supuesto antepasado remoto; la posibilidad de verificar este mito nada tiene que ver con su atractivo ni con su capacidad para servir de base a la identidad y la acción colectivas. Lo que importa es que puede infundir la idea de que la nación constituye una ‘familia de familias’, una ‘superfamilia’, cuyos orígenes se pueden hacer remontar a un remoto antepasado de ‘todos nosotros’, o al menos a un momento y lugar concretos, a un acontecimiento fundacional presidido por héroes, sabios, santos y otros seres parecidos.”¹⁷

En el tercer tipo de nacionalismo, el Estado nacional está compuesto “de comunidades culturales diversas que se mantienen unidas gracias a la acción de una cultura pública, pero conserva un grado considerable de autonomía institucional en aspectos como la educación, la vida ciudadana, las actividades para el tiempo libre, la seguridad social y la prensa y la cultura en lengua vernácula.”¹⁸ En este último nacionalismo, las elites del Estado, así como los representantes de la cultura “étnica dominante”, otorgan un marcado reconocimiento a las culturas de las etnias minoritarias, a sus estructuras institucionales y a su contribución a la construcción de la vida nacional.

Empero, para Smith, las primeras dos concepciones de la nación (la civil y la étnica) son las que han prevalecido y dominado “los horizontes del nacionalismo y la construcción de los Estados nacionales en todo el mundo”.¹⁹ Incluso, es probable que se puedan encontrar ambas concepciones al interior de un mismo Estado nacional:

“A finales del siglo XIX, y especialmente mientras duró el *affaire* Dreyfus, Francia, por ejemplo, conoció un marcado desdoblamiento en dos visiones distintas de la identidad nacional: la primera, republicana, cívica y territorial, surgida de la Revolución francesa; la otra, étnica, vernácula y clerical, continuadora del orden dinástico prerrevolucionario.”²⁰

Lo que sí es claro, es que las identidades nacionales –así como otros tipos de identidades colectivas-, se definen a partir de una negación, o lo que es lo mismo, frente a otros. ¿Quiénes somos “nosotros”?

“‘Nosotros’ nos reconocemos como ‘nosotros’ porque somos diferentes de ‘ellos’. Si no hubiera ningún ‘ellos’ de los que somos diferentes, no tendríamos que preguntarnos quiénes somos ‘nosotros’. Sin ajenos no hay propios.”²¹

Pero, ¿cómo se produce el proceso histórico de construcción de las naciones? ¿Qué tipo de estrategias político-culturales se utilizan para crear y consolidar identidades nacionales? El historiador inglés Eric J. Hobsbawm ha llamado la atención con

respecto al papel que en este sentido juegan la invención de tradiciones y los protonacionalismos. Vale la pena, por ahora, detenerse un poco en el segundo. Hobsbawm ha argumentado que “en muchas partes del mundo los estados y los movimientos nacionales podían movilizar ciertas variantes de sentimientos de pertenencia colectiva que ya existían y que podrían funcionar, por así decirlo, potencialmente en la escala macropolítica capaz de armonizar estados y naciones modernas”.²² A estas variantes de sentimientos de pertenencia es lo que denomina “lazos protonacionales”, que clasifica en dos tipos:

“Primeramente hay formas supralocales de identificación popular que van más allá de las que circunscriben los espacios reales en que las personas pasaban la mayor parte de su vida: del mismo modo que la Virgen María vincula a los creyentes de Nápoles a un mundo más amplio, aun cuando, para la mayoría de los efectos concernientes a los habitantes de Nápoles colectivamente, san Jenaro, cuya sangre debe licuarse, y (en virtud de un milagro garantizado eternamente) se licua todos los años para que ningún mal caiga sobre la ciudad, tiene una importancia mucho más directa. En segundo lugar, existen los lazos y vocabularios políticos de grupos selectos vinculados de forma más directa a estados e instituciones y que pueden acabar generalizándose, extendiéndose y popularizándose. Éstos tienen un poco más en común con la ‘nación’ moderna. No obstante, ninguno puede identificarse legítimamente con el nacionalismo moderno que pasa por ser su extensión lineal, toda vez que no tenían o no tienen ninguna relación necesaria con la unidad de organización política territorial que constituye un criterio crucial de los que hoy día entendemos como ‘nación’.”²³

La religión es, en este esquema de Hobsbawm, una de las etiquetas identitarias que podía hacer sentirse a una población como un grupo diferente a otro. Con mucha regularidad la advocación a determinado imaginario religioso, consolidó entre los individuos de ciertas regiones una base sobre la cual se asentarían los discursos nacionalistas posteriormente. Asimismo, la religión proveyó a las nuevas naciones del siglo XIX, con mucha insistencia, del material ceremonial (fiestas, imágenes, ritos, etc.) para la exposición de la nueva simbología cívica. ¿Por qué, entonces, sería esta identidad de tipo protonacional? Los lazos imaginarios religiosos que envolvían a ciertas regiones y las colocaban bajo una etiqueta identitaria, no se libraban de competir con otros que

fuesen en forma visible más locales, que, por lo demás, no acababan siendo funcionales para una población mayor que la de aquel pueblo en el que se presentaban. El caso de san Jenaro es un buen ejemplo. Pero existían otros lazos. Estos son los que coloca el profesor Hobsbawm en un grupo más reducido, pero abocado al control de las instituciones estatales. ¿Su limitación? La misma que afectaba a la religión. Pero, ¿cómo acabaron este tipo de etiquetas generalizándose para el común de la población de un estado en ciernes y cómo lograron cohesionar a individuos, en la mayoría de los casos, sumamente heterogéneos? Las tradiciones inventadas jugaron un papel muy importante en tal sentido.

SOBRE TRADICIONES INVENTADAS, FIESTAS, RITOS Y RITUALES

Dentro de los estudios que entienden la nación como una comunidad política imaginada e inventada, se han desarrollado una serie de investigaciones que se han encargado del análisis de una de las estrategias por medio de las cuales este proceso tuvo éxito: las tradiciones inventadas,²⁴ entre éstas se ubican las fiestas cívicas, las fiestas patrias y todo el conjunto de celebraciones inventadas por grupos dirigentes con el fin de crear una identidad en su población o en su movimiento, integrándola en su proyecto.

