

Memoria e identidad en el desarrollo del calendario festivo mexicano. Tres momentos clave de la historia del país: 1521, 1824 y 2020

Memory and identity in the development of the Mexican holiday calendar. Three key moments in the country's history: 1521, 1824 and 2021

María Dolores Hernández Franco 

Universidad Anáhuac Querétaro, México
dfranco@anahuac.mx

Resumen

Este artículo destaca tres momentos clave en la conformación y el significado del actual calendario festivo en México, los cuales han contribuido a la construcción de la identidad nacional. Estas celebraciones a las que Nora se refiere como “lugares de memoria”, transmiten la memoria de generación en generación y están en constante transformación. A través de una revisión histórica y sociopolítica, se muestra cómo algunos símbolos se han sustituido, en función de los intereses de autoridades en el poder o de la sociedad. El valor del texto radica en el esclarecimiento de los orígenes y resignificaciones de ciertas festividades clave, lo que permite una mejor comprensión de los procesos históricos que configuran la memoria nacional contemporánea.

Palabras clave: calendario festivo, decolonialismo, identidad, memoria, santoral laico

Abstract

This article highlights three key moments in the shaping and meaning of the current festive calendar in Mexico, which have contributed to the construction of national identity. These celebrations, which Nora refers to as ‘places of memory’, transmit memory from generation to generation and are in constant transformation. Through a historical and socio-political review, the article shows how some symbols have been replaced, based on the interests of those authorities in power or of society itself. The value of the text lies in the clarification of the origins and resignifications of certain key festivities, which allows a better understanding of the historical processes that shape the contemporary national memory.

Keywords: decolonialism, festive calendar, identity, memory, secular saints’ days

Introducción

La construcción del calendario festivo en México ha pasado por varias etapas a lo largo de la historia, adaptándose a las ideologías y necesidades propias de cada época. Es por ello que se revisan tres momentos históricos del país, a nivel sociopolítico, para los mexicanos: 1521, 1824 y 2020, en los que se analiza el origen de determinadas fechas en el calendario cívico y religioso, su evolución y las variaciones surgidas con el fin de preservar la memoria e identidad de la población. Los criterios para conservar estas celebraciones han cambiado con el tiempo y entre comunidades, conformando lo que Nora denominó “sacralidades pasajeras” (1992, pp. 24-25), festividades o conmemoraciones, que constituyen un componente esencial de la memoria colectiva. Si no se cultivan, estas memorias tienden a desvanecerse hasta desaparecer. Por memoria se entiende la manera en que un individuo aborda su pasado y lo utiliza como herramienta para la construcción de su identidad. Asimismo, las sociedades crean memorias colectivas mediante sus rituales, mitos, monumentos y celebraciones, lo cual se refuerza en el concepto de memoria colectiva de Halbwachs, como un producto social, un lenguaje, una creación colectiva y una conciencia de grupo, es decir, la memoria procede de una comunidad, pues es dentro de la sociedad donde el ser humano adquiere sus recuerdos, los reconoce, los define y transmite (2004, p. 13). Por otro lado, la identidad nacional se entiende como el conjunto de características, costumbres, creencias, valores y tradiciones que comparten los miembros de una nación, diferenciándolos de otros y otorgándoles un sentido de pertenencia y orgullo. Ambas, tanto la memoria como la identidad juegan un papel importante en la modificación y preservación de las festividades en México. Es fundamental, asimismo, comprender la relación entre memoria e historia. Mientras la historia propone reconstruir el pasado de manera objetiva a partir de fuentes documentales, la memoria va de la mano con la subjetividad, la emoción y las vivencias personales, lo que la hace parcial y susceptible a reinterpretaciones y omisiones.

