

Universidad Autónoma de Baja California
Instituto de Investigaciones Culturales-Museo



“Bravo Dolor... eso de dejar de celebrar el grito”

Los gritos de Dolores y los usos políticos de la memoria
en el *Bicentenario de la Independencia de México*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:

José Eduardo Cerda González

Bajo la dirección de:

Dr. Mario Alberto Gerardo Magaña Mancillas

Y en codirección de:

Dr. Servando Ortoll Estrada

Mexicali, Baja California, noviembre del 2012

**A la memoria de
David Álvarez (1985-2011)**

Allí donde la toques, la memoria duele

Georgios Seferis

Agradecimientos a:

La Universidad Autónoma de Baja California (UABC), el alma máter de mi formación profesional de licenciatura y posgrado. En particular al Instituto de Investigaciones Culturales – Museo (IIC-Museo UABC) y sobre todo al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Sin su apoyo económico e institucional la investigación no hubiera sido posible.

En especial a mis directores de tesis el Dr. Mario Magaña y Dr. Servando Ortoll. Les agradezco su amistad y soporte durante estos últimos años que para mi han sido difíciles. De ustedes he tenido lecciones personales y profesionales inolvidables que me acompañan cada día, por ello los considero Grandes Maestros. Su amistad y paciente –muy paciente– instrucción me enseñó a conducirme con fortaleza y prudencia por los derroteros de la investigación. Igualmente agradezco a mis lectores, la Mtra. Georgina Walther y el Mtro. Francisco Melo por sus consejos y observaciones, así como también al Dr. Raúl Balbuena por su amistad y enseñanzas. Ha sido un honor trabajar con todos ustedes.

A mis padres, quienes siempre me apoyaron en mi trayecto. También agradezco a Hernán Franco y Zinnia Capó, compañeros de clase y amigos en este camino que inició hace dos años. A los Héctor Palacios, Víctor Medina, José Bobadilla, Rocío Verdín, Ricardo Granados, Urso Rodríguez y Armando Samaniego les estoy siempre agradecido por acompañarme, escucharme y aconsejarme. En particular dedico esta investigación a mi amigo David Álvarez. Acompañarte hasta tu último minuto de vida me hizo sumergirme en la memoria y comprender el valor del recuerdo. Como alguna vez el Gran Maestro sentenció: “las estructuras extrañan a sus individuos”.

Índice

Agradecimientos.....	3
Mis derroteros por la memoria.....	6
Capítulo 1. Metodología de la investigación	
El Grito de Dolores como objeto de estudio en la memoria colectiva.....	11
Marco teórico.....	14
Teorías sobre rituales.....	15
Los inicios de las investigaciones del ritual: el enfoque evolucionista.....	15
El ritual desde la perspectiva funcionalista.....	16
El giro estructuralista del ritual: Claude Lévi-Strauss.....	23
El enfoque interpretativo: el ritual como proceso y acción simbólica.....	24
La apertura simbólica del proceso ritual: la liminalidad.....	27
La antiestructura del proceso ritual: la communitas.....	29
Los símbolos rituales y sus características.....	31
Teorías de la memoria.....	33
Enfoque biológico de la memoria.....	33
La memoria desde la neurociencia cognitiva.....	34
La memoria en la psicología cognitiva.....	35
Referencias filosóficas sobre la memoria.....	38
La sociología de la memoria de Maurice Halbwachs.....	41
El enfoque antropológico de la memoria.....	45
La memoria como objeto de estudio de la historia.....	48

Teoría de las representaciones sociales.....	56
Antecedentes.....	59
Objetivo general.....	63
Objetivos específicos.....	63
Preguntas de investigación.....	63
Procedimiento metodológico.....	64
Metodología de obtención de datos.....	65
La base documental de la investigación.....	66
Delimitación de las unidades de análisis en el Bicentenario.....	68
Metodología de operacionalización y análisis.....	70
La “larga duración”.....	70
La puesta en escena de lo político: el “drama social”.....	72
El “análisis simbólico procesal”.....	74
El análisis simbólico de la actividad ritual.....	75
 Capítulo 2. De recuerdo patriótico a fiesta de Estado: la construcción simbólica del Grito de Dolores en la memoria colectiva de 1812 a 1910.	
El Grito de Dolores y su eficacia simbólica en la Guerra de Independencia.....	81
La disputa entre liberales y conservadores por los símbolos de la nueva nación.....	85
Juárez y Maximiliano: el Grito de Dolores, símbolo de la identidad nacional.....	94
Las conmemoraciones imperiales del Grito de Dolores en 1864.....	95
Un grito en el desierto: Juárez y el Grito de Dolores en 1864.....	99
1864: la memoria como la arena simbólica de las luchas políticas.....	102
El último grito del emperador y la restauración de la República.....	104

El porfiriato: el Grito de Dolores de ritual cívico a fiesta de Estado.....	106
El Grito de Dolores en el Centenario de la Independencia de México.....	110
Capítulo 3. Los usos políticos de la memoria: las representaciones del Grito de Dolores en el siglo XX	
Las representaciones rituales del Grito de Dolores en la revolución mexicana.....	117
Conservación y representación del Grito de Dolores en el México posrevolucionario.....	119
1968: los “gritos” del movimiento estudiantil.....	128
El uso de la memoria del Grito de Dolores en el fraude electoral de 1988.....	141
Las representaciones del Grito de Dolores del Partido Acción Nacional.....	148
Capítulo 4. Análisis de los gritos de Dolores en el Bicentenario	
El contexto del Bicentenario de la independencia en perspectiva.....	156
Drama social y análisis simbólico procesal del Grito de Dolores en Palacio Nacional.....	157
El Grito en Dolores dramatizado 200 años después.....	171
El drama social del “Grito de los Libres”.....	182
Consideraciones finales.....	191
Anexos.....	197

Mis derroteros por la memoria

La presente investigación sobre la conservación y uso de la memoria tiene algo de autobiográfico. En diferentes momentos de mi vida personal he sentido interés por conocer qué es la memoria. Recuerdo que desde muy pequeño, veía como la gente valora sus recuerdos y, a veces, hasta se empecina con ellos. Eso despertó en mí la curiosidad de saber cómo y por qué, al paso del tiempo, las personas conservan momentos, palabras, días, lugares, aciertos y errores en recuerdos. Me asombraba el ver cómo en ocasiones los recuerdos son fundamentales en nuestras decisiones, motivan nuestros actos o lo que llegamos a sentir por determinados hechos. Así, desde pequeño me sentí interesado por la memoria.

Un segundo encuentro con el tema de la memoria ocurrió en mis años de preparatoria y universidad. En ese tiempo me acerqué a la literatura y conocí otras miradas sobre el tema, como la de Marcel Proust en su obra *En busca del tiempo perdido*. Me maravillé con la lóbrega memoria de *Funes el memorioso* de Jorge Luis Borges y también conocí la poesía de Mario Benedetti para quien el olvido está lleno de memoria, y viceversa. La lectura de *La misteriosa llama de la Reina Loana* de Umberto Eco detonó en mí algunas reflexiones sobre la conservación y uso de la memoria: es constituida en la medida que se conserva y nos es constituyente por el uso que hacemos de ella. A partir de entonces aumentó mi curiosidad y el deseo de conocer sobre el uso que hace la gente de la memoria.

Durante mi curso en esta maestría, la pérdida de dos valiosas personas en mi vida fue un sisma mis reflexiones sobre la memoria. Este trágico hecho me impulsó a aprehender la importancia del recordar a ciertas personas y ciertos hechos. Estos son los caminos que

condujeron a esta investigación. Después de todo, la memoria hablada, escrita, grabada en una lápida o capturada en una fotografía, son medios para llegar al pasado.

Más allá de mis razones biográficas, otro motivo para estudiar el tema de la memoria fue el momento histórico que representó para Latinoamérica el 2010. En ese año, Argentina, Chile, Colombia, Venezuela y México conmemoraron el Bicentenario de su independencia nacional.¹ El contexto conmemorativo de los Bicentenarios, el marco oportuno de la puesta en escena y uso la memoria por parte de los gobiernos y sus principales actores políticos. En esta tesis investigo particularmente el Bicentenario de la independencia de México. La razón de lo anterior consiste en que las conmemoraciones de la independencia en México se han caracterizado por ciertas disputas políticas y peculiaridades socioculturales.

Además de que el 2010 coincidió como el año de los Bicentenarios; países como Colombia, México, Brasil, Puerto Rico y Cuba comparten un hecho en común: su emancipación inició con una arenga o “grito” de independencia.² En México el recuerdo de la independencia está vinculado simbólicamente al “Grito de Dolores”. El Grito de Dolores es el supuesto acto fundacional con el que inició la independencia de la Nueva España –hoy México– del imperio español. El acto consistió en la arenga del cura Miguel Hidalgo y Costilla en el atrio de la parroquia del pueblo de Dolores, Guanajuato la madrugada del 16 de septiembre de 1810.

¹ En el 2010, Venezuela conmemoró su bicentenario el 19 de abril, Argentina el 25 de mayo, Colombia el 20 de julio, México lo celebró el 15 y 16 de septiembre y Chile el 18 de septiembre.

² Es destacable que estos actos simbólicos ocurrieron en diferentes años: Colombia conmemora el “Grito” o “reyerta del 20 de julio” y México el “Grito de Dolores” ambos de 1810, Brasil denomina “Grito de Ipiranga” a la declaración de independencia ocurrida en 1822, y Puerto Rico el “Grito de Lares” y Cuba el “Grito de Yara”, los dos en 1868. Aunque puede que se trate sólo de una coincidencia nominal, llama la atención que los movimientos independentistas de la actual Latinoamérica coincidan en este hecho particular.

Actualmente, el Grito de Dolores es el hecho más conocido de la independencia de México, al menos en sus líneas más generales. Lo anterior a tal punto que en el calendario cívico representa la principal conmemoración mexicana. A pesar del paso del tiempo, el Grito de Dolores ha permanecido en la memoria colectiva nacional gracias que se ha conservado por diversos medios. El medio conmemorativo oficial y más popular de la independencia es un ritual en que el presidente de en turno representa el Grito de Dolores. El ritual del Grito de Dolores representa para mí, un ejercicio práctico de la memoria que me llevó a preguntarme ¿por qué debemos recordar determinados acontecimientos de la historia? y ¿qué debemos recordar como nación?

El Bicentenario de México representó un momento de efervescencia conmemorativa en el cual la representación ritual oficial Grito de Dolores fue el acontecimiento central. Sin embargo, la representación oficial del Grito de Dolores no fue la única. También la oposición política al actual gobierno realizó un ritual del Grito de Dolores y lo representó. Al respecto conviene decir que el simbólico ejercicio de oposición política del Grito de Dolores en el Bicentenario no es el único, sino que también ha ocurrido en otros gobiernos. En este sentido, muestro cómo en el Bicentenario y en otros gobiernos precedentes el Grito de Dolores ha sido un símbolo de disputa y legitimación política.

A partir de estos ejercicios rituales de la memoria abordo la eficacia simbólica, política y sociocultural del uso de la memoria colectiva del Grito de Dolores en el Bicentenario. Mi punto de partida es un cuestionamiento al derecho asumido por los políticos en el poder de seleccionar y controlar lo que debe ser recordado sobre la historia de México. Para mí, cuestionar los usos de la memoria más allá de una tarea de análisis sociocultural impone una oposición al poder. Con la misma idea, lo que planteo en esta tesis es una reflexión

sobre los sentidos conmemorativos de los hechos históricos. La mirada con la que expongo no es la de un historiador. Tampoco reflexiono sobre la historia que estos están escribiendo pues eso desviaría mis intenciones al quehacer historiográfico. Más bien las observaciones que hago son las de un testigo del doscientos aniversario de la independencia de México que intenta comprender su tiempo.

En el primer capítulo presento el marco metodológico compuesto por las bases teóricas sobre los ritos, la memoria colectiva y las representaciones sociales. Seguido expongo los métodos de análisis de datos que componen el modelo de larga duración de Fernand Braudel y el análisis simbólico procesal de Victor Turner. El segundo capítulo consiste en una reconstrucción histórica de los rituales en que se representó el Grito de Dolores de 1812 a 1910. Desde las primeras décadas del siglo XIX el Grito de Dolores se conservó en la memoria colectiva por medio de diversos elementos simbólicos que lo definieron durante este periodo. Observo la construcción simbólica del Grito de Dolores y su estructuración como un ritual en la cultura cívica mexicana. Con el mismo sentido en el tercer capítulo abordo el Grito de Dolores a partir de la época posrevolucionaria hasta el Bicentenario en el 2010. El tercer capítulo lo dedico a observar e identificar cómo durante el siglo XX la representación las representaciones del Grito de Dolores se estructuró como una práctica política. Durante este periodo diversos actores sociales utilizaron el Grito como medio de legitimación y de protesta. Finalmente en el cuarto capítulo analizo los gritos de Dolores en el Bicentenario de la Independencia de México con base en los métodos seleccionados. Posteriormente presento algunas reflexiones finales sobre los gritos de Dolores a lo largo de la historia hasta el Bicentenario.

CAPÍTULO 1

Metodología de la investigación

La memoria es como una red:
uno la encuentra llena de peces
al sacarla del arroyo, pero a
través de ella pasaron cientos de
kilómetros de agua sin dejar
rastro.

Oliver Wendell Holmes

El Grito de Dolores como objeto de estudio en la memoria colectiva

En México, el recuerdo del inicio de su independencia del imperio español está vinculado a la arenga del cura Miguel Hidalgo conocida como “Grito de Dolores”. A lo largo de doscientos años, el Grito de Dolores ha sido establecido en la cultura cívica y política como un rito y símbolo trascendental que describe los inicios de la nación mexicana. Al Grito de Dolores se le han impreso diversos significados y hoy en día simboliza la independencia de México. La cuestión inicial es ¿quiénes han establecido el Grito de Dolores como el símbolo de la independencia? Mi cuestionamiento parte de que el acto de Hidalgo no fue planeado para ser recordado, sino que el recuerdo del hecho histórico fue y es apropiado en la actualidad por actores y grupos de poder.

Actualmente, del Grito de Dolores sólo subsiste el recuerdo que se ha conservado en la memoria colectiva nacional. Esto ha sido un proceso complejo pues la conservación del Grito de Dolores como hecho histórico en la memoria colectiva nacional ha ocurrido a

través de diversas etapas durante los siglos XIX y XX. En su conservación han participado diferentes grupos y actores políticos en contextos de disputa simbólica por su significado y su sentido conmemorativo. Al respecto, reconozco que la permanencia del Grito de Dolores en la memoria colectiva nacional encierra un proceso estructurado en varias etapas de la vida social y política de México.

El Grito de Dolores ha desempeñado un papel protagónico en el ámbito cívico y político del país. Desde las primeras conmemoraciones de la independencia, grupos políticos como insurgentes y conservadores disputaron su celebración y significado político. A mediados del siglo XIX, republicanos e imperialistas encontraron en la conmemoración del Grito de Dolores un medio de exaltar sus intereses políticos. Lo anterior, para definir y legitimar sus proyectos de gobierno. Así mismo, desde el siglo XX hasta la actualidad, la memoria colectiva sobre el Grito de Dolores ha sido objeto de uso y disputa, principalmente en ciertos contextos políticos coyunturales.

Un elemento más ha distinguido al Grito de Dolores al paso de los centenarios: su formación como práctica política. Desde principios del siglo XIX, uno de los actos conmemorativos más importantes ha sido el ritual donde se representa la arenga de Hidalgo. Hoy en día, la conmemoración de la independencia tiene como acto central el Grito de Dolores. La representación oficial del Grito de Dolores se realiza el 15 de septiembre en el Palacio Nacional y la preside el presidente de la República quien vitorea a los héroes de la patria.³ La larga historia de rituales del Grito de Dolores la componen diversos actores políticos que han impreso sus ideologías y adaptado el símbolo a sus

³Todos los años cada gobernante municipal, estatal y federal está obligado por carácter constitucional a conmemorar y representar la arenga de Hidalgo y, aunque no hay una ley que determine como proceder y representar el acto, si existe un consenso de los hechos prácticos y de las actitudes que deben estar implícitas en el ritual.

proyectos de gobierno. Aunque al paso del tiempo el ritual ha cambiado en ciertos protocolos, los actores políticos han consolidado el Grito de Dolores como un símbolo patrio.

En el 2010 se cumplió el *Bicentenario de la Independencia de México y Centenario de la Revolución Mexicana*, un tiempo “hiperconmemorativo” de celebración y recuerdo.⁴ En México el Bicentenario llegó en un difícil contexto de coyuntura política originado en las controvertidas elecciones presidenciales del 2006. De estas, resultó ganador el candidato del Partido Acción Nacional (PAN) Felipe Calderón Hinojosa siendo acusado de fraude electoral por el candidato de los partidos de izquierda Andrés Manuel López Obrador. Ante esa situación López Obrador se autoproclamó “presidente legítimo” de México. A partir de entonces el gobierno de Calderón ha enfrentado fuertes cuestionamientos de parte de la oposición representada por la izquierda. En ese contexto, los festejos del Bicentenario no escaparon a los cuestionamientos sobre el sentido conmemorativo que le daría el gobierno de Calderón.

En el marco del Bicentenario ocurrieron varios rituales del Grito de Dolores políticamente significativos. Por una parte, el presidente Felipe Calderón realizó dos representaciones. La primera fue la tradicional representación del Grito de Dolores en Palacio Nacional en la ciudad de México. Esta representación fue dentro de un marco de festejos, desfiles y espectáculos de juegos pirotécnicos. La segunda representación ritual fue la madrugada del 16 de septiembre en la cuna de la independencia Dolores Hidalgo, Guanajuato, como un acto simbólico conmemorativo del Bicentenario.

⁴ Para Adrian Bantjes (2010:1) los tiempos hiperconmemorativos son momentos que se caracterizan por el exceso de conmemoraciones en una sola fecha, misma situación que ha provocado que el trabajo historiográfico se vea entre un cumulo de conmemoraciones, celebraciones y que confirman o reivindican un pasado.

Por otra parte, la oposición encabezada por Andrés Manuel López Obrador también organizó su propio ritual del Grito de Dolores. Su ritual y representación también conocido como el “grito de los libres” se llevó a cabo en la Plaza de Tlatelolco. En el acto se gritaron consignas, López Obrador pronunció un discurso en contra del gobierno de Calderón y representó la arenga de Hidalgo. De esta manera, cada quien con su ritual y representación del Grito de Dolores en el Bicentenario se dio una disputa simbólica y política por la memoria.

La historia que antecede al Bicentenario muestra que la misma situación ha ocurrido antes. Los gritos de Dolores que los actores políticos representaron en los rituales del Bicentenario para mí consisten en ejercicios prácticos de la memoria. Aunque ambos gritos de Dolores versan sobre el mismo hecho histórico –la arenga libertaria de Hidalgo– como representantes de proyectos políticos diferentes, el sentido conmemorativo no es el mismo. Con esto en mente, considero que más allá del acto conmemorativo está la práctica política donde la memoria colectiva del Grito de Dolores se utiliza con fines e intereses políticos particulares.

Marco teórico

Como mencioné, en la actualidad el Grito de Dolores es representado en un ritual y es un símbolo parte de la memoria colectiva nacional. Tales características fueron construyéndose en las estructuras sociales y políticas a través de los centenarios. Aquí expongo las bases teóricas de las características del Grito de Dolores, con el fin de conocer su naturaleza como práctica ritual, representación y símbolo en la memoria colectiva. Primero expongo las teorías sobre rituales, las cuales me permiten abordarlo como una

práctica sociocultural y simbólica. Después continuó con las teorías sobre la memoria que me guiaron sobre el papel social, cultural y político de la conservación y control de la memoria. Por último presento las teorías de las representaciones sociales que plantean el sentido del pensamiento colectivo y la constitución de representaciones hegemónicas como sucede con el Grito de Dolores.

Teorías sobre rituales

Los rituales son fenómenos culturales que estudiados principalmente en la antropología. Desde puntos de vista sociales y culturales, los estudios sobre ritos suelen vincularlos a prácticas religiosas, festivas e incluso actos políticos. Destacados investigadores de las Ciencias Sociales han aportado a las teorías de los rituales, por ejemplo Edward Tylor (1920) y James Frazer (1981), el sociólogo Émile Durkheim (1982), Marcel Mauss (1979), Bronislaw Malinowski (1948), el estructuralista Claude Lévi-Strauss (1995) y los enfoques interpretativos de Clifford Geertz (2003) y Victor Turner (1968, 1977, 1988, 2005).

Los inicios de las investigaciones del ritual: el enfoque evolucionista

Desde principios del siglo XIX, antropólogos como Sir Edward Tylor (1920) y Sir James Frazer (1981) dieron un lugar importante a los ritos entre las prácticas culturales de las religiones. Con base en un enfoque evolucionista, trataron de comprender el presente a partir del pasado de las culturas primitivas y sus bases religiosas como los mitos y los ritos.

Para Sir Edward Tylor los ritos son prácticas que surgen en la religión. De modo que en los ritos, según su perspectiva, se podía conocer al hombre primitivo en la práctica. En su libro *The Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom* (1920), Tylor expone que: “ritos y ceremonias, están llenos de

instrucciones en lo más íntimo de los poderes de la religión, cuyo resultado son expresión práctica hacia el exterior” (1920, I: 23). El anterior argumento posiblemente lo llevó a distinguir categóricamente entre la teoría y la práctica: “la creencia es la teoría y el culto ritual es la práctica” (Tylor, 1920, II: 11). Para acotar su perspectiva, entenderé que para Tylor los ritos son los lugares prácticos donde es posible realizar una lectura del pensamiento religioso.

Por otra parte, Sir James Frazer sitúa a los ritos como prácticas entre la magia y la religión. Con base a esta dicotomía planteó que en la religión lo importante de los ritos son las oraciones y los sacrificios. Mientras en la magia y artes ocultas, los rituales quedaron relegados a un sentido negativo y se constituyeron como prácticas tenebrosas (Frazer, 1981). En el libro *La rama Dorada. Magia y religión* (1981) Frazer discutió el papel del ritual en la religión y señaló que “no es necesario que la práctica religiosa tome siempre la forma de un ritual; esto es, no necesita consistir en la ofrenda sacrificial, la recitación de oraciones y otras ceremonias externas” (Frazer, 1981:77).

Por lo anterior, Tylor y Frazer demostraron que las religiones suelen entrañar ritos vinculados a sus creencias, sin embargo no todos los rituales tienen origen y lugar al centro de las religiones. Los rituales también tienen lugar en otros espacios y otros contextos situacionales más allá de la magia y la religión. Dicho punto lo trató Émile Durkheim.

El ritual desde la perspectiva funcionalista

A principios del siglo XX, el padre de la sociología francesa Émile Durkheim planteó en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia* (1982) cómo en las prácticas religiosas se da la relación entre sociedad e individuo. Para él, los

ritos son una categoría de origen religioso y por tanto “deben ser también cosas sociales, productos del pensamiento colectivo” (Durkheim, 1982:9). Durkheim dividió los fenómenos religiosos en dos categorías: las creencias y los ritos. Con base en esta distinción propuso que, mientras que las creencias son estados de opinión constituidas por representaciones,⁵ los ritos son los “modos de acción determinados” (Durkheim, 1982:32). Es decir, los ritos son un medio de expresión de la religión:

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo” (Durkheim, 1982:8).

Entiendo ‘de Durkheim que los ritos son prácticas, un tipo de actuación dirigido y definido por el objeto por el cual se realiza, es decir la creencia. En palabras del mismo Durkheim (1982:33): “no se puede definir el rito más que tras definir la creencia”. A diferencia de Tylor (1920) y Frazer (1981), Durkheim (1982) consideró que los fieles no necesariamente comparten o participan de igual manera las prácticas religiosas. En consonancia con este argumento, afirmó que “dependiendo de los hombres, los medios, las circunstancias, tanto las creencias como los ritos son sentidos de manera diferente” (Durkheim, 1982:4). En síntesis, para Durkheim las interpretaciones de los ritos varían individualmente:

Los ritos más bárbaros [...] traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida individual o social. Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos

⁵ En el apartado correspondiente a las representaciones sociales abordaré la noción de *representaciones colectivas* como una suerte de antecedente del concepto utilizado en el campo de la psicología social.

pueden ser, y son aún lo más frecuentemente, erróneas; las verdaderas razones no dejan de existir; es tarea de la ciencia descubrirlas. (Durkheim, 1982:2).

Para Durkheim los ritos poseen un doble sentido: son el medio práctico del pensamiento colectivo y, a su vez, esconden bajo la superficialidad las interpretaciones individuales. La tarea de revelar los sentidos de las prácticas es complicada. Durkheim resolvió tal dificultad fijando atención a los símbolos como vehículos de la realidad observada y argumentó: “creencias y prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes [...] más debajo del símbolo hay que saber encontrar la realidad simbolizada, aquella que le da su significación verdadera (Durkheim, 1982:2). Durkheim consideró que el fundamento de los ritos está en la realidad inscrita en los símbolos. Es decir, que gran parte de las motivaciones de los ritos consiste en explicar la realidad social del grupo y reforzar las interpretaciones que hay de ellos:

Se celebra [el ritual] para permanecer fiel al pasado, para salvaguardar la fisionomía moral de la colectividad, y no a causa de los resultados físicos que puede obtener. De este modo, la misma manera en que lo explican los fieles deja que se trasluzcan las razones profundas que lo han originado (Durkheim, 1982:346).

La propuesta de Durkheim versa sobre el desempeño social y cultural de los ritos. Para ello los categorizó como expresiones sociales en el seno de las prácticas religiosas. En la práctica religiosa, los símbolos son indispensables como conductores de sentido y es ahí donde, para Durkheim, yace la verdadera significación de los ritos. Sin embargo, Durkheim no abordó cuales son las condiciones sociales que llevan al ejercicio de los símbolos en los

rituales. En este sentido, el contexto desempeña un papel fundamental para conocer la función del rito al interior de las estructuras sociales.

Siguiendo la línea investigativa de Durkheim, el francés Marcel Mauss estudió los ritos como actos dentro de un contexto social. Adoptó un enfoque psicosocial asociando los fenómenos psicopatológicos con los sociológicos y planteó que lo mental se identifica con lo social (Mauss, 1979). A partir de esta premisa, clasificó a los ritos como actos sociales “totales” que pueden ser desde técnicas agrícolas hasta en la construcción de canoas.

Mauss argumentó que las religiones han considerado mágicos los restos de cultos antiguos, y que tal pensamiento, se ha conservado a través del tiempo. Afirmó que la magia se constituye de “agentes, actos y representaciones” (Mauss, 1979:50). Por agentes entiende al mago o individuo que ejecuta los actos de magia. Al igual que Durkheim, categorizó los fenómenos en “representación” (creencia o ideas de o sobre el culto) y “actos” (los ritos o acciones prácticas). Denominó *representaciones mágicas* a las “ideas y creencias que corresponden a los actos mágicos” (Mauss, 1979:50). Los actos corresponden a los *ritos mágicos* y argumentó que “tanto los ritos mágicos como la magia toda entera son actos de tradición. Los actos que no se repiten no son mágicos. Los actos de cuya eficacia no cree todo el grupo no son mágicos” (Mauss, 1979:50). De modo que para Mauss la práctica ritual está limitada a la tradición y la expresión de creencias.

En base a los criterios mencionados, Mauss definió los ritos mágicos como: “todo rito que no forma parte del culto organizado, rito privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite, al rito prohibido” (Mauss, 1979:55). Para ilustrar mejor su definición de rito, Mauss argumentó:

Los actos rituales, por el contrario, son, por esencia, capaces de producir algo distinto a los acuerdos; son eminentemente eficaces, son creadores, hacen. Los ritos mágicos son concebidos especialmente como tales, hasta el punto de que se les denomina mágicos por su misma eficacia. (Mauss, 1979:51).

En su obra *Sociología y Antropología* (1979:56-84) Mauss identificó elementos y características de los ritos, los cuales resumo a continuación:

1. Los ritos se caracterizan por los agentes. Frazer (1981) señaló que los sacerdotes eran los protagonistas de los ritos en culturas primitivas. Para Mauss (1979), es el mago el agente de los ritos mágicos. Los agentes conductores de ritos suelen distinguirse del resto de los participantes por su jerarquía en el grupo, edad, etc.
2. El tiempo y momento en que los ritos se efectúan suele estar cuidadosamente determinado. Por ejemplo en un momento particular en el día, el mes o el año. Mauss argumentó que en ocasiones el tiempo puede estar determinado por las creencias como sucede con la luna nueva o los solsticios.
3. Los ritos pueden ser manuales y orales. Los ritos manuales componen un repertorio de actos simbólicos prescritos. Se distinguen por ser actos solemnes como una danza o un sacrificio. Por otra parte, los ritos orales se designan generalmente al acto simbólico de conjurar o pronunciar encantamientos.
4. Los ritos se llevan a cabo en un lugar cualificado altamente significativo. Tanto la magia como la religión, tienen lugares sagrados, santuarios o centros ceremoniales. Estos lugares tienen una consideración especial porque son predilectos por la historia que les antecede, la tradición o las creencias.

Los ritos se conservan en la tradición porque su forma es “eminentemente transmisible y está sancionada por la opinión” (Mauss, 1979:50). Es por ciertos aspectos normativos que los ritos se distinguen de otras prácticas. Considero destacable este punto pues, para Mauss las prácticas tradicionales, es decir, de la vida cotidiana, como los actos jurídicos, pueden llegar a ser confundidos con rituales mágicos. Dicha confusión puede originarse debido a que los actos jurídicos tienen una forma ritual y un cierto sentido sacramental, “están mezclados con ritos, sin ser ritos ellos mismos” (Mauss, 1979:51).

Las aportaciones de Mauss a los estudios de los ritos tienen lugar en la dicotomía entre magia y religión. Entre estos dos polos, los ritos destacan por el papel enculturizador y su eficacia simbólica como actos tradicionales. De los aportes antes mencionados, considero de mayor importancia la caracterización de los ritos. Aunque no fue explícito al mencionarlo, Mauss identificó como características básicas por las cuales un rito puede ser posible: el tiempo, el espacio y el lenguaje. Estos elementos sin duda, son indispensables para el análisis simbólico de los ritos.

Continuando con los estudios sobre ritos, durante su estancia en las islas Trobriand, Bronislaw Malinowski abordó los rituales mágicos de los nativos como actos racionales. Desde una perspectiva funcionalista, reflexionó sobre el papel del acto ritual como práctica indispensable para el buen funcionamiento de la vida cotidiana. Por ejemplo, para él varias fases de la vida humana como la concepción, las curaciones, el matrimonio y la muerte son núcleo de creencias y ritos. Los rituales tienen lugar ahí donde los conocimientos científicos, los saberes tradicionales y las habilidades técnicas convergen. En correspondencia con ideas anteriores, Malinowski comprendió que los rituales pueden

existir en conformidad con otras actividades sociales, a tal punto que las motivaciones de la práctica ritual pueden llegar a desdibujarse:

Como la dirección del trabajo hortícola [de los Melanesios de Nueva Guinea] está en las manos del brujo, y como el trabajo ritual están asociados íntimamente, un observador superficial podría suponer que la conducta mística y racional se ha mezclado y que ni los nativos distinguen sus efectos ni éstos resultan discernibles en un análisis científico (Malinowski, 1948:7).

En su obra *Magia, Ciencia y Religión* (1948) Malinowski indagó entre la magia y las creencias religiosas. Para él las creencias religiosas no son contrarias al pensamiento racional y de la misma manera la magia o la ciencia de una cultura no debe interferir en los actos religiosos. Por lo anterior argumentó que “el culto primitivo, así como el ritual, están cercanamente relacionados con preocupaciones prácticas y con necesidades mentales, tiene que haber una conexión íntima entre la organización social y el credo religioso” (Malinowski, 1948:4). En concordancia con Marcel Mauss (1979), sostuvo la idea de que ambos conviven en una dualidad entre decir y hacer.

Malinowski (1948) observó que las celebraciones mágicas están compuestas por marcos sociales y culturales en los que destacan tres elementos relacionados: el conjuro (ritual oral), el rito y la condición social del ejecutante del ritual. Los conjuros se caracterizan por ser actos públicos y observables, en su pronunciación y articulación gestual reside el poder de la magia. Los ritos están divididos en dos tipos de acuerdo a objetivo: los primeros se definen porque tienen una finalidad mágica específica, sea para controlar la naturaleza u ocasionar algún cambio en el estado físico o mental de un individuo. Los segundos se

caracterizan por constituir un fin en sí mismos, son actos que ponen en práctica las creencias del grupo. Además, estos ritos tienen finalidades sociales de las que cada individuo puede tener su interpretación.

El giro estructuralista del ritual: Claude Lévi-Strauss

El padre de la antropología estructuralista, Claude Lévi-Strauss criticó que etnólogos y sociólogos han pensado mito y rito como un conjunto. Algunas perspectivas, por ejemplo el funcionalismo de Malinowski, consideraron la relación entre mito y rito como una dualidad. Al mito corresponde el plano de las creencias, mientras que los rituales fungen como acciones prácticas. La clasificación de mito y rito es importante para el enfoque estructuralista de Lévi-Strauss. A partir de ella, desarrolla una dialéctica entre las formas de comunicación subjetiva y objetiva, donde el mito y el rito constituyen lo que llama “oposiciones binarias” (Lévi-Strauss, 1995). Las oposiciones binarias son signos que conviven en una dialéctica y pueden ser entendidos dentro de estructuras significantes.

Algunos ven en cada mito la proyección ideológica de un rito, [...] otros invierten la relación y tratan el rito como una suerte de ilustración del mito, bajo la forma de cuadros en acción [...] se postula una correspondencia ordenada entre mito y rito; [...] sea cual fuere aquel al que se atribuye el papel de original o de reflejo, el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones (Lévi-Strauss, 1995:253)

Para Lévi-Strauss el ritual consiste en la emisión de palabras, gestos y la manipulación de objetos, independientes de la interpretación mitológica subyacente de los actores. Los gestos tienen presencia en la cotidianidad de los individuos, pero su uso en el ritual las

determina como acciones simbólicas y por tanto significativas. Por esta razón el ritual es un acto del lenguaje:

[El sistema del lenguaje es un] conjunto indefinido de los sistemas de comunicaciones reales y posibles, esos sistemas simbólicos que se distinguen del sistema de la lengua y que comprenden los dominios de los mitos, de los rituales, del parentesco, los cuales por otra parte pueden ser considerados como otros tantos lenguajes particulares (Lévi-Strauss, 1995:122)

El esquema estructuralista de Lévi-Strauss se apoya en el lenguaje como el medio para indagar en sistemas comunicativos. El ritual consiste en llevar a la práctica el mito, lo interpreta como parte de una continuidad narrativa. El orden simbólico yace entre los mitos y los ritos, relacionados con las creencias, los objetivos y los valores culturales de una sociedad y el deseo de conservarlos vigentes. Sin duda esta perspectiva dio un giro a los enfoques de análisis de los rituales. A mi modo de ver, el estructuralismo de Lévi-Strauss cambió las perspectivas antecedentes sobre el papel del ritual. La práctica ritual ya no sólo pertenece a la religión, sino constituye en sí, un conjunto de símbolos en estructuras sociales más amplias.

El enfoque interpretativo: el ritual como proceso y acción simbólica

El giro interpretativo del ritual lo dio el antropólogo Clifford Geertz quien criticó el enfoque funcionalista bajo el que hasta entonces se había teorizado el ritual. Para él, este enfoque privilegia el papel de los ritos como refuerzos tradicionales de los vínculos sociales. Geertz (2003) señaló que en el funcionalismo los rituales forman parte de un sistema estático y atemporal de equilibrio y homeostasis en vez de cuadros estructurales

históricos. Además señaló que los ritos consisten en: “resaltar el modo en que la estructura social de un grupo se ve fortalecida y perpetuada por la simbolización ritual o mítica de los valores sociales subyacentes” (Geertz, 2003:131). En conclusión los rituales explican la cohesión social, pero no cómo ha ocurrido a través del tiempo.

Para Geertz la labor del ritual es inseparable de dos conceptos claves: cultura y sociedad. En relación argumenta:

Uno de los modos más útiles [...] de distinguir entre cultura y sistema social es considerar la primera como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social, y considerar el sistema social como la estructura de interacción social misma (Geertz, 2003:133).⁶

El autor de *La interpretación de las culturas* (2003) consideró el ritual como una práctica simbólica inseparable de la cultura. En primer lugar, aludiendo a su enfoque interpretativo abordó los rituales como complejos de símbolos que los constituyen como representaciones culturales. A diferencia de Lévi-Strauss, el ritual no es sólo un cuadro de significación sino también es el contexto donde operan los símbolos en la vida pública, religiosa o política: “un ritual no es sólo un esquema de significación sino que es también una forma de interacción social. De manera que, además de engendrar ambigüedad cultural, [...] también genera conflicto social (Geertz, 2003:150). El enfoque de Geertz sostiene que los rituales son actos de representación interpretables gracias al uso que hacen de los símbolos. En el

⁶ Geertz planteó las características de cultura y estructura social, indispensables para situar el ritual en un sistema de prácticas y símbolos: “Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas. De manera que cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos” (Geertz, 2003:133).

acto ritual convergen las formas simbólicas que conservan los valores, creencias e idiosincrasia colectiva.

Con otro enfoque interpretativo, el antropólogo británico Victor Turner enfatizó en los aspectos estructurales y simbólicos de los rituales. Turner, definió el ritual como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 2005:21). Del mismo modo precisó sus características señalando que son: “una secuencia estereotipada de actividades que involucran gestos, palabras y objetos, realizados en un lugar secuestrado, y diseñado para influir en las entidades o fuerzas sobrenaturales en nombre de las metas e intereses de los actores” (Turner 1977:183). En esta perspectiva el ritual destaca por el conjunto de aspectos místicos y creencias que lo arraigan en las tradiciones de una comunidad. De Turner considero importante rescatar su perspectiva estructural-funcional sobre los rituales y el énfasis que dedicó a los símbolos en los órdenes de los significados.

El enfoque interpretativo de Turner propone estudiar los rituales como una forma de metacomunicación (Turner, 1968). Es decir que los rituales son actos comunicativos que informan, permitiendo que sus mensajes constituyan sistemas de significados. Análogamente los rituales cumplen funciones sustanciales en las sociedades; por ejemplo, explican por medio de representaciones situaciones y acontecimientos específicos de la vida del grupo o la nación. Los rituales forman parte de procesos públicos más amplios como procesiones religiosas, representaciones de milagros, o espectáculos de masas. Al estudiar a los Ndembu del noroeste de Zambia, Turner (1957, 2005) distinguió entre dos formas rituales: los rituales de crisis vital y los rituales de aflicción. Los rituales de crisis vital se caracterizan por ser procesos de transición de una fase a otra. Algunos ejemplos son

el nacimiento, el matrimonio o la muerte. Los rituales de aflicción son procesos de sanación los cuales llevan al individuo del estado de posesión a la cura de un malestar.

Dicho lo anterior, hay un tercer modelo de ritual que impactó el pensamiento metodológico de Turner: los “ritos de paso” propuestos por Arnold van Gennep (2008).⁷ Los ritos de paso son un modelo planteado para estudiar los rituales como sistemas de significados. Además, los ritos de paso son fundamentales en las estructuras sociales y su organización; gracias a ellos es posible el cambio de estatus o posición social dentro de un grupo. Van Gennep distinguió tres momentos de los ritos de paso: separación, margen y agregación. La tipología de ritos de paso describen diferentes momentos de la vida sociales de los grupos y a la vez, consisten en procesos de de transición:

Los ritos de separación están más desarrollados en las ceremonias de los funerales; los ritos de agregación, en las del matrimonio; en cuanto a los ritos de margen, pueden constituir una sección importante, por ejemplo en el embarazo, el noviazgo, la iniciación [...] el paso de la segunda a la tercera edad, etc. (Van Gennep, 2008:25).

La apertura simbólica del proceso ritual: la liminalidad

Los ritos de paso constituyen un proceso simbólico gracias a un elemento: la *liminalidad*. La liminalidad es el estado de transición y apertura simbólica que ocurre en los rituales en el tiempo y el espacio en que se realizan. Turner (1979, 1988) acuñó la noción de liminalidad como períodos de transición, entre el pasado y el futuro, por los que atraviesa

⁷ Turner argumentó que el mismo Van Gennep los definió como “ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad” (Turner, 1988: 101). De modo que, los ritos de paso son reflejan el punto intermedio en los procesos rituales de organización estructural y simbólica.

sujeto liminal. A los sujetos liminales “no se les puede situar en las posiciones asignadas [...] por la costumbre, las convenciones y el ceremonial” (Turner, 1988: 102). El proceso liminal coloca a los actores rituales una transición donde los símbolos ritualizados explican la organización social y la cultura. Con base en lo anterior entiendo que los rituales, además de prácticas culturales, constituyen procesos de estructura y antiestructura; en donde la liminalidad funge como un estadio de transición y comunicación. Por esta razón adopto para mis análisis la categoría de liminalidad presente en los rituales en los que representa el Grito de Dolores.

Siguiendo la perspectiva de Turner, los ritos de paso –tomados de la teoría de Van Gennep– a su vez son fases: pre-liminal o de separación, una fase liminal o de margen y una fase post-liminal o de agregación. Turner adoptó este modelo procesual posiblemente por el sentido de estructura y antiestructura de los ritos:

La primera fase (fase de separación), comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un “estado”), o de ambos; durante el periodo “liminal” [o de margen] intermedio, las características del sujeto ritual (el “pasajero”) son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, de los atributos del estado pasado o venidero, y en la tercera fase (reagregación o reincorporación) se consuma el paso. El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable [...] tiene derechos y obligaciones *vis a vis* otros de un tipo claramente definido y “estructural”; de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes (Turner, 1988: 102).

Durante el proceso ritual, se desarrollan tres estados liminales estructurales los cuales en gran parte consisten en una exposición de símbolos. Turner los propone en *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu* (2005) y a continuación los abrevio:

1. La comunicación de los aspectos sagrados (*sacra*): es la comunicación de los símbolos en un contexto ritual. Los símbolos son exhibidos por los sujetos liminales por medio de artículos sagrados o reliquias (por ejemplo, una bandera o una campana antiguas como sucede en el Grito de Dolores). La presentación de los aspectos sagrados representa la continuidad simbólica de la comunidad.
2. El aumento o exageración simbólica de los artículos sagrados: Los rituales suelen acompañarse de artículos sagrados seleccionados por valor simbólico. Tales objetos se adaptan para que los sujetos espectadores del ritual reflexionen sobre los valores y los acontecimientos históricos básicos en su sociedad.
3. La simplificación de las relaciones en la estructura social: desaparecen las distinciones socio-estructurales y jerárquicas. Los sujetos, el tiempo y el espacio del ritual son expropiados de las características que establecen jerarquías estructurales. En este momento el ritual entra en un estadio de antiestructura y ocurre el fenómeno que Turner llamó “communitas”.

La antiestructura del proceso ritual: la communitas

Turner (1988, 1974) entendió los rituales como procesos estructurales y antiestructurales. Durante el período liminal el ritual se desarrolla en términos estructurales. La communitas es un fenómeno colectivo que se desarrolla en el marco del ritual. Consiste en una oposición a la estructura que surge de la liminalidad representando un momento en que las

relaciones estructurales se rompen. En cierto modo, la *communitas* representa el espíritu de solidaridad y comunidad entre los participantes y espectadores del ritual que comparten relaciones, creencias, valores o una idiosincrasia en común. De ahí que posiblemente, diferenció entre la palabra “comunidad” de su voz latina “*communitas*” acuñando esta última como una modalidad de regularización y homogenización de las relaciones sociales. Un ejemplo de *communitas* es cuando, los militantes de un partido político expresan valores y creencias compartidos al final de un ritual político –como la pronunciación de un discurso de campaña– solidarizándose con su candidato. Dado que la *communitas* puede surgir en diferentes contextos, Turner (1988: 138-139) apuntó tres tipos de *communitas*:

1. *Communitas* existencial o espontánea: es un momento de solidaridad que está libre de toda condición estructural. En la *communitas* existencial se desarrolla un vínculo homogéneo fundamental, donde se expresan sentimientos como la empatía que en muchas ocasiones la estructura no hace del todo visibles. Desde este punto de vista, la *communitas* espontánea es un medio de transmisión del carisma o aptitudes de los antepasados que en la efervescencia colectiva facilita las relaciones entre los individuos.
2. *Communitas* normativa: este tipo de *communitas* se encuentra más cercano a la estructura. La *communitas* normativa se estructura a través del tiempo. Surge de la necesidad de controlar a los miembros de un grupo a través de la rutina y la repetición que demarcan el sentido emocional del ritual. Por ejemplo, en los movimientos religiosos este tipo de *communitas* es visible en el carisma de los líderes y la rutina de sus actos y discursos que, consecuentemente obtienen seguidores que se adecuan a esas normas.

3. *Communitas* ideológica: está estrechamente relacionada con a la experiencia de libertad de la *communitas* existencial. Este tipo de *communitas* se ocurre cuando hay comunión y solidaridad entre los individuos. Dentro de homogeneidad de los vínculos sociales, se comparten ideologías, valores y creencias por los cuales los individuos están juntos.