Este tipo de celebraciones formaron parte del proyecto de modernidad política que se inaugura en el siglo XVIII, que concebía a “la fiesta cívica o nacional” como el “encuentro ideal en el que se superaría la distinción entre actores y espectadores y en donde el goce de cada uno reflejaría la alegría de todos”.²⁵ Así, uno de los primeros en referirse, con agudeza y suspicacia, a la fiesta de tipo moderna fue Juan Jacobo Rousseau. En efecto, su modelo de fiesta lo dejó impreso en su *Lettre à d’Alembert sur les spectacles*. Allí Rousseau indicaba el procedimiento a seguir para construir la nueva celebración, provocar alegría en su interior y –objetivo sumamente perseguido– lograr cohesión en la población celebrante. Evidentemente al idear el espacio para su realización

debía optarse por abandonar los palacios y las glorias cortesanas y abocarse al paisaje comunal:

“...No, pueblos felices, estas no son vuestras fiestas [las cortesanas]. Es al aire libre, bajo el cielo, donde vosotros debéis reuniros y entregaros al dulce sentimiento de la felicidad... que el sol ilumine vuestros inocentes espectáculos, vosotros mismos formaréis uno propio, el más digno que el sol pueda iluminar... ¿Pero cuáles serán los objetos de estos espectáculos? ¿Qué se mostrará en ellos? Nada, si se quiere. Con la libertad, allí donde reine la afluencia, reinará también el bienestar. Hincad en medio de una plaza un poste coronado de flores, reunid allí al pueblo y tendréis una fiesta. Podéis hacerlo aún mejor: ofreced como espectáculo a los espectadores, hacedlos actores a ellos mismos, haced que cada cual se vea y se ame en los otros, para que todos estén mejor unidos.”²⁶

La expresión material de este ideal fue llevada adelante, con una conjugación de deseos, sueños y tropiezos, por el proceso revolucionario francés que se inicia en 1789. De hecho, la forma en que se vincula el pensamiento de Rousseau con el de Robespierre (uno de los principales cabecillas del movimiento revolucionario francés conocido como jacobinismo), es evidente en el reporte que éste hiciera el 7 de mayo de 1794. En él, Robespierre señalaba:

“Vinculemos la moral a bases eternas y sagradas; inspiremos al hombre ese respeto religioso por el hombre, ese sentimiento profundo de sus deberes, que es la única garantía de bienestar social; nutrámosla mediante todas nuestras instituciones; que la educación pública esté ante todo dirigida a ese fin [...] Quiero referirme a las fiestas nacionales. Reunid a los hombres y los haréis mejores, porque los hombres reunidos buscarán agradarse, y no podrán agradarse más que por las cosas que los hacen estimables. Dad a su reunión un gran motivo moral y político, y el amor de las cosas honestas entrará con el placer en todos los corazones; porque los hombres no se ven sin placer.”²⁷

El modelo de la nueva fiesta buscaba –al menos en teoría– erradicar las diferencias sociales que se hicieran presentes en la celebración y, con ello, unificar el gozo; de forma que la alegría de uno sería compartida y vivida por los demás. En cuanto a las diferencias esgrimidas en la antigüedad, este modelo ideal o utópico, ofrece un cambio radical al proclamar la distribución según “la naturaleza y no consagrar ningún privilegio”, señalar la

“variedad sin la diferencia”.²⁸ En este sentido la fiesta revolucionaria era devastadora del modelo festivo antiguo y, lo que es más importante, fundadora: “La fiesta de la revolución es en efecto creativa, no porque sea capaz de sobrevivirle, sino porque es uno de los instrumentos principales de la sacralización de valores nuevos”.²⁹ Más tarde o más pronto esta característica llevaría a conjugar la fiesta cívica con el proyecto nacional, en donde la alegría y el festejo de uno se fusionaría con el de todos y se convertirían en la conmemoración de la nación.

Por esas mismas sendas se ubicaba otro de los motivos de la ceremonia cívica: la celebración y recordación del pasado histórico que se había compartido. En el caso de la Revolución Francesa los representantes que redactaron la Constitución de 1791 imprimieron claramente: “Serán instituidas las fiestas nacionales para conservar *el recuerdo* de la Revolución Francesa”.³⁰ El espacio público que brindaba el nuevo espectáculo era primordial para la educación de los asistentes, no sólo en historia sino también con respecto a la legitimación del poder. De esa forma la fiesta ciudadana se proclamará, de la Revolución Francesa en adelante, como “el esbozo de las grandes celebraciones cívicas que acompañarán los episodios importantes o, más sencillamente, el nuevo calendario festivo de las naciones-estado modernas”.³¹

El ceremonial festivo y la liturgia cívica que se proponían, estaban directamente enredados con una cierta conciencia oficial por la legitimación y el mantenimiento del nuevo poder político moderno. De hecho, las tradiciones festivas modernas van a crear, en su formalización y ritualización, un nexo directo con el pasado, que permitirá utilizar los materiales e imágenes que ofrece lo antiguo, y los transforma o redefine en su significado, para lograr conexiones e identidades entre el nuevo poder político que ascendía y la sociedad de la antigüedad monárquica europea. El artificio de la relación festividad-poder-legitimación, así como la transformación de los símbolos antiguos se hizo evidente en la celebración de la fiesta al “Ser Supremo” el 20 de pradiel del año I (8 de junio de 1793), cuando los jacobinos franceses conjugaron un día de celebración religiosa de la monarquía y la Iglesia (el

Pentecostés cristiano), con el culto a la divinidad de la Ilustración (simbología moderna), en un momento político muy agitado y difícil.³² Era patente que la fiesta cívica “con sus rituales, sus gestos, sus objetos... [se visualizaba como] una gramática simbólica que... [permitía] enunciar, dándolo a entender o haciéndolo ver, un proyecto político (en la aceptación más amplia de este último término)”.³³

Las fiestas cívicas son así, rituales modernos que no necesariamente rompen con los del “*Antiguo Régimen*”, pero que son redefinidos para nuevos propósitos, entre los que sobresale la legitimación del nuevo orden estatal de la modernidad. El rito o el ritual moderno “es un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica”.³⁴ La esencia del ritual es la de mezclar los tiempos individuales y los tiempos colectivos, y en ese sentido el rito, como un conjunto de conductas individuales o colectivas relativamente codificadas, “causa un soporte corporal (verbal, gesticular, de postura), con un carácter repetitivo, con una fuerte carga simbólica para los actores y los testigos”.³⁵

El ritual de las fiestas cívicas es un evento social que se sale de lo cotidiano, que se caracteriza por ser estrictamente de carácter público y que tiene su validez gracias al Estado que lo impulsa. La fiesta cívica, por ese carácter público, “constituye un espacio de integración social en la que todos los miembros de una comunidad participan activamente”,³⁶ o al menos esa es la meta que los grupos de poder político ansían alcanzar. Gracias a las fiestas se promueven y difunden todo tipo de imágenes y de símbolos. La fiesta cívica, además, tiene la característica de poner en relación a diferentes grupos sociales en un marco de acción limitado en su libertad por el orden público.