La primera parte del artículo se sitúa en el siglo XVI, con la labor de los sacerdotes durante el proceso de evangelización en América, quienes adoptaron estrategias para que los pueblos originarios, politeístas, aceptaran la religión católica, sustituyendo deidades prehispánicas por mártires cristianos. Para ello, se recurre a textos de evangelistas, como los frailes Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente o Motolinia, así como a fuentes actuales que abordan las festividades populares con reminiscencias prehispánicas.

La segunda parte corresponde a la etapa decimonónica, en la que, tras la consumación de la Independencia, se instauró el primer calendario de fiestas religiosas

y cívicas, por un decreto del Congreso Constituyente en noviembre de 1824, como parte del proyecto de nación, cuando fue introducido un santoral laico, con un marcado sentido triunfalista. Este apartado se sustenta en documentos de liberales como Benito Juárez y en estudios recientes sobre festividades, en particular los desarrollados por Staples (1986 y 1989) y Zárate (2004).

Finalmente, el tercer apartado examina el inicio del hispanismo en el siglo xx y su culminación en el siglo xxi, siguiendo la tendencia del decolonialismo, que ha generado nuevas formas simbólicas, mismas que repercutieron en el calendario cívico directamente. Desde una perspectiva decolonial, la memoria se configura a partir de la experiencia de las víctimas, en contraposición a la versión oficial que, en ocasiones, minimiza la experiencia de los pueblos colonizados en función de intereses de poder. Para ello son relevantes las aportaciones teóricas de Gamio, Vasconcelos y Dussel. De esta manera se evidencian los signos clave en la conformación del calendario festivo en México y las razones por las cuales ciertos símbolos se han ido transformando y asimilando a lo largo del tiempo.

Origen y evolución del culto católico en México: sincretismo y sustitución desde 1521

Tras la caída de Tenochtitlán en el siglo xvi, las nuevas edificaciones se construyeron con los escombros de los templos prehispánicos (Riding, 1992, p. 42). Paralelamente, en la Nueva España se emprendió la llamada conquista espiritual, liderada por frailes que llegaron con la convicción de “salvar las almas” de los indígenas y erradicar sus prácticas consideradas idolátricas, como la poligamia, los sacrificios humanos y el uso de hongos. Para ello, por medio de la bula *Omnímoda*, se otorgó a los franciscanos la facultad de impartir sacramentos y predicar (Von Wobeser, 2024, pp. 48 y 61). Paulatinamente, los pueblos originarios llevaron a cabo intercambios culturales, en alimentación, aprendizaje de nuevas lenguas y una nueva religión (Ricard, 1986, p. 416). Cabe destacar que las prácticas de sustitución responden a diferentes criterios, como las de tipo doctrinal, las de tipo lingüístico, sustituyendo ámbitos de lenguaje con expresiones más sencillas y las de andamiaje social, dentro de las cuales se encuentra la sustitución de culto, mismo que se desarrolló de la mano de un ejercicio catequético o de institucionalidad católica. De esta manera, el culto, que va relacionado a la formación de costumbres, implica la sustitución de prácticas, de figuras materiales, que tienen que ver con la representación material de lo divino y la transformación ritual e, incluso, de expresiones discursivas como la danza o la comprensión del mundo desde una implicación cosmológica.