Los tres tipos de *communitas* proporcionan un esquema sobre las condiciones de solidaridad social entre los individuos. Ideológica, normativa o espontánea, la *communitas* desdibuja las relaciones estructurales estableciendo el ritual como un momento de lo que Durkheim llamó efervescencia colectiva, como sucede en el Grito de Dolores.

Los símbolos rituales y sus características

La perspectiva simbólica procesal de los rituales propuesta por Turner que aquí adopto, sugiere abordar los rituales como depósitos de símbolos significativos. En el contexto ritual los símbolos actúan como constructores culturales particulares cuyos valores y sentidos trascienden más allá de la acción simbólica ritual. Como lo propuso Turner (2005), entiendo por símbolo “la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (Turner, 2005:21).

Según Turner los símbolos rituales se clasifican en dos tipos: los símbolos instrumentales y los símbolos dominantes. Los símbolos instrumentales son los medios para la consecución de los fines y propósitos explícitos de un ritual. Mientras que, los símbolos dominantes son “valores que son considerados fines en sí mismos, es decir, valores axiomáticos” (Turner, 2005: 22). Los símbolos rituales poseen un alto grado de coherencia con la acción ritual que

les permite ser un foco de interacción: “los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos y, con frecuencia, [...] les añaden otros objetos simbólicos” (Turner, 2005: 25). Los símbolos dominantes se identifican en el campo de la acción ritual gracias a tres propiedades empíricas señaladas por Turner (1968, 2005):

1. Condensación: cuando un símbolo dominante único representa muchas cosas y acciones. Suele suceder que un símbolo como una bandera u otro objeto signifiquen varias cosas: el lábaro patrio, la independencia de un país, etc.
2. Unificación de *significata* (significados) o sentidos dispares: cuando los significados bajo el símbolo están interconectados por virtud de sus cualidades análogas o porque están asociadas por hechos o en el pensamiento.
3. Polarización del significados: los símbolos dominantes poseen dos polos de significados distintos: un polo ideológico y otro normativo. El polo ideológico son los componentes de los órdenes y principios sociales y morales que guían a los colectivos. El polo normativo se refiere a los fenómenos y procesos naturales y fisiológicos que provocan sentimientos.

Por otra parte, cabe destacar que los símbolos en la acción ritual están vinculados al recuerdo. Turner sostiene que un símbolo “es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o pensamiento” (Turner, 2005:21). Por lo anterior, considero los símbolos como las unidades observables dentro del sistema ritual, y más allá de interpretar los significados, analizo el empleo de los símbolos en los rituales y en el uso de la memoria colectiva del Grito de Dolores.

Teorías de la memoria

El campo científico la memoria ha sido objeto de estudio en las ciencias naturales y en las ciencias sociales y Humanidades. Con base a esta división disciplinar, abordo las teorías de la memoria en dos campos: el estudio una memoria biológica neuronal y el estudio de una memoria social. Primero expongo las aportaciones realizadas en las ciencias naturales con el fin de mostrar el cambio conceptual en el que surgen las teorías sociales como contraposición a las perspectivas individualistas. Los estudios de la memoria van desde las consideraciones filosóficas que vinculan la memoria al alma hasta perspectivas psicoanalíticas y socioculturales. Aunque en estricto sentido sólo el individuo tiene la facultad de recordar, actualmente no se puede dissociar el carácter social de la memoria vinculada a fenómenos como la conciencia o el lenguaje.

Enfoque biológico de la memoria

En las ciencias naturales, la biología ha sido la disciplina que ha desarrollado gran parte de las investigaciones sobre la memoria. Autores como Humberto Maturana (1970) y Eric Kandel (2007) destacan por sus investigaciones respecto a los factores neuronales y funcionales de la memoria. En el campo de los estudios biológicos de la memoria, existen diversos puntos de vista respecto al abordaje de la memoria. Las posturas van desde la vinculación de las estructuras cerebrales y su relación con los procesos mentales, hasta la asociación del aprendizaje y la memoria como proceso.

En la biología, la memoria es estudiada como dependiente de factores mentales: “recuerdos transitorios que atribuimos a procesos mentales, y de estructuras cerebrales cuya forma actual es el resultado de miles de millones años de evolución” (Cerijido, 2006:15). Es decir,

que esta postura concibe la memoria como un conjunto de procesos de configuración a través del tiempo. En el mismo sentido, Humberto Maturana (1970) entiende la memoria como un proceso evolutivo de aprendizaje, gracias al cual los organismos han desarrollado la capacidad de “almacenar” comportamientos en el cerebro. Maturana define la memoria como: “la memoria [es] como una representación del almacenamiento de información del medio ambiente para ser utilizado en diferentes ocasiones” (Maturana, 1970: 17).

Por otra parte, Eric Kandel (2007) propone un enfoque llamado “biología de la memoria”. Este enfoque se centra en los mecanismos moleculares del cerebro que permiten almacenar recuerdos y que el ser humano tenga memoria. Kandel (2007:28) define la memoria como: [la] “capacidad de adquirir y almacenar información sumamente diversa, desde las nimiedades de la vida cotidiana hasta las complejas abstracciones de la geografía y del álgebra”. Por otra parte, pienso que la perspectiva de Kandel es bastante significativa pues, considera que la memoria –dada su función de almacén de informaciones– tiene relación con la cultura. Al respecto argumenta que la memoria: “es esencial para la identidad y la transmisión de la cultura, la evolución y la continuidad de las sociedades” (Kandel, 2007:28). Las aportaciones que se han hecho en el campo de la biología son importantes para comprender la memoria como un mecanismo natural y adaptativo en la evolución. Sin embargo, no indagan en las diferentes modalidades de la memoria y su función cerebral.

La memoria desde la neurociencia cognitiva

En la neurociencia cognitiva, la memoria es abordada en tanto como mecanismo neuronal como un fenómeno relacionado con los mecanismos cognitivos perceptivos. Si bien la psicología cognitiva estudia diferentes facetas de la memoria humana (como la memoria

episódica y semántica), es de reconocerse que cada una de estas aportaciones se corresponde a nivel anatómico-funcional (Koenig, 2003). En la neurociencia, el cerebro es el lugar donde se almacena la información funcional para la memoria, y como explica Oliver Koenig: “toda actividad de reconocimiento e identificación referida a un objeto percibido, requiere la activación de representaciones en memoria” (Koenig, 2003:286).

De acuerdo con esta perspectiva, la memoria guarda estrechas relaciones con la percepción y los subsistemas cognitivos. Koenig argumenta: “las representaciones perceptivas o de representaciones semánticas forman parte también de los subsistemas funcionales mnémicos y se añaden a otros específicos” (Koenig, 2003: 286). Para esta perspectiva la memoria forma parte de un amplio sistema de mecanismos cognitivos, de los cuales me parece destacable el lugar que dan a la función semántica de las representaciones que se almacenan en el cerebro.

La memoria en la psicología cognitiva

En la psicología cognitiva, el estudio de la memoria se remite a dos clases de memoria: la memoria filogenética y la memoria ontogenética. Según Endel Tulving (1995), la memoria filogenética es la secuencia evolutiva de la información almacenada y transmitida de generación en generación propia de cada especie. Por otra parte, la memoria ontogenética constituye la información que almacena el individuo en su experiencia (Tulving, 1995).

En los años setenta el estudio de la memoria se subdividió en sistemas de memoria: la memoria a corto plazo y la memoria a largo plazo. La memoria a corto plazo se remite a mantener un número limitado de información dentro de un período corto de tiempo. Posteriormente, en el campo de la psicología se introdujo la noción de “memoria de

trabajo” que se refiere a: “[una memoria] transitoria que interviene en la realización de actividades cognitivas, cuyo papel está ligado a la dimensión temporal de esas actividades y a la necesidad de relacionar la información” (Gaonac’h, 2003: 284).

En las investigaciones sobre la memoria a largo plazo han existido un gran número de contribuciones y varias distinciones. La primera es la concepción clásica de Endel Tulving (1972) que distingue entre memoria episódica y memoria semántica. La memoria episódica se refiere a los conocimientos vinculados al contexto. Por ejemplo emociones o lugares específicos y sucesos pertenecientes a la experiencia vivida. La memoria semántica contiene los conocimientos generales del mundo, los significados y las elaboraciones conceptuales vinculadas a la experiencia (Tulving, 1972).

Otras investigaciones psicológicas han tratado de demostrar hasta qué punto la recuperación de un recuerdo es intencional. A partir de esto se destacan dos tipos de memoria a largo plazo: la memoria explícita y la memoria implícita. En la memoria explícita se caracteriza por el uso voluntario de la información, es decir, se puede traer con intención un cierto recuerdo “almacenado” en la memoria (Ballesteros, 1999). Respecto a la memoria implícita, “supone la recuperación no intencional del material previamente presentado [o recordado]” (Ballesteros, 1999:832).

El tema de la memoria también fue tratado por el psicoanalista Sigmund Freud abordándola desde el punto de vista neuropsicológico. El tipo de memoria que investiga Freud es una memoria filogenética: “avanza en la temporalidad diacrónica, procurando explicar las transferencias que se dan entre generaciones y que se retrotraen a la historia primordial de la humanidad” (Assman, 2008:22).

Freud asocia la memoria a la parte neuronal del individuo y la concibe como propiedad del sistema nervioso. Su teoría consiste en describir la memoria como el producto de múltiples conexiones de neuronas que al entrar en estado de excitación facilita la evocación de recuerdos. Como describe Freud (1895:344):

Para dar razón de los caracteres más generales de la memoria, el argumento es éste: son alteradas duraderamente por el decurso excitatorio [...] sus barreras contacto caen en un estado de alteración permanente. Y como la experiencia psicológica muestra que existe un aprender-sobre con base en la memoria, [...] Designaremos este estado de las barreras-contacto como grado de facilitación. Entonces uno puede decir: La memoria está constituida por las facilitaciones existentes entre las neuronas.

Por otra parte, Freud vincula la capacidad de recordar al trauma. Para él, la excitación neuronal es un modo de activar y traer recuerdos. Los modos de excitación pueden ser por la experiencia de satisfacción o dolor las cuales el individuo retrotrae en un recuerdo bueno o desagradable. Un ejemplo de lo anterior son los traumas que nacen a partir de un accidente físico que haya causado un fuerte dolor físico y que el individuo recuerde como una experiencia trágica y dolorosa de su cuerpo. En este sentido para Freud la memoria está inscrita al cuerpo.

Las aportaciones realizadas en las ciencias naturales ayudan a clarificar el funcionamiento biológico de la memoria y sus mecanismos de operación y conservación individual. Aunque son diversas posturas, es notable la importancia que se da al recuerdo como factor de identidad en la vida cotidiana. Más allá del horizonte individual y biológico de la

memoria, a continuación presento las aportaciones realizadas en algunas disciplinas de las ciencias sociales que abordan la dimensión social de la memoria.

Referencias filosóficas sobre la memoria

En la filosofía, el interés por la funcionalidad del recuerdo y la memoria tiene sus orígenes en el pensamiento de Platón, en el *Fedro* (1992). Cuestionándose por las propiedades del alma, Platón concibió el recuerdo como el acto fundamental de la memoria. Es decir, recordar es la acción, de la función que es la memoria. Platón distingue de la memoria –la facultad de recordar– de la reminiscencia (anamnesis) o el recuerdo –lo que ha quedado de la experiencia– que se conserva en el alma y ve en lo sensible lo inteligible.

Aristóteles fue otro de los filósofos precursores en el estudio de la memoria. En el tratado *De la memoria y la reminiscencia* (1973), Aristóteles concibe la memoria como una facultad por la que se puede conservar el pasado por medio de *reminiscencias*. Para Aristóteles (1973), las reminiscencias son una suerte de “partes” de recuerdos, que tienen el don de volver a llamar y repetir el pasado. Posteriormente, en el siglo XIII, Thomas de Aquino comentó el tratado de Aristóteles en su *Summa Theologiae* y formuló cuatro reglas mnemónicas. Dichas reglas las resume el historiador francés Jacques Le Goff (1991:161) en los siguientes puntos:

1. Sucede encontrar adecuados simulacros de las cosas que deseamos recordar, y es necesario, según este método, inventar simulacros e imágenes para que intenciones simples y espirituales salgan fácilmente del alma, a menos que no estén, por así decir, encadenadas a algún símbolo corpóreo, porque el conocimiento humano es

más fuerte en relación con los *sesibilia*; por esto el poder mnemónico está dispuesto en la parte sensitiva del alma. La memoria está ligada al cuerpo.

2. Sucede también disponer en un orden calculado las cosas que se desean recordad, de modo que al recordar un punto, se facilite el pasaje al punto sucesivo. La memoria está ligada al cuerpo.
3. Sucede adherirse con vivo interés a las cosas que se desean recordar. La memoria está ligada de la atención a la intención.
4. Sucede meditar con frecuencia lo que se desea recordar. He aquí por qué Aristóteles dice que la “meditación preserva la memoria” puesto que “el habito es como la naturaleza.

A principios del siglo XX el fenómeno de la memoria tomó interés dentro de las ciencias sociales. Las investigaciones sobre la memoria se alejaron poco a poco del método positivista predominante en la época. Las aportaciones del filosofo Henri Bergson cambiaron la concepción de la memoria hasta entonces asociada más a cuestiones orgánico-biológicas que a cuestiones cognitivas y sociales.

En *materia y memoria* (1959) Henri Bergson abordó el estudio de la memoria individual estableciendo una discusión entre lo objetivo y lo subjetivo. Para Bergson el recuerdo: “representa precisamente el punto de intersección entre el espíritu y el cuerpo” (Bergson, 1959: 212). Por lo anterior, Bergson desarrolló su teoría con base en una oposición entre memoria-hábito corporal. La oposición consiste en que la materia –el cuerpo– toma la dirección de las acciones, mientras que la memoria evoca el recuerdo como un medio de

adaptación.⁸ Bergson consideró que la memoria pura está relacionada a la noción de duración.⁹ Por otra parte, Bergson argumentó que la memoria-hábito se relaciona al espacio y tiempo siendo ésta parte de la memoria la que está en contacto con el presente. A través de la memoria pura, la memoria toma los recuerdos para hacerlos operativos de manera motriz. Es decir, esta memoria se constituye de conocimientos aprehendidos mecánicamente y prologa el recuerdo por medio de repeticiones.

La memoria mnemotécnica de Bergson destaca por ser invisible en la vida cotidiana. En su perspectiva el recuerdo es una constante que desaparece y se reinventa. Según Bergson (1959: 272): “todo debe pasar como si una memoria independiente reuniese imágenes a lo largo del tiempo”. Además, es notorio que en sus argumentos sobre la memoria, la noción de memoria como un “almacén” aún persiste. Por otra parte, la memoria pura se distingue por ser “una operación inconsciente, en tanto que ésta no depende de un acto aislado de la voluntad: la evocación” (González, 2007:31). Para Bergson, en la memoria pura o del espíritu los recuerdos no se ubican en un lugar físico; sino que está sujeto a la capacidad de actualización.

En la teoría de la memoria de Bergson existen dos aspectos que importan considerar: el primero es la dimensión social de la memoria pura individual y la memoria hábito individual y la segunda es la dimensión dinamizadora de la memoria-hábito frente a la memoria pura, es decir, la capacidad de hacer útiles un conjunto de recuerdos en el presente (Huici, 1998).

⁸De acuerdo con Adriana González (2007) la memoria-hábito implica un proceso de memorización. La memoria es la prolongación de lo que se debe aprender por repetición con el fin de crear un mecanismo mnemotécnico o un hábito corporal. La memoria pura corresponde al espíritu, como la experiencia irrepetible a diferencia de los hábitos que se ejecutan por repetición corporal.

⁹ Para señalar el carácter único e irrepetible de los recuerdos como imágenes, Bergson desarrolla la noción de duración la cual se refiere a “una experiencia subjetiva de la conciencia” (González, 2007:9)

La sociología de la memoria de Maurice Halbwachs

El francés Maurice Halbwachs marcó un cambio en las investigaciones sobre la memoria. Hasta entonces, los enfoques biológicos y psicológicos sólo examinaban la naturaleza individual de la memoria tratándola como un objeto aislado. A diferencia de anteriores investigaciones, Halbwachs no abordó la memoria por sus funciones motrices y psíquicas, sino que comprobó que hasta el acto más individual del hombre –como la memoria– es de carácter social. Halbwachs parte de que la experiencia es algo único e irrepetible y que el recuerdo constituye una representación funcional en las colectividades:

Desde el momento en que [...] que un recuerdo se ha reproducido varias veces, no corresponde ya más a la serie cronológica de acontecimientos que no tienen lugar sino una vez [...] se superponen una o varias representaciones, pero éstas no corresponden ya a un acontecimiento que no se ha visto sino una vez (Halbwachs2004a:18).

Halbwachs planteó que no existe una “memoria pura” como lo afirmó Bergson, sino una memoria individual. Definió la memoria individual como “un punto de vista sobre la memoria colectiva” (Halbwachs, 2004b:33) y argumentó que existe una memoria colectiva, es decir que los recuerdos poseen un carácter social:

Cuando [los recuerdos] reflejan los acontecimientos de nuestra vida, no nos ponen solamente en relación con nuestro pasado, sino que nos relacionan con una época, nos reubican en un estado de la sociedad en donde existen, alrededor de nosotros, muchos otros vestigios de aquellos que descubrimos nosotros mismos (Halbwachs, 2004a:35).

La teoría de Halbwachs rechaza la resurrección de los recuerdos de manera estable y natural. En la memoria colectiva los recuerdos son reconstruidos y actualizados en el presente con la utilidad de lo que se desea recordar.

Para construir su teoría Halbwachs abordó las relaciones entre historia y memoria colectiva. Halbwachs (2004b:80) concibe la historia como: “la recopilación de los hechos que han ocupado la mayor parte de la memoria de los hombres”. Argumenta que existe una oposición entre memoria colectiva e historia la cual confunde ambos términos y generalmente desemboca en la expresión de “memoria histórica”. En la teoría de la memoria colectiva de Halbwachs, la memoria histórica es “una memoria prestada, aprendida, escrita, pragmática, larga y unificada y la memoria colectiva [...] sería una memoria producida, vivida, oral, normativa, corta y plural” (Candau, 2002:57)

Halbwachs propuso que en contraposición de la memoria “la historia comienza en el punto donde termina la tradición, momento en que se apaga o se descompone la memoria social” (Halbwachs, 2004b:80). Es decir, que cuando un acontecimiento recordado ya no se sustenta colectivamente, se dispersa en las mentes individuales y los recuerdos se conservan por distintos medios: “el único medio de salvarlos es fijarlos por escrito en una narración continuada ya que, mientras que las palabras y los pensamientos mueren, los escritos permanecen” (Halbwachs, 2004b:80).

En *Los marcos sociales de la memoria* (2004a) Halbwachs establece las características de la memoria colectiva delimitando “marcos sociales” que comparten los individuos. Por definición, Halbwachs (2004a:10) concibe los marcos sociales como “instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y

en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad”. Los marcos de la memoria permiten analizar de cualquier recuerdo a partir de su base social.

A través de su obra Halbwachs (2004a:37-104) estableció el espacio, el tiempo y el lenguaje como los marcos generales de la memoria. Dentro de estos marcos generales, el recuerdo “sólo emerge en relación con personas y lugares, fechas, grupos y palabras” (Halbwachs, 2004a:37). Cabe aclarar que: “los marcos sociales generales y específicos [de Halbwachs] son constructos sociales, no son imágenes ni conceptos, sino nociones, combinaciones de imágenes, ideas o conceptos, representaciones en las que interviene una parte sensible y otra abstracta” (Del rey Morato, 2005:241).

Para Halbwachs la memoria es continuidad en el presente, y no se opone al pasado, estableciendo que la memoria colectiva es:

Una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, ya que del pasado sólo retiene lo que aún queda vivo de él o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene [...]en el desarrollo de la memoria colectiva, no hay líneas de separación claramente trazadas, como en la historia, sino simplemente límites irregulares e inciertos (Halbwachs, 2004b: 83-84).

Halbwachs no llegó a definir concretamente la memoria colectiva por su pronta muerte en un campo de concentración nazi. En su teoría estableció algunas particularidades para continuar el estudio de la memoria colectiva que han sido guías para estudios posteriores de la memoria colectiva. Marie Claire Lavabre (1998:8) resume los siguientes puntos, mismos que adopto para esta investigación:

- El pasado no se conserva; se reconstruye a partir del presente.
- La memoria del pasado sólo es posible por obra de los marcos sociales de referencia con que cuentan los individuos. Como el individuo aislado es una ficción, la memoria individual sólo tiene realidad en cuanto participa de la memoria colectiva.
- Además, existe una función social de la memoria. El pasado, mitificado, sólo es convocado para justificar representaciones sociales presentes.

El enfoque antropológico de la memoria

En la antropología también han generado aportes a la teoría de la memoria. Desde el enfoque antropológico la memoria se aborda desde su relación con la cultura y las formas de expresión de los recuerdos. Joël Candau (2002) plantea que el surgimiento de una antropología de la memoria parte del culto a la memoria en las sociedades. Candau considera que el culto a la memoria se expresa en diversas maneras, por ejemplo: “frenesí por el patrimonio, conmemoraciones, entusiasmo por las genealogías, retrospección generalizada, búsquedas múltiples de los orígenes o de las ‘raíces’, éxitos editoriales de las biografías y de los relatos de vida, reminiscencia o invención de muchas tradiciones” (Candau, 2002:6).

El objeto de estudio de la antropología de la memoria son “las distintas formas [culturales] que pueden tomar las representaciones individuales y colectivas del pasado” (Candau, 2002:7).¹⁰ Es decir, la antropología de la memoria se basa en expresiones como rituales, formas institucionalizadas de la memoria y otras representaciones. Candau fundamenta su

¹⁰ Me parece destacable que los enfoques cognitivos y la antropología de la memoria convergen al considerar a las representaciones –neuronal-mentales, o como formas culturales– como el medio de análisis de memoria. De este modo, la noción de representación es un punto de encuentro entre las ciencias naturales y sociales.

enfoque de la memoria en la historia. Discierne entre historia y memoria y plantea que la antropología aplicada de la memoria no debe confundirse con una exploración del pasado (Candau, 2002). Retoma la separación entre historia y memoria propuesta por Halbwachs y argumenta que:

La memoria no es la historia. Ambas son representaciones del pasado, pero la segunda tiene como objetivo la exactitud de la representación en tanto que lo único que pretende la primera es ser verosímil [...]si la historia apunta aclarar lo mejor posible el pasado, la memoria busca, más bien, instaurarlo, instauración inmanente al acto de memorización. La historia busca revelar las formas del pasado, la memoria las modela, un poco como lo hace la tradición (Candau, 2002:56).

Una de las tareas que abarca la antropología de la memoria es hacer visibles las maneras políticas, sociales o culturales en que se controla la memoria. Para realizar esa labor, la antropología de la memoria se apoya en enfoques como los de historiadores, etnólogos o folcloristas. La antropología de la memoria utiliza inventarios de datos etnográficos, trabajos de historia oral con los que se profundiza en la historia de las tradiciones o las costumbres de comunidades.

La antropología estudia la memoria con base en su dinámica patrimonial y las relaciones que mantiene la sociedad con su pasado. Candau (2002, 87) propone una serie de espacios en donde es posible indagar las formas en que se conserva la memoria:

1. Los monumentos: son objetos patrimoniales con gran poder para evocar la memoria. Son difusores de hechos históricos y se relacionan ampliamente con la política de la memoria exaltando lo que es digno de recordarse.

2. Las *casas de la memoria*: son los museos y otras edificaciones con sentido conmemorativo. Por ejemplo, algunos edificios que sobrevivieron la Segunda Guerra mundial, que hoy son museos de la memoria.
3. Relatos o memorias de vida: son las memorias autobiográficas de los individuos que acercan de manera contemporánea, al pasado lejano. De acuerdo con Candau, la antropología toma la biografía como “una narración de la unidad de una vida” (Candau, 2002:102).
4. Lugares de la memoria: Candau adopta la propuesta de los *lieux de mémoire* de Pierre Nora (1984). La noción de lugar de memoria refiere a “unidad significativa, de orden material o ideal, a la que la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo convirtieron en un elemento simbólico de una determinada comunidad” (Candau, 2002:112). Los lugares de memoria son puntos de referencia tangibles, espacios cuya función es evocar el recuerdo.
5. Tradiciones, costumbres y ritos: son formas de conservación de la memoria adecuadas para el registro etnográfico. En estas formas culturales la memoria se expresa a través de representaciones y repeticiones que “mantienen” un cierto recuerdo de determinado suceso.

Por lo anterior, considero que las aportaciones de la antropología a las teorías de la memoria que son significativas en cuanto a su metodología. La antropología examina los espacios en se estimula la conservación y uso de la memoria. Aunque Halbwachs ya había reflexionado al respecto, no lo hizo sobre los factores culturales de la memoria. Me parece importante que el enfoque de la antropología indique algunas herramientas y lugares para analizar las expresiones culturales concretas de la memoria y sus vínculos sociales.

La memoria como objeto de estudio de la historia

Bernard Lewis, en su libro *La Historia recordada, rescatada, inventada* (1973) contribuye al estudio de la memoria colectiva. Lewis trabaja los aspectos ideológicos y políticos del uso de la historia. En su perspectiva, Lewis marca dos puntos esenciales: el primero se refiere al carácter conmemorativo, en fiestas cívicas o ceremonias de hechos y personajes de la historia; la última corresponde al uso de la historia y su relación con la memoria colectiva, subdividiéndola en la historia recordada, la historia rescatada y la historia inventada.

Lewis investigó el sentido conmemorativo y las festividades cívicas en Medio Oriente bajo la premisa de que las festividades no deben pensarse fuera los contextos pasados. Su tesis consiste en que las festividades cívicas están ligadas a un precedente. Para Lewis que lo que hoy en día es una celebración nacional, en épocas anteriores consistía en otro tipo de prácticas como días de ayuno o ligadas a un carácter religioso. Lewis define y subdivide la historia, según las fuentes consultadas, sus implicaciones con la memoria colectiva y la ideología. Clasifica la historia en tres tipos: la historia recordada, la historia rescatada y la historia inventada.

Sobre la historia recordada Lewis propone: “la memoria colectiva de una comunidad o de una nación. Aquello que sus gobernantes y dirigentes, sus poetas y sus sabios han considerado más digno de recuerdo trátase bien de un símbolo o una realidad” (Lewis, 1973:21).

La historia rescatada, según Lewis “se ocupa de acontecimientos, personas e ideas que han caído en el olvido [y que] al cabo de un lapso [...] fue rescatada por la erudición

académica” (Lewis, 1973:22). Este tipo de historia corresponde más al trabajo historiográfico y a las interpretaciones que los historiadores han realizado sobre los acontecimientos. Esta categoría tiene más relación con la “memoria histórica”.

Lewis distingue un tercer tipo de historia: la historia inventada. Este tipo de historia aparece como consecuencia de las anteriores. Es inventada en el sentido de que las reminiscencias del hecho histórico han sido reconstruidas y reinterpretadas a lo largo del tiempo (Lewis, 1973). Su interpretación no podría darse sin que antes se rescatara lo que se quiere dar recordar o imaginar.

Lewis argumenta que “el nacimiento y la muerte de grandes héroes y de grandes sabios, cuya cuna no es extraño que se disputen numerosos pueblos, es también motivo de celebración, ya sea pública o privada, local o nacional” (Lewis, 1973:11). Por lo anterior, Lewis argumenta que el uso de ciertos episodios de la historia tiene una poderosa motivación ideológica:

[Los usos de la historia] representan un nuevo enfoque en el conocimiento propio y un nuevo esfuerzo por definir la propia identidad y aspiraciones; de ahí la necesidad de trascender y superar el pasado heredado, tradicional y familiar que presenta una imagen distorsionada de la realidad propia de cada pueblo y que tanto dirigentes como gobernantes habían esforzado en remplazar (Lewis, 1973:20).

Los usos de la memoria también han sido abordados por el filósofo, lingüista e historiador Tzvetan Todorov. En su ensayo *Los abusos de la memoria* (2000) Todorov plantea que la memoria no se opone al olvido. Sino que más bien, durante el siglo XX, la memoria se ha caracterizado por dos elementos: la supresión (el olvido de determinados hechos) y la

conservación de la memoria. En el mismo sentido la dinámica de la memoria constituye también una selección pues “algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados” (Todorov, 2000:16).

El modelo de Todorov sobre la memoria consiste en la interacción entre la supresión y la conservación de recuerdos que seleccionan los individuos. Aún así el vínculo entre la memoria y el olvido y lo que se selecciona de ellos no dice el uso que los individuos y grupos hacen de ella. Al respecto Todorov (2000, 2002) propone que los investigadores sobre la memoria deben alzarla voz cuando la selección de la memoria es controlada. Para esta tarea sugiere que se debe hacer una distinción entre la recuperación del pasado y su utilización subsiguiente: “la exigencia de recuperar el pasado, de recordarlo, no nos dice todavía cuál será el uso que se hará de él; cada uno de ambos actos tiene sus propias características y paradojas” (Todorov, 2000: 17)

Según Todorov, el control de la memoria ocurre a partir del uso de dos clases huellas del pasado: “unas, denominadas ‘mnésicas’, en el espíritu de los seres humanos; otras en el mundo, en forma de hechos materiales: un rastro, un vestigio, una carta, un decreto” (Todorov, 2002:146). Revivir el pasado en el presente, apunta Todorov, pasa por tres estadios del control de la memoria. “Puesto que la memoria es selección, fue necesario encontrar criterios para elegir entre todas las informaciones recibidas; y esos criterios, fueran o no consientes, servirán también [...] para orientar la utilización que haremos del pasado” (Todorov, 2002:155):

1. Establecimiento de los hechos: antes de recordar o establecer los medios por los que se recuerda un acontecimiento, deben hacerse preguntas que lleven al origen de la cuestión.
2. Construcción de sentido: Todorov (2002:149) argumenta que “el establecimiento de los hechos puede ser definitivo, mientras que su significado es construido por el sujeto del discurso”. Construir el sentido tiene como objetivo interpretar y comprender el pasado, no como una verdad políticamente adecuada, sino con una comprensión que permita captar el sentido de lo acontecido.
3. Puesta en servicio: Después de haber sido reconocido e interpretado, el pasado se utiliza. La fase de puesta en servicio representa la instrumentalización y uso del pasado que los individuos –con sus propios objetivos– llevan a cabo en el presente.

A través de estas tres fases de trabajo histórico se plantea el proceso de cómo se utiliza el pasado. Una vez seleccionada la información, el individuo busca ejemplos en el pasado para legitimarlo. Generalmente las formas de legitimación revelan discursos sobre los hechos históricos o justificaciones sobre las razones conmemorativas de determinados acontecimientos.

Los enfoques presentados tratan el tema de la memoria desde lo biológico, pasando por lo cognitivo, hasta las determinaciones sociales de la memoria. Sin embargo, ninguno plantea la relación entre cultura y memoria. El historiador Jan Assman (1997, 2008) lo hace y propone la noción de “memoria cultural”, la cual surge en sistemas simbólicos de tradiciones, mitos, ritos, festividades y otras manifestaciones culturales. Assman (1997)

considera que el lugar de la memoria cultural se encuentra entre el recuerdo (referencia al pasado), la identidad (como política imaginativa) y la perpetuación cultural (la constitución de la tradición).

Assman (2008) considera que la memoria se constituye de una doble base: una neuronal y otra social. La base neuronal de la memoria radica en una memoria episódica (de la experiencia) y en una memoria semántica (del aprendizaje). En su teoría de la memoria cultural, Assman replantea ambos tipos de memoria proponiendo categorizar la memoria episódica como una memoria escénica y la memoria semántica como una memoria narrativa.¹¹

Por otra parte, Assman adopta la teoría de la memoria de Maurice Halbwachs y asume que la memoria es un fenómeno social que liga a los individuos con base en los recuerdos en común. Assman (2008:21) argumenta que: “no es sólo que la socialización nos permite recordar, sino que también [...] nuestros recuerdos nos permiten socializarnos. La socialización [...] además [es] una función de la memoria”. Según su perspectiva, la principal tarea de la memoria colectiva propuesta por Halbwachs es transmitir una identidad colectiva. Además, señala que la memoria colectiva es particularmente sensible a las formas politizadas del recuerdo:

Se trata de invocar la historia a los fines de objetivos políticos comunes con la ayuda de fórmulas pegadizas. [...] tales medios de esta forma de memoria son los

¹¹ Assman sugiere tratar la memoria episódica y memoria semántica de la siguiente manera: “quizá se pueda efectuar una nueva distinción entre una memoria más bien organizada visualmente, escénica, y otra más bien organizada lingüísticamente, narrativa” (Assman, 2008: 18).

monumentos, los días conmemorativos y sus respectivos festejos y ritos, las banderas, las canciones y los eslogans (Assman, 2008: 23-24).

Para Assman (1997, 2008) existen cuatro dimensiones de la memoria:

1. La memoria mimética: es una de las modalidades tradicionales de aprendizaje que se relaciona con el acto. Assman se refiere a los mecanismos mnemotécnicos cotidianos con los que aprendemos a base de repeticiones, copiando o siguiendo instrucciones.
2. La memoria de las cosas: abarca anuncios de periódico, monumentos, artículos de uso personal y en general cosas cuya función recae en conservar un recuerdo de sí mismo, de los ancestros y del pasado. Estas cosas pueden encontrarse en concreto: casas, pueblos, carreteras que operen como índices de lo que se debe recordar.
3. La memoria comunicativa: Assman la entiende como la relación entre lenguaje y memoria que permite que los individuos interactúen. La memoria comunicativa se caracteriza por desempeñarse entre lo individual y lo colectivo, al igual que lo propuso Maurice Halbwachas. Al respecto, Assman señala que: “sólo mediante las formas de comunicación que están afectivamente plenas es que la estructura, la perspectiva, la relevancia, la precisión y el horizonte entran en la memoria” (Assman, 2008:20).
4. La memoria cultural (también entendida como “transmisión del sentido”): es la tesis central de Assman con lo que propone la memoria como una forma de “transmisión de sentido”. La memoria cultural consiste en un espacio donde los anteriores tres tipos de memoria convergen. Aquí entenderé la memoria cultural en el mismo

sentido que Assman la define como: “la totalidad de las formas en las que un mundo simbólico de sentido es [susceptible] de ser comunicado y transferido” (Assman, 2008:58). Este tipo de memoria, la interacción entre lo simbólico y el recuerdo se da en cualquier nivel. Al respecto, Assman plantea el siguiente ejemplo: “cuando una práctica mimética asume la condición de ‘ritual’, adquiere un valor funcional que pertenece a la memoria cultural y representa una forma de transmisión y actualización cultural” (Assman, 1997:17).

En la memoria cultural la transmisión de información y la producción de una conciencia no sólo se vale de objetivaciones y símbolos lingüísticos. Las unidades de análisis de la memoria cultural son más amplías; así lo plantea Assman (2008:59): “los ritos y los textos juegan un papel en este caso, aparecen ante todo en dos contextos funcionales: los llamamos ‘formativo’ y ‘normativo’, y los subsumimos (incluyendo los ritos) bajo el concepto de ‘textos culturales’”.

Los textos normativos son las reglas, las leyes o textos que sirven de guía para formular juicios y tomar decisiones. Su principal función es transmitir conocimientos que orienten y señalen la acción correcta. Los textos formativos son los que ayudan al colectivo y al individuo a autodefinirse y confirmar la identidad. Por ejemplo, mitos, poemas y rituales, son formas de narrar que transmiten y reafirman la identidad. En este tipo de texto la narración desempeña un papel fundamental.

La memoria cultural se preserva por varios medios culturales pese al paso de generaciones. En dicho transcurrir, la objetivación, el almacenamiento y la transmisión de sentido tienen un papel de suma importancia. Assman (2008:61) argumenta que: “para que estén activos

los impulsos normativos y formativos, promotores de unidad y orientadores de la acción, deben cumplirse tres funciones: almacenamiento, recuperación y comunicación, o bien, forma poética, representación ritual y participación colectiva”. Cada una de estas funciones de transmisión del sentido cultural de los recuerdos se mantiene con base en la repetición y en la interpretación fundamentada en los símbolos o el texto. Assman (2008:61) señala las características de las tres funciones:

Podemos dar por sentado que la plasmación poética obedece ante todo al fin mnemotécnico de que el saber que garantiza la identidad se conserve en forma durable. Asimismo, suele exponerse dicho saber mediante una representación multimedial, que inscribe indisolublemente al texto lingüístico en la voz, el cuerpo, la mímica, el gesto, la danza, el ritmo, y la acción ritual. La forma de participación [...] es mediante la asamblea y la presencia personalizada.

De la teoría de la memoria propuesta por Assman, considero significativo que los ritos son concebidos como textos propicios para analizar la memoria cultural. Como indiqué anteriormente, los rituales logran la participación de los colectivos bajo pretextos como fechas conmemorativas o festividades. La repetición de rituales es una de las formas en que se culturalmente se conserva la memoria y se asegura la coherencia del grupo en el espacio y tiempo. Como deduce Assman (2008:61) “los mitos y los ritos parafrasean el sentido de la realidad”. Elementos de conservación de la memoria como las fechas conmemorativas y la repetición ha sido características en los rituales en que se representa el Grito de Dolores.

Los ritos son depósitos de elementos culturales como los símbolos que actúan como mediadores entre los textos y la memoria. En palabras del semiólogo Iuri Lotman

(1996:194): “su papel [de los ritos] es el de un condensador semiótico”. Los símbolos se manifiestan en textos rituales o ceremonias y tienen un importante papel en la vida social y cultural en la medida en que impide que se desintegre la memoria.

Teoría de las representaciones sociales

La producción sentido en el pensamiento social ha ocupado un papel fundamental dentro de las ciencias sociales. Como antecedente, a finales del siglo XIX Emile Durkheim (1982) planteó la noción de “representaciones colectivas” y las definió como:

Producciones mentales colectivas que van más allá de los individuos particulares y que forman parte del acervo cultural de una sociedad y sobre estas representaciones se forman las representaciones individuales que no son más que su expresión particularizada según las características concretas del sujeto (Durkheim, 1982).

Durkheim buscó a través de la representación colectiva acceder a los componentes del pensamiento social como los conocimientos y las creencias que se producen sobre objetos socialmente significativos. Halbwachs siguió el mismo procedimiento señalando que los recuerdos son representaciones de una experiencia y estableció los marcos sociales de la memoria como medios de acceder a las formas colectivas del recuerdo.

En la década de los sesenta Serge Moscovici (1984) replanteó la propuesta de las representaciones colectivas de Durkheim y desarrollo el concepto de “representaciones sociales”. Con un enfoque psicosocial, Moscovici discernió entre ambos conceptos:

En el sentido clásico, las representaciones colectivas son un mecanismo explicativo, y se refieren a una clase general de ideas o creencias (ciencia, mito, religión, etc.),

para nosotros son fenómenos que necesitan ser descritos y explicados. Fenómenos específicos que se relacionan con una manera particular de entender y comunicar, manera que crea la realidad y el sentido común. Es para enfatizar esta distinción que utilizo el término “social” en vez de colectivo (Moscovici, 1984:3-63).

A partir de esta extensión de las representaciones colectivas, Moscovici define las representaciones sociales como:

Un conjunto de conceptos, enunciados y explicaciones originados en la vida diaria, en el curso de las comunicaciones interindividuales. En nuestra sociedad se corresponden con los mitos y los sistemas de creencias de las sociedades tradicionales; incluso se podría decir que son la versión contemporánea del sentido común [...] constructos cognitivos compartidos en la interacción social cotidiana que proveen a los individuos de un entendimiento de sentido común (Moscovici, 1981:181).

Las representaciones sociales están relacionadas con la producción social de sentido. Con este concepto Moscovici propuso que la base de los sistemas de creencias e ideologías está constituida de representaciones sobre determinados objetos u hechos sociales. Moscovici (1988) clasificó las representaciones sociales en tres tipos según las condiciones de su producción:

1. Las representaciones hegemónicas: son las que surgen en un alto grado de consenso entre los miembros de un grupo. Por ejemplo, actualmente se cree que el Grito de Dolores fue una arenga contra el imperio español, lo que consiste en una representación hegemónica del hecho histórico.

2. Representaciones emancipadas: contrario a las representaciones hegemónicas, son producidas entre subgrupos específicos y se caracterizan por portar nuevos pensamientos sociales. Las representaciones emancipadas suelen aportar nuevas ideas sobre personas públicas, hechos sociales o el mismo contexto social.
3. Representaciones polémicas: surgen entre los grupos que atraviesan una situación de conflicto y expresan formas de pensamiento divergentes. Es frecuente que las representaciones polémicas se produzcan en contextos de enfrentamiento político donde hay diferentes puntos de vista sobre un hecho común.

Los desarrollos de la categoría realizados por Moscovici han sido ampliados en el campo de la psicología social enriqueciendo la teoría. Entre varias aportaciones destaca el trabajo de Denisse Jodelet, quien ha continuado el enfoque de Moscovici. En esta investigación entenderé las representaciones sociales como las plantea Jodelet:

Imágenes condensadas de un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirve para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver [...] formas de conocimiento social que permiten interpretar la realidad cotidiana [...] un conocimiento práctico que forja las evidencias de nuestra realidad consensual (Jodelet, 1986:469).

Las informaciones y significados que permiten construir representaciones son elementos fundamentales producidos en las prácticas sociales como rituales. De esta manera considero que los rituales y la representación son hechos relacionados. Metodológicamente las

representaciones sociales se analizan cualitativamente, lo que me proporciona un medio de acceder a la dimensión simbólica de los rituales como un medio de representación de la memoria.

Antecedentes

La independencia es uno de los grandes temas de la historiografía mexicana. Desde diferentes perspectivas, existe una cuantiosa producción de obras como libros y artículos académicos que profundizan en diferentes momentos de la independencia; de entre ellos me interesa destacar los gritos de Dolores. De lo anterior, hay una serie de obras que destacan la importancia histórica del Grito de Dolores como el acto fundacional de la independencia. Algunas investigaciones centran sus análisis en el papel histórico que ha tenido el Grito de Dolores como el mito del surgimiento de la Nación mexicana. Por otra parte, ubico algunos antecedentes sobre el carácter festivo y conmemorativo del Grito de Dolores. En estas investigaciones, se suele destacar la importancia simbólica del Grito de Dolores vinculado al recuerdo de la independencia.

En el campo historiográfico destaca el trabajo de Verónica Hernández Márquez *La fiesta de la independencia nacional en la ciudad de México. Su proceso de institucionalización de 1821 a 1887* (2010). En su obra, Hernández analiza cómo se institucionalizan la conmemoración y los festejos de la independencia de México. El periodo de análisis de Hernández abarca los inicios del siglo XIX hasta principios del porfiriato. Hernández demuestra cómo a través de este periodo el Grito de Dolores ha desempeñado un papel central en las conmemoraciones de la independencia y en la vida social y política del México independiente.

Respecto al papel conmemorativo del ritual cívico del Grito de Dolores se encuentra el artículo de Emmanuel Carballo “El grito de Dolores de 1812 a 1968” (2009). Carballo hace recuenta cronológicamente las formas en que se ha representado y celebrado el Grito de Dolores entre los años de 1812 a 1968. Aunque el artículo es breve (de 5 cuartillas), Carballo destaca cómo el Grito de Dolores ha sido un ritual cívico, que al paso del tiempo, se ha convertido en parte de la identidad nacional mexicana.

En el campo de las celebraciones también destaca el trabajo editado por William Beezley y David E. Lorey *¡Viva Mexico! ¡Viva la Independencia!: Celebrations of september 16* (2001). En diez capítulos los editores presentan una interesante propuesta cómo se construye la identidad nacional con los símbolos de la independencia, celebraciones y conmemoraciones como eje central. De esta obra, en particular destaco su primer capítulo “Images of Independence in the Nineteenth Century: The Grito de Dolores, History and Myth” de Isabel Fernández Tejedo y Carmen Nava. Las autoras plantean que el episodio histórico del Grito de Dolores se ha difundido en la historia como un mito fundacional que ha constituido “un sistema complejo de ceremonias, ritos, símbolos y actos teatrales” (Fernández y Nava 2001: 1).

Parte de esta investigación la he fundamentado en documentos hemerográficos como periódicos y tabloides del siglo XIX y XX. Afortunadamente la efervescencia conmemorativa del Bicentenario me permitió recolectar notas y breves investigaciones sobre los gritos de Dolores dados a través del tiempo. Algunos de los diarios que destaco son El Universal, El Siglo de Torreón y La Jornada.

En el libro *La identidad nacional mexicana: la memoria, la insinuación y la cultura popular en el siglo XIX* (2008), Bezzley también aborda la complicidad de las fiestas de la independencia en la formación de una memoria colectiva nacional. En el segundo capítulo del libro, Bezzley señala que las fiestas y rituales patrióticos del Grito de Dolores fueron los principios mediante los cuales se implementaron actitudes nacionalistas y un sentimiento popular de identidad apoyado en una memoria colectiva nacional.