En ese sentido, las fiestas cívicas modernas son consideradas *tradiciones inventadas*. Eric Hobsbawm ha sido claro en la conceptualización de estas prácticas al exponerlas como un

“... conjunto de prácticas regidas normalmente por reglas manifiestas o aceptadas tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición, lo que implica de manera automática una continuidad con el pasado..., la

peculiaridad de las “tradiciones inventadas” es que su continuidad con el pasado es en buena parte artificial. En breve, son respuestas a situaciones novedosas que toman la forma de referencia a situaciones antiguas, o que establecen su propio pasado por una repetición cuasiobligatoria.”³⁷

Para Hobsbawm “inventar tradiciones es esencialmente un proceso de formalización y de ritualización que se caracteriza por su referencia al pasado, aunque sólo sea por su repetición impuesta”.³⁸ Él las clasifica en tres tipos que no son excluyentes entre sí, sino que funcionan de forma superpuesta:

- a. Las que establecen o simbolizan cohesión social o la membresía de los grupos y comunidades, reales o artificiales.
- b. Las que establecen o legitiman instituciones, status, o relaciones de autoridad, y
- c. Aquellas cuya finalidad es la socialización y el involucramiento de creencias, sistemas de valores y comportamientos convencionales.³⁹

La fiesta se convierte, en este sentido, en un instrumento político con un fin determinado: expresar en su lenguaje festivo una ideología.⁴⁰ No obstante, aunque la fiesta puede actuar como un instrumento de pedagogía, también puede funcionar en la otra dirección: como un peligro potencial para el poder. Si bien la fiesta “a condición de ser moldeada y canalizada mediante un dispositivo que... [la vuelva] demostrativa, es pensada como aquello que puede manifestar y por tanto socializar un proyecto, sea de orden religioso o de orden político...”,⁴¹ habría que recordar también que “la domesticación no está nunca segura ni acabada y la fiesta siempre puede girar hacia la violencia contra el orden establecido o por establecer”,⁴² e incluso puede convertirse a veces “en el lugar privilegiado en que se enfrentan dos estrategias sociopolíticas”.⁴³ En Provenza (Francia) por ejemplo, fue cada vez más importante para los municipios a principios del siglo XIX, controlar el desenfreno que las fiestas populares causaban en la población y que inquietaban a los poderes políticos siempre temerosos por la agitación.⁴⁴ El control de la fiesta por parte del Estado es por

ende una de las principales necesidades de este poder cuando la institucionaliza.

LA MODERNIDAD POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

Mucho de lo escrito hasta el momento ha sido teorizado y pensado por los investigadores que han estudiado, con detalle, la construcción de la nación en Europa. Por eso, conviene que ahora nos dediquemos, aunque sólo sea de forma general, al experimento nacional en América Latina durante los primeros años de vida independiente. Necesariamente también es primordial auscultar la influencia que en este proyecto tuvo la idea de nación prevaleciente en la Europa del siglo XIX. Lo primero que salta a la vista es la necesidad de referirse al paso de la “antigüedad a la modernidad”, que experimenta América Latina a principios del siglo XIX, en el contexto de las “revoluciones independentistas”.

La revolución social y política que ocurre en Hispanoamérica con el proceso emancipador se diferencia del caso europeo en una característica particular: cuando toda Europa había vuelto a regímenes monárquicos e incluso absolutistas, sólo los países hispanoamericanos continuaban siendo repúblicas y poseyendo constituciones y libertades modernas. La explicación de lo anterior la ha dado el historiador francés François-Xavier Guerra, argumentando que “al romper el vínculo con la Península, también se rompía el vínculo con el rey, es decir, con la legitimidad histórica. No quedaba entonces más vía para legitimar el poder que la moderna soberanía del pueblo”.⁴⁵

Es realmente una paradoja que la misma protesta a la ocupación francesa fuese la que despertase la creación de imágenes nuevas sobre lo político en América Latina. En efecto, no se puede entender la revolución de independencia latinoamericana sin tener presente la llegada de Napoleón a España en 1808. Por ejemplo, después de 1810 y en mayor medida con la promulgación de la Constitución de Cádiz, la representación teatral en las

plazas, actividad festiva muy común durante el periodo colonial, 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 ejecutado 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 á la Pola porque *el público se opone*”.⁴⁶ Tal oposición es imposible de ubicar en el Antiguo Régimen y más bien tiene relación con la construcción de una esfera pública, en la Latinoamérica recién liberada.

Pero, ¿cómo se manifestaba la modernidad en esta región? Los principales cambios que se suceden en Latinoamérica son, aunque a veces sutiles, sumamente transformadores de la concepción de la política y de la función del individuo dentro de esa esfera y en su vida cotidiana. Lo que se produjo fue una transformación de la política antigua a la política moderna.⁴⁷

¿De qué manera? La invasión napoleónica a España promovió la integración de las *Juntas*, asociaciones políticas antiguas que habían prevalecido en la península ibérica, al estilo en que lo hicieron los Estados Generales en la Francia de los luises. El proceso no era en medida alguna desprevenido, sino que gozaba de la tradición política antigua. En efecto, la sociedad antigua se entretrejía en una serie de pactos (sociedad pactista) que promovían la fidelidad política desde el rey hasta los vasallos, desde España hasta las indias occidentales. No obstante, dicha devoción precisaba de la existencia del rey, ya que su ausencia motivaría el rompimiento del pacto. Justamente eso fue lo que provocó la Tragedia de Bayona en 1808 y el ascenso de José Bonaparte al trono de España. Como una ola política novedosa y no obstante cargada de la tradición, las juntas se erigieron por doquier y se manifestaron también en el Nuevo Mundo. Su objetivo: gobernar en ausencia del rey legítimo (Fernando VII) y combatir la falange francesa.

El resultado fue inesperado pero profundamente acorde con el proceso histórico que sufría el mundo después de 1789: las ideas políticas modernas se colaron en los intersticios que cada vez más agrietaban el Viejo Régimen y promovieron, con fuerza, la erección de instrumentos e instituciones poco alegres para la monarquía despótica que había encontrado casa en la nobleza europea. La Constitución de Cádiz fue, probablemente, uno de los golpes más importantes. ¿Por qué Cádiz? Por las elecciones diputadiles que promovió en la Península y en América, mismas que esparcieron y acentuaron los imaginarios políticos modernos. En palabras de François-Xavier Guerra:

“Dentro de las complejas y cambiantes relaciones entre la Península y América durante la época revolucionaria, las elecciones americanas para enviar a España diputados a la Junta Central, representan un hito original, esencial y en parte ignorado. Original, ya que, por primera vez en el mundo hispánico, antes incluso que en la España peninsular, América entera es llamada a las urnas en un proceso electoral que, por tener lugar a escala de un continente, no tiene precedentes en la historia mundial. Esencial, porque por primera vez en la revolución hispánica se pone en práctica ese principio representativo alrededor del cual gira todo el proceso revolucionario. Esencial también, porque plantea de una manera abierta e irreversible el problema político central de la Monarquía: el de la igualdad política entre los dos continentes.”⁴⁸

Con regularidad, muchos autores han señalado el impacto que produjeron las elecciones y la participación política de los latinoamericanos. Esta experiencia no sólo les valió un lugar como parte del imperio hispánico, como una “parte esencial e integrante de la Monarquía española” tal y como rezaba una Real Orden de 1809, sino que reanimó y alimentó los deseos de cambio que yacían en una sección de la sociedad del ocaso colonial.⁴⁹ No es nada extraño que en tal contexto, las “ideas francesas” –como se les llamaba a muchas de las ideas políticas ilustradas– resonaran con fuerza en América Latina.

Lo que terminó de cavar la tumba del Viejo Régimen, por lo menos en su forma de conexión política, fue la vuelta del rey y la derogación de la Constitución de 1812. Hacia 1814 Latinoamérica ya no era la misma de antes de 1808. Principalmente la idea de

participación política había tendido la barrera entre ella y la España monárquica, algo que incluso ocurrirá al interior mismo de la sociedad peninsular.⁵⁰ Por eso, la revolución que había estado siendo fraguada en la aventura política de los años anteriores tomó el puesto principal. En el Sur, en el Norte y, finalmente, en el Centro de la América hispánica se sacudieron las riendas del poder monárquico por efecto de la declaración de sus respectivas independencias, con guerras agitadas o (el caso de Centroamérica) sin ellas. Un nuevo modelo político comenzaba su marcha y en él, amparado en las ideas ilustradas y en las imágenes políticas recogidas al calor de las revoluciones burguesas europeas, la nación tendrá un lugar importante.