El proceso de evangelización incorporó estrategias de sincretismo, sustituyendo cultos y símbolos, adaptando imágenes católicas a referentes indígenas (Gruzinski, 1994, pp. 62-63) y con acciones muy claras, como prohibir el término náhuatl *teotl* para referirse a Dios (Von Wobeser, 2024, p. 56). Fray Bernardino de Sahagún equiparó algunas deidades mexicas con divinidades romanas: a Chalchiuhtlicue la comparó con Juno, a Huitzilopochtli con Marte, a Tezcatlipoca con Júpiter, a Teteoinan con Artemisa, a Tlazoltéotl con Venus y a Toci con Cibele, entre otros. Se ve la importancia que le otorgó Sahagún a este tema, en el segundo libro de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, donde dedicó todo un apartado a las fiestas y sacrificios con que los naturales honraban a sus dioses (De Sahagún 1938, pp. 15-52; Báez-Jorge, 2013, pp. 48-49). Un medio muy eficaz de evangelización fue la catequesis de los frailes Pedro de Gante y Jacobo de Testera, quienes llevaron a cabo un catecismo pictográfico, donde hicieron adecuaciones para hacer más fácil la comprensión de los símbolos. Por ejemplo, cambiaron, en la oración del Padrenuestro, el símbolo del pan por la tortilla de maíz, que les era más familiar a las comunidades originarias e, incluso, fonetizó los dibujos indígenas en los códices (Johansson, 1995, p. 55). Además, con ayuda de la imprenta, los misioneros lograron difundir la doctrina, como lo hizo fray Alonso de Molina, de manera bilingüe, en un texto en náhuatl y castellano, conservado en el *Códice Franciscano* (Ricard, 1986, p. 189). Otra estrategia para enseñar los pasajes religiosos fue por medio de obras de teatro, pastorelas y posadas, que fueron muy bien recibidas (p. 304), proceso que fue documentado por el padre Motolinia en la *Historia de los indios de nueva España* (De Benavente, 2014). Los frailes entendieron que los niños y jóvenes eran más receptivos para adoctrinar y establecieron escuelas bilingües para niños indígenas, donde podrían difundir mejor la religión, siendo una de ellas la de San José de los Naturales en el convento de San Francisco, en la Ciudad de México (p. 181). Además de enseñarles a leer, escribir, matemáticas, música y canto (Von Wobeser, 2024, p. 58), Pedro de Gante les permitió a los indígenas que continuaran practicando sus danzas en los atrios de las iglesias, con máscaras y sus instrumentos musicales, representando también batallas prehispánicas combinadas con temas cristianos (Von Wobeser, 2024, pp. 63-64).

El sincretismo se reflejó en la transformación de festividades y se buscaron entre los dioses paganos algunas similitudes con personajes o mártires de la religión católica que terminaron por ser aceptados durante la evangelización (Riding, 1992, p. 42): santos mártires, cuyas vidas ejemplares se mostraban dignas de imitación, al haber sido perseguidos por sus creencias y a quienes se les asignó un día para ser recordados. Por su parte, ciertos dioses prehispánicos, como

el dios de la guerra, Huitzilopochtli, fueron vistos como una verdadera amenaza por los religiosos, que los presentaron como demonios. Sin embargo, se consideró equiparar la ceremonia en honor a esta deidad, en la que se comía una figura de maíz tostado y amaranto, a la comunión católica (De Sahagún, 1938, pp. 167-168; Durán, 1967, p. 17, pp. 28-29, p. 35; Báez-Jorge, 2001, p. 34). Precisamente las posadas fueron organizadas por fray Diego de Soria en Acolman, en 1587, con permiso del Papa Sixto V, para facilitar la conversión y sustituir las festividades al dios Huitzilopochtli, que se celebraban entre los mexicas durante el mes Panquetzaliztli, que correspondía al período del 7 al 26 de diciembre (Villa, 2003). Tezcatlipoca-Telpochtli fue sustituido por san Juan Bautista (De Sahagún, 1938, pp. 300-301); Oztoteotl, señor de las cuevas y protector de los cazadores, tenía como lugar de peregrinación la Cueva de Chalco. Fue allí donde se conmemoró la aparición de Cristo, motivo por el cual los frailes colocaron en ese sitio la imagen del Cristo de Chalma (Romero, 1957). Las deidades agrícolas también fueron sustituidas, como es el caso de Tláloc que se cambió por san Isidro Labrador, protector de las cosechas, cuya celebración es el 15 de mayo (Cayetano, 2022, p. 146). Los evangelizadores encontraron similitud de Xipe Totec, dios de la agricultura, que se representaba como descarnado, con san Bartolomé, quien murió desollado al predicar la palabra de Dios (Miller y Taube, 1993, pp. 117-188).