Sobre el papel simbólico del Grito de Dolores en el primer centenario destaca la obra de Rafael Tovar y de Teresa (2010) *El último brindis de Don Porfirio, 1910: los festejos del Centenario*. El autor analiza los acontecimientos y peculiaridades que acompañaron los festejos del centenario de la independencia de México. En la primera parte de su capitulado Tovar y de Teresa aborda la ceremonia del Grito de Dolores y el contexto político de la época. En su segunda parte contextualiza el centenario a través de la descripción de los varios festejos organizados por los responsables de la conmemoración. En su último capítulo expone el panorama de México después del centenario ya detonada la revolución mexicana y las disputas políticas en la nueva guerra.

El investigador en historia política Fernando Serrano Migallón en su libro *El grito de independencia, historia de una pasión nacional* (1988) analiza el Grito de Dolores desde los aspectos políticos del festejo. Serrano enfatiza las diversas disposiciones de los proyectos liberal y conservador a través de la historia. En su artículo “El grito de independencia: pasión y ocasión” (2006) Serrano Migallón aborda los aspectos políticos del Grito de Independencia como una ocasión para revisar la historia y las formas de recuperación de la memoria. Del mismo autor también se encuentra el artículo “El Grito: símbolo, fiesta, mito e identidad” (2008), texto en el cual analiza el Grito de Dolores desde

su carácter mitológico y su eficacia como símbolo de la identidad nacional. Serrano discute el lugar del Grito de Dolores en el imaginario colectivo.

El artículo “Patria y nación en la época de Porfirio Díaz” (2005) Enrique Florescano analiza cómo se consolida el Estado durante el porfiriato. Florescano expone que la exaltación de héroes como Miguel Hidalgo fue importante en la narrativa de los orígenes de la identidad mexicana en monumentos, pinturas y obras literarias.

Carlos Herrejón Peredo revisa historiográficamente de los discursos cívicos en la Nueva España en su libro *Del sermón al discurso cívico: México 1760-1834* (2003). Su investigación aborda una época de transición política, sobre la cual señala que los discursos cívicos fueron los cimientos de la tradición al culto patriótico. Su artículo, “Versiones del grito de dolores y algo más” (2010) Herrejón analiza diversas versiones de la arenga de Hidalgo. A lo largo de su artículo distingue entre varias representaciones del Grito de Dolores que van desde proclamas manuscritas hasta frases y declamaciones.

Victor Turner en su artículo “Hidalgo: history as a social drama” incluido en su libro *Drama, Fields and Metaphors: symbolic action in human society* (1974) propone observar el movimiento de independencia como un “drama social”. Turner señala que después del movimiento de Hidalgo, se produjeron mitos, símbolos y nuevas estructuras políticas. El análisis de Turner aborda cómo los héroes son “resucitados” del pasado a través de su teatralización en el presente cuando se les da un significado político.

Los antecedentes que presento, entre otros, tratan el Grito de Dolores como símbolo patriótico y fiesta nacional. Sus aportaciones me han ayudado a conocer la dimensión significativa y conmemorativa del Grito de Dolores. Sin embargo, aún es necesario

profundizar en las implicaciones políticas y culturales por las que se ha conservado una memoria colectiva nacional.

Objetivo General:

Analizar la construcción simbólica del Grito de Dolores en el contexto del Bicentenario de la independencia de México.

Objetivos específicos:

1. Describir los rituales en que se representa el Grito de Dolores en el México contemporáneo.
2. Analizar el uso de los símbolos y la memoria colectiva en los gritos de Dolores en el Bicentenario.
3. Interpretar los símbolos y el uso de la memoria colectiva en las representaciones rituales de los gritos de Dolores en el Bicentenario.

Preguntas de investigación

1. ¿Cuál es el papel de los rituales del Grito de Dolores en el escenario sociocultural y político en el 200 aniversario de la independencia de México?
2. ¿Cuáles son los significados de las representaciones rituales del Grito de Dolores oficial y opositora?
3. ¿Cómo se recupera, se recuerda, se construye o se inventa la memoria colectiva en el ritual del Grito de Dolores en el contexto del Bicentenario de la independencia de México?

Procedimiento metodológico de la investigación

El enfoque metodológico que empleo es de tipo cualitativo. Parto del paradigma del construccionismo social entendiéndolo como una manera de observar como construcciones sociales y culturales, los contextos, las prácticas y los fenómenos aparentemente naturales. En este sentido, analizo los gritos de Dolores como construcciones simbólicas en contextos específicos.

Utilizo la estrategia de triangulación con el fin de investigar el uso de la memoria del Grito de Dolores con múltiples teorías y métodos.¹² Con base en la triangulación metodológica seleccione las teorías sobre rituales, las representaciones sociales y la memoria, con el propósito de observar diferentes componentes de los gritos de Dolores. Para cumplir los objetivos planteados me oriento por los principios cualitativos del método hermenéutico interpretativo. Basado en este método trato de comprender e interpretar los símbolos y cómo se ha conservado y utilizado la memoria sobre el Grito de Dolores.

El procedimiento metodológico que utilizo consta de dos pasos:

1. El procedimiento de obtención de datos: aquí explico la manera en que he obtenido las fuentes bibliográficas y hemerográficas con las que sustento la investigación. En este paso también expongo el procedimiento de obtención de las unidades de análisis que son los rituales en que se representa en el Bicentenario el Grito de Dolores.
2. El procedimiento de operacionalización y análisis de los datos: para analizar los gritos de Dolores utilizo dos modelos: la “larga duración” del historiador frances

¹² La triangulación metodológica es la combinación de múltiples teorías, fuentes de datos y métodos de investigación en el estudio de un mismo objeto o fenómeno singular (Denzin, 1989).

Fernand Braudel (1970) y el “análisis simbólico procesal” del antropólogo inglés Victor Turner (1974, 2005). Braudel propuso reconstruir el pasado y su complejidad a partir de categorías del tiempo histórico. Turner planteo estudiar las prácticas culturales analizando los símbolos –que mencione en las teorías del ritual– ambas propuestas las adopto en mi investigación.

Metodología de obtención de datos

En esta investigación adopto algunos de los supuestos metodológicos básicos que Braudel (1970,1987) y la “larga duración” y Turner con el “análisis simbólico procesal” plantean. Cada autor propone de manera diferente cómo obtener datos y sugieren el empleo de diversas técnicas de investigación. Por ejemplo, en el prefacio de *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1987) Braudel planteó que la reconstrucción del pasado permite al investigador captar y evocar la rapidez y la lentitud en que los sentidos de los hechos cambian.

Con base en una perspectiva antropológica, Turner (2005) señaló un procedimiento de obtención de datos que adopto para mi investigación:

1. La separación de los materiales de la observación de los materiales de interpretación.
2. La observación de los símbolos en un contexto ritual en objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos, emociones, unidades espaciales.
3. El estudio de los símbolos en una secuencia temporal en relación con otros acontecimientos en el proceso ritual.

El Grito de Dolores es un acto conmemorativo que ha permanecido muchos años en las tradiciones y en el culto patriótico mexicano. La conservación del Grito de Dolores ha sido un proceso complejo, pues en diferentes contextos políticos ha sido permeado de diferentes significados y consolidado como práctica política. Me fundamento en el modelo de larga duración de Braudel para analizar la construcción simbólica y la conservación del Grito de Dolores en la memoria colectiva nacional a través del tiempo. Con base en la larga duración realizo una reconstrucción histórica de cómo se ha representado el Grito de Dolores en los rituales precedentes al Bicentenario.

La base documental de la investigación

La reconstrucción histórica del Grito de Dolores la sustento con datos y referencias obtenidos del trabajo de archivo, de búsqueda bibliográfica, hemerográfica y videográfica que realicé en la ciudad de México y en mayor parte en internet. El auge conmemorativo del Bicentenario trajo consigo la apertura de varias bibliotecas con recursos digitales *online* y dio más presencia a otras que ya existían. Lo anterior me permitió consultar documentos digitalizados en bibliotecas y bases de datos en México y el extranjero.

De entre las fuentes consultadas destaco el portal de la Universidad de Toronto.¹³ Gracias a este portal obtuve documentos y declaraciones sobre el proceso inquisitorial del cura Miguel Hidalgo en el siglo XIX. También consulté el acervo de cartas, diarios y documentos de guerra transcritos que guarda la *Colección Juan E. Hernández y Dávalos de documentos para la Guerra de Independencia* de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).¹⁴ La UNAM a través de la Comisión Universitaria para los Festejos del

¹³ http://archive.org/details/university_of_toronto

¹⁴ <http://www.pim.unam.mx/catalogos/juanhdzc.html>

Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Dos siglos de historia (1810-2010) creó el acervo de recursos digitales *Centenarios: Festejos del Bicentenario de la Independencia y Centenario de la Revolución Mexicana* en donde consulté artículos académicos y reseñas.¹⁵

Uno de los actos conmemorativos del Gobierno Federal para el Bicentenario fue inaugurar bibliotecas físicas y virtuales. En específico revisé el archivo del *Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México* (INEHRM).¹⁶ Del INEHRM obtuve fragmentos de periódicos y tabloides que me proporcionaron información sobre los actos conmemorativos del Grito de Dolores en el siglo XIX y principios del XX. Además también exploré la *Biblioteca Digital Bicentenario* que cuenta con tres colecciones y la obra de más de 39 autores entre historiadores y periodistas.¹⁷

La bibliografía literaria, académica sobre la independencia y el Grito de Dolores es muy amplia. Durante el periodo de búsqueda de fuentes logré reunir 380 textos entre libros de los siglos XIX y XX, diarios militares de los caudillos de la independencia, producciones literarias, teatrales, académicas, tabloides de periódicos, en fin. De estas fuentes leí y consulté para esta investigación las que considero adecuadas por el énfasis en las celebraciones y conmemoraciones del Grito de Dolores.

Además, aclaro que por cuestiones de tiempo y falta de recursos para consultar el Archivo General de la Nación (AGN) sólo me fue posible acudir al AGN en la ciudad de México durante una breve estancia de trabajo en la que busqué materiales y documentos para la

¹⁵ <http://www.centenarios.unam.mx/articulosIndependencia2.html>

¹⁶ <http://www.inehrm.gob.mx/Portal/PtMain.php?pagina=inicio>

¹⁷ http://www.bicentenario.gob.mx/bdbic/index.php?option=com_booklibrary&task=showCategory&catid=18&Itemid=27

investigación. Además realicé un recorrido por el Palacio Nacional; ahí pude consultar su biblioteca pública que guarda documentos originales de la independencia. Destaco que en Palacio Nacional visité y observé el balcón presidencial desde donde el presidente representa el Grito de Dolores. Esto me permitió tener una idea más amplia del espacio y su dimensión simbólica en el ritual.

Delimitación de las unidades de análisis en el Bicentenario

En la actualidad el principal acto conmemorativo de la independencia de México es Grito de Dolores. Las unidades de análisis que selecciono son los rituales en que el presidente Felipe Calderón y su opositor Andrés Manuel López Obrador representaron el Grito de Dolores en el Bicentenario. A estos gritos de Dolores los nombrare en adelante *representaciones rituales* teniendo en mente que la función básica del ritual consiste en representar el supuesto hecho histórico del Grito de Dolores. La tradición conmemorativa de representar el Grito de dolores se caracteriza por suceder una vez al año el 15 de septiembre. Esto dificulta el rescate de datos a un periodo corto de tiempo. Contemplando esta situación realizo la observación indirecta de los gritos de Dolores con base en videgrabaciones disponibles en el acervo documental del sitio www.youtube.com. Dichas videgrabaciones consisten en videgrabaciones hechas por los organizadores de las conmemoraciones. De la misma manera, selecciono las representaciones según el papel político oficial y opositor que desempeñan los actores en el Bicentenario:

1. Representaciones rituales oficiales del Grito de Dolores: son las dos representaciones rituales que realizó el presidente de México Felipe Calderón en el año 2010. Conforme a la tradición conmemorativa, la primera representación ritual

ocurrió el 15 de septiembre en la ciudad de México, a las 23 horas en Palacio Nacional. Como acto conmemorativo del Bicentenario Calderón realizó una segunda representación ritual la cual ocurrió 7 horas después; el 16 de septiembre a las 6 de la mañana. Esta representación ritual se dio en la parroquia del pueblo de Dolores Hidalgo, Guanajuato como una manera de simular lo que hizo Hidalgo. Las videgrabaciones que analizo se pueden consultar en el canal oficial de youtube del poder ejecutivo mexicano *GobiernoFederal* en los siguientes enlaces:

- a. Representación ritual del 15 de septiembre del 2010 en Palacio Nacional:

<http://www.youtube.com/watch?v=LUNOoy1KFps&feature=plcp&context=C4436292VDvjVQa1PpcFNeK56OmxouPK--QwzXHS4rr8nwca4sx-I=>

- b. Representación ritual del 16 de septiembre del 2010 en Dolores Hidalgo:

<http://www.youtube.com/watch?v=1e2O0BGjDaU&feature=plcp&context=C42b885cVDvjVQa1PpcFNeK56OmxouPDu6Zt3DSthhTvTOXCmpr9Y%3D>

- 2. Representación ritual del Grito de Dolores opositora o *grito de los libres*: Después de las elecciones presidenciales del 2006 Andrés Manuel López Obrador se autoproclamó “presidente legítimo”. Desde entonces ha conmemorado el Grito de Dolores llamando a su representación el “grito de los libres” como un medio de oposición al gobierno de Calderón. En el Bicentenario López Obrador realizó su representación ritual el 15 de septiembre en la Plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco en la ciudad de México. La videgrabación que analizo se puede consultar en el canal oficial de López Obrador *RadioAMLO* en los siguientes enlaces:

- a. Representación ritual del 15 de septiembre en la Plaza de Tlatelolco:
Parte 1. <http://www.youtube.com/watch?v=9LRBHxFfZc0> y Parte 2.
http://www.youtube.com/watch?v=Jiotl_SKWQY

Metodología de operacionalización y análisis

El procedimiento de operacionalización de los datos obtenidos y análisis lo realicé en dos pasos: primero me apoyé en el modelo de la *larga duración* propuesto por Fernand Braudel (1970). Con base en este modelo, realicé la reconstrucción del pasado de las representaciones rituales del Grito de Dolores. Lo anterior con el objetivo de comprender cómo se ha representado, conservado y utilizado el Grito de Dolores en los rituales de los gobernantes en diversas etapas políticas de México. Seguido a la reconstrucción histórica

Una vez que realizada la reconstrucción de las representaciones rituales del Grito de Dolores antecedentes al Bicentenario, operacionalizo las unidades de análisis. La operacionalización y análisis de las representaciones rituales del Grito de Dolores en el Bicentenario consistió en tres momentos: primero observé el ritual como un proceso amplio y continuo, al que Turner (1974) llamó “drama social”. En un segundo momento analicé las bases semánticas de los símbolos y observé la manipulación de los símbolos como portadores de significado en la actividad ritual con base en el “análisis simbólico procesal”. En el tercer momento, analizo cómo los significados de los símbolos dan unidad y orden social a los colectivos.

La “larga duración”

La larga duración es un modelo del tiempo histórico que tiene por objetivo el comprender y explicar la vida social actual a partir de los procesos de estructuración en el pasado. Con el

modelo de la larga duración abordó los elementos de permanencia y cambio del Grito de Dolores a través del tiempo y en las estructuras.¹⁸ En este sentido, trato de comprender cómo un acto político local –la arenga de Hidalgo en Dolores en 1810– ha sido constituido como un símbolo y un acto político nacional por casi doscientos años.

En su libro *La historia y las ciencias sociales* (1970) Braudel apuntó que el tiempo presente no se puede explicar sin antes conocer lo que le antecede. Braudel considera que el presente consiste en una serie de estructuraciones a través del tiempo, con las cuales el historiador “descompone el tiempo pasado y escoge entre sus realidad cronológicas según sus preferencias más o menos consistentes” (Braudel, 1970: 64). Es decir que sólo a través de la reconstrucción del pasado se llega a una comprensión de las actuales estructuras sociales. La estrategia metodológica de la larga duración consiste en una dialéctica de la duración del tiempo social. Braudel construyó un modelo del tiempo histórico discerniendo entre el tiempo de corta, mediana –o de las coyunturas– y la larga duración.

El tiempo de corta duración se caracteriza por ser “el tiempo corto, a medida de los individuos, de la vida cotidiana, [es] el tiempo por excelencia del cronista, del periodista” (Braudel, 1970: 65). El tiempo corto, se manifiesta en diversos ámbitos de la vida cotidiana como el económico, institucional y cultural (Braudel 1970,1987). En el tiempo corto se encuentran los acontecimientos, que consisten en hechos en tiempo de breve aliento. Si bien el pasado está constituido por acontecimientos que describen una parte del pasado, no constituyen toda la realidad.

¹⁸ El modelo la larga duración está ampliamente relacionado con la noción de estructura. El concepto de estructura es fundamental para comprender las diferentes capas y relaciones que se conservan o desaparecen al paso del tiempo. De acuerdo con Braudel las estructuras son: “un ensamblaje, una arquitectura; pero más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en trasportar” (Braudel, 1970: 70).

La mediana duración es un tiempo más amplio del que dispone el historiador para conocer el pasado. Este tiempo es un modo de relato histórico de las coyunturas en décadas de diez, veinte, o treinta años. Algunos ejemplos de la duración de las coyunturas son procesos sociales, políticos y culturales que se desarrollan en diez o veinte años. Otro ejemplo son los cambios en procesos económicos que suceden a mediano plazo de tiempo.

La larga duración se refiere al tiempo histórico en que las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales cambian muy lentamente. Braudel (1970, 1987) sugirió que la larga duración debe sustentarse en una reconstrucción histórica con base en el trabajo de archivo y búsqueda documental. A partir de la información obtenida, es necesario dividir el pasado en amplias secciones. Lo anterior con el fin de observar cómo y cuáles son las estructuras que han cambiado y en qué han cambiado. La característica principal del tiempo de larga duración consiste en poner de manifiesto los elementos que se conservan, mantienen y se transforman muy lentamente a través de siglos.

Empleando el modelo de la larga duración reconstruyo las representaciones rituales del Grito de Dolores en diferentes etapas de la vida social y política de México. Abordo las representaciones rituales del Grito de Dolores como hechos de largo alcance y no como acontecimientos aislados en solo veinte o treinta años. En este sentido, procuro observar entre los centenarios de la independencia para comprender cómo se ha conservado y utilizado la memoria colectiva del Grito de Dolores

La puesta en escena de lo político: el “drama social”

Para entender los cambios socioculturales mediados por símbolos rituales Turner introdujo la categoría analítica de “drama social”. El drama social es una perspectiva histórica sobre

el conflicto y el cambio social en las interacciones a través de largos periodos de tiempo. Los dramas sociales son unidades del proceso social que “se manifiestan en los episodios de la irrupción pública [...] cuando los intereses y actitudes de los grupos e individuos están en oposición obvia” (Turner 1974: 33). La principal característica de los dramas sociales es que son notorios por el sentido trágico en el curso de los acontecimientos.

En las sociedades con instituciones gubernamentales, los dramas sociales muestran como la cohesión social “aparece dependiendo de la división de la sociedad, en una serie de oposiciones de grupos” (Turner, 1957: 288). Al interior de los dramas sociales se desarrollan rituales públicos, como festivales o procesiones religiosas. Los rituales se desempeñan como dramatizaciones de la experiencia vivida y fungen como testimonios históricos de las reglas sociales. Dentro del marco de los dramas sociales los rituales son el acto central en que se construyen significados a través de los símbolos y las estructuras se reproducen y desmontan. En un drama social, los rituales generan posturas de poder y autoridad, “se dramatizan en las relaciones seculares, políticas y de estatus legal” (Turner, 1979: 470).

Los dramas sociales requieren actores y espectadores, escenarios u objetos simbólicos que permiten establecer un vínculo con los otros sujetos en el ritual. De acuerdo con Turner (1974: 38-42) los dramas sociales suponen cuatro actos:

1. Ruptura de las normas y relaciones sociales: se produce entre individuos o colectivos dentro de un mismo sistema social como un pueblo, una oficina, un partido político, incluso una iglesia. Dicho acontecimiento se caracteriza por la violación pública de leyes o normas de la regulación social detonando

simbólicamente una confrontación o encuentro. El drama inicia cuando un individuo (por ejemplo Hidalgo) se ve como representante de un grupo y actúa en nombre de los demás miembros, sean o no conscientes del problema. Como argumenta Turner (1974:38): “siempre hay algo de altruista en tal violación simbólica”.

2. Crisis social o extensión de la ruptura: la fase de crisis es un punto de inflexión que representa un momento de suspenso en el drama social. En esta fase, se amplía el conflicto en las relaciones sociales de los grupos antagonistas y constituye un período de transición. Durante las crisis públicas los rituales se desenvuelven en fases como lo mencionó Van Gennep (2008) entre las que destaca la liminalidad.
3. Se presentan los mecanismos correctores del conflicto social: con el fin de limitar la propagación de la crisis, se implementan mecanismos de mediación formales o informales de corrección. Dicha estrategia la realizan los principales representantes de la estructura social en crisis en el ritual público.
4. La superación del conflicto social: se logra el reconocimiento o legitimación del conflicto social por vías cohesivas usualmente logradas por el ritual y los símbolos. Se supera el conflicto social a través de la restauración del viejo orden y las viejas normas y las expectativas de los actores sociales.

El “análisis simbólico procesal”

El “análisis simbólico procesal” fue propuesto y desarrollado por el antropólogo inglés Victor Turner (1957, 1968, 1974, 1977, 1979, 1988, 2005). Este enfoque tiene por eje central el análisis de las unidades simbólicas constitutivas de los rituales. Esta perspectiva

privilegia la descripción *etic* sobre la descripción *emic*. La lectura simbólica del investigador tiene más peso que las propias lecturas de los sujetos rituales.¹⁹ Lo anterior parte de que Turner (1957) consideró que los rituales tienen fuertes implicaciones políticas como mecanismos de cohesión social que el investigador debe observar.

El análisis simbólico de la actividad ritual

Si el proceso ritual es un drama, este requiere un escenario, *performances* –o representaciones de actores/espectadores– y una atmosfera de emoción donde los símbolos son el vehículo significativo del ritual. Los símbolos pueden ser observados empíricamente en los rituales, en objetos, actividades, relaciones, gestos y el espacio en un contexto ritual (Turner, 2005). El análisis de las representaciones rituales del Grito de Dolores lo realizo con las siguientes categorías:²⁰

- a) Tiempo conmemorativo del ritual: el Grito de Dolores una fecha conmemorativa bien delimitada. Sólo el día 15 del mes de septiembre, a las 23 horas el presidente realiza la representación ritual.

- 1. Tiempo liminal: Identifico el tiempo liminal como el tiempo o momento de exhibición y eficacia de los símbolos dentro del proceso ritual. En este sentido, el tiempo liminal “no es controlado por un reloj, es un momento de encanto” (Turner, 1979:465).

¹⁹ Turner justifica que el antropólogo social es capaz de interpretar los símbolos rituales de una sociedad, más comprensivamente que los propios actores “usando técnicas y sus conceptos especiales, es capaz de contemplar las celebración de un ritual determinado [...] Además es probable que las acciones del participante estén regidas por intereses, propósitos, sentimientos, dependiente de su situación específica y que pueden obstaculizar su comprensión de la situación” (Turner, 2005:29)

²⁰ Maurice Halbwachs delimitó el lenguaje, tiempo y espacio como *marcos sociales* para investigar la memoria colectiva. En el mismo sentido, adopto estas categorías que también emplea Turner para estudiar los rituales de paso como procesos simbólicos.

b) Espacio del ritual: los rituales tienen lugares específicos por su carácter oficial como embajadas, oficinas, calles, plazas públicas o porque evocan el recuerdo que acentúe los símbolos como cementerios o la casa de algún personaje distinguido.

1. *Espacio liminal*: en el tiempo liminal el espacio adquiere una significación particular que sitúa el ritual fuera del espacio de la vida cotidiana. El espacio liminal acentúa el proceso ritual en el drama social y se realizan prácticas que no ocurren en la vida cotidiana, como el Grito de Dolores.

c) Actor/actores: son individuos o colectivos que fungen como representantes o espectadores en la actividad ritual. Actúan con base en unidades comunicativas y socioculturales verbales y no verbales. Visto el proceso ritual como drama social, los actores (por ejemplo, Calderón y López Obrador) ejecutan un *performance*²¹ que es la secuencia de actos simbólicos de representación. El papel político de los actores es de suma importancia por el poder y uso de los símbolos que los actores de los rituales utilizan para su legitimación. En los actores las unidades a analizar son las siguientes:

1. Unidades verbales: las constituyen sonidos y discursos especiales para la acción ritual. Son dirigidos a los espectadores y por medio del lenguaje evocan el recuerdo de hechos, ancestros significativos. Por ejemplo algún grito de iniciación o palabras alusivas a una fecha histórica.

²¹ Turner adopta el término del enfoque interaccionista “teatral” de Erving Goffman. Para Turner, el *performance* es una forma dramática por la que el lenguaje comunica por medio de música, representaciones, pinturas o bailes (Turner, 1979)

2. Unidades no verbales: son los gestos, expresiones faciales, aplausos, tacto o miradas, que hacen los actores de los rituales. Las unidades no verbales forman parte de estrategias discursivas que marcan aprobación o desaprobación, emociones o exaltación y el sentido en que se ejecuta el ritual.
 3. Vestuario: en los rituales los actores pueden portar una indumentaria oficial o específica para celebrar el ritual. Así sucede, por ejemplo, en las ceremonias de estado cuando los presidentes portan la banda presidencial o portan vestimenta militar para ciertos eventos públicos.
- d) Objetos o utilería simbólica: los actores apoyan sus performances con objetos simbólicos que refuerzan su autoridad y el vínculo con los espectadores. Pueden ser banderas, campanas, armas y en general, objetos con un significado especial dentro del contexto histórico del ritual. El objeto simbólico puede desempeñar un papel central en el desarrollo del ritual o incluso puede ser el motivo del ritual como sucede con los honores cívicos a la bandera de México.

Para analizar los símbolos rituales me enfoco en sus propiedades y niveles de significado. Turner indicó que el investigador debe observar la dimensión de percepción y significado de los actores en el ritual, para ello distinguió tres niveles de significado: el significado exegético, el significado operativo y el significado posicional (Turner 2005, 1968):

1. Significado exegético: lo componen tres bases semánticas: a) una base nominal, referente al uso y nombre del símbolo en uno o diferentes contextos rituales; b) una base sustancial, constituida por las propiedades materiales culturalmente

seleccionados como objetos simbólicos, y c) una base artefactual, que se presenta cuando el símbolo ha sido fabricado o moldeado producto de la actividad humana. En la exegesis se cuestiona a los participantes sobre la conducta del ritual, revelando el sentido de un símbolo. Los informantes pueden ser los especialistas del ritual o participantes comunes. Los medios de obtención de datos pueden ser explicaciones escritas o verbales. Además, el investigador también puede obtener el significado exegético a través del análisis de mitos, interpretaciones de rituales anteriores o etapas rituales.

2. Significado operacional: parte del análisis del lenguaje no verbal en los comportamientos rituales. Una vez documentados los gestos o expresiones corporales, se descubren los valores (goce, triunfo, humildad) de los símbolos comparándolos con su manejo en la actividad ritual.
3. Significado posicional: depende de las relaciones estructurales que los símbolos mantienen entre ellos en el complejo ritual total. Durante el proceso ritual un símbolo puede ser polisémico y fundamental en distintas etapas que revelen su operatividad.

Con base en el procedimiento metodológico presentado abordare las representaciones rituales del Grito de Dolores en el Bicentenario. Previo al análisis, considero necesario plantear los contextos bélicos, políticos y sociales en los que el Grito de Dolores se ha conservado y utilizado. A continuación presento un marco histórico de cómo se ha representado en los rituales el Grito de Dolores en casi doscientos años.

CAPÍTULO 2

De recuerdo patriótico a fiesta de Estado: La construcción simbólica del Grito de Dolores en la memoria colectiva de 1812 a 1910.

La vida de los muertos está en la memoria de los vivos

Marco Tulio Cicerón

En este capítulo investigo las causas por las que el Grito de Dolores se ha conservado en la memoria colectiva y utilizado desde principios del siglo XIX. Lo anterior lo abordo con base en una reconstrucción histórica centrada en las representaciones rituales del Grito de Dolores de 1812 a 1910. El enfoque que asumo consiste en investigar cómo se ha estructurado como símbolo y práctica política en un proceso de larga duración. Para lograr esta tarea parto de una pregunta básica: ¿cómo se conservó y recordó el Grito de Dolores en las representaciones rituales antecedentes al Bicentenario?

La reconstrucción de las representaciones rituales la apoyo en una selección de fuentes bibliográficas que considero adecuadas por exponer un panorama social y político de las conmemoraciones. No me detengo en hacer un recuento año por año de las conmemoraciones. Soy consciente de que las representaciones rituales del Grito de Dolores se han dado en diferentes contextos y algunos gritos de Dolores han sido más significativos que otros.

Para contextualizar las representaciones rituales en este capítulo defino las siguientes etapas según los proyectos políticos en que se gobernó el país en el siglo XIX: a) El primero corresponde a la guerra de independencia de 1812 a 1820; b) el segundo a la disputa entre

liberales y conservadores por la instauración de la república o el imperio de 1821 a 1863; c) el tercero abarca la instauración del Segundo Imperio tras la intervención francesa y la República restaurada de 1863 a 1877; d) por último el periodo del Porfiriato de 1877 a 1910 en el que se conmemoró el centenario de la independencia.

El Grito de Dolores y su eficacia simbólica en la guerra de independencia

El acto más simbólico y significativo con el que hoy se identifica la independencia de México es el denominado Grito de Dolores. Éste se realizó hace más de doscientos años en la madrugada del domingo 16 de septiembre de 1810. El Grito de Dolores se atribuye al cura Miguel Hidalgo y Costilla quien, acompañado por Ignacio Allende, Juan Aldama y Mariano Abasolo convocó a misa a los feligreses y los llamó a “unirse a la lucha contra el mal gobierno virreinal, quitar el poder a los españoles que se sometieron a los franceses y poner fin a la opresión” (Hernández, 2010:21).²²

De acuerdo con la proclama manuscrita del 17 de octubre de 1810, Hidalgo reafirmó lo dicho en Dolores: “¡Viva la religión católica! ¡Viva Fernando VII! ¡Viva la Patria y viva y reine por siempre en este Continente Americano nuestra sagrada patrona, la Santísima Virgen de Guadalupe! ¡Muera el mal gobierno!”.²³

²²La fecha de la insurrección quedó constatada por el propio Hidalgo en declaraciones hechas durante su proceso: “la espresada insurrección tubo principio en el espresado pueblo el dia diez y seis de Setiembre próximo pasado como á las cinco de la mañana, que los principales motores de ella fueron el que declara y Don Ignacio Allende”. Esta proclamación fue rescatada en la *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia*. La anterior otras declaraciones pueden consultarse en el apartado “Declaración del padre Hidalgo ante sus jueces, su proceso militar” en la obra compilatoria de Luis González Obregón (1887) *Los procesos militar e inquisitorial del padre Hidalgo y otros caudillos insurgentes*.

²³La veracidad del acto y el discurso en el Grito de Dolores han sido objeto de discusión entre historiadores de la Independencia contando con varias versiones, la mayoría similares a la versión “oficial” de Estado. Aquí no me interesa cuestionar qué tan “verídica” es la representación oficial. Supongo que hay versiones más verídicas que otras, pero me interesan los usos socioculturales y políticos que se hacen de la historia, específicamente con respecto a la memoria colectiva. Para mayor información consúltase el artículo

La convocatoria de Hidalgo reunió gran parte de los elementos más significativos del contexto social, político y religioso de la Nueva España. En el Grito de Dolores se insertó el significado simbólico de la Virgen de Guadalupe como la líder espiritual de los hombres de la época y se exaltó el gobierno de Fernando VII como opositor al Primer Imperio Francés de Napoleón. A partir de entonces los elementos religiosos y políticos estarían presentes en las primeras conmemoraciones y representaciones del inicio de la independencia.

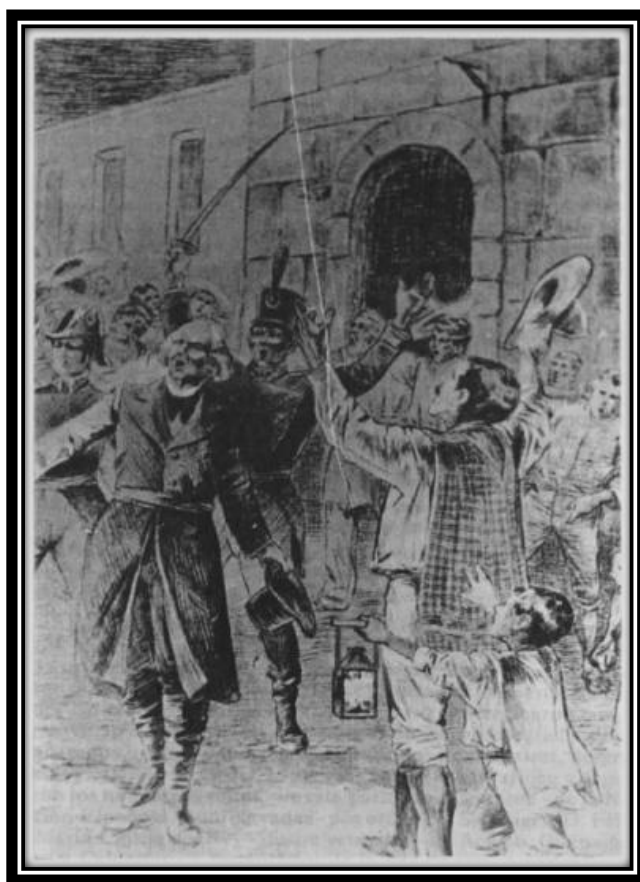


Ilustración 1. Litografía de la arenga de Miguel Hidalgo en la parroquia de Dolores / Fuente: Perla Chinchilla (1985), Miguel Hidalgo y Costilla, pág. 24.

“Versiones del Grito de Dolores y algo más” de Carlos Herrejón Peredo (2010) disponible en: www.terra.com.mx/memoria2010

Para marzo de 1811 los primeros insurgentes fueron capturados y procesados; todos bajo causas civiles, militares y eclesiásticas (en el caso del cura Hidalgo).²⁴ Después de fusilados, la continuidad de la lucha por la independencia quedó al mando de José María Morelos y Pavón e Ignacio López Rayón.

El primer intento de establecer un día conmemorativo vino de López Rayón, posiblemente con el objetivo de darle unidad e identidad al movimiento insurgente. En el documento conocido como *Elementos constitucionales*,²⁵ López Rayón propuso recordar las fechas de nacimiento de los héroes de la patria. Entre las fechas a conmemorarse también agregó el 16 de septiembre como el día de la independencia.

Dos años después de iniciado el movimiento de independencia Ignacio López Rayón representó por primera vez el Grito de Dolores. La conmemoración tuvo lugar el 16 de septiembre en el pueblo de Huichapan, Guanajuato, donde López Rayón se encontraba en la campaña de insurgencia. La representación se hizo al amanecer desde el balcón de una antigua casona colonial conocida como “El Chapitel”. En el *Diario de gobierno de operaciones militares de la secretaría y ejército al mando del Excmo. Sr. Presidente de la suprema junta y ministro universal de la nación Lic. don Ignacio López Rayón* (1812), Ignacio Oryazábal, secretario de López Rayón, narra cómo procedió el ritual del Grito de Dolores:

²⁴ Para profundizar en los procesos impuestos a Hidalgo y a los demás caudillos sugiero consultar la *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de Juan E. Hernández y Dávalos*, en el Proyecto Independencia de México del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <http://www.pim.unam.mx/catalogos/juanhdzc.html>

²⁵ El documento fue redactado el 7 de noviembre de 1812; en él López Rayón estableció en el artículo 33° que “los días 16 de septiembre en que se proclama nuestra feliz independencia, el 29 de septiembre y 31 de julio, cumpleaños de nuestros Generalísimos Hidalgo y Allende, y el 12 de diciembre, consagrado a nuestra amabilísima Protectora, Nuestra Señora de Guadalupe, serán solemnizados como los más augustos de nuestra nación” (López Rayón [1812] en Herrejón Peredo, 1985: 241).

Con un descargue de artillería y vuelta general de esquilas comenzó a solemnizarse en el alba [...] el glorioso recuerdo de libertad dado hace doce años en la congregación de Dolores, por los ilustres héroes y señores serenísimos Hidalgo y Allende, habiéndose anunciado por bando la víspera para que se iluminasen y colgasen todas las calles. Asistió S.E. con el lucido acompañamiento de su escolta, oficialidad y tropa a la misa de gracias, en que predicó el Sr. Brigadier don Francisco Guerrero, y al tiempo de ella hizo salva la artillería y la compañía de granaderos de Huichapa; a las doce, en la serenata, compitiendo entre sí las dos músicas, desempeñaron varias piezas selectas con gusto de S.E. y satisfacción de todo público (Oryazábal [1812], en Herrejón Peredo, 1985: 69).²⁶

Como se narra en la cita anterior, en la primera representación del Grito de Dolores se realizaron actos eclesiásticos como la misa de gracias, un elemento tradicional de las fiestas coloniales. Posiblemente, a partir de este tipo de adaptaciones de prácticas populares religiosas, la representación de la arenga de Hidalgo tomó un valor simbólico central en los festejos de independencia (Hernández, 2010). Por lo anterior, el papel que desempeñó la representación ritual legitimó la insurgencia como un testimonio verídico de los acontecimientos, y conformó el ritual como acto político de los líderes insurgentes.

En agosto de 1813 José María Morelos y Pavón tomó Acapulco y posteriormente el 14 de septiembre, decretó el documento conocido como *Sentimientos de la Nación*. Carlos María

²⁶ En su crónica de los festejos del 16 de septiembre de 1812 López Rayón explica el sermón dirigido a los asistentes, del cual rescato el siguiente fragmento por su explícita necesidad de recordar los orígenes de la nación independiente: “¡Día 16 de septiembre!...El espíritu engrandecido con los tiernos recuerdos de este día, extiende su vista a la antigüedad de los tiempos, compara épocas, nota sus diferencias, ve lo que fuimos, esclavos encorvados bajo la coyunda de la servidumbre, mira lo que empezamos á ser, hombres libres, miembros del estado con acción á influir en su suerte a establecer leyes [...] ¡día inmortal: permanece grabado con caracteres perdurables en los corazones reconocidos de los americanos!” (López Rayón y Oyarzabal [1812] en Carlos María Bustamante, 1844: 308).

de Bustamante (1844) relató que el Grito de Dolores se conmemoró el 17 de septiembre en Oaxaca. Allí Morelos pronunció un elogio a los héroes de la independencia y festejó el inicio de la insurgencia con música de marimba al son del teponaxtli.²⁷ Al igual que en los *Elementos Constitucionales* de López Rayón, Morelos apuntó el 16 de septiembre como un día conmemorativo nacional. La propuesta en común de estos documentos coincide en el esfuerzo por mantener en la memoria colectiva nacional el Grito de Dolores como un acto solemne y patriótico de la ideología insurgente. La última referencia sobre la representación ritual conmemorativa del Grito de Dolores durante el período de la guerra de independencia fue la realizada por Morelos en 1813. De esta fecha hasta 1820 no encontré referencias que mencionaran actos conmemorativos o representaciones del Grito de Dolores el 16 de septiembre; posiblemente porque los insurgentes aún estaban en la lucha.

Durante la década de guerra de independencia, Hidalgo, y en particular el Grito de Dolores se conservaron como símbolos de la insurgencia. Aunque las conmemoraciones y representaciones rituales fueron escasas, el significado patriótico que los líderes insurgentes otorgaron al Grito de Dolores, lo constituyó como un símbolo impreso en la memoria colectiva insurgente. Tiempo después, los insurgentes y otros grupos entrarían en disputa política por los símbolos de la independencia.

La disputa entre liberales y conservadores por los símbolos de la nueva nación

Entre 1821 y 1863 México ensayó las formas de organización política republicana y monárquica. Esto influyó en los rituales conmemorativos, como el Grito de Dolores, al que

²⁷ En el apartado “Continuación del sitio de Acapulco y toma del castillo de San Diego” en el tomo 2 de su obra *Cuadro Histórico de la revolución de Independencia*, Carlos María de Bustamante describe los acontecimientos que llevaron a la toma de Acapulco y afirma que el elogio a los héroes apareció en el número 30 del *Correo Americano del Sur* (Bustamante, 1844:301-307).

se le agregaron particularidades ideológicas del dirigente en turno y los grupos en el poder haciendo de él una práctica política. En este periodo los grupos en el poder –liberales y conservadores– comenzaron a emplear en sus discursos y ceremonias a los héroes de la independencia. Esto como una forma de justificar sus ideologías pero principalmente el sentido político de su gobierno. Esta situación influyó incluso en el sentido y los motivos de la conmemoración de la independencia.

Tras once años de guerra, en 1821, el gobierno novohispano y los insurgentes entablaron negociaciones de paz que resultaron en el *Plan de Iguala*. La corona española reconoció en el *Tratado de Córdoba* la soberanía e independencia de México bajo la forma de un gobierno monárquico del que fue emperador Agustín de Iturbide. Durante el breve reinado de Agustín I de México (1821-1822) la fracción de diputados conservadores dio un giro al sentido conmemorativo de la independencia. El recuerdo y celebración se orientó a conmemorar la consumación y no el inicio de la independencia, lo que significó exaltar a Iturbide en vez de Hidalgo (Riva Palacio, 1972).

El nuevo énfasis en la política del recuerdo de la independencia dejó fuera al Grito de Dolores de la agenda conmemorativa nacional. Esto molestó a los insurgentes. Así inició una disputa entre insurgentes y conservadores por las fechas y los símbolos de la independencia que deberían ser recordados.²⁸ Para resolver esta disputa simbólica se creó una comisión de notables encargada de estudiar los días que ameritaban ser memorables. Finalmente, en 1822, se favoreció a los insurgentes y se decretó que el 16 de septiembre se

²⁸ La historiadora Verónica Hernández Márquez (2010:39) argumenta que “los diputados de origen insurgente trataron de restar importancia a la labor realizada por el consumidor de la Independencia, pues para ellos éste pertenecía a la facción política que –aunque vencedora- estaba vinculada con grupos que buscaban el regreso a las instituciones ya abolidas”.

celebraría con “salvas de artillería y misa de gracias; a estos eventos tendrían la obligación de asistir la Regencia y las demás autoridades civiles y religiosas del país” (Hernández, 2010: 40). Sin embargo, en ese año no se organizó ninguna celebración debido a las complicadas condiciones políticas del país.²⁹

La reivindicación histórica y simbólica de la memoria colectiva insurgente llegó con la instalación del sistema republicano. Tras la renuncia Agustín I en 1823 y la elección de Guadalupe Victoria como presidente, los insurgentes influyeron en las conmemoraciones de la independencia. Devolvieron de esta manera a la celebración, la importancia simbólica de Hidalgo y el Grito de Dolores.

Ya instaurado el gobierno republicano, las fechas conmemorativas y los festejos correspondientes se discutieron en las reuniones organizadas por la Junta Patriótica.³⁰ En 1825 la principal tarea de la Junta Patriótica fue resolver las peticiones de las élites sociales y el gobierno federal respecto a las conmemoraciones patrióticas (Nava y Fernández, 2010). Procurando conciliar las posturas de liberales y conservadores la Junta Patriótica agregó al programa de festividades elementos culturales y religiosos y decretó que las once de la

²⁹ También consúltese las investigaciones de María José Garrido Asperó (1998) “Las fiestas celebradas en la Ciudad de México. De capital de la Nueva España a capital del imperio de Agustín I. Permanencias y cambios en la legislación festiva”, disponible en: www.bibliojuridica.org/libros/1/133/11.pdf, María José Garrido Asperó (2001) “Cada quién sus héroes”, *Estudios de Historia moderna y contemporánea de México*, No.22, julio-diciembre, y María del Carmen Vázquez Mantecón (2008), “Las fiestas para el libertador y monarca de México Agustín de Iturbide 1821-1823”, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, No.36, julio-diciembre.

³⁰ La Junta Patriótica fue una organización de ciudadanos cuyo propósito era organizar los eventos y festividades del día de la independencia. A pesar de las adversas situaciones políticas, económicas y sociales, la Junta Patriótica cumplió con sus labores durante varias décadas en el siglo XIX (Beezley, 2001). Su papel político fue importante en cuanto a la formalización de las festividades de la independencia ya que, debido a los constantes cambios de gobierno, la Junta Patriótica fue influenciada por la facción política en turno. Para más información sugiero consultar el texto de Michael Costeloe (1997) “The Junta Patriótica and the celebrations of Independence in Mexico City 1825-1855” en William Beezley y David E. Lorey (eds.) (2001) *¡Viva Mexico! ¡Viva la Independencia! Celebrations of september 16*, Scholarly Resources Books, pp. 43-77.

noche del 15 de septiembre es “la hora en que el Grito heroico de Dolores señaló la época de su Independencia” (AHACM, 1825: 1067:2, citando en Nava y Fernández, 2010: 39).