EL CONCEPTO DE NACIÓN EN LA HISPANOAMÉRICA INDEPENDIENTE

El concepto de nación en la época independentista no es tan frecuente como el de patria que designaba a la unidad política sin diferencia (virreinato, reino, capitanía, cabildo, etc.). La patria era el lugar en el que se había nacido y, por tanto, podía variar en su concepción desde el pueblo hasta una designación política más amplia como el virreinato. Este tipo de “identidad local” estaba en funcionamiento, es decir, era concomitante, con otra etiqueta que se había acuñado después de la independencia: la que proponía a América como una nación indivisible. Así en una primera época, variable según los países, América entera fue considerada como una nación: una “nación americana” en lucha contra una “nación española”. La identidad americana es designada en esta primera etapa como una oposición amigo-enemigo en el que los americanos ocupaban el primer puesto y los habitantes de España eran encajonados en el otro.

Sin embargo terminada la guerra ¿qué pasaba? La designación de americanos tuvo que hacerse a partir de la misma forma en que otras sociedades construían su identidad: con la visión de los “otros” y su diferenciación con “nosotros”. Aquí se presentaban

otros problemas pues los otros (los españoles), eran muy similares en el sentido político, cultural y religioso a quienes se entendían como nosotros. América, entonces tuvo que construirse sus propias diferencias (fundamentales en el proceso de fabricación de cualquier tipo de identidad): geográficas (la distancia entre América y España), míticas (Nuevo Mundo versus Viejo Mundo), religiosas (la Europa impía de la Revolución Francesa, la América piadosa defensora de su religión) y, en particular, el lugar de nacimiento.⁵¹

Esta identidad “americana” era sin embargo, muy tenue y gracias al último elemento (el lugar de nacimiento), “los pueblos”, que remitían a las comunidades políticas de tipo antiguo tal como existían en América (los reinos y las ciudades), se produjo una ruptura entre los americanos a partir de sus localismos. ¿Por qué? “Cuando la ruptura de los vínculos con la autoridad suprema de la Monarquía llevó a la proclamación de la soberanía de los ‘pueblos’, lo que aparecieron allí fueron las ciudades principales. Éstas, verdaderas ciudades-Estados, son las que reasumen la soberanía, las que promulgan constituciones, las que proclaman la Independencia, las que combaten y se combaten: los actores políticos reales, las verdaderas comunidades políticas que luchan por la Independencia y acceden al fin a ella”.⁵² América entonces fue abandonada como proyecto político y nacional, mientras que las ciudades principales iniciaron –a través de un proceso complejo y disímil- la construcción de estados cuyos límites tendieron a determinarse en las antiguas franjas fijadas durante la colonia. Consecuentemente y después de llegar a una cierta estabilidad política, estos estados se ensalzaron como posibles proyectos nacionales. Por ello, en América Latina, “las comunidades políticas antiguas -reinos y ciudades- precedieron tanto al Estado como a la nación... [mientras que] la gran tarea del siglo XIX para los triunfadores de las guerras de Independencia será construir primero el estado y luego a partir de él, la nación moderna”.⁵³

LA NACIÓN LIBERAL

El proceso de construcción nacional comenzó a desarrollarse en Latinoamérica –con fuerza- a partir de la segunda parte del siglo XIX, ligado al afianzamiento del pensamiento liberal en las elites locales, las que comenzaron a interesarse en una mayor forma (especialmente cuando chocaban sus ideales con los eclesiásticos), en la legitimación de su poder a través de la identidad nacional. El nacionalismo fue establecido como la nueva religión, una “religión cívica” que legitimaría el nuevo orden de cosas. Serán las elites liberales las que llevarán (con éxito o sin él, depende del lugar), hasta sus máximas expresiones el proyecto de construcción cultural de la nación. Empero, no debe obviarse que gran parte de las etiquetas que resonaban en los discursos de identidad nacional que se emitían en la región, tenían sustento en algunos elementos reales que, decorados y redefinidos por las elites políticas, se esparcieron por los escalones sociales. El esquema que se siguió fue muy próximo al visto en el caso europeo, pero, tomando en cuenta la heterogeneidad de las experiencias históricas; la construcción de las identidades nacionales variará en Hispanoamérica y con acento, en lugares simbólicos que eran poco viables en el Viejo Continente. ¿Cuáles? La religión y sus imágenes ofrecen un buen ejemplo.

Con regularidad, los ritos que utilizaron los nuevos estados que se construían desde México hasta Argentina, tenían su soporte en la fábrica de imaginarios antiguos. La iglesia propinó dos que fueron corrientes en la exposición del poder moderno: la misa y el *Te Deum*. ¿Por qué se utilizaron estos espacios? La conjugación entre la fiesta religiosa y la civil había sido una regla muy general durante la colonia y su meta final consistía en perpetuar la participación del poder eclesiástico en la esfera política de poder, al tiempo en que este último se valía del simbolismo divino en la consumación de su hegemonía. Como lo ha anotado Richard Hocquellet en el caso de la publicidad de la Junta Central Española, cuyos imaginarios eran similares a los latinoamericanos, 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.⁵⁴ Mariano Torres lo ha afirmado en iguales términos al referirse a la fiesta celebrada en Puebla (último bastión de la monarquía española en México) en 1821, después de formalizarse la adhesión total a la causa de la independencia el 8 de agosto, al indicar: “La intervención de la Iglesia católica en este acto, con sus símbolos primordiales, un crucifijo y las Sagradas Escrituras, significaba que se daba origen a una nueva era, al amparo de la divinidad”.⁵⁵ Lo mismo ocurrió en el caso de México, Costa Rica, Venezuela, Argentina y –muy probablemente– en los demás estados que se construyeron en la región.⁵⁶

Por otro lado, con insistencia también fueron levantadas las imágenes de las naciones al amparo de la imagería construida por el proceso revolucionario francés: banderas, himnos y, la femenina, nación.⁵⁷ Es claro que la alegoría principal a través de la cual se va a exponer a los distintos sectores sociales la imagen de la nación recién independizada será la mujer y la figura que se encuentra en el hecho fundacional de la política moderna (o sea la Revolución Francesa) es la de *Marianne*,⁵⁸ lo que provoca enseguida su uso y adaptación en otras regiones. No obstante, y volviendo a la religión, también será sumamente importante para los proyectos políticos nacionales latinoamericanos la referencia a la Virgen María (en sus diferentes advocaciones), para hacer valer su imagen de nación: la Virgen de Guadalupe en México, por ejemplo. El asunto se hace manifiesto. Si bien en Francia es común el enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia en la imagería cotidiana que varía desde los ritos públicos hasta las representaciones materiales, lo que incluso llevará a las municipalidades a hacer sus edificios más grandes que las iglesias para demostrar visualmente su superioridad frente a la religión,⁵⁹ en gran medida, en el caso latinoamericano, la Iglesia fue una aliada brillante en la construcción del Estado y de la Nación.