En la cosmogonía y en el calendario nahua, el dios Quetzalcóatl fue una figura central de esta civilización y, tras la conquista, los indígenas lo convirtieron en un mesías redentor, que regresaría con un ejército y haría la guerra a los invasores blancos (Florescano, 1995, p. 115). Así, el templo de Quetzalcóatl en Cholula fue de los primeros lugares en donde se llevó a cabo una sustitución de símbolos, ya que los franciscanos construyeron sobre este una capilla dedicada a la Virgen de los Remedios (Lafaye, 1999, pp. 330 y 332). Para completar el cambio, el dominico Diego Durán, en su *Historia de las Indias*, escribió que Quetzalcóatl fue presentado como un misionero cristiano, un mensajero de Cristo que había profetizado la llegada de los peninsulares e, incluso, se le comparó con el apóstol santo Tomás (Florescano, 1995, p. 116). Una festividad en la que todavía se hace honor a Quetzalcóatl es el Festival Huey Atlixcáyotl, en Atlixco, Puebla, donde se reúnen, desde 1965, varias etnias del estado, y donde el dios prehispánico se identifica con el culto a san Miguel Arcángel, santo patrono del Valle de Atlixco. Dicha festividad fue declarada Patrimonio Cultural del Estado de Puebla (Decreto que declara el festival Huey Atlixcáyotl Patrimonio Cultural del Estado de Puebla, 1996, p. 4; Mysyk, 2012).

Algunos lugares de peregrinación prehispánica se convirtieron en lugares de peregrinación católica. Ejemplo de ello fue el cerro de Tepeyac, al norte de la Ciu-

dad de México, donde se dio el cambio de culto de Tonantzin, madre venerada, por el de la Virgen María; dicha diosa también fue conocida como Cihuacóatl, diosa de la fertilidad, patrona de la vida y de la muerte y cuyo templo se consideraba un sitio sagrado que, aún derrumbado, los nahuas siguieron visitando para llevar ofrendas (Lafaye, 1999, p. 378). Otra diosa prehispánica, Toci, madre de los dioses mexicas, fue sustituida por María, madre de Cristo (Barba de Piña, 2020, p. 25). La sustitución de la diosa-madre de los antiguos mexicas por la Virgen María es narrada por fray Bernardino de Sahagún en el sexto capítulo de la Historia General que dedica a la principal deidad femenina de los mexicas. Además, se pensaba en la Virgen María como la “nueva Eva”, que fue manipulada por la serpiente, cuyo atributo correspondía con Cihuacóatl, mujer de la culebra (De Sahagún, 1938, pp. 18-19).

Coexistieron, así, varias advocaciones de la Virgen María en Nueva España: la Inmaculada Concepción, que fue más difundida por los jesuitas; la Virgen de los Remedios, de mucha devoción entre los peninsulares y que rivalizó con la Virgen de Guadalupe con la que se identificaron criollos, mestizos e indígenas y que, hasta la fecha, su devoción continúa muy extendida (Lafaye, 1999, pp. 418, 421-423). Como la imagen de la Virgen se parecía a la de Extremadura, se le nombró Guadalupe el 25 de septiembre de 1575 (Ministerio de Fomento, 1877, p. 310) y, a pesar de que su festejo en España es el 8 de septiembre, hacia 1600 se separaron ambas imágenes y se fijó el 12 de diciembre como el día en el que se festeja a la Guadalupeana en México (Lafaye, 1999, p. 433). Su imagen se encuentra plasmada en una tela mezcla de lino y cáñamo, mostrando una Virgen apocalíptica, con la luna bajo sus pies y rodeada de rayos del sol, semejante al dios Tonatiuh (Lafaye, 1999, p. 332). Para el año de 1702, el culto a la Virgen se había difundido tanto que sirvió un después como estandarte durante la lucha armada en el movimiento independentista de 1810 (Lafaye, 1999, p. 510). Un festejo muy destacado en México es el del 2 de febrero, Día de la Candelaria, que responde al pasaje bíblico del Antiguo Testamento, en el que se señala que, a los cuarenta días del parto, las mujeres deben acudir al templo para purificarse y presentar a su hijo. De ahí que la Iglesia lo celebre a los cuarenta días de la natividad de Jesús, que también es conocida como la Fiesta de la Luz, en la que se usaban candelas cuando María se purificó (Nacar y Colunga, 2017, pp. 127-128). Esta tradición coincide con la fiesta del Niñoopan en Xochimilco (Peralta, 2004), cuya representación es una talla de madera de 1573 y que, además, también coincide con la fiesta del dios Tláloc y su esposa Chalchiuhtlicue, dioses de la lluvia, del mar, del agua, de los ríos. En su festejo se ofrendaban tamales entre los prehispánicos y se esperaba que los dioses