Fue hasta el 15 de septiembre de 1825 que Guadalupe Victoria, ya como presidente, representó de manera oficial el Grito de Dolores. El ritual se realizó en la ciudad de México bajo el siguiente procedimiento: “a las once de la noche [...] se anunciará al pueblo con repique de campanas y cohetes la ora [sic] en que el grito heroico de Dolores señala la época de la independencia”.³¹ Michael Costeloe menciona que en la edición del 28 de agosto de 1825 del diario *El Águila Mexicana* se llamó a no perder el recuerdo del Grito de Dolores:

Se debería hacer más al respecto de la celebración, ya que el Grito de Dolores empezaba a desaparecer de la memoria colectiva. México [...] debería aprender de las celebraciones norteamericanas del 4 de julio, [...] y usar el aniversario de su Independencia para crear un sentido de unidad nacional (Costeloe 1998:269).

En esta nota me parece importante observar la insistencia de conservar el Grito de Dolores en la memoria colectiva nacional en dos sentidos: el primero como un elemento del patriotismo mexicano comparado con las celebraciones norteamericanas, y el segundo, como una práctica de cohesión social. La nota de *El Águila Mexicana* sugirió seguir el modelo conmemorativo de la independencia norteamericana caracterizado por su amplio sentido patriótico. Considero con base en esta declaración que *El Águila Mexicana* advirtió que de no exaltar el sentido conmemorativo del Grito de Dolores podría desaparecer un símbolo significativo de unidad nacional de la memoria colectiva.

³¹ Archivo Histórico de la Ciudad de México, Festividades 15 y 27 de septiembre, vol.1, 1825, exp. 2 citado en Verónica Hernández Márquez (2010:47). También consúltese la obra de Luis González Obregón (2003), Los aniversarios del 16 de septiembre, Archivo General del Estado del Guanajuato, México.

El ritual conmemorativo en que se representó el Grito de Dolores siguió el proceder tradicional con el oficio de una misa en presencia de autoridades políticas y eclesiásticas. Después el presidente y las autoridades se dirigieron a Palacio Nacional donde un orador pronunció un discurso patriótico (Hernández, 2010). Con el nuevo gobierno republicano los actos conmemorativos trataron de mostrar las bases de la nueva nación. Sin embargo, la Independencia se continuaba festejando y recordando con base en las antiguas estructuras cívicas y religiosas coloniales.

El 15 de septiembre de 1829, bajo la presidencia del general Vicente Guerrero, se celebró el grito de independencia con la publicación de la abolición de la esclavitud.³² Emmanuel Carballo (2009:21) argumenta que en ese año “durante las fiestas patrias, las pasiones se exaltaron y se avivaron los odios contra los españoles con motivo de la expedición de Barradas”. En 1829 el vicepresidente Anastasio Bustamante se sublevó y llegó presidencia e instaló un nuevo gobierno de tendencia centralista. A diferencia de Guerrero, Bustamante conmemoró de nuevo las fiestas patrias con base en la consumación de la independencia el 27 de septiembre. Esto lo que implicó recordar a Agustín de Iturbide. Para 1832, la conmemoración del Grito de Independencia llamaría a la unidad, con un igual valor simbólico al iniciador y al consumidor de la independencia:

Bustamante declarándose enemigo de los radicalismos buscó en los días patrios un símbolo de unión y paz, requisitos necesarios para mantener las instituciones y privilegios amenazados por las reformas. Por ello quedan unidad la figura de

³² “El Grito de Dolores a lo largo de la historia”, Primera parte, en diario *El Mexicano*, edición del 15 de septiembre del 2010.

Hidalgo y la de Iturbide para demostrar que se podía llegar a acuerdos aparentemente irreconciliables (Hernández, 2010: 57).

Nuevamente la inestabilidad política llegó a las conmemoraciones, tras la rebelión de Antonio López de Santa Anna en 1833 que colocó en la presidencia a Valentín Gómez Farías. Una vez más la conmemoración del 27 de septiembre se eliminó; sin embargo, el gobierno liberal duró poco tiempo y en 1837 volvió a incorporarse esta conmemoración a las festividades nacionales.

Emmanuel Carballo expone que en el diario *Siglo XIX*, en la edición del 15 de septiembre de 1845, se publicó esta referencia al ritual del Grito de Dolores:

Con motivo del aniversario de la Independencia en la noche del 15 [de 1845] habrá serenata al frente del Palacio Nacional y la Junta Patriótica estará reunida a la misma hora en la Universidad. Para solemnizar este acto, un alumno del colegio de San Gregorio pronunciará una oración encomiástica; concluida, sus colegas, a toda orquesta, cantarán un nuevo himno patriótico (Carballo, 2009:21).

Durante la invasión militar que en 1847 realizó Estados Unidos a la ciudad de México no se celebró el día de la independencia. El ejército mexicano trató de evitar la toma del castillo de Chapultepec, sin embargo fracasaron dadas las condiciones desfavorables de equipo. Frente a esta situación no fue posible que el ayuntamiento de la ciudad y la Junta Patriótica organizaran los festejos del día de la independencia.

En 1850, el Grito de Dolores fue representado el día 15 de septiembre por el presidente José Joaquín de Herrera y Ricardos. El ritual del Grito de Dolores estuvo presidido por

miembros de la Junta Patriótica y personal del ayuntamiento de la ciudad (Costeloe, 1997). El acto consistió en un homenaje a los sobrevivientes de la guerra de independencia y la invasión norteamericana. El homenaje se llevó a cabo en la sala capitular de la casa de la Junta Patriótica y después se condujeron al Teatro Nacional. Ahí se cumplió con el proceder tradicional de disparar las salvas de artillería y después la oración patriótica. Posteriormente se realizó el ritual del Grito de Dolores en el que se añadieron nuevos elementos: “A las once de la noche se entonó el Himno Nacional. [...] después se dio lectura al *Acta de Independencia*. El presidente de la República tomó la bandera nacional y vitoreó a la Independencia, a los héroes, [y] a la patria” (Hernández, 2010: 70).³³

De acuerdo con la documentación consultada la representación ritual de 1850 fue la primera en incorporar otros elementos simbólicos al Grito de Dolores. En ese año por primera ocasión se tocó el himno nacional y se expuso la bandera nacional, elementos que han perdurado hasta hoy día en las ceremonias y desfiles del día de la independencia. Al respecto considero que la incorporación del himno nacional y la bandera como elementos complementarios al ritual del Grito de Dolores fue muy importante. Dichos elementos acentuaron los motivos y valores de la independencia y reforzaron el simbolismo del Grito de Dolores a casi 30 años de consumada la independencia.

Los conservadores volverían a incidir en las conmemoraciones de la Independencia con Antonio López de Santa Anna en el poder. El 27 de septiembre – el día de la consumación de la independencia– volvió a la disputa simbólica y a las discusiones políticas sobre los actos de la independencia. Sin embargo, el regreso del sentido conmemorativo conservador

³³ Aunque el uso de la bandera no tuvo continuidad en los rituales del Grito de Dolores durante décadas, fue hasta el porfiriato que fue retomado por Manuel González en 1884 y posteriormente Porfirio Díaz continuó con este acto.

duró poco. Con la revolución de Ayutla se restableció la influencia de los liberales en las celebraciones de la independencia quitando la carga política y simbólica que los conservadores atribuían a Agustín de Iturbide. A partir de entonces el 27 de septiembre dejó de alternarse con 16 de septiembre quedando éste último como el día de la independencia.

Con el decreto de las *Leyes de Reforma* en 1859 los bienes de la Iglesia y del Estado quedaron separados. Esto influyó en las representaciones rituales del Grito de Dolores durante la Guerra de Reforma. Una vez separados la Iglesia y el Estado la mayoría de los elementos religiosos coloniales como las misas quedaron del ritual disminuyendo la influencia política e ideológica de la Iglesia. A las celebraciones del 15 de septiembre de 1861 no asistieron las autoridades eclesiásticas y se llevaron a cabo en el Teatro Nacional. Benito Juárez marcó notoriamente el sentido que daba al grito de independencia en su proclama: “¡¡¡Viva la Independencia!!! ¡¡¡Viva la Libertad!!! ¡¡¡Viva la Reforma!!!” (Hernández, 2010: 74).³⁴

Al año siguiente, las fuerzas aliadas de Francia, España e Inglaterra entraron a México tras exigir el pago de la deuda suspendida por Juárez. Juárez alentó a la nación a recordar el Grito de Dolores como el acto que había iniciado la libertad que peligraba en ese momento. El presidente declaró: “Conciudadanos [...] solemnizéis el grito glorioso que el inmortal

³⁴ AHCM, Festividades del 15 y 27 de septiembre, 14 de septiembre de 1861, vol.2, exp.52, citado en Verónica Hernández (2010:74). También puede consultarse la conferencia de Enrique Florescano (2010) “Independencia, identidad y nación en México: 1818-1910” disponible en: www.agn.gob.mx/menuprincipal/archivistica/reuniones/.../mar01.pdf, y para conocer el programa de actividades del Día de Independencia en 1861 consúltase la nota de Leonardo Cuevas (1861) “Las fiestas patrias” en el diario *Siglo XIX* en la edición del día 14 de septiembre de 1861, citado en Hernández y Lazo, Begoña (coord.) (1985:172).

Hidalgo lanzó en 16 de Septiembre de 1810 [...] éramos libres por la palabra, mas no por la esencia. Hasta que apareció la Reforma vimos la aurora de la Independencia y Libertad”.³⁵

En 1863 el ejército francés entró a la ciudad de México y reinstaló la monarquía constitucional como forma de gobierno. Mientras se esperaba la llegada del príncipe austriaco Maximiliano de Habsburgo delegado por Francia, la fracción conservadora asumió el poder político. Los conservadores retomaron la forma de organización tradicional del Primer Imperio mexicano uniendo nuevamente los símbolos insurgente y conservador. En ese mismo año el ritual conmemorativo del Grito de Dolores se desarrolló con el mismo procedimiento que en 1825. Sin embargo, la Regencia retomó de la memoria colectiva el protagonismo de Iturbide y los elementos religiosos como la misa de *Te-deum*³⁶ imponiendo su ideología política en el ritual del Grito (Hernández, 2010).

Durante este período, la figura de Hidalgo y el Grito de Dolores fueron los símbolos más representativos de la insurgencia. Para los conservadores lo fue Agustín de Iturbide y la consumación de la Independencia. La memoria fue la arena donde se disputó la legitimidad de los símbolos de la independencia. Para liberales y conservadores establecer sus símbolos e ideologías en la memoria colectiva nacional consistió en darle permanencia a sus proyectos políticos y los hechos que debían ser recordados en la historia. De ahí la importancia de exaltar ciertos días de conmemoración y los festejos patrióticos.

Con el momentáneo triunfo de los republicanos liderados por Juárez, las conmemoraciones y rituales del día de la Independencia quedaron separados de la Iglesia. De esta manera se

³⁵ AHCM, Festividades 15 y 27 de septiembre, Vol.2, año 1862, exp.52 citado en Verónica Hernández (2010: 79).

³⁶ El *Te-Deum* es un canto católico de acción de gracias. En las primeras celebraciones de la Independencia fue incorporado celebrándose con una misa.

unió el proyecto de la Insurgencia y la Reforma en el ritual y la representación del Grito de Dolores. Con la intervención francesa y el regreso de los conservadores al poder se reactivó la lucha simbólica entre los dos grupos. Frente a un país con marcadas divisiones políticas e ideológicas el archiduque Maximiliano vino a México con la intención de construir un autentico Estado-Nación. Para concretar este propósito, Maximiliano atribuyó a la conmemoración del Grito de Dolores una especial importancia al ser uno de los símbolos más significativos de la historia del México independiente.

Juárez y Maximiliano: el Grito de Dolores, símbolo de la identidad nacional

En la inestabilidad política generada por la invasión francesa la lucha entre republicanos y conservadores se dio también en el terreno simbólico del uso de la memoria colectiva nacional. En mayo de 1863 Juárez abandonó la capital del país llevando consigo a su comité de Gobierno Federal en una gran caravana que se dirigió al norte del país. A pesar de las difíciles condiciones para emprender festejos Juárez conmemoró y representó el Grito de Dolores cuando el Gobierno Federal se dirigía a Chihuahua. En lo que respecta a Maximiliano de Habsburgo, durante su gobierno (1863-1867) buscó las maneras de estabilizar las oposiciones entre liberales y conservadores. Entre sus acciones, destaca el ahínco con el que conmemoró el grito de independencia adaptándolo como parte de las fiestas nacionales del imperio.

En 1864 el Grito de Dolores fue conmemorado y representado simultáneamente por el Segundo Imperio mexicano y el Gobierno Federal el 15 de septiembre. De parte del Segundo Imperio ocurrieron dos representaciones: una del prefecto Miguel María Azcárate en la ciudad de México y otra del emperador Maximiliano en el pueblo Dolores. En la

misma fecha, como representante del Gobierno Federal Juárez realizó el Grito de Dolores en la Noria de Pedriceña, Durango.

Las conmemoraciones imperiales del Grito de Dolores en 1864

De acuerdo con la *Reseña de las festividades nacionales de los días 15 y 16 de septiembre de 1864 en la capital del Imperio*, el 15 de septiembre Maximiliano se encontraba en el Bajío atendiendo cuestiones del imperio. Ante esta situación delegó a la emperatriz Carlota las funciones patrióticas y el programa de festividad en la ciudad de México.³⁷ Carlota conmemoró la independencia de México en el Gran Teatro Imperial.³⁸ Hasta entonces el Grito de Dolores consistía en un evento privado al que sólo asistían las elites políticas y personalidades de la época que recibían invitación de parte de los gobernantes. Durante el festejo la emperatriz fue acompañada por el prefecto político y municipal Miguel María Azcárate quien a las once de la noche leyó el Acta de Independencia y después realizó su representación ritual del Grito de Dolores:

El amor a la patria [...] es lo que nos ha reunido en este lugar para solemnizar el recuerdo del glorioso suceso que iniciado por Hidalgo allá en Dolores, en 1810, concluyó el genio de Igual en 27 de septiembre de 1821 [...] ¡Viva la independencia y soberanía de México! ¡Viva el emperador que ha jurado consolidarla y defenderla! ¡Viva la emperatriz que coadyuva a tan laudable objeto! ¡Vivan los Hombres de Dolores! ¡Vivan los veteranos de 21! ¡Viva la libertad bajo las bases de orden y justicia!

³⁷ Para más información sugiero se consulte el texto *Reseña de las festividades nacionales de los días 15 y 16 de septiembre de 1864 en la capital del Imperio*, Imprenta Andráde y Escalante, México.

³⁸ Durante el Segundo Imperio Maximiliano I de México ordenó cambiar el nombre del Teatro Nacional donde hasta entonces se representaba el Grito de Dolores por Gran Teatro Imperial. Posterior a la muerte del emperador se rebautizó el inmueble como Teatro Nacional.

En la representación ritual de Azcárate destaca que reuniera a Hidalgo y a Agustín de Iturbide en los vítores. Esto posiblemente como un ejercicio de conciliación de posturas entre los partidarios liberales y conservadores. Al respecto me parece importante el uso que se hizo de la memoria colectiva nacional sobre la independencia y el Grito de Dolores como símbolo patriótico de unidad. Que Maximiliano considerara recordar la independencia y su consumación fue posiblemente una estrategia para consolidar su gobierno a través de las tradiciones, los rituales cívicos y los símbolos más significativos.

Igualmente en 1864, Maximiliano representó el Grito de Dolores en el pueblo de Dolores. Probablemente el sentido simbólico que el pueblo de Dolores tiene como “cuna” de la independencia nacional llevó al emperador a conmemorarlo en ese lugar (Pani 1995, Nava y Fernández 2010). Previo a la noche del Grito de Dolores, Maximiliano en sus funciones de emperador cumplió con un protocolo político y ceremonial a modo de visita de Estado. El emperador fue alojado en la casa de Mariano Abasolo, quien fue uno de los héroes de la independencia.

Consciente de las dificultades que implicaba restaurar el gobierno monárquico en México, Maximiliano se apoyó en los símbolos, lugares y ceremonias públicas más significativas. Posiblemente estos actos fueron para establecer una relación entre el emperador y el pueblo.³⁹ En la conmemoración de la independencia de 1864, Maximiliano se sirvió de la memoria colectiva a partir de los anteriores elementos. El emperador Maximiliano trató de establecer los símbolos en la memoria colectiva del país que gobernó. Hidalgo fue recordado como el principal héroe, cuyo proyecto ahora continuaba Maximiliano. El pueblo

³⁹ Según plantea Érika Pani Maximiliano restauró el gobierno monárquico y las ceremonias patrióticas imperiales a través de dos vías: “1) normas que ordenaban la vida cortesana y daban una forma particular a las relaciones de los emperadores con sus colaboradores inmediatos y 2) símbolos y ceremonias públicas [que] “hacían visible” el poder a los ojos del ‘pueblo’”(Pani, 1995: 435).

de Dolores constituyó el “lugar de la memoria”⁴⁰ de la independencia del país que ahora gobernaba y el Grito de Dolores fue el ritual público –y acto fundacional– para comunicar el sentido del pasado. Todas estas acciones constituyen para mí la instrumentalización del pasado realizada por Maximiliano con el fin de construir una memoria colectiva –con individuos, lugares y hechos– al país que gobernaba con base en sus propios objetivos.

Representar el Grito de Dolores en el contexto político del Segundo Imperio fue una tarea complicada que requirió el empleo de la memoria colectiva a través de otros instrumentos, como las narraciones orales. Al respecto, María del Carmen Nava e Isabel Fernández Tejedo (2010) argumentan que Maximiliano se instruyó sobre los festejos de la independencia por asesores históricos mexicanos y extranjeros. La intención de esto fue moldear los rituales conmemorativos con base en el imaginario popular y los testimonios orales de José Sotelo y Pedro García, testigos de los sucesos del 16 de septiembre. Con base en los elementos simbólicos anteriores, Maximiliano representó el Grito de Dolores a las once de la noche en la casa de Hidalgo. De acuerdo con los *Anales Mexicanos: la Reforma y el Segundo Imperio* (1897) de Agustín Rivera, el emperador pronunció un discurso desde la ventana del estudio de trabajo de Hidalgo y dijo lo siguiente:

Mexicanos: más de medio siglo tempestuoso ha transcurrido desde que esta humilde casa, del pecho de un humilde anciano, resonó la gran palabra de Independencia, que retumbó como un trueno del uno al otro océano por toda la extensión de Anáhuac, y ante la cual quedaron aniquilados la esclavitud y el despotismo de centenares de años. Esta palabra, que brilló en medio de la noche como un

⁴⁰ Pierre Nora (1984) desarrolla la noción de “lugares de la memoria” para investigar los lugares materiales como monumentos o edificios históricos y “desentrañar su verdad simbólica más allá de su realidad histórica, de restituir la memoria de la que ambas realidades son portadoras” (Nora , 1984: 19).

relámpago, despertó a toda la nación de un sueño ilimitado a la libertad y la emancipación: pero todo lo grande y todo lo que está destinado a ser duradero se hace con dificultad y a costa de tiempo (Rivera, 1897).

Después de pronunciar su discurso, Maximiliano prosiguió con el ritual y “vitoreó a la independencia, a Napoleón III, a la emperatriz Carlota y a su suegro, el rey Leopoldo de Bélgica” (Nava y Fernández, 2010: 50).⁴¹ El Grito de Dolores desempeñó un papel importante para enaltecer la monarquía. Uno de los vehículos más importantes para lograrlo fue el ritual en el que Maximiliano representó el acto fundacional de la nación que ahora como emperador gobernaba. En su representación ritual, Maximiliano sustituyó los vítores a los héroes nacionales nombrando en su lugar a emperadores europeos como Napoleón III y Leopoldo de Bélgica. En esta conmemoración el ritual se adaptó para definir y exaltar el nuevo gobierno monárquico de México comparándolo con las monarquías europeas.

Continuando con los festejos imperiales, la mañana del 16 de septiembre, Maximiliano asistió a la misa del *Te-Deum* en el templo parroquial de Dolores. Después acudió a la casa de Hidalgo a firmar en el libro de visitantes distinguidos. El archiduque escribió: “un pueblo que bajo la protección y con la bendición de Dios funda su Independencia sobre la libertad y la ley, y tiene una sola voluntad, es invencible y puede levantar su frente con orgullo” (Quirarte, 2006).

Érika Pani argumenta en el mismo sentido que “el Estado [de Maximiliano] pretendía afirmar la existencia de una comunidad nacional a través de un lenguaje ritual y simbólico

⁴¹ De acuerdo con William Beezley (2008:83) “estas primeras celebraciones del Día de la Independencia definieron el modelo y establecieron las representaciones habituales que continuarían durante todo el siglo”. Para más información sobre la conmemoración en esa fecha consúltase la primera parte de la nota “El Grito de Dolores a lo largo de la historia” en el diario *El Mexicano* en la edición del 15 de septiembre del 2010.

compartido, y al mismo tiempo, legitimar su autoridad e inculcar ciertos valores” (Pani, 1995: 440). En este proceso, rituales, fiestas patrias, banderas y los héroes “padres de la patria” fueron instrumentos importantes en el proceso de construcción de la memoria colectiva y la identidad nacional.

Respecto al día de la consumación de la independencia, Maximiliano se opuso a conmemorarlo y suprimió el 27 de septiembre del calendario festivo. La decisión de recordar el grito de independencia en el pueblo de Dolores y relegar en el olvido la consumación no fue bien vista entre el clero y los conservadores monárquicos. Esto desencadenó una serie de críticas al no honrar la memoria del primer emperador de México Agustín I (Beezley 2000, Nava y Fernández 2010, Rajchenberg y García 2011).⁴²

Un grito en el desierto: Juárez y el Grito de Dolores en 1864

Una vez impuesto el nuevo gobierno monárquico en México, Juárez quien representaba la institución republicana escapó de las tropas de Napoleón III hacia al norte del país. A Juárez lo acompañó el batallón de Guanajuato y su gabinete de Estado entre los que destacan los ministros Sebastián Lerdo de Tejada, Guillermo Prieto y José María Iglesias (Nava y Fernández, 2010). Camino al Paso del Norte la caravana republicana se instaló en San Juan de la Noria Pedriceña, Durango, el 15 de septiembre de 1864. La Noria Pedriceña era una pequeña hacienda con una capilla del siglo XVIII dedicada a San Juan Bautista (Deras, 2010).

Debido a la proximidad del enemigo y a los largos trayectos recorridos la comitiva republicana descansó la noche del 15 de septiembre en la Noria Pedriceña. Durante esa

⁴² Consúltase el tomo III de la obra de Manuel Rivera Cambas (1987) Historia de la intervención europea y norteamericana en México y el Imperio de Maximiliano de Habsburgo, INEHRM, México.

noche, la conmemoración de la independencia había pasado de desapercibida, posiblemente por las condiciones austeras del gobierno republicano. Sin embargo, a las once de la noche se comenzó a organizar el festejo. Esto fue gracias a que una multitud de la tropa solicitó a Guillermo Prieto –apodado “El Güero”– que se conmemorara la independencia. En el siguiente fragmento, Guillermo Prieto narra cómo los miembros del batallón republicano alentaron a sus líderes y a él a conmemorar el Grito de Dolores:

– ¿Qué es eso, muchachos, qué buscan?

– Miren –dijo un soldado–, aquí está el Güero –y los soldados lo rodearon.

– ¡Oiga! –me dijo uno de ellos–, ¿pues qué no sabe ni el día en que vive?

–Pues ¿qué sucede?

–Que esta noche es el *grito*, señor, ¿qué nada le dice su corazón?

–Cierto, hijo, el 15 de septiembre –exclamé avergonzado de mi olvido.

–Noche divina, Güero, la noche del *tata Cura*; pero ya lo ve; por más que buscamos y rebuscamos, no hallamos ni una hebra de ramitas para una mala luminaria.

–Vamos a buscar –y los soldados renovaron sus diligencias.

–Bravo dolor... eso de dejar de celebrar el grito... Si todavía nos acobijamos con la patria.

–Tienen razón... Y el sentimiento que animaba a aquellos soldados era tan enérgico y tan tierno que habría conmovido a las piedras.

(Guillermo Prieto, 1869 citado en Monsiváis, 2006: 144)

El recuerdo de la independencia y el Grito de Dolores del “tata Cura” Hidalgo fue algo que el ejército republicano no dejó pasar. El ejercicio de la memoria prevaleció aún las difíciles circunstancias de guerra. Me parece que esta conmemoración es un ejemplo de lo que

Bernard Lewis (1973) llama la “historia recordada”.⁴³ Con este concepto Lewis se refiere a la memoria colectiva que los grupos emplean para recordar símbolos o hechos pasados. Lo sucedido a Guillermo Prieto con los soldados republicanos es la puesta en práctica de la memoria “recordada”. Probablemente, con el fin de dignificar la historia que les antecedió – los insurgentes y la independencia– y los símbolos de su lucha.

Para el festejo se “se improvisó una tambora, un estrado, se encendieron fogatas; el general Miguel Negrete convirtió un zarape en bandera nacional” (Quirarte, 2006: 86). José María Iglesias participó pronunciando un discurso conmemorativo y describió en sus *Revistas Históricas* parte de los festejos del día de la independencia en 1864:

Se celebró, en la noche del 15 de septiembre, [...] la independencia mexicana. En la capilla del pueblo, que servía de alojamiento al batallón de Guanajuato, pronunció un improvisado y elocuente discurso el C. Lic. Manuel Ruiz, y enseguida habló también el presidente de la República, cuyas sentidas palabras conmovieron a los concurrentes (Iglesias 1868 citado en Saldaña, 1967: 405).

Después de los discursos y protocolos conmemorativos improvisados Juárez representó el Grito de Dolores. Su representación ritual fue muy modesta y estuvo acompañado de los oradores de los discursos. En el acto Juárez utilizó de bandera el sarape improvisado por Negrete y vitoreó a los héroes de la independencia. Asistieron los pocos habitantes de la Noria Pedriceña, que después del Grito de Dolores continuaron los festejos la madrugada

⁴³ Como expuse en el marco teórico, Lewis distingue entre varias formas metodológicas de investigar la historia. Una de ellas es la “historia recordada”, que define como “una serie de observaciones acerca del pasado en una gama que va desde el recuerdo personal de los mayores hasta las tradiciones vivas de una civilización, contenidas en sus sagradas escrituras, sus clásicos y su historiografía heredada. Puede definirse como la memoria colectiva de una comunidad o de una nación. Aquello que sus gobernantes y dirigentes, sus poetas y sus sabios han considerado más digno de recuerdo trátese bien de un símbolo o una realidad” (Lewis, 1976:21).

del 16 de septiembre. Entre los archivos y documentos consultados no encontré más información sobre la celebración republicana de la independencia en el desierto. Por esta razón no cuento con datos sobre cuáles fueron los héroes que vitoreó Juárez y que otros actos conmemorativos se realizaron.

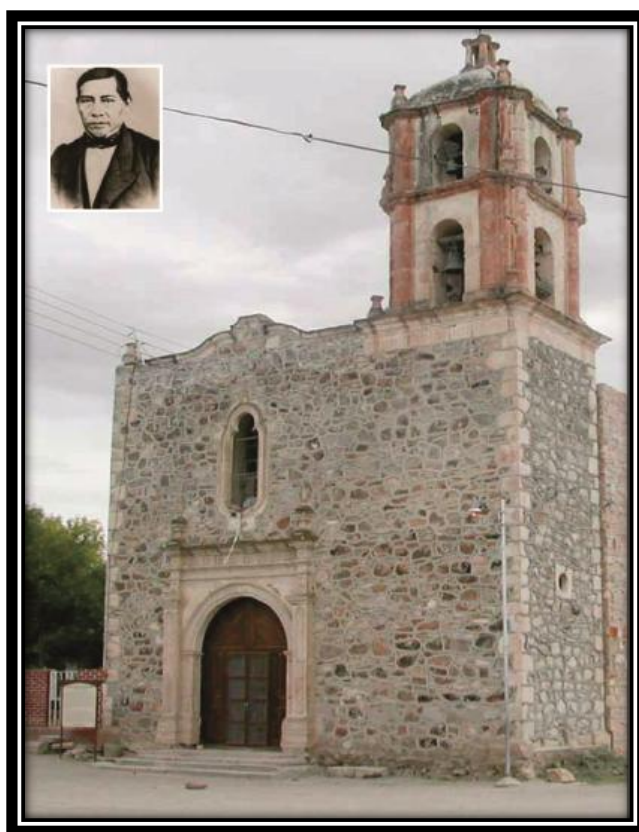


Ilustración 2. Fotografía de la fachada frontal de la capilla de Pedriceña donde Benito Juárez y la caravana republicana conmemoraron el Grito de Dolores/ Fuente: Domingo Deras “Pedriceña: 15 de septiembre de 1864” en El Siglo de Durango, edición del 28 de marzo de 2010.

1864: la memoria como la arena simbólica de las luchas políticas

A casi medio siglo de consumada la independencia, su conmemoración y en ella, la representación ritual del Grito de Dolores cobraban más fuerza en la memoria colectiva. En los primeros años del México independiente, la lucha por la memoria colectiva entre liberales y conservadores transcurrió entre lo que Tzvetan Todorov (2000) llama la

selección del pasado, es decir, del qué recordar. Con base en sus intereses y objetivos ideológicos, ambos grupos seleccionaron y disputaron con qué protagonista debería recordarse la independencia: Hidalgo o Iturbide. Pero esta lucha simbólica por darle un “padre de la patria” al país es sólo el primer plano de una confrontación política más amplia: lo que se disputó en la memoria colectiva fue el significado de la independencia y sus motivos a través de sus héroes y símbolos.

La celebración de la independencia en 1864 es peculiar en la historia cultural del Grito de Dolores. El 15 de septiembre de 1864 el Grito de Dolores tuvo varias representaciones rituales. Como he mencionado, dos representaciones rituales fueron organizadas por el Segundo Imperio y una por los republicanos. De acuerdo con los documentos consultados, esta es la primera ocasión en que dos gobiernos en oposición representaron el Grito de Dolores simultáneamente. Hasta ese año, los liberales y conservadores habían representado el Grito de Dolores o la consumación de la independencia dependiendo que facción política se encontrara en el poder. Las rupturas entre ambos grupos se evidenciaron en la organización de las distintas conmemoraciones, cada una con su propia representación de la historia. En consonancia a este contexto de usos de la memoria, Annick Lemperiere crítica:

En la medida en que la historia se convierte en aspecto esencial de la política, la memoria misma se convierte en objeto de la política, ya que el dominio del futuro pasa por el del pasado. El pretérito es, en efecto, reserva potencial de figuras ejemplares y de prefiguraciones gloriosas [...]. Es, por tanto, importante usarlo selectivamente (Lemperiere, 1995: 318)

Los gritos de Dolores fueron los medios prácticos para utilizar políticamente la memoria colectiva. En la capital del imperio prefecto Azcárate, en representación de Maximiliano, cumplió con la tradición del recuerdo patriótico frente a las élites políticas. El emperador Maximiliano legitimó la nueva monarquía con base en los símbolos patrios de la independencia. Conmemorar y representar el Grito de Dolores en la casa de Hidalgo consistió en la adaptación de la memoria colectiva a través de la apropiación del patrimonio. Los republicanos utilizaron Grito de Dolores para recordar y alentar los soldados en su lucha contra el ejército francés. En este sentido, el Grito de Dolores fue un símbolo empleado por los republicanos para recordar la lucha de independencia y compararla con las difíciles situaciones que vivían al huir del ejército extranjero.

El último grito del emperador y la restauración de la República

En 1866, Maximiliano buscó en el recuerdo de los héroes y la independencia la reivindicación del Segundo Imperio. En su representación ritual del Grito de Dolores en ese año asumió la empresa de Hidalgo como parte de su labor, y argumentó que: “a nosotros tocará entonces la envidiable tarea de haber consolidado y coronado la obra de la Independencia [...] ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia y el dulce recuerdo de sus inmortales mártires!” (Rivera, 1987:344).

Los últimos festejos que continuaron con el esquema colonial y elementos eclesiásticos fueron los hechos en la ciudad de México en 1866. Para entonces, las posiciones ideológicas republicanas e imperiales eran irreconciliables. La representación del Grito de Dolores continuó y cobró un alto valor simbólico entre los republicanos e imperialistas. Ambos grupos lo confirmaron como un símbolo significativo de la independencia

conservándolo en la memoria colectiva según su enfoque e interés político. Republicanos e imperialistas utilizaron el Grito de Dolores adaptándolo a sus objetivos y necesidades. Lo anterior representó un esfuerzo por definir la propia identidad y las aspiraciones de la nación que gobernaban. De ahí que por ejemplo, la estrategia política de Maximiliano fuera representar la arenga de Hidalgo como un símbolo sobre el cual fundar la identidad nacional de su imperio.

El 15 de julio de 1867 el presidente Juárez entró victorioso a la ciudad de México tras el fusilamiento de Maximiliano. Este período marcó el triunfo de la república sobre el imperio. De acuerdo con el diario *Siglo XIX*, en su edición del 15 de septiembre de ese año, el Grito de Dolores se planeó de la siguiente manera:

Comenzará la festividad con la lectura del acta de Independencia, formulada por el Congreso de Chilpancingo el 6 de noviembre de 1813; seguirán los discursos oficiales; [...] a las 11:00 p.m. en punto, los CC. que presiden las festividades vitorearán a la independencia y a la República; las bandas y músicos militares tocarán dianas y recorrerán la ciudad tocando sus instrumentos; [...] los vítores discurrirán por las calles repitiendo los aplausos de los teatros; y la artillería y las campanas saludarán el momento en que el inmortal Miguel Hidalgo y el pueblo armado crearon y consolidaron la Patria.⁴⁴

Las conmemoraciones del Grito de Dolores continuaron con el sello republicano hasta 1876. Ante la posible reelección de Sebastián Lerdo de Tejada, el general Porfirio Díaz se rebeló y tomó el poder. Con Díaz en el poder ejecutivo, la conmemoración del grito de

⁴⁴ *Siglo XIX*, “Las fiestas nacionales” edición del día 15 de septiembre de 1867, citado en Hernández y Lazo, Begoña (coord.) (1985:177).

independencia tuvo un espectacular renacimiento. Díaz manifestó su ideología progresista en los festejos patrios, agregándole un sentido moderno al marco conmemorativo del grito de Independencia. Luces, carros alegóricos y e inauguraciones de obras públicas acentuaron la transición del Grito de Dolores de ceremonia patriótica a fiesta de Estado.

El porfiriato: el Grito de Dolores de ritual cívico a ritual de Estado

De 1876 a 1911 al ritual cívico del Grito de Dolores se le implementaron algunas modificaciones con las que el gobierno de Porfirio Díaz combinó la tradición con la modernidad. A partir de 1877 la conmemoración y la representación ritual del Grito de Dolores se reconfiguró paulatinamente hasta tomar el formato que la identificó durante el siglo XX. Durante este período, las celebraciones cívicas del Grito de Dolores continuaron con el modelo anticlerical heredado de la Reforma de Juárez. Ya una vez sustituido el formato religioso, la conmemoración de la independencia se concibió como “un rito de la nueva religión nacional” (Hernández, 2010: 178). Como símbolo, el Grito de Dolores guardó el sentido patriótico que lo caracterizó durante la primera mitad del siglo XIX y a partir del porfiriato comenzó a tomar el carácter de fiesta de Estado.

En la segunda mitad del siglo XIX el Grito de Dolores formó parte importante de la educación cívica y patriótica de los mexicanos. El sentido político que se le imprimió a su recuerdo, convirtió el ritual en un medio para enaltecer a la nación. Por medio de la representación de la arenga de Hidalgo se exaltaron las virtudes nacionales con las que los espectadores debían reafirmar su identidad nacional. La celebración de la independencia en 1880 siguió el procedimiento tradicional; se pronunció el discurso cívico y se contó con la

asistencia de importantes personalidades políticas y militares. El protocolo de la celebración se difundió en el diario *Siglo XIX* el 14 de septiembre de 1880:

A las once de la noche, después de dada la lectura al acta de Independencia, el C. Presidente de la República [sic] victoreará [sic] a ésta, y a la misma hora, una salva de artillería, las dianas de los cuerpos y el repique general, anunciarán que el pueblo solemniza el septuagésimo aniversario de la Independencia.⁴⁵

De acuerdo con William Beezley, el día de la independencia de 1883 marcó una nueva dirección de la conmemoración: “fue la primera fiesta cívica a la que se asistió como si se tratara de un evento turístico [...]. Los mexicanos de la provincia tuvieron por primera vez la oportunidad de convertirse en espectadores de la fiesta de Independencia en la capital” (Beezley, 2008:88). En ese año se presentó en la ciudad de México un desfile de carros alegóricos diseñado para exhibir los elementos que debían ser recordados de la herencia liberal. Como argumenta Beezley (2008), estos dispositivos del recuerdo intentaban educar “apropiadamente” sobre la historia nacional en la celebración con el fin de familiarizar a la población con su pasado.

En el gobierno de Díaz las representaciones de los hechos históricos mostraban una versión “oficial” que se consideraba correcta con el fin político de legitimar su gobierno. El punto de vista oficial sobre la identidad y el nacionalismo fue expuesto en el ritual del Grito de Dolores. Por su parte, los espectadores tomaban de la representación lo más significativo para su memoria colectiva sobre el hecho histórico (Beezley, 2008).

⁴⁵ *Siglo XIX*, edición del día 14 de septiembre de 1880 en Hernández y Lazo, Begoña (coord.) (1985:191),

En 1885 Díaz modificó el día de la conmemoración de la independencia. El presidente determinó cambiar la celebración oficial del día 16 al día 15 de septiembre. Con esta acción Díaz, nacido el día 15 del mismo mes, festejaría su cumpleaños a la par de la mayor fiesta nacional. Para la conmemoración de 1887 se prepararon una serie de cambios que consolidarían el festejo del Grito de Dolores como fiesta de Estado. El primero de ellos fue reubicar el ritual en un espacio público trasladándose a Palacio Nacional. Desde 1825 hasta 1886 la representación del Grito se había realizado en un teatro de la ciudad de México. Verónica Hernández argumenta que el ritual procedió entre música y desfiles alegóricos de la siguiente manera:

Ya frente a Palacio Nacional [las comitivas] esperaron hasta que sonaran las once la noche, hora en que el presidente de la República salió al balcón del Palacio Nacional, acompañado de autoridades cívicas, empuñó la bandera nacional y, a continuación vitoreó la Independencia, [mientras] hacía sonar la campana que el cura Hidalgo tocara en la noche del 15 de septiembre de 1810 (Hernández, 2010:191)

Las celebraciones continuaron el día 16 de septiembre con alocuciones cívicas en honor a la patria. Después siguió el desfile patriótico frente a Palacio Nacional. La tradición ahora consagrada como celebración cívica mostró como “las celebraciones rituales porfiristas proveían una expresión indisputable de gobernabilidad” (Beezley, 2008:87).

Con la celebración del día de la independencia en 1887 se demostró la situación social, política y cultural de la nación en vías de progreso. Desde el gobierno de Juárez, los símbolos patrios desempeñaron una importante labor política en la transformación de la

pasión religiosa a una pasión patriótica. El cambio de la visión providencial de la independencia a una visión moderna y cívica, enfocada en el progreso de la época, posiblemente, fue un factor influyente para confirmar la calidad simbólica de Porfirio Díaz como líder de la nación.

El año de 1900 marcó un momento de gran importancia para el gobierno de Porfirio Díaz. El inicio de un nuevo siglo representó un momento histórico para la reflexión del presente, con base en el pasado. Nora Pérez-Rayón (2001:146) argumenta sobre este momento que: “durante el régimen de Díaz la historia fue un instrumento más de poder y una herramienta para construir la nación. [...] todas las conmemoraciones y manifestaciones de la identidad fueron apoyadas por el deseo de utilizar el pasado junto a la aspiración de lo moderno”. El gobierno porfirista tomó de la memoria colectiva el significado simbólico de la independencia y el Grito de Dolores como elementos históricos y políticos. En relación con lo planteado por Nora Pérez-Rayón, considero que durante el porfiriato el empleo de una memoria “histórica” fue un elemento complementario a la construcción de una identidad nacional mexicana. Si la historia fue la plataforma de reflexión cívica sobre el pasado, los monumentos, las crónicas, los museos fueron los instrumentos para conformar una memoria histórica.

Durante la última década del siglo XIX la conmemoración del grito de independencia comenzó a adquirir un carácter homogéneo a través de diversas acciones. En 1905 el gobierno porfirista estandarizó la ceremonia del Grito de Dolores en toda la nación, condicionando a cada estado a seguir un mismo formato de representación. Por ejemplo, una de las acciones que se dio, fue el repique de una réplica de la campana de la iglesia de Dolores Hidalgo en cada capital del país (Beezley, 2008). En el porfiriato, la creación de un

discurso con intenciones de homogenización no ocurrió lentamente. Cercana la conmemoración del primer centenario de la independencia “el proceso de construcción de la memoria colectiva envolvió múltiples factores apoyados en prácticas donde el discurso estaba cristalizado” (Pérez-Rayón, 2001:146). Para 1910, se consolidó el ritual cívico del Grito de Dolores como una práctica política nacional que debía celebrarse con esplendor y honores:

[sic] Celébrase [sic] “el Grito” de manera igual en todas partes, salvo detalles de lugar y de forma, según el punto en que se verifica. En México toma un relieve mayor por tratarse de la primera ciudad de la República y porque está presidido por el Primer Magistrado de la Nación, quien, al pronunciar las palabras consagradas, hace sonar la campana que sirvió al Padre Hidalgo para convocar á los primeros insurgentes y que se halla hoy arriba del balcón central tocada por la mano del Presidente de la República (García, 1911:155).

La representación ritual del Grito de Dolores, fue un vehículo con el que se buscó interiorizar elementos de una identidad nacional mexicana. Fue a partir de esto que en los primeros años de gobierno de Porfirio Díaz las conmemoraciones desempeñaron un importante papel en los ámbitos político, social y cultural.

El Grito de Dolores en el centenario de la Independencia de México

Para el centenario de la independencia el gobierno porfirista dispuso de todos los medios a su alcance para engrandecer su conmemoración. Con el fin de transmitir los símbolos de la

gesta histórica se inauguraron monumentos y museos, se publicaron libros⁴⁶ y ceremonias cívicas. La organización de las fiestas del centenario de la independencia la coordinó una comisión creada en 1907. El proyecto se denominó “Programa del inicio del Centenario de la Independencia nacional en el año de 1910” y su labor se sintetizó en el objetivo fijado por Díaz: “el primer Centenario debe denotar el mayor avance del país con la realización de obras de positiva utilidad pública y de que no haya pueblo que no inaugure en la solemne fecha, una mejora pública de importancia”.⁴⁷

Para las celebraciones del centenario se estableció un protocolo que se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* en agosto de 1910. En él se señalaban los procedimientos de los ceremoniales hasta “las felicitaciones y la etiqueta que debía guardarse en las fiestas solemnes, las visitas de jefes de Estado, las honras fúnebres y las comidas en Palacio Nacional” (Tovar y de Teresa, 2010: 42). El Grito de Dolores en 1910 unió el entusiasmo de la nación y se expresó en las celebraciones:

“El Grito”, que simboliza el clamor de un pueblo por su emancipación, la lucha tremenda que dio vida a la patria, es la parte esencial de todas las festividades; y por eso el pueblo puso en ella todo su entusiasmo, la noche luminosa y resonante en que su libertad cumplió cien años (García, 1911:155).

Las fiestas del centenario ocurrieron el día de la independencia, y continuaron a lo largo de todo el mes de septiembre. Para Díaz, las conmemoraciones fueron el momento de mostrar

⁴⁶ Para el recuerdo del Centenario, el gobierno mexicano delegó a Genaro García la tarea de realizar la descripción detallada de las celebraciones, el resultado de su trabajo fue la *Crónica Oficial de las Fiestas del Primer Centenario de la Independencia de México* (1911), en la que se narran los principales acontecimientos conmemorativos de 1910.

⁴⁷ *El imparcial*, edición del día jueves 16 de septiembre de 1909 citado en Rafael Tovar y de Teresa (2010).

en el ámbito mundial los avances materiales de su gobierno y las preocupaciones de la nación. El ambiente conmemorativo se encontraba en cada ciudad de México. Genaro García en su *Crónica oficial de las Fiestas del Primer Centenario de la Independencia de México* (1911) describe:

Aparecían á veces colocados sobre el pintoresco fondo de las banderas, los retratos de los principales caudillos de la Independencia, las fechas simbólicas de un siglo de luchas y de gloria: 1810-1910, y las palabras Independencia, Paz, Progreso y, sobre todo, Libertad, el vocablo que significa tanto para los pueblos que algo valen (García, 1911: 148).

También García describe la impaciencia de los asistentes y la gala de los invitados especiales. De acuerdo con el protocolo de la ceremonia.⁴⁸ El ritual del Grito de Dolores comenzó a las 23 horas:

De pronto, el señor Presidente de la República, empuñando la bandera nacional, apareció en el balcón central de Palacio, acompañado por el señor Vicepresidente, los señores Secretarios de Estado y los señores embajadores. [...] sonó en el reloj de la Catedral, y el señor General Díaz, el Jefe del Supremo Gobierno, caudillo del pueblo y primer ciudadano de México, repicó la sagrada esquila de Dolores, hizo ondear el lábaro [...], y con voz sonora y firme, en la que temblaba una viril emoción, pronunció las palabras solemnes: ¡Viva la Libertad! ¡Viva la Independencia! ¡Vivan los héroes de la Patria! ¡Viva la República! ¡Viva el pueblo mexicano! (García, 1911:159-160).