Otro elemento es fundamental. En el proceso de construcción de la nación en Latinoamérica, al igual que ocurrió en todo el mundo, el discurso hegemónico oficial tuvo que enfrentarse al

problema étnico en su necesidad por lograr una “homogeneización” de la población, por lo que el factor indígena estuvo muy presente entre las dificultades que esto conllevaba. El problema fue resuelto en tres formas: 1- incorporando al indígena como parte de las imágenes identitarias de la nación (el caso de México después de la revolución), 2- dejándolo al margen tratando de invisibilizarlo y 3- –en el caso más extremo– eliminándolo.

El caso centroamericano es muy representativo al respecto. Según los liberales centroamericanos, el problema con los indígenas radicaba en que debían desechar sus formas de comunidad e integrarse a la comunidad política nacional que se trataba de inventar. Tal y como lo afirma Steven Palmer para el caso guatemalteco, desde el punto de vista de los intelectuales y los grupos de poder liberales, el “problema de la raza indígena era cultural y no biológico”.⁶⁰ En el caso de los indígenas nicaragüenses de Matagalpa, “las elites ladinas proyectaron una imagen del indio representado como un primitivo, que obstaculizaba el progreso a través de la ignorancia y del mal uso de sus tierras comunales”.⁶¹ El choque que producía este elemento étnico era atendido de forma racista por parte de los políticos centroamericanos, quienes concibieron y propagaron una imagen del indígena como un ser inferior y primitivo. En Guatemala, dentro del discurso de ansiedad cultural de los intelectuales de fines del siglo XIX, los indígenas se constituyeron como un *otro* antinacional dentro del cuerpo socio-político.⁶² Por otra parte, en el caso costarricense el indígena contemporáneo al proceso de invención nacional, fue invisibilizado por la historiografía liberal y colocado en la época prehispánica y en la conquista, mientras que los existentes fueron vistos como “otros” salvaguardando la pureza y blanquitud del “nosotros” o “comunidad nacional costarricense”, que era la forma en que los políticos e intelectuales liberales estaban tratando de concebir al costarricense.⁶³ En este último caso, el proyecto político nacional tuvo un gran éxito, mientras que el discurso hegemónico liberal nacional guatemalteco no caló en las distintas comunidades, lo cual fue a la vez un problema compartido por Nicaragua con la incorporación de la Mosquitia y por El Salvador con la zona rural⁶⁴.

EPÍLOGO

El 6 de setiembre de 1815, cuando Simón Bolívar exponía en su famosa “Carta de Jamaica” su ideal sobre la unidad latinoamericana, mostraba las características que, según él, podrían unir al Nuevo Mundo. Bolívar afirmaba:

“Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América.”⁶⁵

Al tiempo en que Bolívar agudizaba las etiquetas que identificaban a la América de la independencia, se refería sin demora a las mismas características que negaban o bien obstaculizaban su unidad. El General era elocuente. Efectivamente, la América criolla poseía elementos que la unían en su imaginario y que incluso podrían haber actuado en la construcción de una unidad. Muchos después de Bolívar lo intentarán, pasando desde el arielismo de Rodó hasta el aprismo de Haya de la Torre. Pero, ¿por qué América no pudo construirse como una comunidad política continental? La división política jugó un papel muy importante al respecto, así como los intereses de las elites. Tal situación se conjugó a la perfección con el interés de algunas potencias por obstaculizar o derruir cualquier iniciativa que pretendiera seguir ese camino. Incluso, a la par de la identidad americana, otros proyectos políticos regionales también acabaron en el fracaso aun a pesar del interés político-económico por concretarlos, como por ejemplo el de la Federación Centroamericana.⁶⁶

En el caso contrario, al parecer fueron los proyectos nacionales basados –algunas veces– en los límites establecidos durante la colonia, los que tuvieron algún éxito y, fundamentalmente, durante el periodo liberal. ¿Qué camino tomaron? En buena medida, la construcción nacional se produjo bajo la misma tónica que se exponía en Europa. La invención de un discurso de identidad

nacional fue obra de las elites políticas que, en su empeño por extender su poder hegemónico, modelaron en los habitantes de sus estados una serie de visiones sobre su nación. La artificialidad de tales discursos fue escondida y maquillada con obras de historia oficiales que, con mucha erudición positivista, exponían a través de documentos añejos una identidad muy anciana, anclada en la lejanía de los tiempos. Se ocultaba con ello algo que era más bien nuevo. El éxito de este proyecto lo conseguirá el Estado con las tradiciones inventadas y –fundamentalmente– con la extensión de la educación pública a principios del siglo XX. Efectivamente, el desarrollo de las escuelas y la obligatoriedad de la asistencia de los niños a ellas afirmada por algunos estados, hizo que la educación pública se convirtiera en el lugar ideal para la enseñanza del credo nacional con todas sus significaciones. La imagen más común de la nación fue la de los niños saludando la bandera y entonando, firmes, los himnos patrióticos. Gracias a estas estrategias, hacia la primera mitad del siglo XX, con algunas excepciones y con diferencias sustanciales en varios casos, la nación en América Latina había experimentado el mismo proceso que Pi y Margall señalara para la Europa de la década de 1870.

NOTAS

- * Quiero dejar constancia de mi profundo agradecimiento al profesor Minor Calderón, por la desinteresada corrección de estilo que hizo de este trabajo, así como por sus valiosos comentarios. Desde luego, soy el único responsable por los errores.
- 1 Citado por Vilar, Pierre. “Pensar históricamente”. En: ídem. *La Historia*. México: Instituto Mora, 1992, pp. 20-52 (cita p. 27).
 - 2 Hobsbawm, Eric. *Naciones y Nacionalismos desde 1780*. Barcelona, Editorial Crítica, 1991, p. 91.
 - 3 Una revisión de las principales posturas y líneas de investigación que se han seguido en el estudio de la nación se encuentra en: Smith, Anthony. *The Ethnic Origins of Nation*. Oxford, Blackwell, 1993.
 - 4 Acuña Ortega, Víctor Hugo. “Nación y Clase Obrera en Centroamérica durante la Época Liberal (1870-1930)”. En: Molina, Iván y Palmer, Steven (editores). *El Paso del Cometa. Estado, política social y culturas populares en Costa Rica (1800-1950)*. Editorial Porvenir, Plumssock Mesoamerican Studies, 1994, pp. 145-165.