ayudaran a la siembra, concordado, también, con las fechas de la Saturnalia o del nacimiento del sol entre los antiguos romanos (Cortés, 2023). Existen otros casos dignos de mención, como la danza de raíz prehispánica del municipio de Suchiapa de Calalá, en Chiapas, que coincide con la fiesta del Corpus Christi (Morales, 2022), la Tigrada del Estado de Guerrero, en la región de Chilapa, que une el día de la Asunción de María para la Iglesia católica, con el ritual para pedir una buena cosecha (Gobierno del Estado de Guerrero, 2023).

Cabe señalar el caso de Santiago de Compostela, el apóstol europeo que se conoce como Santiago Matamoros, por haber combatido a los moros, y como Santiago Mataindios en América (Grunberg, 2019, pp. 72-80). Presente en el mito fundacional de Santiago de Querétaro, apareció el 25 de julio de 1531 como soldado a caballo junto a una cruz durante un eclipse, cuando se daba la batalla del cerro de Sangremal.

La imposición de una nueva religión no significó la desaparición de las creencias indígenas. Con el mestizaje y las transformaciones de tradiciones nació una identidad híbrida en la que la memoria de los pueblos originarios aún pervive, demostrando resistencia y una permanencia en la memoria colectiva de los mexicanos.

La conformación del calendario festivo decimonónico y la construcción de nación

El siglo XIX en México estuvo marcado por conflictos internos, cambios de gobierno y desestabilidad económica, en el contexto de la construcción de un estado moderno y secular. La naciente república buscó consolidar una identidad nacional y una memoria histórica que legitimara al gobierno (Zárate, 2004, p. 182). Entre 1821 y 1854 el país atravesó cincuenta y cuatro períodos presidenciales, cien pronunciamientos y la promulgación de tres Constituciones (Zárate, 2004, p. 183). Una vez consumada la Independencia, surgió el término mexicanos para los habitantes del país, atribuido a Carlos María Bustamante (Ávila, 2019, p. 58). Las reformas liberales impulsaron la secularización. En 1867, Ignacio Ramírez, ministro de Instrucción Pública, eliminó la enseñanza de la doctrina cristiana en las escuelas públicas, sustituyéndola por cursos de moral (Staples, 1986, p. 39). En este ambiente, surgió en México el primer calendario de fiestas religiosas y cívicas nacionales, decretado por el Congreso Constituyente en noviembre de 1824. Este calendario fue utilizado como herramienta por las élites políticas y refleja la transición de un orden religioso a uno cívico. Más tarde, con la Constitución de 1857 y con la promulgación de las Leyes de Reforma, se nacionalizaron los bienes eclesiásticos, se promovió la institucionalización del matrimonio y registro civiles, la secularización de los

panteones, el cierre de conventos, la supresión de días destinados a festividades religiosas y la libertad de cultos (Martínez, 2020, pp. 70-72). De esta manera, se comenzaron a desplazar los festejos religiosos, de santos y las procesiones (Staples, 1986, p. 119) y se empezó a difundir un panteón laico de héroes nacionales, con la idea de hacer un altar a la patria y así poder difundirla como parte de una historia oficial, por medio de escritos e imágenes de los próceres (Zárate, 2004, p. 182). Todo lo anterior en favor de una “religión laica” en la que se veneraban héroes nacionales a través de monumentos y homenajes (Gutiérrez, 2009, p. 2).