⁴⁸ El protocolo de la conmemoración fue publicado en el diario El País, en la edición del día 15 de septiembre de 1910, citado en Begoña Hernández y Lazo Begoña (coord.) (1985:223).

Díaz representó el Grito de Dolores ante aproximadamente 100,000 personas:

La respuesta grandiosa y unánime brotó de todos los corazones y salió de todos los labios en un grito delirante, y numerosas bandas dejaron oír las sonoras armonías del Himno Nacional, entre los sonidos marciales de las cornetas, el redoblar de los tambores, el estallido de los cohetes y las detonaciones de las salvas, aquella exclamación repercutió en el espacio y lo llenó como el voto supremo de todo un pueblo libre (García, 1911:160).

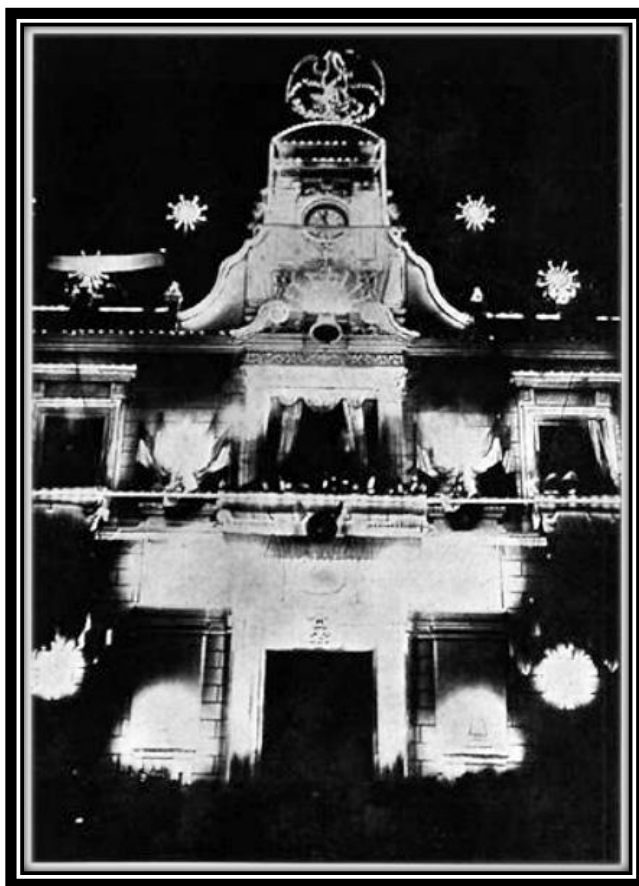


Ilustración 3. Porfirio Díaz representando el Grito de Dolores en la ceremonia del centenario de la Independencia / Fuente: Genaro García (1911), *Crónica oficial de las Fiestas del Primer Centenario de la Independencia de México*.

En los gobiernos anteriores, liberales y conservadores utilizaron la memoria colectiva del Grito de Dolores para reafirmar su ideología y legitimarla frente a la oposición. Posteriormente, en el porfiriato la conmemoración del Grito de Dolores se concretó como fiesta de Estado bajo dos factores apoyados en la memoria colectiva. El primero consiste en que el uso de los símbolos y la memoria colectiva, de Hidalgo y su arenga, desempeñaron un papel significativo en el recuerdo colectivo de la historia. A 100 años del inicio de la independencia, representar el acto “fundacional” de la nación mexicana ayudó a exaltar a Porfirio Díaz como el continuador de la lucha de Hidalgo.



Ilustración 4. Cartel conmemorativo del centenario de la independencia de México en 1910. En él se ilustran y compara a Miguel Hidalgo y Porfirio Díaz héroes del México independiente / Fuente: De la Vega, Eduardo (2011) “Las primeras películas sobre el movimiento de independencia en México”. Disponible en: <http://cinesilentemexicano.wordpress.com/>

El segundo consiste en que la representación ritual del Grito de Dolores se consolidó como una de las prácticas políticas más significativas realizadas por un gobernante en México. Como argumenta Nora Pérez-Rayón, el Grito de Dolores tomó un cambio cultural que: “implicó la configuración de un nuevo régimen moral y una nueva regulación social así

como una modificación o renovación de la cosmología y de la construcción de la identidad nacional capaz de integrar los nuevos y viejos valores” (Pérez-Rayón, 2001:141). A través de este medio, en el gobierno de Díaz se imprimieron nuevos valores al recuerdo del Grito de Dolores: libertad, progreso y paz. El sentido progresista de la ideología política porfirista se incorporó a la memoria colectiva por medios como la representación ritual.



Ilustración 5. Tarjeta postal titulada “Paz, independencia y reforma” donde se muestra a Porfirio Díaz bajo la consigna de “paz” a la derecha de Miguel Hidalgo “independencia” y Benito Juárez “reforma” como los principales actores sociales y políticos mexicanos hasta el centenario / Fuente: Tarjeas postales en profundidad: la tarjeta postal en México 1897-1950. Disponible en: <http://losprotagonistas-tarjetaspostales.blogspot.mx/>

Dos meses después del centenario, el 20 de noviembre estalló una nueva revolución, esta vez, contra la dictadura de Porfirio Díaz. Ante el surgimiento de nuevos movimientos armados, Díaz renunció a su cargo en 1911 y partió a Francia en exilio. En ese mismo año se convocó a elecciones resultando electo como presidente Francisco I. Madero. En la segunda década del siglo XX, el Grito de Dolores continuó como práctica política, ahora con la influencia de los nuevos ideales revolucionarios.

CAPÍTULO 3

Los usos políticos de la memoria: las representaciones del Grito de Dolores en el siglo XX

El mármol enfría, el bronce enfría, la
placa de calle mata, el nombre de
estación de metro mata, la memoria
viva es la que nos da historia.

Paco Ignacio Taibo II

En el capítulo anterior expuse cómo fue definiéndose la memoria colectiva del Grito de Dolores y sus representaciones rituales de 1812 hasta el primer centenario de la independencia. Durante estos años liberales y conservadores fueron los grupos políticos que definieron y disputaron los símbolos y la memoria colectiva del Grito de Dolores. En este capítulo me remito a exponer cómo la representación ritual del Grito de Dolores se consolidó como una práctica política de Estado. Aquí abordo el periodo posrevolucionario caracterizado por varios enfrentamientos entre movimientos sociales y el Estado, en donde la memoria colectiva del Grito de Dolores fue la plataforma de protestas simbólicas.

Las representaciones rituales del Grito de Dolores en la revolución mexicana

A 100 años de la primera representación del Grito de Dolores, en 1912, se recordó la Independencia de México bajo un nuevo contexto bélico. Aún con el inestable clima político, las conmemoraciones de la Independencia continuaron en esta época. Tras la renuncia de Díaz, Francisco I. Madero, presidente electo conmemoró el día de la independencia el 15 de septiembre en el Palacio Nacional. Begoña Hernández y Lazo (1985:230) argumenta que “desde las nueve de la noche comenzaron a poblarse el Zócalo y

las calles adyacentes de una multitud deseosa de escuchar la histórica campana de Dolores”. De acuerdo con el diario *El Mexicano* (2010) Madero “festejó el grito de independencia acompañado de varios miembros de su gabinete y al sonar las campanas históricas y a la vez vitoreaba a Hidalgo y la independencia, y a la hora singular de los mexicanos, un grito rotundo repercutió en la Plaza de la Constitución”. A las once de la noche, Madero representó el Grito de Dolores desde un balcón de Palacio Nacional. Ahí Madero “enarboló la bandera y dio el Grito desde el balcón central de Palacio, ante el desbordante entusiasmo de los capitalinos, que no creían lo que veían: que estuviera frente a ellos Madero y no Porfirio Díaz” (Carballo, 2009:23).

Después de más de 30 años en que Díaz representó continuamente el Grito de Dolores, en el ritual de 1912, se presentó al nuevo presidente de una nueva época en el país. En este acontecimiento la representación tuvo gran importancia como práctica política de uso de la memoria colectiva: por medio de ella se incorporaron a la memoria colectiva nacional, nuevos actores políticos y sus discursos históricos sobre la independencia. Durante el gobierno de Venustiano Carranza (1917-1920), las conmemoraciones de la independencia se realizaron bajo una mala situación económica (Fernández, 2011). Aún en este contexto, el proyecto de modernización iniciado por Díaz continuó manifestándose en los actos conmemorativos de los siguientes gobiernos. Por ejemplo, en 1917 se incluyó por primera ocasión en los actos conmemorativos vuelos acrobáticos de aviones militares.⁴⁹

En 1919, Carranza retomó el día 16 de septiembre para celebrar el 109º aniversario de la Independencia. A pesar de la difícil situación económica del país, en su gobierno impulsó el recuerdo de la Independencia:

⁴⁹ “El Grito de Dolores a lo largo de la historia”, Segunda parte, .en *El Mexicano*, edición del 15 de septiembre del 2010.

Si las manifestaciones oficiales de patriotismo habrían de medirse por los adornos que ostentaban las oficinas, habría que declarar que más fue, nuestras autoridades o que los hombres en quienes ellas están representadas, fueron los particulares los que alientan más intensamente tales sentimientos.⁵⁰

En su representación del Grito de Dolores, Carranza estuvo acompañado de su gabinete presidencial y alzó los siguientes vítores: ¡Viva la independencia! ¡Viva México! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Rayón! ¡Viva Matamoros! ¡Viva Mina y Guerrero! Carranza incorporó a su discurso a varios de los principales héroes de la independencia, destacando los liberales Francisco Javier Mina y Vicente Guerrero, quienes no habían sido mencionados anteriormente.⁵¹

Conservación y representación del Grito de Dolores en el México posrevolucionario

Álvaro Obregón ocupó la presidencia de la República de 1920 a 1924. Con el final de la revolución en 1921, los gobernantes posrevolucionarios reflejaron sus ideologías políticas en la conmemoración de la independencia. En ese año, el presidente en turno Álvaro Obregón representó el Grito de Dolores en el Palacio Nacional. Cuando dieron las once de la noche del 15 de septiembre, Obregón salió al balcón de Palacio Nacional y representó el Grito de Dolores:

⁵⁰ “La hora del Grito”, en *Excelsior*, edición del día 16 de septiembre de 1919, citado en Hernández y Lazo (coord.) (1985:232).

⁵¹ Al respecto Roberto Ventura Pérez argumenta en la edición del 15 de septiembre del 2012 del diario *El Faro de la Costa Chica* que al general Vicente Guerrero “se le ha excluido de manera injusta de la arengas, a sabiendas de que méritos le sobran, pues entre otras cosas, es un insustituible consumidor de la independencia de México” (Ventura, 2012). La denuncia de Ventura invita a reflexionar cómo se ha utilizado la memoria con base en los discursos de los héroes de México, en cuya difusión el Grito de Dolores ha desempeñado un papel importante.

A medida que avanzaba el tiempo era mayor la quietud del público. A cada momento se consultaba el reloj. Los minutos se hacían interminables. Por fin, las campanas de los relojes señalaron las once de la noche astronómica, y cuando el entusiasmo fue delirante apareció en el balcón central del Palacio el jefe de Estado, portando la enseña patria, rodeado por los miembros de su gabinete y los diplomáticos extranjeros. Se hizo un silencio solemne, entre la muchedumbre. El alto mandatario vitoreó a México y a sus héroes. Sonó la campana legendaria y permaneció agradeciendo con sonrisas e inclinaciones de cabeza, la formidable ovación que en aquellos momentos le tributaban sus gobernados.⁵²

En ese año, además de la representación del Grito de Dolores, se prepararon varios actos conmemorativos, como el desfile militar del día de la independencia. El desfile de militares fue uno de los elementos simbólicos más significativos utilizado por Obregón en la celebración del día de la independencia (Plasencia de la Parra, 2006). Posiblemente, la exposición de la milicia mexicana fue una manera de mostrar el orden posrevolucionario:

Con un desfile de antorchas organizado, [...] por los estudiantes de la capital, que se disfrazaron con trajes típicos y desfilaron hacia el Zócalo, mientras se festejaba en todos los teatros del Distrito Federal. La banda de la Jefatura de las Operaciones Militares del Valle ofreció una serenata a las puertas del Palacio Nacional y, más tarde, la Orquesta Típica de Miguel Lerdo de Tejada ofreció un concierto en los salones del mismo recinto (Fernández, 2011).

⁵² “A las once de la noche el C. presidente de la República tocó la campana de Dolores”, en *El Universal*, edición del día 16 de septiembre de 1921, citado en Hernández y Lazo (coord.) (1985: 241).

En 1928, la ceremonia del Grito de Dolores estuvo presidida por invitados de gobiernos extranjeros. Anterior al acto del Grito, el presidente Plutarco Elías Calles recibió las felicitaciones del cuerpo diplomático. Después se dirigió al balcón de Palacio Nacional a representar la arenga de Hidalgo frente a aproximadamente treinta mil espectadores:

Faltando sólo unos minutos para que el reloj de Catedral sonara las once de la noche, apareció en el balcón central el jefe de la Nación, empuñando una pequeña bandera tricolor de seda, que hizo flamear ante la multitud [...] ¡Viva México! ¡Viva el presidente de la República! ¡Vivan los héroes de la Patria!, los gritos se escuchaban distintamente entre el inmenso gentío.⁵³

La influencia política de la representación del Grito de Dolores se manifestó en los espectadores. Los vítores al presidente de la República lo establecieron como un continuador del sentido patriótico de las luchas del pasado.

Heredada de la lucha entre liberales y conservadores, la reforma y el porfiriato; en la época postrevolucionaria el Grito de Dolores fue una práctica de legitimación política. A través de un proceso de larga duración, la representación ritual de la arenga de Hidalgo se adhirió como una ceremonia de Estado más. En las primeras décadas del siglo XX, la fundación en 1929 y ascensión al poder del Partido Nacional Revolucionario (PNR)⁵⁴ marcó una apropiación del Grito de Dolores por el Estado. Como señalan Rachjenberg y García (2011) el partido heredero de la revolución utilizó de plataforma política oficial la memoria social y los símbolos sobre los cuales impulsó su proyecto de identidad nacional:

⁵³ “La ceremonia del Grito” en *Excelsior*, edición del día 16 de septiembre de 1928, citado en Hernández y Lazo (coord.) (1985:251).

⁵⁴ En 1938 el PNR se renovó bajo el nombre de Partido de la Revolución Mexicana (PRM) legitimándose como heredero del proceso revolucionario de 1910. Siete años más tarde en 1946 el PRM se actualizó llamándose Partido de la Revolución Institucional (PRI) nombre que hasta hoy día mantiene.

Una historia de bronce, como todas las historias oficiales, en que bajo una misma aureola de heroicidad se cobijaban proyectos y actores que se habían combatido en vida en duelos a muerte. El sistema político era capaz de incorporar a todos los actores revolucionarios en la galería de hombres ilustres para que, de ese modo, se convirtieran en avales simbólicos del nuevo orden (Rachjenberg y García, 2011:27).

El poder político adaptó –como ocurrió en el Segundo Imperio– la memoria colectiva del Grito de Dolores a los rituales políticos, representando la historia fundacional de la nación mexicana. La organización oficial del Grito de Dolores continuó oficiándose por el Estado delegando a los asistentes su participación en las fiestas y desfiles cívicos.

Lázaro Cárdenas del Río asumió la presidencia de México de 1934 a 1940. Durante su gobierno, imprimió una serie de adaptaciones al Grito de Dolores que definieron su estilo e ideología política. Por ejemplo, Cárdenas incorporó a los vítores la “Revolución Social” para hacer resaltar ese elemento particular de su gobierno (Serrano, 2008).

Una característica particular de la representación del Grito de Dolores como práctica política, ha sido las transformaciones que sufre con frecuencia. Este sexenio no fue la excepción. En 1940, Cárdenas retomó la tradición (iniciada en el imperio de Maximiliano) de conmemorar el Grito de Dolores en Dolores Hidalgo, Guanajuato. Como parte de los actos conmemorativos, el presidente dirigió en la noche un mensaje a la nación desde Dolores Hidalgo a las diez con treinta minutos. El mensaje se transmitió por las radiodifusoras X.E.D.P y X.E.X.I. Para la difusión del mensaje se instalaron altavoces en la Plaza de la Constitución y la gente se reunió en el zócalo para presenciar el ritual

tradicional del Grito de Dolores.⁵⁵ En su representación el presidente alzó los siguientes vítores: ¡Viva Hidalgo! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Gloria a los héroes de la patria!⁵⁶



Ilustración 6. Lázaro Cárdenas oficiando el ritual cívico del Grito de Dolores en el pueblo de Dolores Hidalgo / Fuente: Begoña Hernández y Lazo (coord.) (1985), *La Celebración del Grito de Independencia*.

Manuel Ávila Camacho candidato del reformulado PNR, ahora Partido de la Revolución Mexicana (PRM) ocupó la presidencia de 1940 a 1946. En su sexenio impulsó una plataforma política de “unificación nacional” en la que la conmemoración del día de la independencia desempeñó un papel importante: “a lo largo de su sexenio lanza su grito de independencia con diferentes lemas para 1941 con el lema “¡Mexicanos! ¡Ciudadanos!

⁵⁵ “Lo dirá hoy desde Dolores Hidalgo Gto.” en *El Nacional*, edición del 15 de septiembre de 1940 citado en Hernández y Lazo (coord.) (1985: 267).

⁵⁶ “El Grito en Dolores Hidalgo” en *El Nacional*, edición del día 16 de septiembre de 1940 citado en Hernández y Lazo (coord.) (1985: 275).

¡Viva la independencia! ¡Viva la libertad! ¡Viva México! [...] en las siguientes solo agregó viva la revolución social de México”.⁵⁷

Como parte de los actos para conmemorar la Independencia en 1946, Ávila Camacho también acudió a la ciudad de Dolores Hidalgo. En esta ocasión la representación la realizó en la casa de Hidalgo, al igual que Maximiliano, cuando realizó su primera representación “oficial” de la arenga de Hidalgo. En 1951, la representación ritual del Grito de Dolores fue presidido en la ciudad de México por el licenciado Salvador Urbina, presidente de la Suprema Corte. En ese año, el presidente Miguel Alemán Valdez continuó con la tradición de acudir a Dolores Hidalgo a celebrar el día de la independencia.

A las 11 en punto de la noche [...] el presidente de la República hizo sonar uno de los antiguos bronces que conserva la Iglesia Parroquial de Dolores e instantes después trémolo la bandera llevada por un oficial y escoltada por altos jefes del Ejército y exclamó con voz firme, un tanto velada por la emoción: "Mexicanos: ¡Vivan nuestros héroes! ¡Viva la Independencia! ¡Viva México!".⁵⁸

La tradición de acudir a Dolores Hidalgo, Guanajuato, continuó con Adolfo López Mateos. En 1960, en el segundo año de gobierno de López Mateos, se cumplió el sesquicentenario del inicio de la independencia. Para organizar de los actos oficiales conmemorativos, el poder ejecutivo a través de la Secretaría de Gobernación ordenó la creación de una Comisión Nacional, similar a la creada en el porfiriato. La labor de la Comisión Nacional consistió en coordinar de las celebraciones en los estados y en los municipios con el

⁵⁷ “El Grito de Dolores a lo largo de la historia”, Segunda parte, en *El Mexicano*, edición del 15 de septiembre del 2010.

⁵⁸ García, Juan Ignacio (1951), “Con hondo sentido patriótico fue recordada nuestra Independencia”, en *El Universal*, edición del día 17 de septiembre de 1951 citado en Hernández y Lazo (coord.)(1985:304).

Gobierno Federal. Para estas actividades, la Secretaría de Gobernación decretó una serie de artículos de los cuales me interesa destacar el siguiente:

ARTICULO CUARTO.-El programa de actos y demás expresiones conmemorativas a que se refiere este decreto abarcará, respectivamente, los períodos históricos desde la muerte de don Miguel Hidalgo y Costilla, y desde la actuación de los precursores de la Revolución, hasta la muerte del Presidente Francisco I. Madero y será dado a conocer en sus actos principales a más tardar dentro del año en curso.⁵⁹

Este decreto de la Secretaría de Gobernación, es un ejemplo de lo que el discursos histórico “oficial” seleccionó de la memoria colectiva y planteó como “digno de recordar”. Como argumenta Tzvetan Todorov (2000) los usos de la memoria implica una selección y escoger bajo ciertos criterios; que conscientes o no, servirán también, con toda probabilidad para orientar cómo utilizar el pasado.

La visita conmemorativa de López Mateos al pueblo de Dolores Hidalgo se desarrolló entre actos públicos como condecoraciones e inauguración de obras y monumentos. El sentido simbólico que representó el sesquicentenario del inicio de la independencia proporcionó al presidente la oportunidad de mostrar al extranjero los avances de México. Posiblemente por esta razón en el 150 aniversario del inicio de la independencia, López Mateos fue acompañado por más de cincuenta representantes de varios países.

Como mencioné, en 1910 durante el centenario de la independencia Porfirio Díaz empleó la misma estrategia de exponer al país utilizando los símbolos y rituales de Estado como el

⁵⁹ Secretaría de Gobernación, “Creación de la Comisión Nacional para celebrar el 150 aniversario de la Independencia Nacional y cincuentenario de la Revolución Mexicana” citado en Hernández y Lazo (coord.)(1985:318).

Grito de Dolores. En este sentido, planteo que a lo largo del siglo XIX y XX el Grito de Dolores se ha constituido como una práctica con base en una memoria social y cultural. Lo anterior con base en que ha contribuido a la construcción de dos elementos mencionados por Assman (1997): la construcción de una política imaginativa –de identidad nacional– y la perpetuación cultural con la que se sostiene la tradición de representar la arenga de Hidalgo cada 15 de septiembre.



Ilustración 7. Edición del 15 de septiembre del diario *Guanajuato* donde se anuncia el “Grito” del presidente en el pueblo de Dolores Hidalgo / Fuente: Benjamín Arredondo (2010), “La ceremonia del grito del 15 de septiembre de 1960”. Disponible en: <http://cabezasdeaguila.blogspot.mx/2010/05/la-ceremonia-del-grito-del-15-de.html>

En su representación López Mateos pronunció los tradicionales vivas: “Mexicanos... ¡Viva Hidalgo, Padre de la Patria! ¡Vivan los insurgentes héroes de nuestra libertad! ¡Viva Dolores Hidalgo, cuna de la Independencia! ¡VIVA MEXICO!, ¡VIVA MÉXICO!”.⁶⁰

⁶⁰ Lozano, Jesús (1960) “Gran emoción del Presidente al dar el Grito” en *Excelsior*, edición del día 15 de septiembre de 1960 citado en Hernández y Lazo (coord.) (1985:323). Cabe destacar que En 1960, un equipo de camarógrafos contratados por el Departamento de Turismo filmó un documental sobre la ceremonia del Grito en Dolores Hidalgo y en el zócalo de la Ciudad de México Posteriormente ese material fue exhibido en



Ilustración 8. Fotograma del documental “México: 150 years of Independence” en el se muestra al presidente la representación ritual del Grito de Dolores de Adolfo López Mateos / Fuente: http://www.youtube.com/watch?v=GFW4EPA_BEA



Ilustración 9. Adolfo López Mateos ondeando la bandera nacional durante en el atrio de la parroquia de Dolores / Fuente: Benjamín Arredondo (2010), “La ceremonia del grito del 15 de septiembre de 1960”, disponible en: <http://cabezasdeaguila.blogspot.mx/2010/05/la-ceremonia-del-grito-del-15-de.html>

cines de Estados Unidos. Para obtener más información consúltase la nota de M. del Castillo, en el diario *Excelsior*, “Filmaran ceremonia del Grito hoy” en la edición del día 15 de septiembre de 1960, citado en Hernández y Lazo (coord.)(1985:323).

1968: Los “gritos” del movimiento estudiantil

1968 representa uno de las épocas más significativas en la historia de los movimientos sociales en México. En aquel momento alumnos, obreros, intelectuales y actores de la sociedad civil organizaron protestas y manifestaciones para enfrentar la represión del Estado. El contexto de 1968 mostró una sociedad tensa, con movimientos estudiantiles que se extendieron por todo el país. El sexenio del candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), enfrentó problemas sociales, políticos, económicos y culturales. Sin embargo, estas condiciones no impidieron que se conmemorara el día de la independencia como de costumbre.

La conmemoración del día independencia en 1968 presentó por segunda vez en la historia una serie de representaciones rituales de la arenga de Hidalgo simultáneas. En ese año se celebraron tres representaciones rituales del Grito de Dolores en la ciudad de México, una “oficial” y dos a las que llamaré “opositoras”. La representación ritual “oficial” fue presidida por el jefe del ejecutivo Díaz Ordaz en Palacio Nacional. Las representaciones rituales “opositoras” las realizaron el ingeniero Heberto Castillo Martínez⁶¹ en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y el Dr. Juan Manuel Gutiérrez Vázquez en el Instituto Politécnico Nacional (IPN).

A estas representaciones simultáneas, le anteceden las de Maximiliano y Juárez en sus enfrentamientos por la memoria colectiva con fines políticos durante el Segundo Imperio.

⁶¹ Heberto Castillo Martínez (1928-1997) fue un ingeniero, político y luchador social de la década de los sesenta. Estuvo implicado en varias manifestaciones durante esos años, principalmente en el movimiento estudiantil en 1968. En ese año fue arrestado y permaneció en prisión dos años. Ya en libertad, Castillo participó activamente en la introducción del comunismo en México y en la creación de un nuevo frente político fue miembro fundador del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Durante esa época, republicanos y conservadores desarrollaron una lucha simbólica por la memoria colectiva con la cual construirle una identidad nacional a un país en crisis. En 1968 fueron otros actores y sin embargo la representación ritual del Grito de Dolores continuó siendo un medio para expresar oposición política o legitimación al gobierno. En esta ocasión fueron los representantes del movimiento estudiantil quienes utilizaron la memoria colectiva y representación del Grito de Dolores como un acto de protesta simbólico contra la represión del Estado.

Una de las manifestaciones de protesta más significativas del movimiento estudiantil de 1968 aconteció la noche del 15 de septiembre en la UNAM y el IPN. Para ese día, el movimiento estudiantil organizó dos conmemoraciones simbólicas del día de la independencia. Una en la explanada de la rectoría de la UNAM y otra en la Unidad Profesional de Zacatenco del IPN. Como parte de los actos conmemorativos, y a su vez de protesta, los representantes del movimiento estudiantil pronunciaron discursos y culminaron la noche con su propia representación ritual del Grito de Dolores (Carballo 2009, Castillo 2008, Bustos 2008)

En la UNAM la conmemoración fue presidida por el catedrático Ing. Heberto Castillo Martínez quien relató: “el Consejo Nacional de Huelga [...] me invitó a dar el grito esa noche”.⁶² Daniel Cazés en su *Crónica 1968* (1993) apunta que la noche del “Grito” en la UNAM asistieron aproximadamente 20,000 personas entre estudiantes y familiares. Acompañado de otros representantes del movimiento estudiantil, Castillo enarbolando una bandera de México representó el Grito de Dolores opositor a las once horas.

⁶² Fundación Heberto Castillo Martínez A.C Fondo Heberto Castillo Martínez, serie; Movimiento Estudiantil. Caja 52; expediente 871, pág. 67, citado en Bustos Lanning, Pedro (2008) “Heberto Castillo Martínez

Por medio de la representación del Grito de Dolores se utilizó la memoria colectiva recordando los valores adscritos a la independencia, principalmente la libertad. En declaraciones a la prensa, Castillo mencionó que “la celebración de esta fecha afirma el carácter mexicano del movimiento estudiantil, que ha devuelto su verdadero carácter a los conceptos de patria, pueblo, libertad y hombre” (Cazés, 1993: 171). De la bibliografía y archivos hemerográficos consultados no obtuve datos sobre los vítores mencionados por Heberto Castillo.



Ilustración 10. Heberto Castillo, representante del movimiento estudiantil de 1968 en su representación ritual el Grito de Dolores en la rectoría de la UNAM / Fuente: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=266503573371670&set=a.188323254523036.39658.187533597935335&type=3>

Para la conmemoración en el IPN el Consejo Nacional de Huelga delegó a Fausto Trejo, del Consejo de Profesores del IPN para representar el Grito de Dolores en Zacatenco. Sin embargo, su participación en el acto no se consumó, como argumenta Juan Arvizú (2008) “[Trejo] retornó a CU, al toparse con un cerco militar en San Ángel. Escuchó los ‘¡Viva

México!’, en voz de Heberto Castillo, en una noche festiva, plena de alegría”. En sustitución de Trejo, el director de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas, Dr. Juan Manuel Gutiérrez Vázquez representó el Grito de Dolores. El acto ocurrió a las once de la noche frente a una multitud (Cazés, 1993). De la información consultada no obtuve más información sobre cómo se representó el Grito de Dolores opositor en el IPN.

Las tensiones entre el movimiento estudiantil y el gobierno reafirmaron la representación del Grito de Dolores como una práctica política. La puesta en escena de la memoria colectiva consistió en actos políticos con los que se manifestó en público la opinión del movimiento estudiantil. En este contexto, los gritos de Dolores del movimiento estudiantil tuvieron un alto valor simbólico para manifestar la oposición al gobierno de Díaz Ordaz. La apropiación del ritual del Grito de Dolores que en carácter oficial solo representa el jefe del Estado fue tomado como una ofensa por las autoridades.

Después de los actos del 15 de septiembre en la UNAM y el IPN el Estado tomó fuertes medidas de represión contra los estudiantes. Pedro Bustos señala en la biografía política *Heberto Castillo Martínez (1928-1997) y la democratización de México* (2008) la intervención del Estado y el ejército: “la noche del 18 de septiembre, aproximadamente a las 22:00 con un gran despliegue militar, ocupó el ejército las instalaciones universitarias con carros de asalto blindado, camiones colmados de soldados” (Bustos, 2008: 48). Las acciones tomadas por el gobierno intensificarían los enfrentamientos entre el movimiento estudiantil y el Estado.⁶³

⁶³ Sugiero que para contextualizar de mejor manera el movimiento estudiantil de 1968 consultar el documental de Leobardo López Aretche (1968) “El Grito” producido por el Centro Universitario de Cinematografía, en él se exponen los conflictos y los enfrentamientos entre el movimiento estudiantil y el

Para ilustrar la importancia simbólica del Grito de Dolores como acto político, cabe destacar que Díaz Ordaz puso el sobrenombre de “presidentito” a Heberto Castillo (Castillo, 2008). Lo anterior debido a que Díaz Ordaz consideró un atrevimiento que Heberto Castillo usurpara y apropiara de un acto que únicamente representan las autoridades. Las repercusiones de este acto llegaron 9 meses después, cuando Heberto Castillo fue capturado por el ejército mexicano. Entre los cargos con los que fue llevado a prisión por dos años se encontraban la usurpación de funciones y entre otros: “se le achacaba como delito [...] el haber pronunciado un discurso y haber dado de manera simbólica el grito de independencia el 15 de septiembre en C.U. [Ciudad Universitaria]” (Bustos, 2008: 53).

La representación ritual “oficial” del Grito de Dolores en 1968 la realizó Gustavo Díaz Ordaz el 15 de septiembre. El evento ocurrió en Palacio Nacional frente zócalo de la ciudad de México. A las once de la noche, el presidente de la República representó el Grito de Dolores siguiendo la tradición desde el balcón presidencial y ahí pronunció: “¡Mexicanos! ¡Viva Miguel Hidalgo y Costilla! ¡Viva José María Morelos y Pavón! ¡Viva Vicente Guerrero! ¡Viva Allende, Abasolo, Jiménez, y los Aldama! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria y libertad! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!” (Hernández y Lazo, 1985: 394). En el contexto de crisis del sexenio de Díaz Ordaz, la memoria colectiva fue un elemento fundamental para justificar las acciones del presente con base a los hechos pasados como la gesta de inicio de independencia.

Estado. Una parte del documental aborda los acontecimientos del mes de septiembre en que se conmemoró el Grito de Dolores.



Ilustración 11. Gustavo Díaz Ordaz acompañado por su familia durante la representación ritual del Grito de Dolores desde el balcón presidencial en Palacio Nacional el 15 de septiembre de 1968 / Fuente: <http://escritoconsangre1.blogspot.mx/2008/09/el-movimiento-estudiantil-de-1968-y-la.html>

En 1969, por sexta ocasión en veintinueve años se representó el Grito de Dolores en Dolores Hidalgo. Conmemorar la independencia en Dolores Hidalgo en algún año de la administración federal respectiva, se había convertido en una tradición iniciada por Maximiliano durante el Segundo Imperio. En ese año, se conmemoró el 159 aniversario de la independencia nacional. El ambiente patriótico y conmemorativo invadió las calles de la cuna de la independencia: “había verbenas populares, música por doquier y gran animación por escuchar las palabras del presidente Díaz Ordaz, que pronunció a las 23 horas, desde el

atrio de la Iglesia de Dolores”.⁶⁴ El ritual cívico inició con el recorrido del presidente por la avenida Hidalgo donde recogió la bandera nacional. Después se dirigió al atrio de la iglesia del pueblo para representar el mítico momento (Hernández y Lazo, 1985). La representación ritual inició a las once de la noche. En esta ocasión fue más extensa de lo normal, ya que el presidente extendió su discurso al pueblo mexicano; posiblemente para aprovechar la ocasión de legitimar las acciones de su gobierno después de los hechos de 1968:

Teniendo la diestra la Bandera Nacional, procedió a dar el grito. Modificó las frases establecidas desde hace dos años y, con voz estentórea, dijo: ¡Mexicanos!, ¡viva don Miguel Hidalgo y Costilla!, ¡viva don José María Morelos y pavón! ¡Viva allende, Abasolo, Jiménez, y los Aldama!, ¡vivan todos los héroes que nos dieron patria y libertad!, ¡viva la independencia nacional!, ¡viva la paz con justicia y libertad, ¡viva la concordia entre los mexicanos!, ¡viva México! ¡Viva México!, ¡Viva México!⁶⁵

⁶⁴ “Apoteótica recepción en Dolores Hidalgo” en *El Universal*, edición del día 17 de septiembre de 1969, citado en Hernández y Lazo (coord.)(1985:347).

⁶⁵ Jurado, José Manuel (1969) “La exhortación fue hecha al dar el Grito” en *Excelsior*, edición del día 17 de septiembre de 1969, citado en Hernández y Lazo (coord.)(1985:350).



Ilustración 12. El presidente Gustavo Díaz Ordaz recorriendo la Avenida Hidalgo como parte del ritual cívico conmemorativo / Fuente: Begoña Hernández y Lazo (coord.) (1985), *La Celebración del Grito de Independencia*.

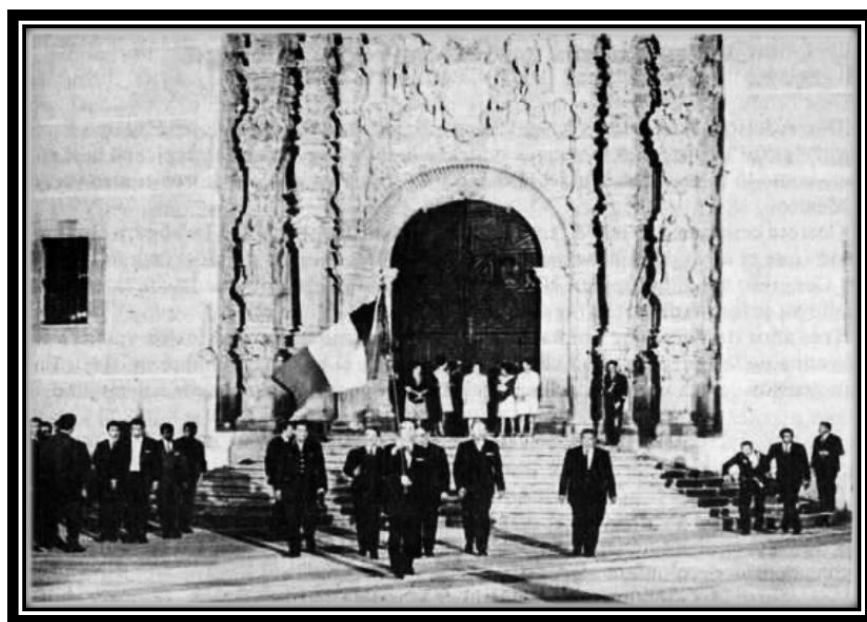


Ilustración 13. Díaz Ordaz representando la arenga de Hidalgo en el atrio de la parroquia de Dolores en 1969 / Fuente: Begoña Hernández y Lazo (coord.) (1985), *La Celebración del Grito de Independencia*.

En el siglo XX, el Grito de Dolores fue consolidado como práctica política. Después del periodo revolucionario, considero que los presidentes en turno han adaptado y actualizado el Grito de Dolores como un ritual de Estado antes que una tradición cívica. Las características de cambio han sido constantes, sin embargo, suelen ser con base en sus objetivos partidistas e ideologías políticas. Por ejemplo, Luis Echeverría Álvarez, presidente de 1970 a 1976, agregó en varias representaciones del Grito de Dolores procesos sociales del país como: ¡Viva la Revolución Mexicana! Incluso en 1975 Echeverría actualizó el Grito agregando: ¡Vivan los pueblos del Tercer Mundo! (Barranco 2005). La actualización de la representación del Grito de Dolores en ese año tuvo de referente las condiciones políticas y económicas del país. Así, nociones como “Tercer Mundo” se adaptaron al Grito empleándolo como práctica política y simbólica.

En las representaciones del Grito de Dolores en 1972, 1973 y 1974, Echeverría incluyó en sus vítores a las principales figuras liberales y republicanas de la historia nacional. Además, a los nombres de los héroes de la independencia, Echeverría sumó los títulos con los que son reconocidos:

¡Mexicanos! ¡Viva Hidalgo, Padre de la patria! ¡Viva Morelos, Siervo de la Nación!
¡Viva Guerrero, Consumador de la Independencia! ¡Viva Benito Juárez, Benemérito
de las Américas! ¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Vivan los héroes que nos
dieron patria! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México! (Hernández y Lazo,
1985: 395).⁶⁶

⁶⁶ Para obtener más información sugiero consultar el artículo “El Grito de Dolores a lo largo de la historia” en *El Mexicano*, Segunda parte, edición del 15 de septiembre del 2010.

Las representaciones rituales de Echeverría contienen dos elementos particulares: el primero es el vitor al caudillo Vicente Guerrero y el segundo es el vitor a Benito Juárez. Respecto a Vicente Guerrero, otros presidentes como Carranza en 1919 y Díaz Ordaz en 1968 lo vitorearon. Sin embargo, esta es la primera ocasión en que un presidente lo argumentó bajo el título de consumidor de la independencia. Este elemento resulta significativo al contrastarse con el contexto del siglo XIX, en el que los conservadores sólo reconocían a Iturbide como el legítimo consumidor de la independencia.

Como hemos visto, la disputa entre liberales y conservadores se dio en el campo político e ideológico y también en la conservación de los símbolos significativos de esos grupos de poder. Con base en la permanencia de Guerrero como consumidor de la independencia, sostengo que la memoria liberal se sobrepuso a la conservadora. En términos de Todorov (2000, 2002), Guerrero se conservó y recuperó de la memoria liberal mientras que Iturbide se suprimió del recuerdo del pasado.

Sumado al vitor a Guerrero se encuentran los arengados a Juárez. Hasta entonces, Juárez no había sido recordado en alguna representación ritual del Grito de Dolores. Los vítores pronunciados a Juárez en el sexenio de Echeverría son los primeros pronunciados en su nombre en la historia de los gritos de Dolores. Durante décadas, el recuerdo de Juárez apenas se conservó gracias a las comparaciones que se hicieron de él con el presidente en turno. Por ejemplo, en el centenario de la independencia, la legitimación política de Díaz se basó en gran medida de las comparaciones apoteósicas con Hidalgo y Juárez. Además de representar la época de la Reforma y la lucha contra los invasores extranjeros del Segundo Imperio, Juárez representa el proyecto republicano. Posiblemente, por ser uno de los

exponentes más significativos de la ideología liberal, los gobiernos posrevolucionarios, del PNR hasta el PRI, no lo incluyeron en los gritos de Dolores.

En la conmemoración de la independencia de 1980 el presidente José López Portillo agregó un elemento más en la representación del Grito de Dolores. Por primera vez en la historia del Grito de Dolores incluyó un vitor a una mujer. En este caso, dedicado a la corregidora Josefa Ortiz de Domínguez (Serrano, 2006, 2008). López Portillo asistió a Dolores Hidalgo, para celebrar el 171 aniversario de la Independencia de México en 1981. En esta conmemoración contó con la asistencia del vicepresidente de los Estados Unidos George Bush como invitado de honor. En su arenga, López Portillo vitoreó “la soberanía nacional” y “nuestras libertades”, sin definir cuáles.⁶⁷

El 175 aniversario de la independencia de México ocurrió en el sexenio de Miguel de la Madrid Hurtado. La ocasión conmemorativa fue organizada por la *Comisión Nacional para las Celebraciones del CLXXV aniversario de la Independencia, y el LXXV de la Revolución Mexicana*. Para solemnizar la representación del Grito de Dolores, Miguel de la Madrid festejó el 15 de septiembre en Dolores Hidalgo, al igual que Díaz Ordaz y López Portillo. La Comisión Nacional para las Celebraciones redactó los objetivos de las actividades del presidente en su visita a Dolores Hidalgo, los cuales fueron recopilados por Begoña Hernández y Lazo (1985):

- Resaltar el sentido de continuidad histórica que tiene la celebración del Grito de Independencia emitido por Miguel Hidalgo y Costilla, la madrugada del 16 de septiembre de 1810.

⁶⁷ Isabel Zamorano (1981), “El Grito”, arenga por la soberanía”, en *Excelsior*, edición del día 17 de septiembre de 1981, citado en Hernández y Lazo (coord.)(1985:374).

- Acentuar las formas complejas que ha adquirido la lucha por la Independencia, en 175 años de evolución social. En particular, la construcción histórica de un México independiente, libre y soberano, en lo político, en lo económico y en lo cultural.
- Enfatizar el origen auténticamente popular en las celebraciones del 15 de septiembre.
- Profundizar en el significado de la celebración del 15 de septiembre recreando su sentido original; la reafirmación del pacto que el pueblo y su gobierno hacen de defender la Independencia Nacional y comprometerse con el futuro de México.

En lo que respecta al programa de actividades, la Comisión Nacional para las Celebraciones señaló explícitamente las funciones de la representación ritual del Grito de Dolores:

El ritual de las arengas no es una práctica vacía o gratuita. Existe y se renueva porque nuestros recuerdos colectivos nos han vuelto atentos a la necesidad continua de defender que los términos de la convivencia social la determinan los mexicanos. A la salutación de los “héroes que nos dieron Patria” y el “¡Viva! México”, la respuesta “viva” aparece como el acuerdo básico de adherirse [...] con todos a continuar con una nación libre y soberana. Es reafirmar la creencia común aún cuando ésta no sea del todo explícita. El ritual es, pues, un signo de los sedimentos profundos y esto explica que sea el eje indispensable de la fiesta popular. Es, sin duda, un modo excepcional de entender y mostrar el nacionalismo mexicano (Hernández y Lazo, 1985: 433).

Los objetivos de la Comisión Nacional exaltan el sentido histórico del Grito de Dolores. El primer punto es notable pues justifica el supuesto papel que desempeña el presidente en la

continuidad histórica de la independencia. En este sentido, la representación ritual del Grito de Dolores es el medio que prolonga dicha continuidad. El tercer punto es significativo pues representa un posible intento de la Comisión Nacional de legitimar el carácter “popular” del Grito de Dolores. Al respecto, en esta investigación he procurado mostrar que el Grito de Dolores consiste en una representación ritual adaptada como práctica política, con base en el uso de la memoria colectiva. Afirmaré que el Grito de Dolores surgió como una práctica popular y de orden bélico durante la guerra de independencia. Sin embargo, en décadas posteriores, utilizó como una práctica política con la cual los proyectos como liberales y conservadores trataron de construir una identidad nacional.

Miguel de la Madrid arribó a Dolores Hidalgo el mismo 15 de septiembre, a las 17:00 horas. Asistió a varias obras conmemorativas organizadas por el Gobierno del Estado de Guanajuato. A las 22:45 horas el presidente acudió a la casa de Hidalgo donde recibió la bandera nacional (Nava y Fernández 2010, Serrano 2008). Después se trasladó a la explanada de la parroquia de Dolores y a las 23:00 horas conmemoró la independencia con su representación ritual del Grito de Dolores: “¡Mexicanos!: ¡Viva la Independencia nacional! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!” (Anaya, 1985 citado en Hernández y Lazo, 1985: 408).⁶⁸

⁶⁸ La ceremonia es descrita en artículos y varios documentos hemerográficos compilados por Begoña Hernández y Lazo (1985), de estos sugiero consultar la nota “Más gente, harina y confeti que nunca” de María Anaya publicada en *Excelsior* en la edición del 17 de septiembre de 1985.