- 5 Benedict Anderson ha señalado que los términos nación, nacionalidad y nacionalismo presentan notorias dificultades para ser definidos y analizados: Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991 (revised and extended edition), p. 3. Hugh Seton-Watson había llegado a la conclusión desde la década de 1970 que no era posible desarrollar una “definición científica” de la nación: *Nations and States: An Inquiry Into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Boulder: Westview Press, 1977, p. 5. Entre los que han propuesto definiciones subjetivas tenemos a Alba, Víctor. *Nationalists without Nations*. New York: Praeger, 1968, para quien el significado de la palabra nación es “algo subjetivo, como algún conocimiento de la gente de una nación de que ellos son parte de la nación”, p. 9, lo que hace evidente la incapacidad de avanzar bajo estas premisas teóricas. Entre aquellos que buscan definiciones más científicas pero heterogéneas se encuentra Jussi Pakkasvirta, quien manifiesta que es importante enfatizar la necesidad de entender “los nacionalismos en plural; [ya que] en el mundo de hoy no tiene ningún sentido hablar sobre un solo nacionalismo, ni sobre un modelo de nación o sobre una teoría general para un fenómeno tan complicado como la comunidad política y su formación”. Jussi Pakkasvirta. *¿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 nidentom. 290, 1997, p. 37. La necesidad de distinguir entre la visión de la nación “desde arriba” con la de “desde abajo” es expuesta por Hobsbawm, Eric. *Naciones y...*, p. 19; aunque deja claro lo complejo de lograr el entendimiento de la segunda, ya que es “dificilísima de descubrir”.
- 6 Anderson, Benedict. *Imagined Communities...*, p. 6.
- 7 *Ibid.*
- 8 *Ibid.*
- 9 *Ibid.*, pp. 6-7.
- 10 Hroch, Miroslav. *Social preconditios of national revival in Europe*. Cambridge University Press, 1985; idem. “From national movement to the fully-formed nation”. En: *New Left Review*, No. 198, 1993 e ídem. “La construcción de la identidad nacional: del grupo étnico a la nación moderna”. En: *Revista de Occidente*, (1994), pp. 45-60.
- 11 Hroch, Miroslav. “La construcción de la identidad...”, p. 45.
- 12 Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismos*. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 14.
- 13 Giberneau, Monserrat. *Los nacionalismos*. Barcelona, Editorial Ariel S.A., 1996, p. 2.
- 14 Smith, Anthony D. “Tres conceptos de nación”. En: *Revista de Occidente*. No. 161, (octubre de 1994), pp. 7-22.
- 15 Citado por *Ibid.*, p. 6.
- 16 *Ibid.*, p. 10.
- 17 *Ibid.*, pp. 10-11.
- 18 *Ibid.*, p. 18.

- 19 *Ibid.*
- 20 *Ibid.*, p. 14.
- 21 Hobsbawm, Eric. “La política de la identidad y la izquierda”. En: *Nexos*, 224, (agosto 1996), pp. 41-47, (cita p. 42).
- 22 Hobsbawm, Eric. *Naciones y...*, p. 55.
- 23 Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780...*, pp. 55-56.
- 24 Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.). *The invention of tradition*. Cambridge University Press, 1989. También Hobsbawm, Eric: “Inventando Tradiciones”. En: *Historias*, No. 19, (marzo-octubre 1988), pp. 3-15.
- 25 Vovelle, Michel. *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984, p. 169.
- 26 Vovelle, Michel. “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, 1998, p. 20.
- 27 Citado en Chartier, Roger. “Disciplina e Invención: la fiesta”. En: ídem. *Sociedad y Escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*. México: Instituto Mora, 1995, p. 32.
- 28 Ozouf, Mona. *La fête révolutionnaire, 1789-1799*. Paris: Éditions Gallimard, 1976, pp. 11-15.
- 29 Chartier, Roger. “Disciplina e Invención...”, p. 35.
- 30 Citado por Quesada Camacho, Juan Rafael. “31 de agosto de 1848: uso y abuso de la historia”. En: *Revista Parlamentaria*. San José, Costa Rica, Vol. 6, No. 2 (diciembre, 1998), pp. 63-82. La cursiva es mía.
- 31 Vovelle, Michel. “De la sociedad tradicional al Estado moderno...”, p. 21.
- 32 Gusdorf, Georges. *La Conscience Révolutionnaire. Les Idéologues*. Paris: Payot, 1978, pp. 148-171.
- 33 Chartier, Roger. “Disciplina e Invención...”, p. 32. Lo que está entre paréntesis cuadrados es añadido mío.
- 34 Segalen, Martine. *Rites et Rituels Contemporains*. París: Editions Nathan, 1998, p. 20.
- 35 *Ibid.*, p. 21.
- 36 Margarita Silva. *Las fiestas cívico electorales y el reconocimiento de la autoridad de los elegidos ante la formación del Estado Nacional en Costa Rica*. Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, 1993, p. 152
- 37 Hobsbawm, Eric. “Inventando Tradiciones”. En: *Revista Historias*, México, #19, (marzo-octubre, 1988), pp. 3-4.
- 38 *Ibid.*, p. 6.
- 39 *Ibid.*, p. 10.
- 40 Chartier, Roger. “Disciplina e invención...”, p. 26.
- 41 *Ibid.*, p. 32
- 42 *Ibid.*
- 43 *Ibid.*, p. 36.
- 44 Vovelle, Michel. *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*. Paris: Aubier-Flamarion, 1976, pp. 84-90.

- 45 Guerra, François-Xavier. *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992, p. 51.
- 46 Ver: Lomné, Georges. “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, 1998, pp. 321-339. La Pola era el seudónimo de Policarpa Salavarrieta, heroína de la independencia colombiana que fue ajusticiada por las tropas imperiales españolas.
- 47 Guerra, François-Xavier. “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...*, pp. 109-139.
- 48 Guerra, François-Xavier. “Las Primeras Elecciones Generales Americanas (1809)”. En: ídem. *Modernidad e Independencias...*, p. 177.
- 49 Ver al respecto: Guerra, Sergio. *El dilema de la independencia. Las luchas sociales en la emancipación latinoamericana (1790-1826)*. Santa Fe de Bogotá: Ediciones Tendence, Universidad Central, 2000, pp. 25-38.
- 50 Ver: Artola, M. *Los afrancesados*. Madrid: Turner, 1976 e ídem. *Antiguo Régimen y Revolución Liberal*. Madrid, 1979.
- 51 Guerra, F-X. *Modernidad e Independencias*, p. 348.
- 52 *Ibid.*
- 53 *Ibid.*, p. 350. Lo que está entre paréntesis cuadrados es mío.
- 54 Hocquellet, Richard. “La Publicidad de la Junta Central Española (1808-1810)”. En: Guerra y Lempérière. *Los espacios públicos en...*, pp. 140-167, particularmente p. 147.
- 55 Torres Bautista, Mariano. “De la fiesta monárquica a la fiesta cívica: el tránsito del poder en Puebla, 1821-1822”. En: *Historia Mexicana*, No. 78, (octubre-diciembre de 1995), pp. 221-239, cita p. 225.
- 56 Duncan, Robert H. “Embracing a Suitable Past: Independence Celebrations under Mexico’s Second Empire, 1864-6”. En: *Journal of Latin American Studies*. Cambridge University Press, No. 30 (1998), pp. 249-277.
- Díaz Arias, David. *La Fiesta de la Independencia en Costa Rica, 1821-1921*. San José: Tesis de Maestría en Historia, 2001. Calzadilla, Pedro Enrique. “El olor de la pólvora. Fiestas patrias, memoria y Nación en la Venezuela guzmancista 1870-1877”. En: *Caravelle*, No. 73 pp. 111-130.
- Bertoni, Lilia Ana. “Construir la Nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891”. En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* “Dr. E. Ravignani, tercera serie, núm. 5, primer semestre de 1992a, pp. 77-110.
- Garavaglia, Juan Carlos. “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, No. 22 (2º semestre de 2000), pp. 73-100.
- 57 Hobsbawm, Eric. *Los Ecos de la Marselleza*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992, pp. 57-58.