El 19 de julio de 1823, el Congreso mexicano decretó como héroes de la patria a insurgentes como Miguel Hidalgo, Ignacio Allende y Juan Aldama, entre otros, cuyos restos fueron exhumados y, en su mayoría, depositados en la Catedral Metropolitana, en una ceremonia que reunió autoridades civiles, eclesiásticas y militares. De esta manera, nació el culto a los héroes nacionales, de acuerdo con la ideología del gobierno (Garrido, 2006, pp. 162-163 y pp. 169-170).

La primera celebración del “grito” de Independencia fue el 16 de septiembre de 1812, encabezado por Ignacio López Rayón en Huichapan, Hidalgo. Sin embargo, fue hasta el 27 de septiembre de 1823 que el Congreso la declaró fiesta nacional, a partir de su interpretación histórica de la Independencia. Guadalupe Victoria dio, oficialmente, por primera vez, el “grito” en el Palacio Nacional en 1825. Luego esta celebración fue movida en 1843 para la noche del 15 de septiembre por Santa Anna, para evitar levantarse temprano y no por el cumpleaños de Porfirio Díaz, como posteriormente se difundió (Salmerón, 2016, pp. 25-26). Asimismo, Maximiliano de Habsburgo fue el primero en dar el “grito” de Independencia en Dolores Hidalgo, desde la casa de Hidalgo, en 1864 (Nexos, 2012), ya que se había dado cuenta de que impulsar algunos personajes históricos resultaría de gran importancia para legitimar su imperio. Decidió, en su corto período como dirigente, llevar a cabo homenajes a los personajes ilustres del país, por medio de imágenes (Florescano, 2003, p. 408), ya sea en pintura o escultura. Por esta razón, encargó cerca de cuatrocientas representaciones, siendo la estatua de Morelos la primera escultura que mandó a instalar en la ciudad y, posteriormente, la de Vicente Guerrero (Martínez, 2005, pp. 28-31). De esta manera, proliferaron monumentos en las ciudades, vistos como símbolos que representaban el espíritu de una época en la cual coexistían tradiciones, normas de conducta, ceremonias y conmemoraciones cívicas. De ahí la expresión “héroes de bronce” (Rosas, 2006, p. 17), héroes nacionales considerados seres predestinados a cumplir una gran misión por la redención de la patria. Con lo anterior se explica la razón de la conmemoración del natalicio de algunos de ellos, como el de Benito Juárez, el 21 de marzo de 1806

(Rosas, 2006, p. 17). Además, fue común dar a conocer estos personajes con otro título, como Padre de la Patria, Siervo de la Nación, Benemérito de las Américas o Apóstol de la Democracia, entre otros (Rosas, 2006, p. 17). El 11 de agosto de 1859, Benito Juárez decretó la Ley sobre los Días Festivos y Civiles (1997), en la que se determinaban oficialmente los días festivos laicos y se prohibía la asistencia a los actos eclesiásticos, a excepción de los domingos y las siguientes fechas: año nuevo, jueves y viernes Santo, el jueves de Corpus, el 16 de septiembre, el 1 y el 2 de noviembre, así como el 12 y el 24 de diciembre. Pretendía, de esta manera, reemplazar los símbolos del viejo orden colonial. A pesar de ello, en México continuaron celebrándose días de fiestas religiosas, pues resultaba difícil después de trescientos años de virreinato que se lograra un desarraigo inmediato de las costumbres del país y porque los liberales también reconocieron el carácter moralizante de esos días, que ayudaron a construir la nueva identidad de México (Alamán, 1985, pp. 906 y 929). Esto dio como resultado que, en el calendario mexicano, se celebren dos tipos de festividades, los días cívicos y los días religiosos. Ejemplo de ello es la importancia tan evidente que tiene para los mexicanos, por un lado, la conmemoración del día de la Independencia, el 16 de septiembre y, por otro, el día de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre.