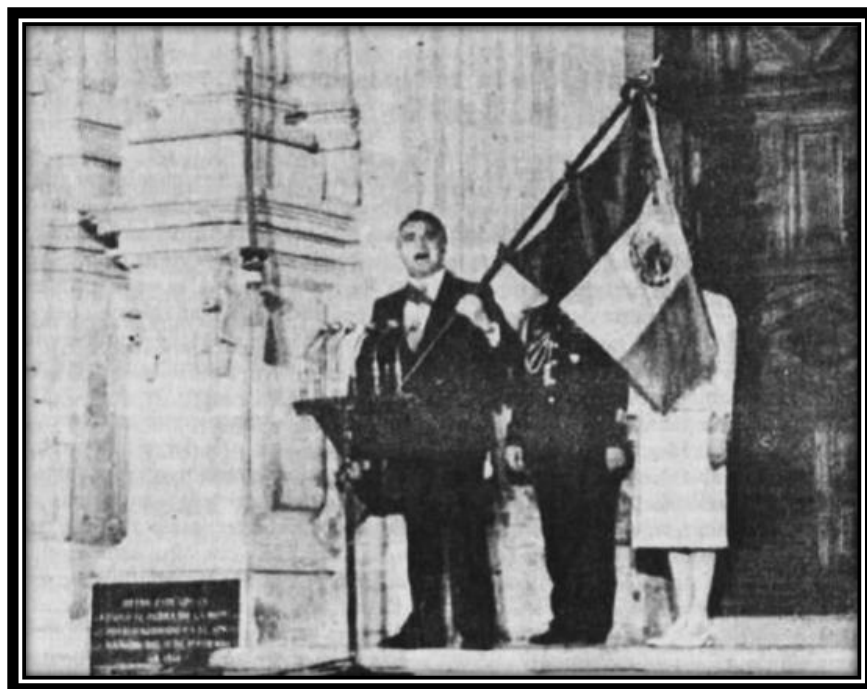


Ilustración 13. Miguel de la Madrid en su representación del Grito de Dolores durante su visita a Dolores Hidalgo en 1985 / Fuente: Begoña Hernández y Lazo (coord.) (1985), *La Celebración del Grito de Independencia*.

El uso de la memoria del Grito de Dolores en el fraude electoral de 1988

En 1988 ocurrió una de las elecciones más controvertidas en la historia de México. En ese año Carlos Salinas de Gortari ganó las elecciones bajo la acusación de fraude electoral. Ante esta situación, el candidato de derecha del Partido Acción Nacional (PAN), Manuel Clouthier, realizó varias manifestaciones masivas en oposición a Salinas de Gortari. Entre las manifestaciones realizadas, se tomó el monumento al Ángel de la Independencia. En ese lugar el PAN organizó una fiesta para celebrar el día de la independencia la noche del 15 de septiembre.

La conmemoración panista de la independencia consistió en una manifestación de protesta contra el supuesto fraude electoral de Salinas de Gortari, candidato del PRI (Reséndiz, 2006). Dentro del festejo conmemorativo el acto de protesta más significativo fue la

representación del Grito de Dolores realizada por el panista Manuel Clouthier. Esa misma noche el presidente Miguel de la Madrid conmemoró la independencia por última vez en su sexenio y representó el Grito de Dolores desde el balcón presidencial. Con base en el sentido político de la representación ritual realizada por Clouthier, la categorizo de “opositora”, como lo hice con las del movimiento estudiantil de 1968. En el mismo sentido apunto como representación ritual “oficial” a la realizada por el presidente Miguel de la Madrid. Al respecto, cabe destacar que esta es la tercera ocasión en que se representan gritos de Dolores, “oficiales” y “opositores” simultáneamente.

En declaraciones al diario *El Universal* (1988), Clouthier describió cómo el ambiente conmemorativo de la oposición panista invadió la columna de la independencia en la avenida reforma:

El día 15 de septiembre me tocó vivir una de las experiencias más importantes de mi vida: dar el “Grito” de la Independencia en el monumento del Ángel en la avenida Reforma. Fue algo indescriptible, la gente estaba emocionada, el entusiasmo era contagioso y, a pesar de que no contamos –a Dios gracias– con todo el cuerpo de seguridad que estaba en el Zócalo y esculcaba a todos los que entraban, nosotros no tuvimos un solo desorden o incidente lamentable (Clouthier, 1988)⁶⁹

La manifestación de protesta en el Ángel de la Independencia tomó un carácter festivo el día de la independencia. En la fiesta se contó con juegos de luces, bailes regionales y otros eventos (Clouthier, 1988, Reséndiz, 2006 y Serrano, 2008). Considero destacable que el PAN y Clouthier se apropiaran simbólicamente de la independencia en tanto del ritual

⁶⁹ Clouthier, Manuel (1988) “El grito del pueblo” en *El Universal*, edición del 19 de septiembre de 1988. Disponible en <http://blog.maquiao.org.mx/2009/01/el-grito-del-pueblo.html>.

político de Estado como de la memoria y su significado. Un ejemplo de lo anterior es que la oposición panista se apropió de dos elementos conmemorativos sustanciales: el monumento y el ritual. El Ángel de la Independencia es el monumento a la independencia más significativo en la ciudad de México, y el Grito de Dolores es el ritual tradicional con que se representa y recuerda el inicio de la independencia.

Respecto al Grito de Dolores representado por Clouthier en 1988 extraje del sitio www.youtube.com el videodocumental titulado *Manuel J. Clouthier “Maquío” Grito en el Ángel de la Independencia* (1988). El videodocumental se encuentra en el canal *MaquíoTV* disponible al público, sin embargo no obtuve información sobre quién fue su realizador. Con base en este videodocumental observe escenas registradas de la representación el Grito de Dolores panista.



Ilustración 14. Juego de luces utilizado en el festejo de la independencia que expone el logotipo del PAN y el aniversario de la independencia / Fuente: *Manuel J. Clouthier “Maquío” Grito en el Ángel de la Independencia* (1988).

Para la representación ritual de Clouthier se montó un escenario que simuló el balcón presidencial de Palacio Nacional. El balcón sobre el que Clouthier representó el Grito fue una adaptación del original mostrando enfrente el logotipo del PAN; notablemente con la intención de mostrar que partido político se manifestaba ante el fraude electoral priista. La memoria colectiva –apuntó Maurice Halbwachs– construye una imagen del pasado, de una época o de un momento con base en tres “marcos sociales”: el tiempo, el lenguaje y el espacio (Halbwachs, 2004a). Además de representar la arenga de Hidalgo, en el ritual del Grito de Dolores también se utiliza la memoria sobre el espacio. Un caso ejemplar es la representación del Grito de Clouthier en 1988. Durante el acto, además de simular el balcón presidencial también se montó un escenario que simuló la parroquia de Dolores Hidalgo en color marrón. El escenario se colocó detrás de Clouthier, posiblemente para adaptar el recuerdo de la independencia de forma más precisa.



Ilustración 15. Manuel Clouthier representando el Grito de Dolores de la oposición en 1988 / Fuente: *Manuel J. Clouthier “Maquío” Grito en el Ángel de la Independencia (1988).*

Clouthier represento el Grito de Dolores a las once horas. La multitud asistente portó banderas de México y otras con el logotipo del PAN. Los asistentes exaltaron a Clouthier gritando “¡Maquío! ¡Maquío!” en repetidas ocasiones. A la hora del Grito, Clouthier arengó: ¡Mexicanos! ¡Mexicanos! ¡Muera el mal gobierno! ¡Viva la Independencia! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Allende! ¡Viva Morelos! ¡Viva la virgen de Guadalupe! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México! Después Clouthier repicó una pequeña campana que imitaba a la campana de Dolores. La arenga de Clouthier fue peculiarmente distinta a cualquier otra dada en sexenios anteriores pues arengó: ¡Muera el mal gobierno! Estas consignas de la supuesta arenga de Hidalgo no habían sido mencionadas desde el periodo de la guerra de independencia. Clouthier (1988) relató así su experiencia de representar el Grito de Dolores:

Después de algunos espectáculos montados por nuestro comité, vino el momento del “Grito” y lo di a la antigüita, como lo hizo el cura Hidalgo, y que ahora lo han modificado, porque inició en Dolores diciendo: Muera el mal Gobierno y Viva la Virgen de Guadalupe. Además de vivas a Allende, Aldama e Hidalgo y viva México. Pero insisto, yo di el “Grito” original, hablando del mal Gobierno y la Virgen de Guadalupe, porque no creo que la historia deba modificarse por jacobinos que todavía siguen en el siglo XIX sin superar las diferencias del pasado.⁷⁰

La representación del Grito de Dolores de Clouthier se valió dos acciones en función de la ideología y su propósito. La primera es lo que Bernard Lewis (1976) llamó la “historia

⁷⁰ Clouthier, Manuel (1988), “El grito del pueblo” en El Universal, edición del 19 de septiembre de 1988. Disponible en: <http://blog.maquio.org.mx/2009/01/el-grito-del-pueblo.html>.

rescatada”.⁷¹ Es decir, en su representación, Clouthier retomó aspectos “olvidados” del pasado, reinterpretándolos (en ese contexto político) en su discurso histórico. La segunda fue el uso significativo del Grito de Dolores como símbolo en la memoria colectiva nacional. Ya que su representación del Grito de Dolores fue una manifestación política, el papel simbólico del Grito de Dolores legitimó el propósito de su oposición.

Por su parte Miguel de la Madrid representó el último Grito de Dolores de su sexenio en Palacio Nacional, también el 15 de septiembre. Al presidente lo acompañaron su esposa y personalidades de ejército mexicano. En su representación arengó lo siguiente: ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende!. La ceremonia cumplió con los procedimientos tradicionales de años anteriores.



Ilustración 16. Miguel de la Madrid acompañado de su esposa Paloma Cordero en la representación ritual del Grito de Dolores de 1988/ Fuente: Primero Noticias, Televisa, 2006.

⁷¹ Lewis propone lo que llama la “Historia rescatada”. La cual “se ocupa de acontecimientos, personas e ideas que han caído en el olvido [...] que en determinado momento y por alguna razón, quedó borrada de la memoria de la comunidad y que, al cabo de de un lapso más o menos prolongado, fue rescatada por la erudición académica” (1976:22).

Por su parte, Carlos Salinas de Gortari, presidente de México de 1988 a 1994, rescató en su representación del Grito en 1991, a los simbólicos héroes de la guerra contra Estados Unidos en 1847: “¡Vivan los Niños Héroes!”. En 1994, en su último año de gobierno, Salinas representó el Grito en Dolores Hidalgo. De acuerdo con Fernando Serrano Migallón (1998, 2008), el presidente Ernesto Zedillo (1994-2000) buscó dar un cambio significativo a su gobierno en los vítores alzados en su representación del Grito de Dolores: “¡Viva nuestra libertad!, ¡Viva la justicia!, ¡Viva la democracia!, ¡Viva la unidad de todos los mexicanos!” (Serrano, 2008:6).



Ilustración 17. Ernesto Zedillo, presidente de México (1994-2000) representando el Grito de Dolores en Palacio Nacional en el 2000 / Fuente: Primero Noticias, Televisa, 2006.

La representación del Grito de Dolores en el último sexenio priista manifestó los valores y supuestos ideales del partido. Para los presidentes representantes de un partido político que gobernó desde el periodo posrevolucionario, fueron elementales los rituales públicos como el Grito para legitimar y consolidar su ideología.

Las representaciones del Grito de Dolores del Partido Acción Nacional

Tras 72 años de gobierno priista, en el año 2000 fue elegido presidente el candidato del PAN Vicente Fox Quezada. Desde ese año al Bicentenario, el PAN gobernó el país y por tanto, el Grito de Dolores estuvo a cargo de sus presidentes representantes. Respecto a Fox, sus representaciones del Grito se caracterizaron por el preámbulo de sus vítores “mexicanos y mexicanas” como una manera de distinguir el género en su discurso. Además, cada año Fox quitó y añadió elementos. Por ejemplo, su primera representación del Grito de Dolores fue en el 2001 en Palacio Nacional, en ella Fox vitoreó a “nuestros acuerdos” (Serrano, 2008). Esta manera de sustituir los vítores a los héroes por objetivos del presente es bastante significativa pues se utilizó para legitimar los logros del gobierno panista.

Otro ejemplo de las legitimaciones panistas por medio de la representación del Grito de Dolores fue la representación ritual del Grito del 2004. En ese año Fox conmemoró el 194 aniversario del inicio de la independencia en Palacio Nacional. Su representación de la arenga de Hidalgo se caracterizó por designar la mitad de los vítores a los héroes y la otra mitad a objetivos de su gobierno:

¡Mexicanas y mexicanos! ¡Vivan los héroes que lucharon por la Independencia!
¡Viva Miguel Hidalgo! ¡Viva José María Morelos! ¡Viva Josefa Ortiz de
Domínguez! ¡Viva Ignacio Allende! ¡Viva Leona Vicario! ¡Viva la democracia y la
libertad! ¡Viva la concordia y la solidaridad! ¡Viva la unidad de los mexicanos!
¡Viva la Patria! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!⁷²

⁷² Dehesa González, Mario (2004) “Arenga del presidente Vicente Fox al pueblo de México, con motivo del CXCV Aniversario de la Independencia de México”, esta y otras arengas del sexenio de Fox están disponibles en el sitio web: <http://fox.presidencia.gob.mx/actividades/orden/?contenido=15208>

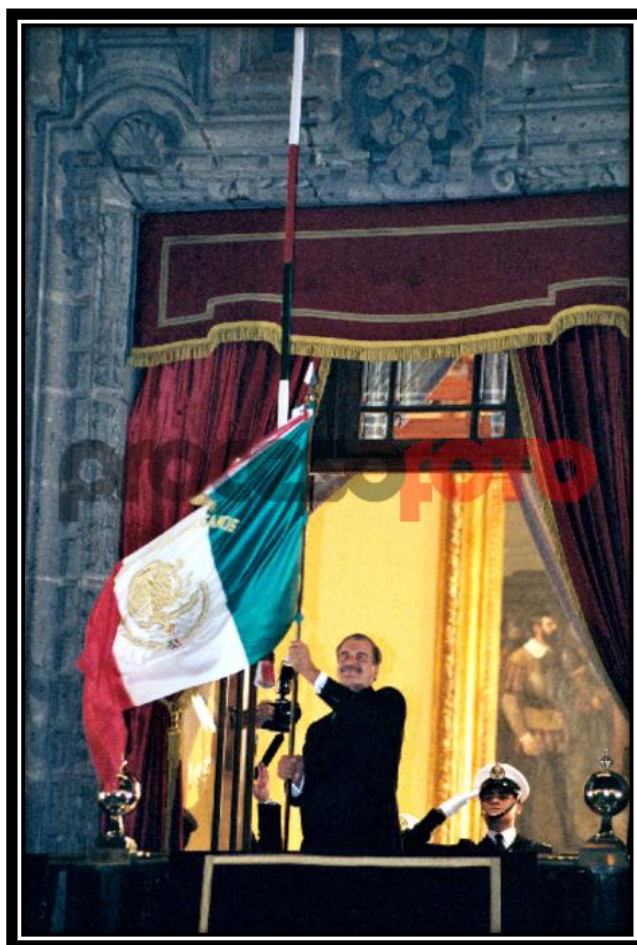


Ilustración 18. Vicente Fox ondeando la bandera nacional al final de su representación del Grito de Dolores en el 2004 / Fuente: Gustavo Graf en *Proceso*. Disponible en: <http://www.procesofoto.com.mx/detalle.html?rnd=64hrh9a96mqv2v935ivpb3aak1&clv=22857&urf=%2Fsearch.html%3Fpg%3D6%26qry%3Dmart%25C3%25AD>

El 2006 fue un año que marcó un punto de inflexión en las representaciones del Grito de Dolores. En julio el candidato del PAN, Felipe Calderón, ganó las elecciones presidenciales en medio de controversiales acusaciones de fraude electoral. En la oposición, el candidato de la Coalición Por el Bien de Todos, Andrés Manuel López Obrador emprendió una serie de acciones para hacer frente al fraude electoral. López Obrador recurrió a varias manifestaciones de protesta en las que se autoproclamó “presidente legítimo” y llamó

“espurio” y “presidente ilegítimo” a Calderón. Entre otras acciones de protesta destacan la ocupación de la Avenida Reforma con un plantón de ciudadanos y la propia representación del Grito de Dolores de López Obrador.

En junio del 2006, el presidente Vicente Fox creó la *Comisión Organizadora de la Conmemoración del Bicentenario del inicio del movimiento de Independencia Nacional y del Centenario del inicio de la Revolución Mexicana* cuyo objetivo se publicó en el Diario Oficial de la Federación:

Preparar un Programa Base que contenga la relación de eventos, acciones, expresiones, homenajes, calendarios cívicos, conmemoraciones y demás proyectos recomendables en todo el país, para llevarse a cabo desde la entrada en vigor del presente Decreto y hasta el último día del año 2010 (Diario Oficial, junio del 2006)

En septiembre del 2006 López Obrador convocó a la ciudadanía a dar el Grito en el zócalo de la ciudad de México para manifestar la oposición al supuesto fraude de Felipe Calderón y el PAN. En su convocatoria, López Obrador llamó “Grito de los Libres” a su representación del Grito de Dolores.⁷³ El nombre “Grito de los Libres” posiblemente se fundamenta en la crítica que López obrador hace al Estado represor. A partir de entonces, se reconoce con ese nombre a las representaciones del Grito de Dolores del “presidente legítimo” en oposición al gobierno oficial o “ilegítimo”. En el mismo año se conmemoró el 196 aniversario de la independencia y por primera vez se realizaron simultáneamente las representaciones del Grito de Dolores y el “Grito de los Libres”.

⁷³ Las convocatorias de los “gritos de los libres” son coordinadas por la organización civil Flor y Canto en colaboración con otras organizaciones. Anualmente Flor y Canto publica un manifiesto en apoyo al “Gobierno Legítimo” de López Obrador en el que se señalan las razones, condiciones y particularidades por las que se invita a conmemorar la independencia. Los manifiestos pueden ser consultados en el sitio web de Flor y Canto: <http://www.florycanto.org.mx/417643/365501.html>

El contexto político de las elecciones del 2006 tuvo sus implicaciones en la conmemoración del Grito de Dolores. Ante la convocatoria del “Grito de los Libres”, Vicente Fox decidió representar el Grito en Dolores Hidalgo cediendo el zócalo a López Obrador.⁷⁴ Sin embargo, López Obrador delegó al alcalde de la ciudad de México, Alejandro Encinas la representación del “Grito de los Libres”. Encinas representó el “Grito de los Libres” desde un balcón del antiguo palacio del Ayuntamiento que da al zócalo.⁷⁵ Ahí vitoreó a los héroes Hidalgo, Morelos, Allende, Josefa Ortiz de Domínguez, Guerrero, Juárez y a la “soberanía popular”.

El mismo 15 de septiembre a las once de la noche Fox representó el Grito de Dolores en Dolores Hidalgo, Guanajuato. Fox inició el ritual entregando la bandera nacional a la escolta de bandera del Colegio del Aire, después desfiló hasta la parroquia de Dolores acompañado por la escolta de guardias presidencial. Al llegar al atrio de la parroquia recibió la bandera nacional y representó el Grito de Dolores. Su última representación no varió significativamente del 2004, agregando en esa ocasión un vitor a “nuestras instituciones”:

¡Mexicanas y mexicanos! ¡Viva nuestra Independencia! ¡Vivan los héroes que nos dieron Patria y libertad! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende! ¡Viva Josefa Ortiz de Domínguez! ¡Viva Leona Vicario! ¡Viva nuestra Democracia! ¡Vivan

⁷⁴ Para más información sobre la conmemoración del Grito de Dolores en el 2006 puede consultarse la nota “Fox cede plaza para el Grito” en *El Siglo de Torreón*, edición del 15 de septiembre del 2006. Disponible en: <http://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/235942.fox-cede-plaza-para-el-grito.html>

⁷⁵ Consúltese la nota de Juan Arvizu y Fabiola Cancino (2006) “Ceden Fox y AMLO; dará Encinas el ‘grito’ en el DF”, en *El Universal*, edición del 15 de septiembre del 2006. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/375303.html>.

nuestras Instituciones! ¡Viva la unidad de las y los mexicanos! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!⁷⁶

A partir del 2006, las manifestaciones y la representación del “Grito de los Libres” han continuado como parte de la oposición a Calderón. En el 2007, los gritos de Dolores de Calderón y una delegada del “Gobierno Legítimo” se representaron en un autentico enfrentamiento simbólico. Poco antes de la ceremonia oficial de Calderón, en un extremo del zócalo, Rosario Ibarra de Piedra representó el “Grito de los Libres” a las nueve cuarenta y cinco de la noche (Avilés, 2007). En su representación destacaron los vítores a “los presos y desaparecidos políticos que dieron todo por la libertad de este país”.⁷⁷ En esa ocasión Calderón dio su primera representación del Grito de Dolores. A diferencia del 2006, el ritual se llevó a cabo en Palacio Nacional a las once de la noche. En su arenga, Calderón recordó a Hidalgo, Morelos, Aldama y Mariano Matamoros.

En el 2009, Calderón continuó representación ritual tradicional del Grito de Dolores en Palacio Nacional. En este año no hubo modificaciones significativas; salvo que arengó al Bicentenario de la Independencia y al Centenario de la Revolución a un año de que se conmemorarán oficialmente. Respecto a la representación ritual del “Grito de los Libres”, en ese año se dio en el monumento Hemiciclo a Juárez. La ceremonia estuvo encabezada por López Obrador y la representación del Grito estuvo a cargo de la delegada de Iztapalapa, Clara Brugada: “esta última [fue] quien tomó la bandera, lanzó vivas a los héroes que nos dieron Patria y gritó un ‘¡Abajo el gobierno usurpador!’” (García del Vello,

⁷⁶ CXCVI Aniversario de la Promulgación de Independencia de México, disponible en: <http://fox.presidencia.gob.mx/buscador/index.php?contenido=27132&pagina=1&palabras=CXCVI>

⁷⁷ Para más información de los acontecimientos del 15 de septiembre de 2007, consúltese la nota de Jaime Avilés “Con vivas a los desaparecidos políticos, Rosario Ibarra da el Grito de los libres”. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/09/16/index.php?section=politica&article=005n1pol>

2010). En esta representación ritual, el recuerdo de la independencia fue una plataforma política para legitimar el “Gobierno Legítimo” de López Obrador.

Bajo este nuevo contexto México llegó al segundo centenario de la independencia. Así como sucedió en los siglos XIX y XX, el agitado escenario político de principios del siglo XXI, ha propiciado el arraigo del ritual y la memoria del Grito de Dolores. En este capítulo he procurado evidenciar que la memoria colectiva sobre el Grito de Dolores se ha construido en una larga duración de tiempo. En varias épocas, contextos y con la participación de actores políticos y sociales, el Grito de Dolores ha sido estructurado y consolidado como la conmemoración más importante del calendario cívico mexicano.

Durante 198 años la conservación de la memoria colectiva del Grito de Dolores también ha implicado su uso político. Al mismo tiempo, con el advenimiento del Estado nacional mexicano, la representación ritual del Grito de Dolores ha sido consagrada como una práctica política. Su papel como práctica política se ha caracterizado por la unificación de símbolos y valores adaptados al ritual y la memoria colectiva, fundamentales para homogenizar la visión del pasado. Esto se refleja consistentemente en el Segundo Imperio, el manifestaciones estudiantiles de 1968, y los fraudes electorales de 1988 y 2006. En dichos contextos, las representaciones del Grito de Dolores simultaneas, “oficiales” y “opositoras”, evidencian cómo los grupos en el poder han proyectado su ideología, definido y legitimado sus proyectos políticos.

CAPÍTULO 4

Análisis de los gritos de Dolores en el Bicentenario

Tantas cosas nos han pasado ante los ojos
que nuestros ojos no han visto nada
pero más lejos y atrás flota la memoria

Georgios Seferis

En los capítulos anteriores expuse los contextos en los que el Grito de Dolores ha sido recordado y representando en 198 años. Mi intención ha sido mostrar que desde la época de la independencia, la representación ritual del Grito desempeña un papel significativo en la construcción de la memoria colectiva en la vida social y cultural de México. Al respecto Gilberto Giménez apunta acertadamente que: “la memoria no es sólo ‘representación’ sino también ‘construcción’; no es sólo ‘memoria constituida’ sino también ‘memoria constituyente’” (Giménez, 2005: 97). También he argumentado que los gritos de Dolores han tenido fuertes implicaciones políticas en diversos contextos. Desde la disputa entre liberales y conservadores hasta el Bicentenario, la memoria colectiva sobre el Grito de Dolores ha sido utilizada como plataforma de legitimaciones y protestas políticas.

En este capítulo abordo los gritos de Dolores como construcciones simbólicas que se han utilizado y adaptado en un tiempo de larga duración. El método que utilizo es hermenéutico con el objetivo de interpretar los símbolos y la memoria colectiva del Grito de Dolores. Los modelos de análisis que a continuación empleo son el “simbólico procesal” y el “drama social”, ambos desarrollados por el antropólogo Victor Turner.

Como indiqué en el apartado metodológico, las unidades que analizo son las representaciones rituales del Grito de Dolores de Andrés Manuel López Obrador y Felipe Calderón Hinojosa en el Bicentenario de la Independencia de México. Los análisis los presento en el siguiente orden: primero el dos representaciones de Calderón: la primera el 15 de septiembre a las 23:00 horas en Palacio Nacional; la segunda en la parroquia de Dolores a las 7:00 horas del 16 de septiembre. Por último analizo el “Grito de los Libres” de López Obrador representado de las 22:45 horas del 15 de septiembre.

El contexto del Bicentenario de la Independencia de México en perspectiva

El camino al festejo al 200 aniversario de la independencia estuvo colmado de dificultades. El Bicentenario se conmemoró en inestables condiciones políticas y una ola de violencia, que incluso llevo a reorganizar los festejos en varias entidades del país. Fueron 28 ayuntamientos los que por órdenes federales y militares suspendieron o adelantaron los festejos y ceremonias del día de la independencia. El impacto de la violencia en las conmemoraciones de la independencia tiene otros antecedentes. El caso más destacable ocurrió en el 2008 en Morelia, Michoacán. Durante el Grito de Dolores la organización criminal de Los Zetas realizó un atentado con granadas dejando un saldo de 8 muertos.⁷⁸

Por otra parte, el Grito de Dolores también sonó en el extranjero. En las embajadas de México en Europa se organizaron diversos actos para que las comunidades de mexicanos que residen en esos países conmemoraran la independencia.⁷⁹ En el 2007 México propuso a

⁷⁸ Para información a detalle consúltase la nota “Por violencia, cancelan festejos en 14 ciudades” en *Milenio*, edición del 13 de septiembre del 2010. Disponible en: <http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/d9cff78f9e4c88e6e0efd703f404c2e1>

⁷⁹ En París se realizaron actividades con asociaciones civiles de mexicanos en las que se contó con la presencia de altos funcionarios de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO); sugiero el artículo de *El Universal* “París también celebrará Bicentenario de México”. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/707621.html>

varios países latinoamericanos como Argentina, Chile y Venezuela celebrar sus bicentenarios en conjunto, pero no se concretó.

La organización del Bicentenario recibió fuertes críticas de parte del extranjero, señalando principalmente la violencia y la desmedida inversión en la ceremonia.⁸⁰ De acuerdo con cifras proporcionadas por el secretario de la educación pública Alfonso Lujambio al diario *El Universal* el costo del Bicentenario fue de aproximadamente 700 millones de pesos. La inversión causó gran controversia y descalificaciones que polarizaron el contexto conmemorativo con fricciones entre el Gobierno Federal y los partidos de izquierda.⁸¹ Entre polémica y un contexto político tenso desarrolló el Bicentenario de la independencia; donde las representaciones del Grito de Dolores “oficiales” y “opositoras” fueron el centro de la disputa simbólica y uso de la memoria.

Drama social y análisis simbólico procesal del Grito de Dolores en Palacio Nacional

El inicio de la independencia de México en 1810 contiene una serie de episodios, escenarios, actores, y símbolos que se han dramatizado a lo largo de la historia. El más conocido de ellos es el “Grito de Dolores”, caracterizado por la representación ritual de cada 15 de septiembre. Aquí presento el análisis del drama social y la representación ritual del Grito de Dolores representado por el presidente de México, Felipe Calderón en el Bicentenario. Observo el Grito de Dolores del Bicentenario como un drama social con el interés de analizar como los políticos en el poder se utilizan la memoria colectiva.

⁸⁰ El Universal “Bicentenario prensa extranjera destaca atentado frustrado” en *El Universal*, edición del 16 de septiembre del 2010. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/709276.html>

⁸¹ El Universal “Gastos en Bicentenario sumaron 700 mdp: SEP” en *El Universal*, edición del 17 de septiembre del 2010. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/709644.html>

El Grito de Dolores es un hecho histórico de México conservado en la memoria colectiva y que ha transcurrido por un largo proceso de construcción simbólica. A la par, a lo largo de este tiempo se ha consolidado como una práctica política sustentada en la memoria colectiva y la cultura cívica mexicana. Algunos historiadores como Luis González Obregón (2003) conciben este episodio como el acto fundacional de la nación mexicana. Otras como Nora Pérez Rayón (2001) lo conciben como un el punto de arranque de un proceso que continua hasta nuestros días.

Durante el siglo XX, el culto a la memoria de la independencia continuó bajo las estructuras gubernamentales del PRI. Sus presidentes gobernaron a México de 1929 al 2000, reforzando la memoria sobre el Grito con dramatizaciones y representaciones rituales de la arenga de Hidalgo. En el Bicentenario, la representación ritual del Grito de Dolores fue organizada por el gobierno del PAN, en un contexto político tenso. Sin embargo es necesario observar la permanencia de las estructuras políticas priistas que anteceden al gobierno panista. Para abordar esta circunstancia, el ritual y la memoria colectiva del Grito de Dolores pueden reflejar la continuidad de las estructuras políticas constituidas a lo largo del tiempo.

El Grito de Dolores ha sido dramatizado en diversos lugares a lo largo de la historia. Como expuse, durante el siglo XIX el espacio tradicional del Grito fue el Teatro Nacional, actualmente conocido como el Palacio de Bellas Artes. En el Teatro Nacional sólo tenían lugar las élites que podían acceder al evento; mientras en el exterior se ofrecía un festejo con actos conmemorativos para los ciudadanos. Del porfiriato y hasta hoy día, el espacio donde se representa el Grito de Dolores es el balcón presidencial de Palacio Nacional. Su traslado a Palacio Nacional es bastante significativo pues conlleva el traslado del drama

social y el ritual de un espacio privado a un espacio público. El cambio de espacio resulta útil pensando que en el ritual, como forma de metacomunicación, se expone ante más personas los símbolos nacionales desde un lugar público. Por ejemplo algunos objetos simbólicos de exposición son la campana de la independencia, la bandera e incluso la banda presidencial utilizada por Calderón. Todos los artículos simbólicos que he mencionado se hacen visibles gracias al espacio donde se muestran.

Turner argumentó que los análisis de rituales incluyen el estudio de procesos de comunicación simbólica en lugares específicos organizados por los grupos (Turner, 1974). En el Grito de Dolores el espacio tiene implicaciones simbólicas pues en ocasiones el mismo espacio puede ser un símbolo. Tal es el caso de Palacio Nacional que representa el entorno material del Poder Ejecutivo. Además, se ha conservado en la memoria colectiva como el espacio tradicional del Grito de Dolores. En particular el balcón presidencial constituye el espacio que facilita la comunicación de los símbolos. El balcón es el escenario donde el presidente dramatiza su versión del Grito de Dolores frente a las multitudes y cámaras de televisión.

En lo que concierne al aspecto temporal, el Grito de Dolores es dicotómico: por una parte representa un tiempo de ruptura –el momento del inicio de la independencia– y por otra, representa un tiempo conmemorativo.

El drama social del Grito de Dolores consiste en una representación con base en un recuerdo de una ruptura en el pasado. A la ruptura de las normas sociales, le antecede un tiempo donde la vida cotidiana transcurre con estabilidad. Los actores del ritual representan el quiebre de esa normalidad en las estructuras sociales y los esquemas del orden simbólico

establecido. En este sentido en el Grito de Dolores se representa un tiempo de transición del orden colonial a un estado de ruptura.

En el capítulo 3 “Hidalgo, History as a Social Drama” de *Drama, Fields and Metaphors* (1974), Turner modeló la independencia de México con base en su enfoque procesal. Al abordar la historia de la independencia, Turner apuntó que ésta puede ser analizada como un drama social iniciado con la arenga de Hidalgo del 16 de septiembre de 1810. Según su análisis, el paradigma del drama social surge de un tiempo normalizado, que en 1810 representaba el contexto colonial de la Nueva España. La ruptura de las normas es un elemento identifica al Grito de Dolores como un acto de disidencia. Dicho sentido de ruptura se ha conservado desde el siglo XIX hasta la actualidad gracias a la continuidad de representaciones rituales donde se utiliza la memoria colectiva.

Hasta aquí apunto que en el caso de los gritos de Dolores el uso político de la memoria consta de dos elementos básicos: el espacio simbólico representado por el Palacio Nacional y el tiempo de ruptura recordado. Durante el Grito, Calderón utilizó la memoria colectiva convocando a los mexicanos a recordar un tiempo pasado. En el ritual lo que se evoca recordar es un momento histórico, del que se proporcionó una representación con base en la memoria colectiva de los hechos.. A primera vista, el Grito da la impresión de que se trae del pasado el momento fundacional de la nación mexicana; sin embargo en el presente, Calderón le agregó su propio estilo y vítores de acuerdo a su ideología. A mi modo de ver considero que los gritos de Dolores en el Bicentenario, no son una representación del de 1810. Más bien consisten en representaciones de lo construido a partir de otras representaciones a través del tiempo en la memoria colectiva.

El drama social de Felipe Calderón se delimitó por estructuras temporales específicas. Estas estructuras temporales se han construido a lo largo de los centenarios y con base en las acciones de varios hombres. Como mencioné en los capítulos 2 y 3, durante los siglos XIX y XX la disputa por la memoria colectiva de la independencia primero implicó la fecha que debía ser conmemorada. La disputa fue sobre el inicio de la independencia el 16 de septiembre o su consumación el 27 de septiembre. Algunos de los intentos más notables por establecer un día conmemorativo fueron los realizados por Ignacio López Rayón en sus *Elementos Constitucionales* y José María Morelos y Pavón en los *Sentimientos de la Nación*.

Desde mediados del siglo XIX el Grito de Dolores se ha representado a las 23 horas del 15 de septiembre; esto como un intento de simular la arenga de Hidalgo hecha en la madrugada del 16 de septiembre. En consonancia, Halbwachs (2004a) apuntó que uno de los marcos sociales por los que recordamos es el tiempo. Gracias a un tiempo conmemorativo estructurado, la sociedad mexicana recordó el aniversario del inicio de la independencia y el Grito de Dolores en el Bicentenario con base en una fecha y hora determinadas. De tal modo que el tiempo del drama social del Grito de Dolores es un tiempo conmemorativo marcado por la tradición estructurada en la larga duración.

La ruptura de las relaciones sociales y las normas regulares de un sistema de gobierno es el punto de inicio del drama social. Esta fase constituye la preliminalidad o separación en la representación del Grito de Dolores. El ritual comenzó en el interior del Palacio Nacional. Ahí el presidente aguardó en su despacho la hora de representar el Grito. En este caso la separación implicó un cambio de lo privado a lo público. El ejemplo de lo anterior es que Calderón salió de su despacho, transitó por los salones, azul, morado y verde hasta el salón

de recepciones, la antesala del balcón presidencial. Obsérvese en la videograbación que a lo largo de estos salones se desplegó el cuerpo de seguridad del Estado Mayor presidencial pero estos no acompañan al presidente en su recorrido. Además en las esquinas de los corredores se observa a algunos funcionarios e invitados de honor, entre ellos el expresidente priista Carlos Salinas de Gortari.

El paso de su despacho al exterior en el balcón presidencial es un ejemplo de lo que Turner llamó “fase de separación”. Para exponer los símbolos y dar uso a la memoria colectiva con su representación ritual, Calderón se separa del espacio privado y pasa al espacio público. Tal acto dramatiza la transición de una conducta normal en la estructura social a una conducta simbólica de ruptura que representa la disidencia de Hidalgo. Al separarse del espacio privado Calderón representa la ruptura del orden de la vida cotidiana en la estructura social. A partir de ese momento, el presidente se condujo a un “estado” con condiciones culturales y jerárquicas que lo instituyeron como el representante único del Grito de Dolores.

Antes de salir a dar su representación ritual del Grito, el presidente fue equipado con una serie de objetos de simbólicos. Estos objetos son de suma importancia para la continuidad simbólica de la representación y la memoria colectiva del Grito de Dolores. El primero de ellos es la banda presidencial. En su despacho, Calderón se colocó la banda presidencial, un símbolo que varios presidentes del mundo portan en actos solemnes y conmemoraciones emblemáticas. En México la banda presidencial se caracteriza por ser una tela que ilustra los colores de la bandera y porta en el centro el escudo nacional. Este objeto simbólico se utilizó con frecuencia en las representaciones rituales del Grito de Dolores antecedentes al Bicentenario.

La banda es un símbolo que únicamente el presidente puede portar y ceder. Por ejemplo en eventos de Estado o al final de su gobierno cuando cede su cargo al próximo presidente. Por lo anterior, señalo que en la etapa de separación la banda presidencial representa un símbolo de para legitimar a Calderón como presidente y representante autorizado del Grito de Dolores.

Continuando el drama social, el segundo símbolo que recibió Calderón es la bandera nacional. La bandera forma parte de los gritos de Dolores desde el siglo XIX. En 1850 la bandera de México fue integrada a la representación ritual del Grito por el entonces presidente Joaquín Herrera y Ricardos. La bandera nacional es uno de los símbolos más emblemáticos que figura en los gritos de Dolores y en el caso del Bicentenario no fue la excepción. Antes de entregarse a Calderón, la bandera se trasladó custodiada por la escolta de la bandera nacional desde el salón de embajadores hasta el salón de recepciones.

Mientras la bandera espera en el salón de recepciones, Calderón salió de su despacho acompañado de su esposa Margarita Zavala. Al recorrer los pasillos del Palacio Nacional la pareja presidencial recibió aplausos de los invitados. Ya en el salón de recepciones Calderón dio el saludo militar a la escolta y después le fue entregada la bandera. Este momento es el más significativo de la fase preliminar pues constituye la antesala a la representación ritual del Grito. Con la bandera en mano, Calderón está preparado para legitimar su posición frente a los ciudadanos y acentuar los contenidos simbólicos de la memoria colectiva. En seguida el presidente sale al balcón presidencial.



Ilustración 19. Calderón frente a la escolta recibiendo la bandera nacional / Fuente: <http://www.youtube.com/user/gobiernofederal?feature=watch>

La bandera nacional es un símbolo del Estado mexicano y que se introdujo a la memoria colectiva por medio de rituales como la representación del Grito. Hidalgo nunca utilizó una bandera durante su arenga. El uso de la bandera es un elemento adaptado hasta hoy día para legitimar al jefe del Estado. Incluso cuenta con su propio día conmemorativo –24 de febrero– y ciertas características están reguladas por la “Ley Sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacional”⁸².

Observo que la fase preliminar de la representación del Grito consiste en la presentación de los objetos y símbolos utilizados. Los objetos antes mencionados son elementos simbólicos básicos para evocar la memoria colectiva y legitimar la representación ritual del Grito de Calderón. Una vez iniciado el acto de disidencia el drama social continúa. La ruptura en la

⁸² Consúltense la “Ley sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales” publicada en el Diario Oficial de la Federación: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/213.pdf>

estructuras se extiende hasta un punto de crisis social, de antiestructura y apertura simbólica en la fase liminal del ritual.

Después de simular el quiebre de las relaciones estructurales continua la extensión de la ruptura. En este momento se amplía el conflicto representado gracias a que se comunica la situación a los espectadores del ritual. Una de las tareas del performance o representación del Grito de Dolores consiste en comunicar al público el acto de disidencia que está por presenciar. Dicha tarea sólo es posible si el ritual se traslada de lo privado a lo público. Lo anterior sucede cuando al recibir la bandera nacional, Calderón sale del salón de recepciones y entra al balcón presidencial. Ahí, frente a las multitudes en el zócalo, el presidente Calderón desarrolla el corazón del drama social: el ritual y su fase liminal.

Al salir al balcón, Calderón acompañado por su esposa presentó su representación del Grito de Dolores frente a los ciudadanos. El momento solemne y patriótico del Bicentenario se comunicó gracias a un acto simbólico en el ritual: el repique de una réplica de la campana de Dolores, también llamada “campana de la independencia”. En este caso la crisis surge cuando Calderón representó el llamado de Hidalgo a la disidencia repicando tres veces la campana a lo que el público respondió con gran algarabía. De frente a la concurrencia Calderón portó la banda presidencial en su pecho, la bandera en su mano y repicó la campana de la independencia.

En la fase liminal los actos y los objetos simbólicos a los que Turner llamó *Sacras* (2005) son medios de uso de la memoria colectiva. La comunicación de símbolos como la banda, la bandera y la campana desempeñan una función instrumental para evocar la memoria colectiva y reforzar la legitimidad de la representación de Calderón. Los símbolos ayudan a

definir de manera más clara al sujeto que ritualiza el Grito de Dolores. De esta forma los asistentes identifican al presidente como el representante autorizado para exponer los intereses y objetivos de los mexicanos. Por consiguiente, pienso que la continuidad de la memoria colectiva depende en cierto modo de la continuidad simbólica de la comunidad y la representación ritual.

Después de representar el llamado disidente de Hidalgo y la ruptura de la norma, sigue el momento culminante de la liminalidad ritual. Calderón prepara su arenga para vitorear a los héroes de la patria; su rostro mostró la seriedad del momento solemne. En su condición de sujeto ritual pasa a un estado intermedio en el ritual vinculado a la memoria colectiva del Grito de Dolores. Calderón pasó a representar un entorno cultural y político conservado en la memoria colectiva, adaptado en el presente con utilería simbólica, lugares y objetivos distintos a los de 1810. La liminalidad o “margen” coloca al representante del Grito de Dolores fuera de la estructura; como lo planteó Turner (1988) es un estado de apertura simbólica entre en el pasado y el futuro. Los vítores pronunciados por Calderón fueron los siguientes:

¡Mexicanos! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Josefa Ortiz de Domínguez! ¡Viva Allende! ¡Vivan Aldama y Matamoros! ¡Viva la independencia nacional! ¡Viva el Bicentenario de la independencia! ¡Viva el Centenario de la Revolución! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

La continuidad simbólica de la comunidad depende, en cierto modo, de la manera en que se representa el hecho histórico del Grito de Dolores. El lenguaje es uno de los medios

fundamentales por los que en este ritual se evoca el recuerdo de los héroes y sus hechos significativos. Halbwachs apuntó que el lenguaje es un “marco” que los usuarios de la memoria utilizan para reconstruir una imagen del pasado o de una época. Este argumento resulta acertado si compara con lo sucedido en la representación ritual del Grito de Dolores en el Bicentenario.



Ilustración 20. Calderón arengando en Palacio Nacional / Fuente: <http://www.youtube.com/user/gobiernofederal?feature=watch>

Al pronunciar los vítores Calderón eleva y engrosa la voz para dramatizar el momento crítico del inicio de la independencia y recrear el pasado. La representación del Grito reúne en sus vítores a los héroes y hechos significativos en la historia nacional, aunque cabe recordar que cada presidente selecciona a los héroes que vitorea.

La comunicación de los aspectos simbólicos del ritual se desempeña también a través de unidades no verbales. Por ejemplo la bandera es agitada cuando Calderón la toma sus manos como un signo del valor y gallardía que implica el momento que representa. Abajo

en el zócalo, a la voz de cada vitor el público alza un puño en respuesta participando en la representación del Grito. En este momento de liminal se simplifican las relaciones socioestructurales entre el público y Calderón propiciando lo que Turner llamó "communitas".

Durante los vítores la communitas nace de la simplificación de las relaciones estructurales entre los participantes. En el ritual Calderón no abandonó su posición jerárquica como presidente y representante legítimo del Grito. Sin embargo, en el transcurso de la crisis, la liminalidad acortó la distancia estructural entre el público y Calderón. De ahí que en el ritual se compartan ciertas creencias, valores o hasta una ideología en común. En la communitas del Grito de Dolores la memoria colectiva contribuye a la homogenización de las relaciones sociales a partir del recuerdo del carisma, aptitudes y objetivos de Hidalgo que detonan la efervescencia colectiva. Con base en lo mencionado, considero que el Grito de Dolores es un ritual fundamentado en la memoria colectiva y el recuerdo de la experiencia de libertad –el inicio de la independencia– que propicia entre el público un momento de comunión y solidaridad fuera de la estructura de la vida cotidiana.

Hasta este punto la crisis fue representada y expandida en el proceso ritual, sin embargo para reorganizar el orden simbólico de la comunidad se limita la crisis. Como conductor del ritual, Calderón ejecutó una serie de acciones o “mecanismos” correctores para evitar la continuidad de la crisis en el sistema social. El primer mecanismo corrector es un nuevo repique a la campana de la independencia. Con esta acción Calderón anunció al público el final de la representación del Grito de Dolores. Cabe recordar que la representación también inició con el toque de la campana, por lo que considero que esta acción consiste en un mecanismo de mediación implementando un símbolo instrumental.