- 58 Agulhon, Maurice. *Marianne au Combat: l'Imagerie et la Symbolique Républicaines de 1789 à 1880*. Paris: 1979.
- 59 Agulhon, Maurice. "Imaginería Cívica y Decorado Urbano". En: ídem. *Historia Vagabunda*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1994, pp. 89-119.
- 60 Palmer, Steven. "Racismo intelectual en Costa Rica y Guatemala, 1870-1920". En: *Mesoamérica*, Año 17, No. 31, (junio de 1996), p. 109.
- 61 Gould, Jeffrey. "¡¡ Vana ilusión !!. Los indios de Matagalpa y el mito de la Nicaragua mestiza (1880-1925)". En: *Talleres de Historia*, No. 6, (julio de 1994), p. 85.
- 62 Palmer, Steven. "Racismo intelectual...", p. 120.
- 63 Soto, Ronald. "Desaparecidos de la Nación: los indígenas en la construcción de la identidad nacional costarricense 1851-1924". En: *Revista de Ciencias Sociales*. San José, No. 82 (diciembre de 1998), pp. 31-53.
- 64 Wunderlich, Volker. "La unificación nacional que dejó una nación dividida. El gobierno del presidente Zelaya y la "reincorporación" de la Mosquitia a Nicaragua en 1894". En: *Revista de Historia*. San José, (Costa Rica), No. 34 (julio-diciembre 1996), pp. 9-44. López, Carlos Gregorio. *El Proyecto Liberal de Nación en el Salvador (1876-1932)*. Tesis de Posgrado en Historia, Universidad de Costa Rica, 1998, pp. 155-287.
- 65 Citado por Pakkasvirta, Jussi. *¿Un continente, una nación?...*, p. 74.
- 66 Karnes, Thomas. *Los fracasos de la Unión*. San José: ICAP, 1982. Woodward, Ralph Lee. *Central America. A Nation Divided*. New York: Oxford University Press, 1985.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña Ortega, Víctor Hugo. "Nación y Clase Obrera en Centroamérica durante la época Liberal (1870-1930)". En: Molina, Iván y Palmer, Steven (editores). *El Paso del Cometa. Estado, política social y culturas populares en Costa Rica (1800-1950)*. Editorial Porvenir, Plumsock Mesoamerican Studies, 1994, pp. 145-165.
- Aghulon, Maurice. *Marianne au Combat: l'Imagerie et la Symbolique Républicaines de 1789 à 1880*. Paris: 1979.
- Agulhon, Maurice. "Imaginería Cívica y Decorado Urbano". En: ídem. *Historia Vagabunda*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1994, pp. 89-119.
- Alba, Víctor. *Nationalists without Nations*. New York: Praeger, 1968.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalisms*. London: Verso, 1991 (revised and extended edition).

- Armstrong, J. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, 1982.
- Artola, M. *Antiguo Régimen y Revolución Liberal*. Madrid: Turner, 1979.
- Artola, M. *Los afrancesados*. Madrid: Turner, 1976.
- Bertoni, Lilia Ana. "Construir la Nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891". En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* "Dr. E. Ravignani, tercera serie, núm. 5, primer semestre de 1992a, pp. 77-110.
- Brading, David. "Nacionalismo y Estado en Hispanoamérica". En: Varios autores. *Iberoamérica en el siglo XIX. Nacionalismo y dependencia*. Ediciones Ecuinate, 1995, pp. 55-77.
- Brading, David. *Marmoreal Olympus: José Enrique Rodó and spanish american nationalism*. Workin Papers No. 47. Centre of Latin American Studies University of Cambridge, 1998.
- Calzadilla, Pedro Enrique. "El olor de la pólvora. Fiestas patrias, memoria y Nación en la Venezuela guzmancista 1870-1877". En: *Caravelle*, No. 73 pp. 111-130.
- Chartier, Roger. "'Cultura Popular': retorno a un concepto historiográfico". En: ídem. *Sociedad y Escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*. México: Instituto Mora, 1995, pp. 121-138.
- Chartier, Roger. "Disciplina e Invención: la Fiesta". En: Chartier, Roger. *Sociedad y Escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*. México: Instituto Mora, 1995.
- Corrigan, Philip y Sayer, Derek. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- De Blas Guerrero. *Nacionalismo y naciones en Europa*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- Díaz Arias, David. *La Fiesta de la Independencia en Costa Rica, 1821-1921*. San José: Tesis de Maestría en Historia, 2001.
- Duncan, Robert H. "Embrancing a Suitable Past: Independence Celebrations under Mexico's Second Empire, 1864-6". En: *Journal of Latin American Studies*. Cambridge University Press, No. 30 (1998), pp. 249-277.
- Ehrard, J. y Viallaneix, P. *Les Fêtes de la Révolution*. Paris: Societé des études robespierristes, 1977.

- Fernández Bravo, Álvaro (compilador). *La invención de la nación*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Garavaglia, Juan Carlos. "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, No. 22 (2º semestre de 2000), pp. 73- 100.
- Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismos*. Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- Gellner, Ernest. *Thought and Change*. London: Weidenfeld and Nicholson, 1964.
- Giberneau, Monserrat. *Los nacionalismos*. Barcelona, Editorial Ariel S.A., 1996.
- Gould, Jeffrey. "¡¡ Vana ilusión !!. Los indios de Matagalpa y el mito de la Nicaragua mestiza (1880-1925)". En: *Talleres de Historia*, No. 6, (julio de 1994).
- Guerra, François-Xavier. "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, 1998, pp. 109-139.
- Guerra, François-Xavier. *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- Gusdorf, Georges. *La Conscience Révolutionnaire. Les Idéologues*. Paris: Payot, 1978.
- Herranz de Rafael, Gonzalo. *La vigencia del nacionalismo*. Siglo XXI de España editores S. A., 1992.
- Hintze, Otto. *The Historical Essays of Otto Hintze*. New York: Oxford University Press, 1975.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.). *The invention of tradition*. Cambridge University Press, 1989.
- Hobsbawm, Eric. "Mass-producing traditions: Europe, 1870-1914". En: Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 1992, pp. 263-307.
- Hobsbawm, Eric. "La Transformación de los Rituales Obreros". En: Hobsbawm, Eric. *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*. Barcelona: Editorial Crítica, 1987, pp. 93-116.