La manera de secularizar el calendario consistió en sustituir las festividades religiosas por cívicas (Staples, 1989, p. 38), “los santos fueron desplazados por los héroes y los mártires de la fe, por los mártires de la patria” (Florescano, 2003, p. 407). De esta forma, se encuentran días festivos civiles que coinciden con celebraciones religiosas, como el 5 de febrero, Día de la Constitución de 1857 y 1917, decretado por Benito Juárez en 1917, que coincidió con el día en el que se conmemora a san Felipe de Jesús. Otro ejemplo es el 13 de agosto que se celebra el Levantamiento de Ayutla y en el que se recuerda, además, el día de la caída de Tenochtitlán en 1521, con el Paseo del Pendón que, a su vez, coincide con la gran fiesta de san Hipólito (Lempérière, 2013, p. 143). El 18 de abril de 1873, fue decretado el festejo del Natalicio de Juárez, el 21 de marzo, a un año de su muerte y fue incluido en el calendario cívico en 1906 (Zárate, 2004, p. 207), mismo día en que se recordaba la aprehensión de Miguel Hidalgo e Ignacio Allende en 1811, y día del aniversario luctuoso de Guadalupe Victoria, primer presidente de México. Además, ese día, se celebraba el equinoccio de primavera (Meza, 1997, p. 118), que tiene su origen en el zoroastrismo de Persia y que significaba un comienzo de ciclo en el que todo florece (García, 2015, p. 97). Así también la fiesta de san Juan Bautista, el 24 de junio, que tiene lugar en la Parroquia de Coyoacán, debe su origen al solsticio de junio (Alonso, 1981, p. 21).

Otros días festivos del calendario cívico y religioso figuran el 13 de septiembre, festejo de los Niños Héroes que murieron defendiendo el Castillo de Chapultepec (Zárate, 2004, p. 193) que coincide con el día en que se conmemora al apóstol santo Tomás. El 4 de octubre se recuerda la primera Constitución de 1824 y también a san Francisco de Asís. Estas fiestas son algunos ejemplos que han logrado subsistir hasta el siglo XXI, por formar parte de la memoria y costumbres de los mexicanos.

Durante el Segundo Imperio, Maximiliano de Habsburgo encontró varios días de asueto en el calendario, por lo que propuso unir el festejo de Iturbide del 27 de septiembre con el del 16 de septiembre, para economizar los tiempos y “reunir los gloriosos recuerdos” en un solo día (Archivo Histórico de la Ciudad de México, 1864), aunque, después de la caída del emperador, se continuó festejando separadamente a Iturbide hasta 1879 (Zárate, 2004, p. 190). Con respecto a las batallas, se dudaba si debían festejarse en la fecha de su inicio o de su fin (Zárate, 2004, p. 195), por lo mismo se instauraron durante el gobierno de Díaz, fechas importantes como el 5 de mayo, día en que se conmemora la primera victoria contra el ejército francés en 1862, y la batalla de la toma de Puebla el 2 de abril de 1867, en la que figuró como héroe el mismo Porfirio Díaz, o la toma de Querétaro el 15 de mayo de 1867, por el general Mariano Escobedo (Goiz, 2009).