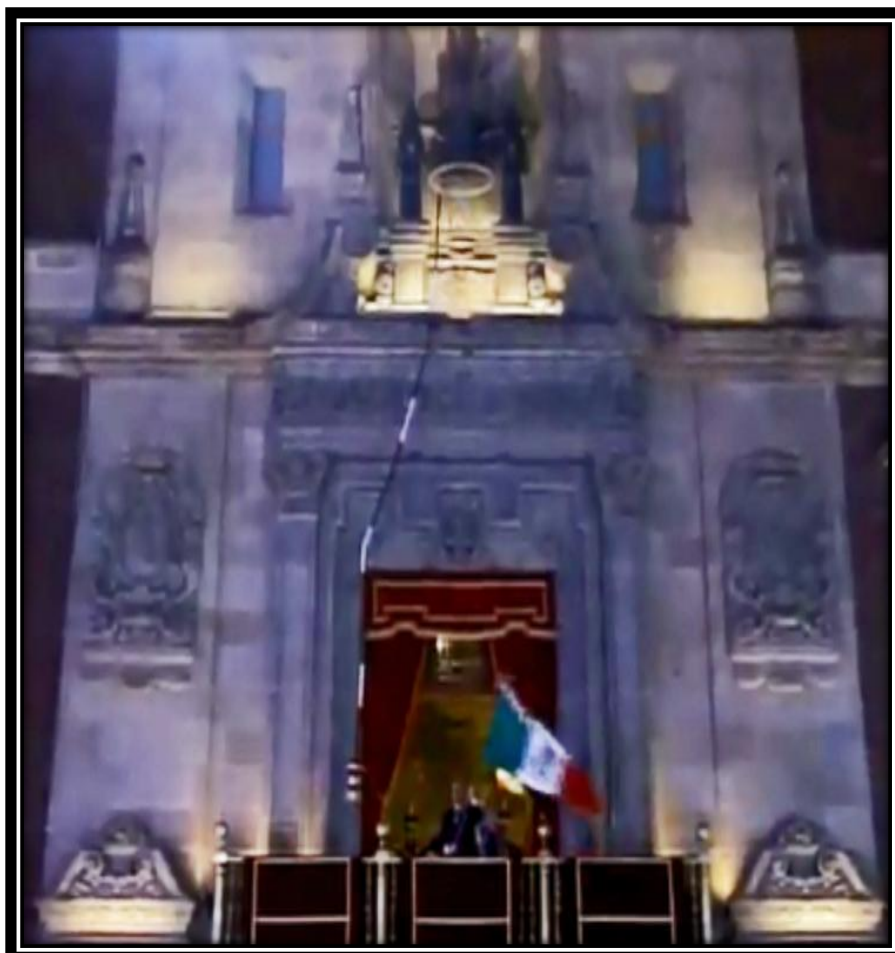


Ilustración 21. Calderón ondeando la bandera al final del ritual/ Fuente: <http://www.youtube.com/user/gobiernofederal?feature=watch>

Después desde el balcón presidencial, Calderón ondea la bandera aproximadamente 30 segundos. El uso de la bandera a la vez consiste en el uso material y cultural de la memoria colectiva. La bandera es un artefacto instrumental constituido como símbolo del Estado mexicano y se ha incorporado a la memoria colectiva a través del tiempo. Este lábaro patrio se utiliza diferentes contextos rituales como ésta y otras ceremonias cívicas nacionales e internacionales. Paralelamente en el proceso ritual la bandera refuerza la perpetuación simbólica y cultural del recuerdo de la independencia. Estas características corresponden a lo Jan Assman (2008) llama memoria cultural.

La representación del Grito de Dolores finalizó una vez superado el recuerdo del conflicto social tomado de la memoria colectiva. El conflicto es superado gracias al reconocimiento sincrónico entre el presente (2010, el Bicentenario) y el tiempo pasado recordado (1810, el inicio de la independencia). El uso de la memoria colectiva tiene fuertes implicaciones políticas al respecto. A través de la memoria colectiva Calderón estableció un momento de reconciliación y legitimación a nivel político con los espectadores representando los hechos del pasado. Con base en la memoria colectiva los espectadores tienen la oportunidad de reflexionar y hacer un balance en el continuum sincrónico del drama social, es decir entre el pasado y el presente.

Superado el conflicto, Calderón reintegra el orden y las son normas restablecidas. Después de ondear la bandera nacional, el ritual finaliza con el himno nacional, un símbolo al igual que la bandera adaptado al ritual desde 1850. El himno es otro símbolo instrumental del Estado con el que se logra reintegrar a los actores sociales del Grito. Los símbolos ritualizados refuerzan la cohesión social y la reintegración de las viejas normas. Al final del ritual se ha pasado de la antiestructura a la estructura. A través del uso de la memoria colectiva, por el ritual y los símbolos, la representación del Grito de Dolores legitima la posición política de Calderón.

En el Bicentenario los elementos para recordar fueron varios. Instrumentos como la banda y el balcón presidencial, la bandera nacional y la campa de la independencia fueron algunos de los instrumentos simbólicos más significativos. Para que la representación ritual fuera eficaz no basta el recuerdo sino que al sujeto ritual –Calderón– se le adaptan de elementos que refuerzan lo significativo de su acto. La memoria colectiva es el escenario de fondo del drama social. Lo presentado en el ritual de Calderón en el Bicentenario no son los hechos

de 1810. Consisten en una representación fundamentada en la memoria colectiva, evocada a través de “marcos” en palabras de Halbwachs. El drama del acto simbólico de Hidalgo es la plataforma de legitimación de Calderón. Consistentemente en el Grito de Dolores la dramatización de Hidalgo y su gesta es una manera de apropiación simbólica en un contexto político complicado. Como gobernante de la nación, Calderón asume en el Grito papel de continuador de los valores y objetivos libertarios de Hidalgo. Los significados negativos sobre su persona y su gobierno son sustituidos en el ritual por el recuerdo de Hidalgo.

El Grito en Dolores Hidalgo dramatizado 200 años después.

Siete horas después de representar el Grito de Dolores en Palacio Nacional, en el marco de actos conmemorativos Calderón se traslado a Dolores Hidalgo, Guanajuato. La intención de representar en el Grito en Dolores Hidalgo fue dar una representación más cercana a la supuesta arenga de Hidalgo de 1810. El pueblo de Dolores Hidalgo es un espacio de alto valor simbólico pues representa el lugar donde inició la independencia de México.

Algunos antecedentes de visitas a Dolores Hidalgo los expuse en el capítulo 2 y 3. En épocas como el segundo imperio y el periodo posrevolucionario del siglo XX, el pueblo de Dolores Hidalgo fue visitado bajo el mismo interés de representar el inicio de la independencia de manera más fidedigna. Por ejemplo, Maximiliano de Habsburgo y Lázaro Cárdenas fueron algunos de los gobernantes que representaron el Grito *in situ*. Los gritos de Dolores que se han llevado a Dolores Hidalgo a lo largo de la historia han conservado este lugar en la memoria colectiva. En Dolores Hidalgo particularmente destaca la parroquia de Nuestra Señora de Dolores como el lugar específico que remonta al inicio de la

independencia. En el Bicentenario la asistencia de Calderón al supuesto lugar donde se dio el Grito prolonga el simbolismo de la parroquia de Dolores en la memoria colectiva.

El tiempo seleccionado para dar el Grito complementa el escenario para el uso de la memoria. La recreación del Grito de independencia en Dolores Hidalgo implicó que Calderón realizara el ritual en un espacio y tiempo diferentes al tradicional. En Dolores Hidalgo, la memoria colectiva sobre el Grito está enmarcada en otro tiempo al del Palacio Nacional. La representación en Dolores se asignó a las 6 de la mañana del 16 de septiembre, la supuesta hora en que Hidalgo llamó a los pueblerinos a rebelarse contra la monarquía española. Como apuntó Halbwachs (2004a), la recreación de una imagen del pasado depende en cierta medida del tiempo asignado a los espacios que nos recuerdan eventos particulares. Encuentro que la correspondencia a este argumento es el hecho de que el Grito en Palacio Nacional se representa a las 23 horas del 15 de septiembre y en la parroquia de Dolores el 16 de septiembre a las 7 horas.

El drama social comienza en las calles de Dolores Hidalgo. Calderón inicia su actuación con dramatizando el recorrido de Hidalgo por las calles de Dolores hasta llegar a la parroquia. En su recorrido Calderón fue acompañado por el Secretario de Gobernación, Francisco Blake Mora, el vicepresidente del senado Jorge Carlos Ramírez, y Guillermo Ortiz Mayagoitia presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Cabe destacar que todo el recorrido fue custodiado por una gran cantidad de guardias del Estado Mayor presidencial. Por una parte lo que observo es una serie de distinciones socioestructurales y jerárquicas que prevalecen durante el ritual. Por otra parte, la organización y el transcurso de los hechos muestra como el ritual del Grito en Dolores Hidalgo consisten en un acto político de Estado.

La ruptura de las normas sociales se dramatiza con el recorrido del presidente y sus acompañantes por las principales avenidas de Dolores Hidalgo. El recorrido es un elemento significativo del drama pues también señala el tránsito de una ruptura de la norma a una crisis mayor. Durante todo el acto Calderón vistió la banda presidencial, símbolo de su posición jerárquica entre sus acompañantes y otros observadores del ritual. Entre el tumulto de funcionarios y guardias, la banda presidencial es un artículo instrumental. Su función consiste en mostrar durante el acto la autoridad y su posición en la jerarquía que lo distinguen de otros actores en la estructura social.

La memoria colectiva constituye una plataforma para el drama social. La peregrinación a la parroquia de Dolores es un acto simbólico que intenta recordar la ruptura del orden de Hidalgo. El espacio y el tiempo sirven de puntos de referencia para representar el Grito con elementos simbólicos más cercanos a la memoria colectiva. En este acto Calderón proporciona una versión “oficial” de los hechos representando dramáticamente el pasado. Al evocar la memoria colectiva, la comunidad tiene la oportunidad de reflexionar sobre la identidad nacional y la historia fundacional de su país. Además cabe reconocer que la evocación de la memoria colectiva resulta más efectiva si se dramatiza el pasado en el espacio de los hechos.

Las calles de Dolores Hidalgo fueron adornadas con varias decoraciones del escudo nacional y juegos de luces en verde, blanco y rojo. Durante el recorrido los espectadores del ritual vitorearon al presidente desde las banquetas gritando “¡que viva el presidente!” mientras otros protestaron su visita con silbidos. Los vítores al presidente legitiman la posición estructural de Calderón en el drama social. Los silbidos en su contra denotan el contexto político del Bicentenario y la desaprobación a su gobierno.

Tras caminar por algunas avenidas Calderón llegó al museo Casa Hidalgo. En este lugar se realizaron los actos solemnes del preritual. Primero se hizo una guardia a un monumento a Hidalgo durante 1 minuto. El presidente colocó en el monumento una corona de flores con una cinta tricolor como un tributo a la memoria de Hidalgo. Luego pasó a firmar el libro de visitas donde escribió un mensaje del cual no obtuve más información.



Ilustración 22. Calderón durante la guardia en el museo Casa Hidalgo / Fuente: <http://www.youtube.com/user/gobiernofederal?feature=watch>

La visita a la casa de Hidalgo y la firma del libro de visitas son actos conmemorativos que se realizan desde el Segundo Imperio. El propio Maximiliano firmó el libro de visitas y representó el Grito de Dolores desde la ventana de la oficina de Hidalgo. Desde esa época, la casa de Hidalgo es uno de los “lugares de memoria” adaptados a los rituales del Grito en Dolores Hidalgo. Los lugares de la memoria acentúan la dramatización del pasado pues hace el recorrido por los lugares más significativos del inicio de la independencia. Por medio de estos actos públicos los actores rituales han mantenido la continuidad simbólica

del Grito de Dolores en la memoria colectiva. Después de firmar el libro de visitas Calderón pasó al patio del museo Casa Hidalgo. Ahí fue abanderado por Agapita Gutiérrez Mendiola, encargada del museo quien pronunció el siguiente discurso conmemorativo:

Ciudadano Licenciado Felipe Calderón Hinojosa presidente de los estados unidos mexicanos es un honor para esta ciudad de Dolores Hidalgo para esta casa inmortal y para nosotros recibirlo a usted y sus honorables acompañantes en este venerable santuario nacional de recuerdos patrios en donde se iniciara la lucha por la independencia nacional de México y naciera la patria. Así mismo me honro en depositar en nuestras manos este lábaro patrio que es símbolo de la patria y escudo de nuestra nacionalidad al confiar en su seguridad y amparo este lábaro tricolor que escuda esta casa histórica para ser conducido bajo su custodia a la ceremonia de homenajes que se le rinde a nuestros héroes una vez más en esta noche gloriosa del 200 aniversario del inicio de la lucha por la independencia nacional

Después de recibir la bandera Calderón la entregó a la escolta y junto con la banda de guerra marcharon hacia la parroquia de Dolores. Cerca de la escalinata del atrio el presidente se detuvo a saludar a un grupo de niños vestidos con trajes de manta. De frente a la parroquia Calderón es recibido entre aplausos y abucheos que gritan insultos como “¡Culero! ¡Culero!”. Esta clase de manifestaciones continúan como ejemplos de la desaprobación de Calderón.

En la explanada de la parroquia Calderón vuelve a ser abanderado. Ahí es recibido por su esposa, sus hijos y los funcionarios que le acompañaban. Actos como el abanderamiento del presidente o el porte de la banda presidencial se resumen en estrategias de exageración

simbólica para reforzar el drama social y la representación del Grito. La representación ritual se anunció con el siguiente mensaje:

Buenos días, el ciudadano Felipe Calderón Hinojosa, presidente de los estados unidos mexicanos, dará lectura en primer lugar a las palabras que pronunciara Miguel Hidalgo y Costilla momentos antes de dar el grito de independencia la madrugada del 16 de septiembre de 1810 según la versión del noroense Pedro García contemporáneo de los acontecimientos, inmediatamente después el presidente de la república proclamara la arenga con la que los mexicanos de hoy evocamos la gesta libertaria que inició aquí en dolores hace 200 años.

La recreación de la ruptura de las normas representa el sisma en la estructura colonial que dio paso al inicio de la independencia en 1810. La representación de los supuestos actos disidentes de Hidalgo es una forma de exageración simbólica sustentada en el control de la memoria colectiva. La parroquia de Dolores sumado al tiempo y los instrumentos simbólicos recrean el momento de la ruptura de la norma. En este punto, el drama social comenzó a extenderse dando paso a la crisis centrada en el ritual.

Las condiciones del ritual son adaptadas para recrear el mítico momento del inicio de la independencia. En la estructura del ritual los actores sociales tienen bien asignadas sus posiciones. Calderón representó a Hidalgo a través del Grito de Dolores; los espectadores del ritual se fueron distribuidos en el atrio de la parroquia recreando la imagen de los pobladores que se unieron a Hidalgo. Con la parroquia de Dolores a su espalda, vistiendo la banda presidencial y con la bandera entre las manos Calderón contuvo los elementos simbólicos listos para evocar la memoria colectiva y legitimarse con su Grito de Dolores.

La ruptura de la norma se extendió al ser comunicada a otros actores. Este acto fue representando por Calderón tañendo la campana de Dolores. Los espectadores respondieron a este acto con gritos y aplausos. La fase preliminar o de separación es consumada pasando a la fase liminal del ritual. Equipado con la utilería simbólica Calderón se separó de la estructura del grupo y pasó a la liminalidad. En su representación Calderón pronunció las supuestas palabras de Hidalgo que dieron inicio a la independencia:

“Mis amigos y compatriotas no existen ya para nosotros ni el rey ni los tributos, esta tarea vergonzosa que sólo conviene a los esclavos la hemos sobrellevado hace tres siglos como signo de tiranía y de servidumbre, terrible mancha que sabremos lavar con nuestros esfuerzos. Llegó el momento de nuestra emancipación. Ha sonado la hora de nuestra libertad y si conocéis su gran valor me ayudareis a defenderla de la garra ambiciosa de los tiranos. Pocas horas le faltan para que me veáis marchar al a cabeza de los hombres que se precian de ser libres. Los invito a cumplir este deber de suerte que sin patria ni libertad estaremos siempre a mucha distancia de la verdadera libertad. Preciso ha sido dar el paso que ya sabéis y comenzar por algo que ha sido necesario, la causa es alta Dios la protegerá. Los negocios se atropellan, por lo mismo la satisfacción de hablar más tiempo ante vosotros. Viva pues la Virgen de Guadalupe, viva la América por la cual vamos a combatir”...esto dijo el padre Hidalgo

Recordar las supuestas palabras de Hidalgo y representarlas es un recurso bastante significativo del ritual. Antes de presentar sus propios vítores, Calderón representa el papel de Hidalgo en frente a los espectadores. El lenguaje desempeña un recurso fundamental para este tipo de representación. A través del lenguaje no verbal se interpretaron los valores

del momento. La postura recta y la voz en alto denotan el sentido de libertad y la solemnidad del momento. Por otra parte, Calderón toma las palabras de Hidalgo y simula el momento del inicio de la independencia. La comunicación verbal es pues un medio con el cual utilizar la memoria colectiva. En el ritual del Grito de Dolores se habla para recordar.

La primera representación de la arenga de Hidalgo es el núcleo de la crisis. Con fundamento en la memoria colectiva y la versión “oficial” de Pedro García, se recordó el momento fundacional de la nación mexicana. Al representar a Hidalgo, Calderón transitó entre el pasado representado y el presente 200 años después. Este aspecto es similar a lo que Turner llamó un “transito por el umbral”. Durante la representación el sujeto ritual está entre el pasado y el presente, con la intención de proveer objetivos para el futuro.

Seguido de la primera arenga Calderón presentó su versión del Grito de Dolores y vitoreó a los héroes de la independencia:

¡Mexicanos, vivan los héroes que nos dieron patria y libertad! ¡Vivan! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende! ¡Viva Josefa Ortiz de Domínguez! ¡Vivan Aldama, Bravo y Matamoros! ¡Vivan Abasolo, Galeana y Jiménez! ¡Viva Morelos, Mina y Rosales! ¡Vivan Vicente Guerrero, Leona Vicario y Guadalupe Victoria! ¡Vivan todos los héroes de la Independencia! ¡Viva la Independencia nacional! ¡Viva el Bicentenario de la Independencia! ¡Viva el centenario de la Revolución! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

La segunda arenga es un acto político dentro del marco conmemorativo. La presentación de dos arengas marca una distinción sustancial entre representar con base en la memoria colectiva y darle un uso político. La base semántica de la primera arenga está fundamentada

en los argumentos de la versión de Pedro García, en este sentido se legitiman los hechos a partir de una memoria colectiva contemporánea a los hechos. Sin embargo la segunda representación deja de lado la anterior y se presenta con el estilo propio que el presidente Calderón le agrega. La legitimación de su jerarquía en la estructura se logró por medio del uso de la memoria colectiva y la construcción simbólica del Grito arengando héroes, acontecimientos u objetivos propios a su interés.

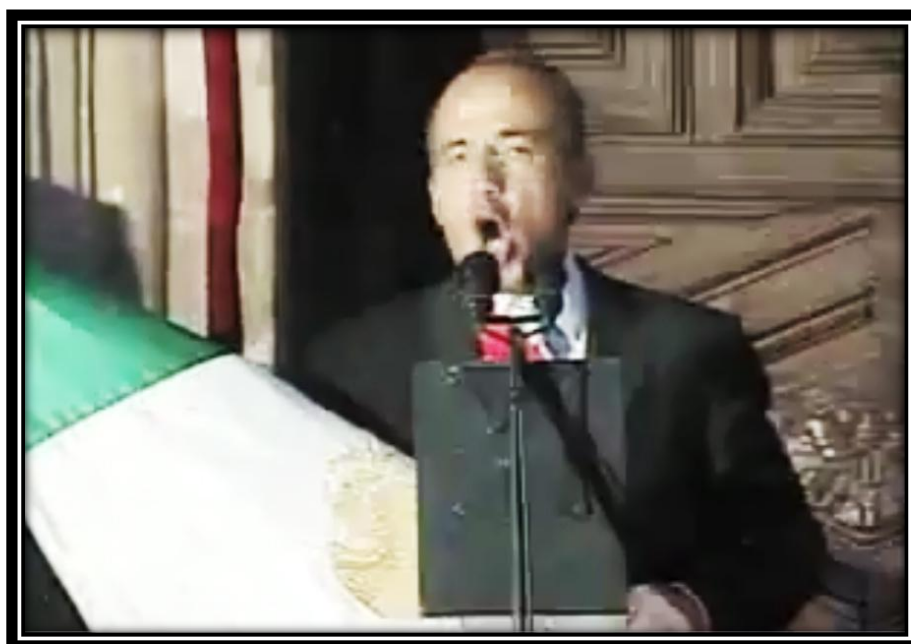


Ilustración 23. Calderón representando el Grito en la parroquia de Dolores / Fuente: <http://www.youtube.com/user/gobiernofederal?feature=watch>

Mientras Calderón arengó a los héroes de la patria, la comunidad asume su papel dentro del proceso ritual. Cada vítor se responde un con ¡viva! de los espectadores. La fase liminal del proceso ritual colocó a los actores del ritual en la antiestructura. En este caso se manifiesta en el momento de solidaridad que los espectadores comparten con Calderón y viceversa. En particular, los sentimientos de empatía y el carisma de Calderón en su representación

facilitan las relaciones entre los individuos y posibilita el surgimiento de una *communitas* existencial.

La relación entre el drama social y la *communitas* del proceso ritual manifiesta la experiencia de los mexicanos como poblaciones colonizadas. Permite a los participantes del ritual entender la historia de su país y a sí mismos, así como a los tiempos y condiciones que se retoman de la memoria colectiva. El uso político de la memoria en la representación del Grito de Dolores homogeniza el sentido del pasado y a la vez demarca la identidad nacional.

Extendida la ruptura, la crisis es detenida a través de mecanismos simbólicos que corrigen el transcurso del ritual. En seguida de los vítores, Calderón tañó la campana de Dolores y se hizo sonar el himno nacional. Una vez más la campana y el himno nacional se desempeñaron como instrumentos de corrección para señalar el inminente final de la representación. Es significativa la permanencia del repique de la campana pues además de señalar el principio y el final de la representación del Grito; es un elemento religioso del ritual que no se ha separado desde la época colonial. Del mismo modo denota como este ritual conserva partes de la organización religiosa que lo acompañaron durante el siglo XIX. Aunque he enfatizado más en los aspectos políticos que en los religiosos, es valioso observar cómo en una larga duración estos elementos están conectados con partes específicas de la vida social y cultural hasta la actualidad.

Al presentarse los mecanismos restauradores —el repique de la campana y el himno— Calderón se reintegra al orden estructural que antecedió a la representación del Grito de Dolores. Momentos después Calderón ondea la bandera en varias ocasiones. La adaptación

de la bandera nacional a una representación de disidencia es un mecanismo corrector. Por medio de un símbolo del Estado nación mexicano se trata de reincorporar el orden estructural. Los espectadores han presenciado el drama histórico sobre el que surgió la sociedad mexicana independiente. Tras la crisis corregida los actores del ritual han pasado por una experiencia de enseñanza y reflexión fundamentada en un pasado retomado de la memoria colectiva.

El drama social del inicio de la independencia culmina con la representación del Grito de Dolores. Acto seguido a ondear la bandera nacional el presidente procede a su entrega a la escolta. Los espectadores gritan ¡Dolores! ¡Dolores! y vitorean a México. El proceso ritual desempeña los lenguajes verbales y no verbales para recrear el mítico momento del inicio de la independencia. La representación del Grito de Dolores ha proyectado a Calderón como el representante legítimo y continuador de los valores y objetivos de la independencia. La representación del Grito con base en la memoria colectiva propicia una imagen el pasado nacional y a la vez del futuro por venir.

Superado el conflicto representando el presidente prosigue con los actos de Estado. Los funcionarios que le acompañaron durante el recorrido al museo Casa Hidalgo le saludan y felicitan por el acto conmemorativo. El presidente camina hacia los espectadores del ritual quienes lo saludan y felicitan. En la fase postliminal la representación del Grito se ha consumado como una práctica política aprobada por el público. Para este momento del drama social los actores del ritual se han reincorporado a las normas y relaciones estructurales.

Drama social del “Grito de los Libres”

La conmemoración de la independencia del “Gobierno Legítimo” fue encabezada por el excandidato a la presidencia Andrés Manuel López Obrador. Para esto la asociación civil Flor y Canto convocó a dar el grito de independencia el día 15 de septiembre a partir de las 19:00 horas. La convocatoria se dirigió a “todas las mujeres y todos los hombres libres” y se les cito en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco.

Flor y Canto encargada de la organización del “Grito de los Libres” redactó una serie de principios con los se convocó al Grito. De estos principios destaco el énfasis en el reconocimiento del pasado el Grito de Dolores como un símbolo, por ejemplo:

1.- Que los “Sentimientos de la Nación” de Morelos, la Independencia de la Corona española, [...] la Guerra de Reforma, la defensa juarista de la República contra el Imperio de Maximiliano de Habsburgo, [...] y la construcción de la IV República en la primera década del siglo XXI, son hechos que demuestran la inquebrantable voluntad del pueblo de México por alcanzar su plena Soberanía, Libertad e Independencia; 2.- Que el Grito de Independencia dado en 1810 por el cura Miguel Hidalgo y Costilla es el símbolo que funda la Nación mexicana y debe efectuarse en un marco de libertades públicas; 3.- Que en el año del Bicentenario del inicio de la lucha independentista, la clase política tradicional [...] pretenden hacer una celebración vacua y superficial, donde el pueblo no vea reflejado su pasado de lucha libertaria con las tareas emancipadoras del presente.⁸³

⁸³ La convocatoria de Flor y Canto está disponible en el siguiente enlace: <http://videoamlo.blogspot.mx/2010/09/convocatoria-al-grito-de-los-libres.html>

Los puntos mencionados sustentan una lucha histórica en defensa de los derechos y las libertades, que López Obrador, el “presidente legítimo” asume como continuador en el Bicentenario. En este contexto, el Grito de Dolores es un símbolo que López Obrador adaptó a su proyecto de oposición para transmitir sus ideales y objetivos. Una circunstancia similar se aprecia en las adaptaciones de los gritos de Dolores del movimiento estudiantil de 1968 o en la oposición de Clouthier al fraude electoral de 1988. A través de los centenarios, las oposiciones se han manifestado en un proceso de larga duración, en diferentes épocas, en conflictos y sucesos coyunturales entre grupos e individuos. Con esto en mente, considero que la memoria colectiva de los gritos precedentes constituyó una plataforma sobre la que el drama social del Grito de los Libres del 2010 se desarrolló.

El drama social del “Grito de los Libres” consistió en una serie de adaptaciones del tiempo y espacio conmemorativos. La representación ritual del “Grito de los Libres” es el núcleo del drama social, es el acto central que se desenvuelve en un tiempo y un espacio determinados. Los rituales públicos suelen llevarse a cabo en espacios y tiempos específicos, marcados por la tradición y valor simbólico que los grupos o sociedades le han otorgado. Durante la etapa liminal del ritual, el espacio y el tiempo adquieren un alto valor simbólico que permite a los individuos distinguirlos de otros lugares y momentos de la vida cotidiana.

El lugar utilizado para el “Grito de los Libres” fue la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco. La Plaza de las Tres Culturas representa el lugar más simbólico en la historia del movimiento estudiantil de 1968. Ahí el ejército asesinó a cientos de estudiantes durante una protesta el 2 de octubre de ese año terminando con el movimiento bajo una ola de violencia y represión. De ahí que la Plaza de las Tres Culturas se conserve como uno de los *lugares*

de la memoria de la lucha social del movimiento estudiantil hasta hoy día. Los lugares de la memoria son unidades espaciales tangibles y materiales que forman parte del orden simbólico de una sociedad. Del mismo modo son unidades significativas en la memoria y que su utilidad consiste en evocar el recuerdo. Por esta razón posiblemente se eligió la Plaza de las Tres Culturas, como un *lugar de la memoria*, para acentuar el recuerdo de las luchas sociales antecedentes a la oposición de López Obrador.

Para que se desarrollara el drama social del “Grito de los Libres” fue necesario designarle un tiempo específico. El momento que se conmemoró fue el 200 aniversario del inicio de la independencia, el hecho más trascendental de la nación mexicana. El “Grito de los Libres” se convocó a la ciudadanía a la Plaza de las Tres Culturas a las 19:00 horas, aunque el ritual se desarrolló a las 22:45 horas. Posiblemente el “Grito de los Libres” fue programado poco antes del Grito “oficial” en Palacio Nacional para generar un mayor número de asistentes.

Las representaciones del Grito opositoras comenzaron durante el panismo, a finales del sexenio de Vicente Fox y a principios del de Felipe Calderón. En el Bicentenario, el "Grito de los libres" fue organizado en condiciones austeras por la Asociación civil Flor y Canto en coordinación con partidarios de la causa del “Gobierno Legítimo”. En contraste, el Grito de Dolores “oficial” del Bicentenario fue organizado por el Gobierno Federal y se invirtieron varios millones de pesos en el festejo.

En la plaza de las Tres Culturas se montó un escenario para que López Obrador en compañía de sus asistentes representara el “Grito de los Libres”. El escenario fue adornado con juegos de luces y en el centro se colocó un atril decorado con una bandera. En la

bandera resulta destacable que el escudo de armas es el águila republicana utilizado por Juárez durante su lucha contra el Segundo Imperio. Con esto en mente la ruptura de la norma se manifiesta en el uso de símbolos representativos de la lucha juarista. Conviene decir que el proyecto de gobierno de López Obrador es la "IV república", un proyecto continuado de los ideales y reformas logradas por Benito Juárez en el siglo XIX.



Ilustración 24. López Obrador y el escudo de armas con el águila republicana / Fuente: Flor y Canto. Disponible en: <http://www.florycanto.org.mx>

Estas consideraciones me llevan a comprender que el telón de fondo de la conmemoración organizada por el “Gobierno Legítimo” de López Obrador es el uso de los símbolos republicanos para recordar las gestas por la libertad. Lo anterior es un ejemplo de cómo en las conmemoraciones del Grito de Dolores los actores políticos aprovechan los símbolos para fundamentar la ocasión. Con el recuerdo de las viejas luchas políticas como la república juarista contra el Segundo Imperio se dramatiza el conflicto del contexto

presente. Hecha la observación anterior, agrego que la ruptura de la norma en la estructura social también consiste en la oposición al gobierno “espurio” de Felipe Calderón.

A través de los centenarios, las representaciones rituales del Grito de Dolores “opositoras” se han desempeñado episodios de irrupción pública del orden establecido. Como expuse, en esos episodios de conflicto el Grito de Dolores ha desempeñado un papel simbólico y por tanto significativo para la narración de un drama social histórico.

Antes del “Grito de los Libres” funcionarios del “Gobierno Legítimo” y representantes de asociaciones civiles suben al escenario. Ahí frente a los espectadores se forman detrás de López Obrador. La separación de López Obrador de otros actores del ritual en la jerarquía estructural se manifiesta en el lenguaje no verbal. Los otros actores del ritual se colocan detrás de él en respeto por su papel como sujeto del ritual. Después López Obrador prosigue a representar el Grito.

En esta representación el drama social es narrado. Al desarrollar el ritual López Obrador comunica a través de la expresión verbal y no verbal los valores y objetivos de su lucha contra el gobierno. A diferencia de Calderón, López Obrador pronunció un discurso en el que hace un recuento histórico de las luchas por la libertad.⁸⁴ En su discurso incorporó una serie de elementos históricos con los que evocó el recuerdo de sobre Hidalgo, la época de la Reforma y el movimiento estudiantil de 1968.

Los personajes y momentos históricos mencionados fueron elementos que López Obrador utilizó para comparar y contrastar el contexto del Bicentenario. Del mismo modo su discurso consistió en un ejercicio para recordar las gestas del pasado. La memoria

⁸⁴ Para consultar el discurso véase el apartado de anexos.

desempeña un papel fundamental para comprender e interpretar el pasado de acuerdo a los objetivos y metas que López Obrador enunció en su discurso. Los vítores pronunciados por López Obrador fueron los siguientes:

¡Viva Miguel Hidalgo! ¡Viva José María Morelos! ¡Viva Josefa Ortiz de Domínguez! ¡Viva Leona Vicario! ¡Viva Gertrudis Bocanegra! ¡Viva Ignacio Allende! ¡Viva Vicente Guerrero! ¡Viva Ignacio Aldama! ¡Vivan los héroes anónimos! ¡Vivan los indígenas! ¡Vivan los campesinos! ¡Vivan los obreros! ¡Vivan los migrantes! ¡Vivan los artistas! ¡Vivan los maestros! ¡Vivan los profesionistas! ¡Vivan los sectores productivos! ¡Vivan los jóvenes! ¡Vivan las mujeres! ¡Viva la cultura! ¡Vivan los dirigentes sociales y políticos asesinados o desaparecidos por defender las causas populares! ¡Libertad a los presos políticos! ¡Abajo el mal gobierno! ¡Abajo los privilegios! ¡Arriba los de abajo! ¡Viva la nueva República! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

A diferencia de otras representaciones rituales del Grito de Dolores antes expuestas, el “Grito de los Libres” acumula una exageración simbólica de héroes y acontecimientos. Los vítores arengados recuerdan elementos políticos y culturales sobre los cuales se sostiene el proyecto de oposición del “Gobierno Legítimo”. En lo tocante a la exégesis, el ritual implica un proceso de significación a través del lenguaje verbal –el discurso– y no verbal –símbolos. Durante la fase liminal, además del águila republicana el “presidente legítimo” utilizó la bandera nacional como otro símbolo de la nación mexicana. Según se observa en el video, López Obrador no porta una banda presidencial. Esto resulta significativo pues la banda presidencial un elemento distintivo y legitimador de su cargo.

La representación ritual del “Grito de los Libres” por una parte dramatiza la disidencia de Hidalgo en 1810, y por otra, la propia oposición de López Obrador al gobierno de Calderón. Dadas las condiciones que anteceden la lucha del “Gobierno Legítimo” el drama social recrea la crisis de hace 200 años y la compara con la crisis en el contexto del Bicentenario. El margen liminal constituye a López Obrador como el representante y continuador de las luchas históricas de los insurgentes y republicanos por la libertad.

La representación del Grito sirvió a López Obrador para comunicar las causas por las que lucha. Fuera del orden estructural, López Obrador representó a Hidalgo en ese momento adoptando sus ideales y sumándole otros propios. En cierto sentido, el ritual se moldea a las condiciones contextuales del Bicentenario. Las protestas del pasado son elementos tomados de la memoria colectiva con los que López Obrador da identidad a su protesta en el presente.

La arenga de López Obrador incluyó a varios héroes de la independencia que nunca se mencionaron en otros gritos de Dolores. Por ejemplo Gertrudis Bocanegra insurgente contemporánea a Hidalgo y los demás insurgentes. Además incorporó vótores a clases sociales, trabajadores y luchadores sociales. El uso de los símbolos y el recuerdo demarcan el sentido emocional del ritual habilitando la comunión y solidaridad entre los individuos. Esta *communitas* ideológica establece vínculos de valores y creencias entre los individuos espectadores y López Obrador.



Ilustración 25. López Obrador finalizando el “Grito de los Libres” / Fuente: Flor y Canto. Disponible en: <http://www.florycanto.org.mx>

Después de la representación del Grito López Obrador establece los modelos por los que intenta corregir la ruptura. El ritual es finalizado con el repique de una reproducción de la campana de la independencia. López Obrador se mantiene al frente del escenario recibiendo aplausos y vítores como “¡viva López Obrador presidente!”, otros cantan “¡es un honor luchar con Obrador!”. Reparado el conflicto las luchas del pasado han quedado atrás. Acto seguido se entona un breve fragmento del el himno nacional. Al terminar el acto López Obrador continúa recibiendo aplausos y vítores. Algunos espectadores vitorean su resistencia contra el gobierno panista de Calderón gritando ¡Viva López Obrador! ¡Viva la resistencia!

El uso político de la memoria en la representación ritual del “Grito de los Libres” presentó una multiplicidad de elementos con los que López Obrador legitimó su resistencia. Con el “Grito de los Libres” la resistencia Obradorista buscó legitimar su proyecto político a través de las representaciones con base en la memoria colectiva. El “Grito de los Libres” es

utilizado para mantener la continuidad simbólica de las resistencias y protestas del pasado. La memoria es evocada y utilizada para recordar a los espectadores las viejas rupturas, y hacerlas parecer cercanas al Bicentenario. Acerca los acontecimientos del pasado como si la distancia entre el 2010 y 1810 fuera corta. En el ritual López Obrador habla para evocar los recuerdos y reconstruir por medio de representaciones ciertos hechos que resultan convenientes comparar con su proyecto político. El uso de la memoria colectiva también produce sentido. Los símbolos y los acontecimientos históricos semejantes al presente invitan a reflexionar sobre los hechos en el presente. El “Grito de los Libres” contribuye a la importancia de la oposición de López Obrador comparándolo con otras luchas sociales del pasado.

Consideraciones finales

Cuando comencé a investigar la memoria colectiva hace dos años no imaginaba los vértices que atraviesan el acto de recordar. Partí con el objetivo analizar la construcción simbólica del Grito de Dolores en el Bicentenario de la Independencia de México. Esto me condujo a explorar cómo se ha conservado el Grito de Dolores en la sociedad mexicana hasta nuestros días y bajo que contextos. Algunas consideraciones finales al respecto son las siguientes:

El Grito de Dolores es un hecho histórico que durante 198 años se ha construido como un símbolo en la memoria colectiva nacional. En 1812, los insurgentes adoptaron la arenga de Hidalgo como un elemento simbólico de su lucha contra la monarquía española. A sólo dos años de iniciada la independencia el Grito de Dolores comenzó a utilizarse para recordar las causas del movimiento de independencia. Incluso durante este periodo se presentaron los primeros intentos de establecer el día de la independencia y el Grito de Dolores en el calendario patriótico mexicano. Estos acontecimientos muestran la importancia simbólica que el Grito de Dolores tuvo en el movimiento insurgente, a tal punto de buscar los medios para conservarlo en la memoria colectiva.

Lograda la consumación de la Independencia la continuidad simbólica del Grito de Dolores en la memoria colectiva se disputó entre liberales y conservadores. Mientras que los primeros consideraron que Hidalgo y el Grito eran los hechos que merecían ser recordados; los conservadores trataron de imponer a Agustín de Iturbide y la consumación de la Independencia. Bajo este contexto la disputa por el cómo recordar la independencia fue también una disputa simbólica sobre quiénes y qué recordar.

En el mismo periodo, el ritual del Grito de Dolores comenzó a integrarse en la cultura cívica del país. Dependiendo de la facción política en el poder, al ritual le fueron adaptados espacios, días y elementos simbólicos que comenzaron a estructurarlo como un ritual público y una práctica política. La campana, la bandera y el himno nacional son algunos de los elementos incorporados a la representación del Grito de Dolores durante esta época y que continúan hasta nuestros días. Los elementos adaptados fueron de suma importancia para integrar a la memoria colectiva del Grito, valores y objetivos con los grupos políticos en el poder comenzaron a construir una identidad nacional.

Tras la instauración del Segundo Imperio mexicano el recuerdo del Grito de Dolores comenzó a tomar un sentido político. Frente al contexto de marcadas diferencias ideológicas Maximiliano de Habsburgo buscó reconciliar a liberales y conservadores tratando de conciliar el pasado de la nación mexicana. A mi parecer, Maximiliano comprendió el sentido simbólico del Grito de Dolores en la memoria colectiva nacional de la época y por esta razón lo representó en el pueblo de Dolores. Sin embargo el uso conciliador de la memoria colectiva a su vez implicó un uso político. Con el recuerdo del pasado Maximiliano buscó legitimarse como el nuevo gobernante de México y continuador de empresa libertaria de Hidalgo. Simultáneamente, la conmemoración del Grito narrada por Guillermo Prieto proporciona una pequeña muestra de lo significativo que fue para Juárez y la caravana republicana recordar el Grito de Dolores. Dadas las condiciones de la guerra contra el Segundo Imperio, el recuerdo y la representación de la arenga de Hidalgo fue un aliciente para continuar la lucha.

Consistentemente, la conmemoración del primer centenario del inicio de la independencia de México evidencia la apropiación política del Grito de Dolores. En el centenario, Porfirio Díaz buscó exponer los logros y objetivos de sus gobiernos a través de varios actos conmemorativos. El más importante fue el Grito de Dolores, utilizando su representación Díaz trató de compararse con Hidalgo. El recuerdo del inicio de la independencia fue también un medio político para legitimar su gobierno ante nacionales y extranjeros. Para esta época el Grito de Dolores comenzó a estructurarse como un ritual de Estado o práctica política consagrada por símbolos y valores adaptados durante el siglo XIX.

Los sentidos con los que se ha utilizado la memoria es una parte importante de su uso político. En el centenario de la independencia, el gobierno porfirista se apropió del Grito de Dolores utilizándolo como una práctica política de legitimación de su gobierno. En el periodo posrevolucionario, el PNR luego PRI, se consolidó como heredero de las conmemoraciones patrióticas y los rituales cívicos como el Grito de Dolores.

Los gobiernos priistas enfrentaron los movimientos sociales de 1968 y 1988. De dichos contextos las representaciones rituales “opositoras” utilizaron la memoria colectiva para sus protestas. El Grito de Dolores de Heberto Castillo en 1968, es la primera ocasión en que un movimiento social utilizó este símbolo en el siglo XX para rebelarse al gobierno. Tal fue el valor simbólico del acto que Castillo fue encarcelado acusado de suplantar al presidente y llamado “presidentito”.

Por otra parte, el uso político de la memoria colectiva ha servido para otro tipo de protestas. En su protesta contra el fraude electoral de 1988, Clouthier representó el Grito de Dolores con una versión distinta a la del presidente, arengo contra el mal gobierno y vitoreó a la

virgen de Guadalupe. En este caso Clouthier representó el Grito para evocar de la memoria colectiva el recuerdo de Hidalgo y su lucha contra el gobierno español. En este contexto, la representación ritual del Grito de Dolores fue un medio de proyectar la ideología de Clouthier, manifestar sus objetivos y legitimar su proyecto político contrastándolo con el del gobierno.

Los años precedentes al Bicentenario compusieron un escenario político intrincado de disputas entre López Obrador y Calderón. La disputa más significativa fue la oposición política de López Obrador por el supuesto fraude electoral de Felipe Calderón en el 2006. Bajo estas circunstancias se llegó al 200 aniversario de la independencia.

En el Bicentenario los rituales del Grito de Dolores desempeñaron una labor simbólica de suma importancia en relación con la memoria colectiva. En la conmemoración de la independencia, los rituales del Grito de Dolores y “Grito de los Libres” son medios para recordar. Se evoca el recuerdo del inicio de la independencia representando el Grito de Dolores y dramatizando el pasado. El uso de elementos simbólicos adaptados refuerza el ritual y los recuerdos evocados de la memoria colectiva. Por medio del el ritual los representantes del Grito de Dolores establecen, en términos de Halbwachs, los “marcos sociales” para recordar.

Agregaré que el ritual desempeña una función expresiva en relación con los sujetos representantes. López Obrador y Calderón comunicaron sus metas y objetivos a los espectadores representando el Grito en un ritual. Esto resulta conveniente en términos de legitimarse a sí mismos y sus proyectos políticos. El ritual es un medio simbólico para narrar el pasado con base en el propio estilo de representación de cada presidente. En tal

sentido el ritual recuerda lo que se ha construido del Grito de Dolores en la continuidad simbólica de las representaciones de los presidentes a lo largo de la historia.

Los gritos de Dolores en el Bicentenario incluyen una serie de significados con base en intereses políticos. Bajo distintas motivaciones Calderón y López Obrador hicieron gala de su ideología política moldeando su representación del Grito. La representación ritual de Calderón en Palacio Nacional denotó el sentido tradicional y oficial del Grito de Dolores como un ritual de Estado. En este ritual se dramatiza el pasado para recordar el inicio de la nación y la continuidad de los proyectos del pasado que actualmente continúa el jefe del Estado. No lejos del mismo sentido, el Grito en Dolores Hidalgo se representó para dar continuidad al Grito de Dolores en la memoria colectiva. Calderón presentó su versión “oficial” del Grito en el *lugar de memoria* como una manera de refrendar el pasado que recuerda. Considero pues que la dimensión simbólica de los gritos de Calderón giró en torno a su legitimación política frente a la sociedad.

Del lado “opositor”, los significados del “Grito de los Libres” versan sobre sus causas sociales y políticas. Como “presidente legítimo” López Obrador tomó entre sus funciones representar el Grito. En cierto sentido, la representación “Grito de los Libres” parte del ritual oficial y tradicional del Grito estructurado a lo largo de los centenarios. Estudiando el “Grito de los Libres” del Bicentenario considero que este es un medio para manifestar los intereses políticos y sociales del “Gobierno Legítimo”. El uso político de la memoria es la base del “Grito de los Libres” pues el recuerdo de las luchas sociales del pasado es utilizado para sustentar la oposición de López Obrador.