- Hobsbawm, Eric. *Los Ecos de la Marselleza*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.
- Hobsbawm, Eric. *Naciones y Nacionalismos desde 1780*. Barcelona, Editorial Crítica, 1991.
- Hobsbawm, Eric. "Inventando Tradiciones". En: *Historias*, No. 19, (marzo-oc-tubre 1988), pp. 3-15.
- Hobsbawm, Eric. "La política de la identidad y la izquierda". En: *Nexos*, 224, (agosto 1996), pp. 41-47.
- Hobsbawm, Eric. "Nacionalismo: ¿de quién fue la culpa?". En: *Márgenes*. Li-ma: año V, No. 9 (1992).
- Hocquellet, Richard. "La Publicidad de la Junta Central Española (1808-1810)". En: Guerra y Lempérière. Guerra, François-Xavier y Lempérière, Annick (et al.). *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y proble-mas. Siglos XVIII-XIX*. México: Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 140-167.
- Hroch, Miroslav. "From national movement to the fully-formed nation". En: *New Left Review*, No. 198, 1993.
- Hroch, Miroslav. "La construcción de la identidad nacional: del grupo étnico a la nación moderna". En: *Revista de Occidente*, (1994), pp. 45-60.
- Hroch, Miroslav. *Social preconditions of national revival in Europe*. Cambridge University Press, 1985.
- Karnes, Thomas. *Los fracasos de la Unión*. San José: ICAP, 1982.
- Knight, Alan. "Pueblo, Política y Nación, siglos XIX y XX". En: *Revista de His-toria*. No. 34 (julio, diciembre, 1996).
- Kohn, Hans. *The idea of Nationalism: a Study in its Origins and Background*. New York: MacMillan Co., 1944.
- Lomné, Georges. "La Patria en Representación. Una escena y sus públicos: San-ta 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 Mexica-nos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 321-339.
- López Bernal, Carlos Gregorio. *El Proyecto Liberal de Nación en el Salvador (1876-1932)*. Tesis de Posgrado en Historia, Universidad de Costa Rica, 1998.

- Ozouf, Mona. *La fête révolutionnaire 1789-1799*. Paris: Editions Gallimard, 1976.
- Pakkasvirta, Jussi. *¿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, 1997.
- Palmer, Steven. "Racismo intelectual en Costa Rica y Guatemala, 1870-1920". En: *Mesoamérica*, Año 17, No. 31, (junio de 1996).
- Quesada Camacho, Juan Rafael. "31 de agosto de 1848: uso y abuso de la historia". En: *Revista Parlamentaria*. San José, Costa Rica, Vol. 6, No. 2 (diciembre, 1998), pp. 63-82.
- Renant, Ernest. *Qu'est que c'est une nation?* Conferencia dada en La Sorbona el 11 de marzo de 1882. París, 1882.
- Segalen, Martine. *Rites et Rituels Contemporains*. París: Editions Nathan, 1998.
- Seton-Watson, Hugh. *Nations and States: An Inquiry Into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Boulder: Westview Press, 1977.
- Silva, Margarita. "Las fiestas cívico electorales en San José y el reconocimiento de la autoridad de los elegidos". En: *Revista de Historia*, No. 27 (enero-junio de 1993), pp. 31-50.
- Silva, Margarita. *Las fiestas cívico electorales y el reconocimiento de la autoridad de los elegidos ante la formación del Estado Nacional en Costa Rica*. Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, 1993.
- Soto, Ronald. "Desaparecidos de la Nación: los indígenas en la construcción de la identidad nacional costarricense 1851-1924". En: *Revista de Ciencias Sociales*. San José, No. 82 (diciembre de 1998), pp. 31-53.
- Smith, Anthony D. "Tres conceptos de nación". En: *Revista de Occidente*. No. 161, (octubre de 1994), pp. 7-22.
- Smith, Anthony. *The Ethnic Origins of Nation*. Oxford, Blackwell, 1993.
- Torres Bautista, Mariano. "De la fiesta monárquica a la fiesta cívica: el tránsito del poder en Puebla, 1821-1822". En: *Historia Mexicana*, No. 78, (octubre-diciembre de 1995), pp. 221-239.
- Vilar, Pierre. "Pensar históricamente". En: ídem. *La Historia*. México: Instituto Mora, 1992, pp. 20-52.

- Vovelle, Michel. “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, 1998.
- Vovelle, Michel. *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*. París: Aubier-Flammarion, 1976.
- Vovelle, Michel. *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.
- Woodward, Ralph Lee. *Central America. A Nation Divided*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Wunderich, Volker. “La unificación nacional que dejó una nación dividida. El gobierno del presidente Zelaya y la “reincorporación” de la Mosquitia a Nicaragua en 1894”. En: *Revista de Historia*. San José, (Costa Rica), No. 34 (julio-diciembre 1996), pp. 9-44.

EDITORIAL
UCR
Ejemplar sin
valor comercial

ACERCA DEL AUTOR

David Díaz Arias realizó sus estudios primarios en la Escuela Andrés Corrales M. y su secundaria en el Liceo de Aserrí. En 1999 obtuvo el Bachillerato en Historia en la Universidad de Costa Rica (UCR). En ese año ganó la beca “Paulino González” de la Asociación Pro-Historia Centroamericana, para realizar el Posgrado Centroamericano en Historia de la UCR. En el 2001 se graduó con honores como *Magister Scientiae* en Historia con la tesis: *La Fiesta de la Independencia en Costa Rica, 1821-1921*. Participó en el concurso “Culturas e Identidades en América Latina y el Caribe” del Programa de Becas Clacso-Asdi 2000 para investigadores jóvenes y obtuvo una beca de la que resultó su trabajo: *Comunidad política, identidades, ritos y rituales en la celebración de la independencia en Costa Rica, 1821-1921* (2001). En la Escuela de Historia de la UCR ha impartido los cursos de Historia Contemporánea General, Historia de las Instituciones de Costa Rica, Introducción a la Historia y Técnicas para su Estudio I y II y Teoría de la Historia Social y de las Mentalidades Colectivas. Actualmente es profesor en esa Escuela y en el Seminario Participativo 21-22 (“Ciudadanos de un mundo sin fronteras”) de la Escuela de Estudios Generales, e investigador del Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CI-HAC), todos de la misma Universidad.

EDITORIAL
UCR
Ejemplar sin
valor comercial

La licencia de este libro se ha otorgado a su comprador legal.

Valoramos su opinion. Por favor
[comente esta obra](#)



Adquiera más de nuestros
libros digitales en la [Librería UCR virtual](#)

LIBRERÍA
UCR

VIRTUAL

Este trabajo se dedica a esclarecer cuáles han sido los aportes teóricos que se han elaborado en los últimos veinte años en los estudios sobre la construcción de la nación, en los casos europeo y latinoamericano. Por lo tanto, primeramente se interesa por particularizar en la definición que se ha hecho de la nación y del nacionalismo, desde la perspectiva de los análisis modernos de estos fenómenos. Con ello, procura dilucidar los elementos básicos y fundamentales, que confluyen a finales del siglo XVIII y durante todo el XIX, para dar como resultado una de las fuerzas político-sociales más importantes del siglo XX: el nacionalismo. En seguida, este estudio ahonda en la visualización del papel que tienen en este proyecto las denominadas “tradiciones inventadas” (fiestas, ritos y rituales cívicos modernos), así como los intereses y deseos políticos que mueven la edificación del Estado. El texto continúa prestando atención a los cambios que hacen evidente la llegada de la modernidad política a Latinoamérica durante el periodo independentista. Finalmente, se apuntan los procesos por medio de los cuales se produce la construcción nacional en América Latina, así como las problemáticas que surgen en el camino y las diferencias que se hacen visibles y respecto a los casos europeos.