En suma, el Grito de Dolores es un símbolo construido a lo largo del tiempo en una serie de estructuraciones sociales y en la cultura política nacional desde 1812 hasta el 2010. La conservación del Grito de Dolores en la memoria colectiva ha dependido en cierta medida de las representaciones y sus representantes. Estos últimos han moldeado el ritual agregando y restando elementos que han contribuido a la continuidad simbólica del Grito en la memoria colectiva. Asimismo a través de los centenarios el recuerdo del Grito de Dolores ha sido un medio para legitimar las causas políticas grupos y movimientos sociales. Ante esta clase de hechos resulta importante pensar en este y otros usos de la memoria colectiva en nuestro tiempo, denunciando el control del pasado a través del recuerdo.

ANEXOS

Anexos

Discurso de Andrés Manuel López Obrador pronunciado en el Grito de los Libres del Bicentenario

Amigas y amigos:

Nos congregamos para conmemorar el bicentenario del inicio del movimiento de independencia nacional. Estamos aquí para recordar la lucha del pueblo y de sus dirigentes contra el colonialismo y el saqueo económico y, sobre todo, en pos de la justicia. Lo hacemos al mismo tiempo en que los opresores de ahora festejan con un espectáculo frívolo, este hecho histórico, usando para ello al principal instrumento de dominación con que cuentan: la televisión. Por el contrario, para nosotros el movimiento de independencia representa un grito de libertad: el llamado de Hidalgo para abolir la esclavitud; el ideal de Morelos por la igualdad y el nacimiento de una República sin discriminación ni privilegios. Venimos a recordar que no fueron los acaudalados de esa época los que siguieron a Hidalgo y a Morelos en su rebelión contra la tiranía. Fueron los pobres, los desposeídos, los indígenas y los peones acasillados, quienes hicieron posible esta gesta histórica. En ese entonces, como ocurrió después en el movimiento de Reforma y en la Revolución, el pueblo tomó conciencia y supo que era más fuerte que quienes se creían amos y señores, que podía liberarse y derrotar a sus opresores. Con ese mismo ideal de justicia y con la esperanza puesta en el despertar del pueblo, hoy, los aquí presentes y muchos mexicanos más, estamos luchando para derrotar de manera pacífica a la actual oligarquía, al régimen de corrupción, opresión y privilegios que está destruyendo al país y que mantiene a los mexicanos sumidos en el miedo, el temor, la desesperanza, el abandono y la pobreza.

Volvemos a expresar, con toda claridad, que la actual decadencia de México ha sido causada por el predominio de una minoría rapaz, enferma de codicia, a la que no le importa el destino del país y mucho menos el sufrimiento del pueblo. Por culpa de esta oligarquía, México es un país rico con pueblo pobre. El gobierno no es más que un comité de políticos y tecnócratas corruptos al servicio de unos cuantos. Un puñado de potentados tiene secuestradas a las instituciones y subordina todo a sus intereses. Son ellos quienes explotan y se benefician de los recursos naturales de la nación, del petróleo, del gas, de la energía eléctrica, de las telecomunicaciones y de las minas. Aplican una política económica elitista que protege monopolios y castiga a pequeños y medianos empresarios y comerciantes. Ellos acaparan el presupuesto público, no pagan impuestos, no promueven la creación de empleos, obligan a los mexicanos a emigrar, imponen salarios de hambre y dejan a la inmensa mayoría de los mexicanos sin derecho a la educación, a la salud y a otros satisfactores básicos. Y como es lógico, por la ambición de este grupo, se ha cancelado el futuro de mucha gente, sobre todo de los jóvenes, y se ha generado el estallido de odio y resentimiento que tiene sumido al país en una terrible crisis de inseguridad y de violencia. Este problema se agravó por la irresponsable declaración de guerra contra el narcotráfico y su estrategia fallida, que han provocado la muerte de alrededor de 30 mil mexicanos, según cifras oficiales, y violaciones a los derechos humanos de la población. Pero lo peor de todo, es la prepotencia y el cinismo de esta funesta camarilla. En estos tiempos de mayor sufrimiento para el pueblo de México, no sólo no hacen nada por el interés público, sino que siguen saqueando y lastimando con saña a la gente. Como muestras, ahí están el aumento a la gasolina; la entrega de nuevas concesiones a Televisa; la disminución de las pensiones a jubilados; el despido de mineros, electricistas y trabajadores de Mexicana de Aviación; o la inundación de Tabasco provocada,

intencionalmente, por el desfogue de las presas del río Grijalva para seguir comprando la electricidad a empresas extranjeras. En sus cálculos, este grupo piensa que tiene todo bajo control. Confía en su dominio de la mayoría de los medios de comunicación y en que con el manejo de la televisión puede seguir manipulando al pueblo. Incluso ahora toda su apuesta es imponer, mediante la teledictadura, al próximo presidente de México. Desde aquí, desde esta Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco, donde los estudiantes del 68 lucharon por la democracia y fueron sacrificados por el autoritarismo del PRI, desde aquí, desde esta plaza histórica y cultural de México, les decimos a los que se sienten dueños de México, que no les será fácil consumir una nueva felonía. Millones de mexicanos no caeremos en el engaño de las campañas mediáticas, en ese truco perverso, y estamos dispuestos —como aquí está quedando una vez más de manifiesto— a seguir luchando, a seguir trabajando, desde abajo y con la gente, para emancipar al pueblo y lograr el renacimiento de México. En este día histórico convoco a todos los mexicanos, mujeres y hombres, libres a convertirse en protagonistas del cambio verdadero. Si cada mujer y cada hombre consciente se compromete a convencer a cinco ciudadanos entre sus familiares, vecinos, amigos y compañeros de trabajo, no sólo tendremos asegurada la victoria en el 2012, sino que, con esa fuerza organizada, con ese poder ciudadano, llevaremos a cabo la renovación tajante que necesita nuestro país.

Amigas y amigos:

Tengamos fe en que México se salvará; es cosa de que logremos que nadie sea indiferente al porvenir de la patria. Todos podemos hacer algo para salvar a la nación. Todos debemos contribuir para la renovación de nuestro país. Tenemos de nuestro lado la razón histórica: la patria no la construyeron los héroes para ser mancillada por ambiciosos. No es pedestal de

oligarcas y bandidos. La patria es tierra para el bien de todos. Es el espacio que nos legaron los antepasados, a nosotros y a las futuras generaciones, para vivir con dignidad y justicia, para soñar y ser felices. Sigamos por el camino que nos marcaron los padres de la patria. Sigamos luchando hasta el día en que caiga para siempre la oligarquía y surja la esperada, la auténtica democracia. Recordemos siempre lo que Hidalgo nos enseñó: el poder de los opresores es demasiado débil cuando gobiernan contra la voluntad de los pueblos. Bendita sea la memoria de aquellos hombres que hoy, hace 200 años, abandonaron familia y tranquilidad y que dieron la vida misma para dejarnos una nación libre, una verdadera patria.

Patria para todos. Patria para el pobre. Patria para el humillado.

Mexicanas y mexicanos:

¡Viva Miguel Hidalgo! ¡Viva José María Morelos! ¡Viva Josefa Ortiz de Domínguez! ¡Viva Leona Vicario! ¡Viva Gertrudis Bocanegra! ¡Viva Ignacio Allende! ¡Viva Vicente Guerrero! ¡Viva Ignacio Aldama! ¡Vivan los héroes anónimos! ¡Vivan los indígenas! ¡Vivan los campesinos! ¡Vivan los obreros! ¡Vivan los migrantes! ¡Vivan los artistas! ¡Vivan los maestros! ¡Vivan los profesionistas! ¡Vivan los sectores productivos! ¡Vivan los jóvenes! ¡Vivan las mujeres! ¡Viva la cultura! ¡Vivan los dirigentes sociales y políticos asesinados o desaparecidos por defender las causas populares! ¡Libertad a los presos políticos! ¡Abajo el mal gobierno! ¡Abajo los privilegios! ¡Arriba los de abajo! ¡Viva la nueva República! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

Gritos de Dolores “oficiales” a lo largo de la historia

Benito Juárez

1859: ¡¡¡Viva la Independencia!!! ¡¡¡Viva la Libertad!!! ¡¡¡Viva la Reforma!!!

Miguel María Azcárate, prefecto político y municipal de la ciudad de México:

1864: ¡Viva la independencia y soberanía de México! ¡Viva el emperador que ha jurado consolidarla y defenderla! ¡Viva la emperatriz que coadyuva a tan laudable objeto! ¡Vivan los Hombres de Dolores! ¡Vivan los veteranos de 21! ¡Viva la libertad bajo las bases de orden y justicia!

Porfirio Díaz

1910: ¡Viva la Libertad! ¡Viva la Independencia! ¡Vivan los héroes de la Patria! ¡Viva la República! ¡Viva el pueblo mexicano!

Venustiano Carranza

1919: ¡Viva la Independencia! ¡Viva México! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Rayón! ¡Viva Matamoros! ¡Viva Mina y Guerrero!

Adolfo de la Huerta

1920: ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Vivan los héroes de la Independencia de México! ¡Viva México!

Alvaro Obregón

1922: ¡Viva la Independencia de México! ¡Vivan los héroes de México! ¡Viva México!

1923: ¡Viva la Independencia de México! ¡Vivan los héroes que nos dieron libertad! ¡Viva México!

1924: ¡Viva la Independencia de México! ¡Vivan los héroes que nos dieron libertad! ¡Viva México!

Plutarco Elías Calles

1925: ¡Viva México! ¡Vivan los héroes que nos dieron libertad! ¡Viva México!

1926: ¡Viva la Independencia de México! ¡Vivan los héroes de la patria! ¡Viva México!

1927: ¡Viva México! ¡Viva la Independencia! ¡Vivan los héroes que nos dieron libertad! ¡Viva México!

1928: ¡Vivan los héroes de la patria! ¡Viva México!

Emilio Portes Gil

1929: ¡Viva México! ¡Viva la Independencia!

1930: ¡Viva México! ¡Vivan los héroes de México! ¡Viva México!

1931: ¡Viva la Independencia! ¡Vivan los héroes de México! ¡Viva México!

Abelardo L. Rodríguez

1932: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia de México! ¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Viva la Revolución!

1933: ¡Viva México! ¡Viva la Independencia mexicana! ¡Viva México!

1934: ¡Viva México! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Viva México!

Lázaro Cárdenas

1935: ¡Viva México! ¡Viva la Independencia Nacional! Mexicanos; ¡Viva México!

1936: ¡Viva México! ¡Viva la Independencia Nacional! Mexicanos; ¡Viva México!

1937: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Viva la Revolución Social de México! ¡Viva México!

1938: ¡Mexicanos! ¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Vivan los héroes de la Revolución Mexicana! ¡Cooperemos unidos por la paz y el trabajo, para hacer de un México mejor! ; Mexicanos ¡Viva México!

1939: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia! ¡Vivan los héroes de la patria!

1940 (en Dolores Hidalgo, Guanajuato): ¡Viva Hidalgo! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Gloria a los héroes de la patria!

1951 (en Dolores Hidalgo, Guanajuato): ¡Mexicanos! ¡Vivan los héroes! ¡Viva la Independencia! ¡Viva México!

En la ciudad de México, Salvador Urbina, presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación: ¡Mexicanos! ¡Viva Hidalgo! ¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Viva México!

1952: ¡Mexicanos! ¡Viva México! ¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Viva la patria!

Manuel Ávila Camacho

1941: ¡Mexicanos! ¡Ciudadanos! ¡Viva la Independencia! ¡Viva la libertad! ¡Viva México!

1942: ¡Mexicanos! ¡Vivan nuestros héroes! ¡Viva la Revolución Mexicana! ¡Viva la libertad humana! ¡Viva México!

1943: ¡Mexicanos! ¡Viva México! ¡Vivan los héroes de nuestra Independencia!

1944: ¡Mexicanos! ¡Viva México! ¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Vivan las instituciones!

1945 (en Dolores Hidalgo, Guanajuato): ¡Viva México! ¡Viva la Independencia! ¡Vivan los héroes de nuestra patria!

1946: ¡Viva México! ¡Vivan nuestros héroes! ¡Viva nuestra Independencia!

Miguel Alemán

1947: ¡Viva la Independencia! ¡Vivan los héroes de la patria! ¡Viva México! ¡Viva México!

1948: ¡Viva México! ¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Viva la patria! ¡Viva México

1949: ¡Mexicanos! ¡Viva México! ¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Viva la patria!

1950: ¡Mexicanos! ¡Viva México! ¡Vivan los héroes de la Independencia!

Adolfo Ruiz Cortines

1953: ¡Viva el Padre de la Patria y los héroes que nos dieron Independencia! ¡Vivan los campeones de nuestra libertad y nuestra mexicanidad! ¡Viva México!

1954: ¡Viva la Independencia! ¡Vivan los héroes! ¡Viva México!

1955: ¡Mexicanos! ¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Viva la libertad! ¡Viva México!
¡Viva México! ¡Viva México!

1956: ¡Mexicanos! ¡Viva México! ¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Viva la libertad!
¡Viva la patria! ¡Viva la patria! ¡Viva la patria!

1957 (en Dolores Hidalgo, Guanajuato): ¡Mexicanos! ¡Viva Miguel Hidalgo y Costilla!
¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Vivan todos aquellos que nos dieron patria! ¡Viva
México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1958: ¡Mexicanos! ¡Viva el Padre de la Patria; los insurgentes de 1810; todos los héroes
que nos dieron patria, independencia y Libertad! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva
México!

Adolfo López Mateos

1959: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Viva el Padre Hidalgo! ¡Vivan los
héroes que nos dieron patria! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1960 (en Dolores Hidalgo, Guanajuato): ¡Mexicanos! ¡Viva Hidalgo, Padres de la Patria!
¡Vivan los insurgentes, héroes de nuestra patria! ¡Viva Dolores Hidalgo! ¡Viva la
Independencia! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1961: ¡Compatriotas! ¡Viva la Independencia! ¡Viva Hidalgo, Padre de la Patria! ¡Viva la
Revolución Mexicana! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1962: ¡Compatriotas! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Vivan los héroes que nos dieron
patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Allende! ¡Viva Morelos! ¡Viva la Revolución Mexicana!
¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1963 y 1964: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria!
¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende! ¡Viva Aldama! ¡Viva México! ¡Viva
México! ¡Viva México!

Gustavo Díaz Ordaz

1965: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Vivan los héroes que nos dieron
patria y libertad! ¡Viva la paz entre los hombres y entre los pueblos! ¡Viva México! ¡Viva
México! ¡Viva México!

1966: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Vivan los héroes que nos dieron
patria y libertad! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva José María Morelos! ¡Viva Vicente Guerrero! ¡Viva
México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1967: ¡Mexicanos! ¡Viva don Miguel Hidalgo y Costilla! ¡Vivan los héroes que con él nos
dieron patria y libertad! ¡Viva la Independencia! ¡Viva la Constitución! ¡Viva México!
¡Viva México! ¡Viva México!

1968:

¡Mexicanos! ¡Viva Miguel Hidalgo y Costilla! ¡Viva José María Morelos y Pavón! ¡Viva
Vicente Guerrero! ¡Viva Allende, Abasolo, Jiménez y los Aldama! ¡Vivan los héroes que
nos dieron patria y libertad! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Viva México! ¡Viva
México! ¡Viva México!

1969 (en Dolores Hidalgo, Guanajuato): ¡Mexicanos! ¡Viva don Miguel Hidalgo y Costilla!
¡Viva don José María Morelos y Pavón! ¡Viva Allende, Abasolo, Jiménez y los Aldama!
¡Vivan todos los héroes que nos dieron patria y libertad! ¡Viva la Independencia Nacional!
¡Viva la paz con Justicia y libertad! ¡Viva la concordia entre los mexicanos! ¡Viva México!
¡Viva México! ¡Viva México!

1970: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia! ¡Viva don Miguel Hidalgo! ¡Viva don José
María Morelos! ¡Viva don Vicente Guerrero! ¡Vivan todos los héroes que nos han dado
patria! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

Luis Echeverría Álvarez

1971: ¡Mexicanos! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria y libertad! ¡Viva Miguel
Hidalgo! ¡Viva José María Morelos! ¡Viva Vicente Guerrero! ¡Viva la Revolución
Mexicana! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1972: ¡Mexicanos! ¡Viva Hidalgo, Padre de la Patria! ¡Viva Morelos, Siervo de la Nación!
¡Viva Guerrero, Consumador de la Independencia! ¡Viva Benito Juárez, Benemérito de las
Américas! ¡Vivan los héroes que nos dieron libertad! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva
México!

1973 y 1974: ¡Mexicanos! ¡Viva Hidalgo, Padre de la Patria! ¡Viva Morelos, Siervo de la
Nación! ¡Viva Guerrero, Consumador de la Independencia! ¡Viva Juárez, Benemerito de
las Américas! ¡Vivan los héroes de la Independencia! ¡Vivan los héroes que nos dieron
patria! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1975 (en Dolores Hidalgo, Guanajuato): ¡Mexicanos! ¡Viva Hidalgo, Padre de la Patria!
¡Viva Morelos, Siervo de la Nación! ¡Viva Guerrero, Consumador de la Independencia!
¡Viva Juárez, Benemérito de las Américas! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria y
libertad! ¡Vivan los pueblos del Tercer Mundo! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva
México!

1976: ¡Mexicanos! ¡Viva Hidalgo, Padre de la Patria! ¡Viva Morelos, Siervo de la Nación!
¡Viva Guerrero, Consumador de la Independencia! ¡Viva Juárez, Benemérito de las

Américas! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria y libertad! ¡Vivan los pueblos del Tercer Mundo! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

José López Portillo

1977: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia de México! ¡Vivan nuestras libertades! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Guerrero! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1978: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Guerrero! ¡Viva la soberanía nacional! ¡Vivan nuestras libertades! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1979: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia! ¡Viva la libertad! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Allende! ¡Viva Morelos! ¡Viva Guerrero! ¡Viva México!

1980: ¡Mexicanos! ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Allende! ¡Viva Morelos! ¡Viva Guerrero! ¡Viva Josefa Ortiz de Domínguez! ¡Viva la soberanía nacional! ¡Vivan nuestras libertades! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1981 (en Dolores Hidalgo, Guanajuato): ¡Viva la Independencia Nacional! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende! ¡Viva Guerrero! ¡Viva la corregidora Josefa Ortiz de Domínguez! ¡Viva nuestra soberanía que nos da autodeterminación! ¡Vivan nuestras libertades! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1982: ¡Vivan los héroes que nos dieron patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende! ¡Viva Guerrero! ¡Viva la corregidora Josefa Ortiz de Domínguez! ¡Viva nuestra soberanía! ¡Viva nuestra autodeterminación! ¡Vivan nuestras libertades! ¡México vive, México vivirá, viva México, viva México, viva México!

Miguel de la Madrid Hurtado

1983: Mexicanos:

!Viva la Independencia Nacional! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria y libertad! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

1984: ¡Mexicanos... Viva la Independencia Nacional! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende! ¡Viva México! ¡Viva México! ¡Viva México!

Carlos Salinas de Gortari

1994: ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende! ¡Viva Guerrero! ¡Vivan los niños héroes! ¡Viva Juárez! ¡Viva Zapata!

Ernesto Zedillo Ponce de León

2000: ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva la Corregidora! ¡Vivan los héroes que nos dieron patria! ¡Viva nuestra Independencia! ¡Viva nuestra libertad! ¡Viva nuestra democracia!

Vicente Fox Quesada

2006 (en Dolores Hidalgo, Guanajuato): ¡Mexicanos y Mexicanas! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva Morelos! ¡Viva Allende! ¡Viva Josefa Ortiz de Domínguez! ¡Viva Leona Vicario! ¡Viva nuestra democracia! ¡Vivan nuestras instituciones! ¡Viva la unidad de las y los mexicanos!

Bibliografía

Archivo Histórico de la Ciudad de México, Festividades 15 y 27 de septiembre, vol.1, 1825, exp.2 citado en Verónica Hernández Márquez (2010), *La fiesta de la independencia nacional en la ciudad de México. Su proceso de institucionalización de 1821 a 1887*, Rosa Ma. Porrúa Ediciones, México.

Aristóteles (1973), *Del sentido y lo sensible, de la memoria y el recuerdo*, Aguilar libros, México.

Arvizu, Juan y Fabiola Cancino (2006), “Ceden Fox y AMLO; dará Encinas el ‘grito’ en el DF” en *El Universal*, edición del 15 de septiembre del 2010 [En línea]. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/375303.html> [Consultado el 17 de mayo del 2011].

Arvizu, Juan (2008), “1968 con la ‘V’ de venceremos y el silencio como arma” en *El Universal*, edición del 14 de septiembre de 2008. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/538015.html> [Consultado el 12 de septiembre de 2012]

Assman, Jan (1997), *La memoria culturale. Scrittura, ricordo identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Biblioteca Giulio Einaudi, Italia.

- (2008), *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Ediciones Lilmod, Argentina.

Avilés, Jaime (2007), “Con vivas a los desaparecidos políticos, Rosario Ibarra da el Grito de los libres” en *La Jornada*, edición del 16 de septiembre del 2007. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/09/16/index.php?section=politica&article=005n1pol> [Consultado el 17 de mayo del 2011].

Banjtes, Adrian (2010), “1810-1910-2010: conmemoración e historiografía” en *Desacatos*, núm.34, septiembre-diciembre 2010, pp. 97-104.

Ballesteros Soledad, José Manuel Reales, Dionisio Manga (1999), “Memoria implícita y memoria explícita intramodal e intermodal: influencia en las modalidades elegidas y el tipo de estímulos” en *Psicothema*, Vol. 11, No.4, pp. 831-851.

Barranco Chavarría, Alberto, (2005), “Anecdótico en torno al Palacio Nacional”, en Enrique Krauze (et al.) (2005), *El Palacio Nacional. La sede del poder*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público y TELMEX, México.

Beezley, William y David E. Lorey (eds.) (2001), ¡Viva Mexico! ¡Viva la Independencia! Celebrations of september 16, Scholarly Resources Books.

Beezley, William (2000), “Amending Memories: The nimble mnemonics of mexican popular culture” en *Journal of Iberian and Latin American Studies*, University of La Trobe, Australia.

- (2008), *La identidad nacional mexicana: la memoria, la insinuación y la cultura popular en el siglo XIX*, University of Arizona Press, Arizona.

Bergson, Henri (1959), “Materia y memoria” en *Obras completas*, Aguilar editores, México.

Braudel, Fernand (1970), *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid.

- (1987), *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México.

Bustamante, Carlos María de (1844), “Continuación del sitio de Acapulco y toma del castillo de San Diego” en Carlos María de Bustamante (1844), *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana, comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla*, Tomo II, Imprenta de J. María.

Bustos Lanning, Pedro Pablo (2008), *Heberto Castillo Martínez (1928-1997) y la democratización de México*, Tesis de licenciatura, Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, México.

Candau, Joël (2002), *Antropología de la memoria*, primera edición, Nueva Visión, Buenos Aires.

Carballo, Emmanuel, (2009), “El grito de Dolores de 1812 a 1968”. *Revista de la Universidad de México*, Nueva época, septiembre 2009, No. 67 [En línea]. Disponible en: <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/6709/carballo/67carballo.html> [Consultado el 27 de enero del 2011].

Cazés, Daniel (1993), *Crónica 1968*, Plaza y Valdés Editores, México.

Cereijido, Marcelino (2006), “Biología de la memoria” en *Acta poética*, Vol.2, No.27, Instituto de Investigaciones Filosóficas –UNAM, México.

Clouthier, Manuel (1988), “El grito del pueblo” en *El Universal*, edición del 19 de septiembre de 1988. Disponible en: <http://blog.maquio.org.mx/2009/01/el-grito-del-pueblo.html> [Consultado el 4 de junio del 2011]

Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de Juan E. Hernández y Dávalos, *Proyecto Independencia de México*, Instituto de Investigaciones

Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México [En línea]. Disponible en:
<http://www.pim.unam.mx/catalogos/juanhdzc.html>

Convocatoria del Grito de los Libres 2010, el Grito popular del Bicentenario (2010) en
videoamlo.blogspot.com [En línea]. Disponible en:
<http://videoamlo.blogspot.mx/2010/09/convocatoria-al-grito-de-los-libres.html>

Costeloe, Michael (1997), "The Junta Patriótica and the celebrations of Independence in Mexico City 1825-1855" en William Beezley y David E. Lorey (eds.) (2001) *¡Viva Mexico! ¡Viva la Independencia! Celebrations of september 16*, Scholary Resources Books, pp. 43-77.

- (1998), "16 de septiembre de 1825: Los orígenes del día de la independencia de México" en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano (coords.) *Historia y Nación II. Política y diplomacia en el siglo XIX mexicano*, El Colegio de México, México, pp. 263-279.

Cuevas, Leonardo (1861), "Las fiestas patrias" en *Siglo XIX*, edición del 14 de septiembre de 1861, citado en Hernández y Lazo, Begoña (coord.) (1985), *Celebración del grito de Independencia*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México, México.

Del Rey Morato, Javier (2005), "La memoria, caja negra de la comunicación" en *Cuadernos de Información y Comunicación*, Universidad Complutense de Madrid.

Denzin, Norman (1989), *Strategies of Multiple Triangulation. The Research Act: A theoretical Introduction to Sociological Methods*, McGraw Hill, Nueva York.

Deras Torres, Domingo (2010), “Pedriceña: 15 de septiembre de 1864” en *El Siglo de Durango*, Colección dos siglos de historia, edición del 28 de marzo del 2010, Durango México.

Diario Oficial de la Federación (2006), Decreto por el que se declara al año 2010 como Año del Bicentenario del inicio del movimiento de Independencia Nacional y del Centenario del inicio de la Revolución Mexicana y se crea la Comisión Organizadora de dicha Conmemoración [En línea]. Disponible en: http://www.normateca.gob.mx/Archivos/32_D_998_07-07-2006.pdf [Consultado el 1 de octubre de 2012].

Durkheim, David Émile (1982) Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia, Akal Editor, España.

El Siglo de Torreón (2006), “Fox cede plaza para el Grito” en *El Siglo de Torreón*, edición del 15 de septiembre del 2006 [En línea]. Disponible en: <http://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/235942.fox-cede-plaza-para-el-grito.html> [Consultado el 12 de julio del 2011].

El Mexicano (2010), “El Grito de Dolores a lo largo de la historia”, suplemento de *El Mexicano* [En línea]. Disponible en: <http://www.el-mexicano.com.mx/bicentenario/55/independencia-el-grito-de-dolores-a-lo-largo-de-la-historia.aspx> [Consultado el 16 de mayo del 2011].

El Universal (2010) “Bicentenario, prensa extranjera destaca atentado frustrado” en *El Universal*, edición del 16 de septiembre del 2010 [En línea]. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/709276.html>

- (2010) “Gastos en Bicentenario sumaron 700 mdp: SEP” en *El Universal*, edición del 17 de septiembre del 2010 [En línea]. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/709644.html>
- (2010) “París también celebrará Bicentenario de México”, en *El Universal*, edición del 9 de septiembre del 2010 [En línea]. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/707621.html>

Fernández Delgado, Miguel Ángel (2011), “El Grito de Dolores, el mito y la magia de un acto de fundación”, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México [En línea]. Disponible en: <http://www.inehrm.gob.mx/Portal/PtMain.php?pagina=exp-grito-de-dolores-articulo> [Consultado el 10 de enero de 2012].

Florescano, Enrique (2010) “Independencia, identidad y nación en México: 1810-1910”, Conferencia dictada en el Museo de Arte Moderno del Instituto Mexiquense de Cultura [En línea]. Disponible en: www.agn.gob.mx/menuprincipal/archivistica/reuniones/.../mar01.pdf [Consultada el 20 de enero del 2011].

Fondo Heberto Castillo Martínez, Serie Movimiento Estudiantil, Caja 52; expediente 871, pág. 67, citado en Pedro Bustos Lanning (2008) *Heberto Castillo Martínez (1928-1997) y la democratización de México*, Tesis de licenciatura, Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, México.

Frazer, Sir James George (1981), *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México.

Freud, Sigmund (1895), “Proyecto de psicología”, en *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. 1, Amorrortu, Buenos Aires.

Gaonac'h, Daniel (2003) "Memoria: psicología" en Oliver Houde, Daniel Kayser, Oliver Koenig, Joelle Proust y Francois Rastier (2003), *Diccionario de Ciencias Cognitivas*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

García, Genaro (1911), *Crónica Oficial de las Fiestas del Primer Centenario de la Independencia de México*, Secretaría de Gobernación, Talleres del Museo Nacional, México.

García del Vello, Justino (2010), "El Bicentenario del Grito de Dolores se conmemoró la noche del 15 de septiembre" [En línea]. Disponible en: http://www.administraciondigital.es/index.php?option=com_content&view=article&id=298%3Abicentenario-del-grito-de-dolores-conmemoracion-la-noche-del-15-de-septiembre-&catid=14%3Aopinion&Itemid=28 [Consultado el 28 de junio del 2011].

Garrido Asperó, María José (1998) "Las fiestas celebradas en la Ciudad de México. De capital de la Nueva España a capital del imperio de Agustín I. Permanencias y cambios en la legislación festiva" en *Supervivencia del Derecho Español en Hispanoamérica durante la época Independiente*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM [En línea]. Disponible en: ww.bibliojuridica.org/libros/1/133/11.pdf [Consultado el 3 de septiembre de 2011]

- (2001) "Cada quién sus héroes" en *Estudios de Historia moderna y contemporánea de México*, No.22, julio-diciembre, Universidad Nacional Autónoma de México [En línea]. Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc22/271.html> [Consultado el 1 de octubre de 2011].

Geertz, Clifford (2003), *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona.

González Obregón, Luis (introducción y suplementos) (1887), *Los procesos militar e inquisitorial del padre Hidalgo y otros caudillos insurgentes*, Ediciones Fuente Cultural, México.

Giménez, Gilberto (2005) *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. 1, CONACULTA, México.

- (2003), *Los aniversarios del 16 de septiembre*, Archivo General del Estado del Guanajuato, México.

González Navarro, Adriana (2007), *Memoria y creación en Materia y Memoria de Henri Bergson*, Bogotá, Colombia, Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana.

Halbwachs, Maurice (2004a), *Los marcos sociales de la memoria*, Ediciones Anthropos, España.

- (2004b), *Memoria colectiva*, Prensas Universitarias Zaragoza, Zaragoza, España.

Hernández Márquez, Verónica (2010), *La fiesta de la independencia nacional en la ciudad de México. Su proceso de institucionalización de 1821 a 1887*, Rosa Ma. Porrúa Ediciones, México.

Herrejón Peredo, Carlos (2010), “Versiones del grito de dolores y algo más” en *Colección 20/10 Memorias de las Revoluciones en México*, Tomo 5 [En línea]. Disponible en: <http://www.terra.com.mx/memoria2010/articulo/876136/Versiones+del+grito+de+dolores+y+algo+mas.htm> [Consultado el 7 de enero de 2011].

Huici Urmeneta, Vicente (1998), “Tiempo, espacio y memoria: actualidad de Maurice Halbwachs”, ponencia presentada en el IV Euskal Soziologia Kongresua- IV Congreso Vasco de Sociología, Bilbao.

Jodelet, Denisse (1986), “La representación social: fenómenos, conceptos y teoría” en Serge Moscovici (1984) *Psicología social II. Pensamiento y vida social, psicología social problemas sociales*, Paidós Editores, Barcelona.

Kandel, Eric (2007), *En busca de la memoria: nacimiento de una nueva ciencia de la mente.*, Katz editores, 1era edición, Buenos Aires.

Koenig, Oliver (2003), “Memoria: neurociencia” en Oliver Houde, Daniel Kayser, Oliver Koenig, Joelle Proust y Francois Rastier (2003), *Diccionario de Ciencias Cognitivas*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

Lavabre, Marie-Claire (1998), “Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria” en Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina* [En línea]. Disponible en: http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php [Consultado el 20 de abril de 2011].

Le Goff, Jacques (1991), *El orden la memoria: el tiempo como imaginario*, Ediciones Paidós, Barcelona.

Lemperiere, Annick (1995), “Los dos centenarios de la independencia mexicana, 1910-1921: de la historia patria a la antropología cultural” en *Historia Mexicana*, Vol. 45, No. 2, *Rituales cívicos*, Octubre - Diciembre, pp. 317-352.

Lévi-Strauss, Claude (1995), *Antropología Estructural*, Ediciones Paidós, Barcelona.

Lewis, Bernard (1976), *La historia recordada, recuperada, inventada*, Fondo de Cultura Económica, México.

López Rayón, Ignacio (1812), “Los elementos de nuestra constitución” en Herrejón Peredo, Carlos (ed.) (1985), *La Independencia según Ignacio Rayón*, Secretaría de Educación Pública - (SEP), México.

López Rayón, Ignacio e Ignacio Oyarzabal (1812) “Junta suprema de la nación a los americanos en el aniversario del día 16 de septiembre” en Carlos María de Bustamante (1844), *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana, comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla*, Tomo II, Imprenta de J. María, México.

Lotman, Iuri (1996), *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Cátedra, Madrid.

Malinowski, Bronislaw (1948), *Magia, Ciencia y Religión*, Planeta-Agostini, España.

Maturana, Humberto (1970), “Biology of cognition” en *Autopoiesis and Cognition: The realization of the living*, University of Illinois, D. Reidel Publishing, Co. Illinois.

Mauss, Marcel (1979) *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.

Milenio (2010) “Por violencia, cancelan festejos en 14 ciudades” en Milenio, edición del 13 de septiembre de 2010 [En línea]. Disponible en: <http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/d9cff78f9e4c88e6e0efd703f404c2e1>

Moscovici, Serge (1981), “On social representation”, en J.P. Forgas (Comp.) *Social cognition: Perspectives in everyday life*, Academic Press. Londres.

- (1984), *Psicología social II. Pensamiento y vida social, psicología social problemas sociales*, Paidós Editores, Barcelona.
- (1988), “Notes towards a description of social representations” en *European Journal of Social Psychology*, Número18, pág: 211-250.

Nava, María del Carmen e Isabel Fernández Tejedo (2001), “Images of Independence in the Nineteenth Century: The Grito de Dolores, History and Myth” en William Beezley y David E. Lorey (eds.) (2001) *¡Viva Mexico! ¡Viva la Independencia! Celebrations of september 16*, Scholarly Resources Books, pp: 1-41

Nava, María del Carmen e Isabel Fernández Tejedo (2010), “El Grito de Dolores y la campana de la Independencia. Reseña histórica del festejo patriótico y el simbolismo nacional” en *El significado histórico de las revoluciones centenarias*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

Nora, Pierre (1984), “Entre mémoire et histoire” en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Galimard.

Organización civil Flor y Canto, Discursos íntegros de Andrés Manuel López Obrador, Presidente Legítimo de México [En línea]. Disponibles en: <http://www.florycanto.org.mx/244001.html> [Consultado el 22 de octubre de 2011].

Oyarzabal, Ignacio (1812), “Diario de gobierno de operaciones militares de la secretaría y ejército al mando del Excmo. Sr. Presidente de la suprema junta y ministro universal de la nación Lic. don Ignacio López Rayón” en Herrejón Peredo, Carlos (ed.) (1985), *La Independencia según Ignacio Rayón*, Secretaría de Educación Pública, México.

Pani, Érika (1995) “El proyecto de Estado de Maximiliano a través de la vida cortesana y del ceremonial público” en *Historia Mexicana*, Vol. XLV, núm. 2. Disponible en http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/RLFJKLEMX7AXEFJ5Q52RSEV4A2FB5H.pdf [consultado en 13 de septiembre de 2012].

Pérez-Rayón, Nora (2001) “The capital commemorates Independence at the Turn of the Century” en William Beezley y David E. Lorey (eds.) (2001) *¡Viva Mexico! ¡Viva la Independencia! Celebrations of september 16*, Scholarly Resources Books, pp:141-167.

Platón (1992), *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid.

Plasencia de la Parra, Enrique (2006), “Desfiles del 16 de septiembre durante la década de los veinte”, conferencia presentada en el Coloquio “Historia Viva”, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM.

Presidencia de la República, Discursos, Actividades presidenciales [En línea]. Disponible en: <http://fox.presidencia.gob.mx/actividades/discursos/> [Consultado el 12 de noviembre de 2011].

- “Arenga del presidente Vicente Fox al pueblo de México, con motivo del CXCIV Aniversario de la Independencia de México” [En línea]. Disponible en: <http://fox.presidencia.gob.mx/actividades/orden/?contenido=15208> [Consultado el 1 de octubre del 2011].
- “Arenga del Presidente Vicente Fox con motivo del CXCVI Aniversario del Inicio de la Gesta de la Independencia de México” [En línea]. Disponible en: <http://fox.presidencia.gob.mx/buscador/index.php?contenido=27132&pagina=1&palabras=CXCVI> [Consultado el 1 de septiembre del 2012].

Prieto, Guillermo (1869), “El grito”, en Carlos Monsiváis (2006), *A ustedes les consta: Antología de la crónica en México*, Editorial Era, México [En línea]. Disponible en: <http://books.google.com.mx/books?id=51mlnNvZWMAC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> [Consultado el 1 de septiembre del 2012].

Quirarte, Vicente (2006), “Escenarios de Benito Juárez” en *Decires: Revista del Centro de Enseñanza para Extranjeros*, Vol.8, Núm.8, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rajchenberg S. Enrique y Aleida García Aguirre (2011), “Memoria e historia en los cumpleaños de la Patria” en *Bajo el Volcán*, Vol.10, Núm.16, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Reséndiz, Francisco (2006), “AN, pionero de la resistencia” en *El Universal*, edición del 18 de julio del 2006 [En línea]. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/140768.html> [Consultado el 23 de marzo del 2011].

Reseña de las festividades nacionales de los días 15 y 27 de septiembre de 1864 en la capital del Imperio (1864), Imprenta Andrade y Escalante, México.

Riva Palacio, Vicente (Coord.) (1972), *México a través de los siglos*, Editorial Cumbre, México.

Rivera, Agustín (1897), *Anales Mexicanos: La Reforma y el Segundo Imperio*, tercera edición, Escuela de artes y oficios, Guadalajara. Disponible en: <http://archive.org/stream/analesmexicanos00rivegoog#page/n8/mode/2up> [consultado el 2 de agosto del 2012].

Rivera Cambas, Manuel (1987), Historia de la intervención europea y norteamericana en México y el Imperio de Maximiliano de Habsburgo, Instituto Nacionales de Estudios Históricos de las Revoluciones en México, Tomo III, México.

Saldaña, José (1967), Visitas del Presidente de la República don Benito Juárez a Monterrey, Anuario Humanitas, Centro de Estudios Humanísticos, Universidad de Nuevo León.

Serrano Migallón, Fernando (1988), El Grito de la independencia: Historia de una pasión nacional, Miguel Ángel Porrúa Editores, México.

- (2006), “El Grito de Independencia: pasión y ocasión”, en *Este País* [En línea]. Disponible en http://biblat.unam.mx/detalle_bib.php?tipobus=indices&index=autor&bd=0&autor=Serrano+Migall%F3n,+Fernando&paisrev=&articulos=22 [Consultado el 3 de diciembre del 2010].
- (2008), “El Grito: símbolo, fiesta, mito e identidad” en *Este País*, No.205, Abril 2008 [En línea]. Disponible en: http://estepais.com/inicio/historicos/205/1_propuesta_el%20grito_serrano.pdf [Consultado el 3 de diciembre del 2010].

Todorov, Tzvetan (2000), Los abusos de la memoria, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

- (2002), Memoria del mal, tentación del bien: Indagación sobre el siglo XX, Ediciones Península, Barcelona.

Tovar y de Teresa, Rafael (2010), El último brindis de Don Porfirio, 1910: los festejos del Centenario, Taurus.

Tulving, Endel (1972) “Episodic and semantic memory”, en E. Tulving & W. Donaldson (Eds.), *Organization of memory*, New York: Academic Press.

- (1995), “Organization of memory: ¿quo vadis?” en M. Gazzaniga (ed.) *The Cognitive neurosciences*, Mass: MIT Press, Cambridge.

Turner, Victor (1957) *Schism and Continuity in African society: A study of Ndembu village life*, Manchester University Press, Manchester.

- (1968), *The Drums of Affliction: A study of religious processes among the Ndembu of Zambia*, Cornell University, Ithaca, New York.
- (1974), *Drama, Fields and Metaphors: symbolic action in human society*, Cornell University Press, Ithaca.
- (1977), “Symbols in African ritual”, en (J.L. Dolgin y D.M. Schneider) *Symbolic Anthropology: A reader in the study of symbols and meanings*, Columbia University Press, New York.
- (1979), “Frame, Flow, Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality” en *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.6, No.4, Nazan Institute for religion and culture.
- (1988), *El proceso ritual: Estructura y Antiestructura*, Taurus, Madrid.
- (2005) *La selva de los símbolos*, Siglo XXI editores, Madrid.

Tylor, Sir Edward Burnett (1920), *The Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Vol. I y II, John Murray Albemarle Street, Londres.

Van Gennep, Arnold (2008), *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid.

Vázquez Mantecón, María del Carmen (2008), “Las fiestas para el libertador y monarca de México Agustín de Iturbide 1821-1823” en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, No.36, julio-diciembre, Universidad Nacional Autónoma de México [En línea]. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=94113268002> [Consultado el 20 de septiembre del 2012].

Ventura Pérez, Roberto (2012), “Historia de la arenga independentista” en *El Faro de la Costa Chica*, edición del 15 de septiembre de 2012 [En línea]. Disponible en: <http://www.elfarodelacostachica.com/> [Consultado el 17 de septiembre de 2012].

Ilustraciones

Arredondo, Benjamín (2010) “La ceremonia del grito del 15 de septiembre de 1960” en *Cabezas de Águila: recorriendo la ruta de Hidalgo durante el Bicentenario* [En línea]. México, disponible en: <http://cabezasdeaguila.blogspot.mx/2010/05/la-ceremonia-del-grito-del-15-de.html> [consultado el 10 de septiembre de 2012].

Chinchilla, Perla (1985), Miguel Hidalgo y Costilla, Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana, Serie de Cuadernos Conmemorativos, No. 25, México.

CM Corp, “15 de septiembre de 1968” [En línea]. Disponible en <http://escritoconsangre1.blogspot.mx/2008/09/el-movimiento-estudiantil-de-1968-y-la.html>

De la Vega, Eduardo (2011) “Las primeras películas sobre el movimiento de independencia en México” en *Cine Silente Mexicano* [En línea]. Disponible en: <http://cinesilentemexicano.wordpress.com/> [Consultado el 13 de septiembre de 2012].

Deras Torres, Domingo (2010), “Pedriceña: 15 de septiembre de 1864” en *El Siglo de Durango*, Colección dos siglos de historia, edición del 28 de marzo del 2010, Durango México [En línea]. Disponible en: <http://www.elsiglodedurango.com.mx/descargas/pdf/2010/03/28/28dgo02f.pdf?v> [Consultado el 17 de septiembre del 2012].

García, Genaro (1911), *Crónica Oficial de las Fiestas del Primer Centenario de la Independencia de México*, Secretaría de Gobernación, Talleres del Museo Nacional, México.

Graf, Gustavo (2004) “Vicente Fox y Marta Sahagún durante la ceremonia del grito de independencia. México, D.F.” en *Proceso* [En línea]. Disponible en: <http://www.procesofoto.com.mx/detalle.html?rnd=64hrh9a96mqv2v935ivpb3aak1&clv=22857&urf=%2Fsearch.html%3Fpg%3D6%26qry%3Dmart%25C3%25AD> [Consultado el 11 de octubre del 2012].

Guevara Escobar, Arturo (2008) *Tarjetas Postales en profundidad: la tarjeta postal en México 1897-1950* [En línea]. Disponible en: <http://losprotagonistas-tarjetaspostales.blogspot.mx/> [Consultado el 10 de agosto del 2012].

Hernández y Lazo, Begoña (coord.) (1985), *Celebración del grito de Independencia*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México, México.

Meyer, Pedro (1968) “El 15 de septiembre de 1968, el ingeniero Heberto Castillo dio el grito de independencia en la Ciudad Universitaria ante cerca de veinte mil personas” en *La ciudad de México en el tiempo* [En línea]. Disponible en:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=266503573371670&set=a.188323254523036.39658.187533597935335&type=3> [Consultado del 11 de octubre del 2012].

Documentales y videgrabaciones

Mexico 150 years of Independence (1960) documental dirigida por Universal International News, Estados Unidos. Disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=GFW4EPA_BE&list=PL3A5472AA8FCDF12F&index=3&feature=plpp_video

Gritos de los presidentes de México (2006) producido por Primero Noticias, Televisa. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=edL2FTpwjHo&feature=autoplay&list=PL3A5472AA8FCDF12F&playnext=1>

El Grito (1968) documental dirigido por Leobardo López Aretche, Centro Universitario de Cinematografía, México. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=oj1y-ONziQU&feature=BFa&list=PL3A5472AA8FCDF12F>

Maquío, Grito en el Ángel de la Independencia (1988). Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=yil3gjRdcPI&feature=BFa&list=PL3A5472AA8FCDF12F>