Durante el Porfiriato, la exaltación y culto a héroes nacionales se consolidó, al ser necesarios para la imagen de estabilidad y desarrollo que requería reflejar el régimen. Ejemplo de ello es el Hemiciclo a Juárez, a un costado de la Alameda, inaugurado el 18 de septiembre de 1810, durante los eventos de conmemoración del Centenario de la Independencia de México (Casasola, 1978, p. 1511). En este cenotafio, se muestra a Juárez acompañado por las alegorías de la Patria y de la Ley.

Un caso importante, durante el régimen de Porfirio Díaz, fue el rescate de las raíces indígenas que, junto con los valores nacionalistas, caracterizaron su mandato. Desde 1887 y hasta 1910 se mostró a Cuauhtémoc como protagonista de los valores más elevados (Florescano, 2003, p. 409), y se decidió establecer el 21 de agosto como el día para conmemorarlo, por ser un mártir digno de imitación por su lealtad, virtudes y valores, y que soportó el terrible tormento al que fue sometido (Campos, 2017, p. 1824). El principal promotor del emperador mexicano fue Vicente Riva Palacio, cuya ideología se ve reflejada en su obra monumental México a través de los siglos, publicada en 1882. En esta hace un recuento de la historia de México desde la época prehispánica hasta la Reforma y en la que la figura del último tlatoani fue crucial para restablecer el vínculo de los mexicanos con su herencia indígena. La celebración a Cuauhtémoc tendría lugar cada año al pie de su monu-

mento, realizado por Miguel Noreña en 1886, sobre el Paseo de la Reforma (Campos, 2017, p. 1823), ceremonia anual que fue decayendo desde 1893, pero que duró hasta el exilio de Díaz (Campos, 2017, p. 1856). Durante estos festejos, se reconocía a los indígenas (Juárez, 1887), se pronunciaban discursos en castellano y en náhuatl, danzas, música, flores y la participantes de diferentes etnias se disfrazaban de guerreros prehispánicos (El Imparcial, 1908). A pesar de que el periodo del Porfiriato estuvo marcado por constantes sublevaciones de poblaciones nativas, había comenzado a construir una identidad nacional usando el pasado prehispánico como fundamento, idealizando al indígena, con el fin de exhibir con orgullo que México estaba a la altura de otras culturas de primer mundo (Zárate, 2009, p. 13). Sin embargo, se desdeñaba a los indígenas de carne y hueso por ser considerados como un obstáculo para el progreso y la modernidad (Campos, 2017, p. 1848).

Así, la construcción de la identidad nacional en el siglo XIX se apoyó en la memoria histórica, fusionando elementos religiosos y cívicos en un discurso oficial. La exaltación de héroes y la reconfiguración del calendario festivo reflejan cómo la historia ha sido utilizada para consolidar un sentimiento de pertenencia. Esta visión nacionalista pervive hasta hoy en las arraigadas tradiciones y creencias de los pueblos originarios, manifestándose su memoria en rituales, celebraciones y prácticas culturales que han resistido el paso del tiempo. A pesar de su estado de marginación, hoy en día se intenta dignificarlos y valorarlo social e históricamente.

Decolonialismo y cambio de paradigmas en los siglos XX y XXI

El revisionismo histórico de ciertos acontecimientos como la “invención” de América o la conquista dio lugar a dos corrientes de pensamiento: el hispanismo de Lucas Alamán, que alababa la conquista y la evangelización, y el indigenismo que condenaba la llegada de los peninsulares a América y sus consecuencias. Ambas posturas, hispanismo-indigenismo, se confrontaron desde los primeros años del México independiente y subsisten hasta hoy (Indigenismo e hispanismo. Una herida que no cierra, 2021, p. 62). A principios del siglo XX, pensadores como el antropólogo Manuel Gamio, con *Forjando patria* (1916), y el filósofo José Vasconcelos, con *La raza cósmica* (1925), promovieron desde diferentes ángulos el mestizaje como la esencia de la identidad nacional.

Si bien se consideraba el pasado indígena como un lastre, se pensaba que reconocer sus raíces permitiría abrir un camino hacia al progreso (Burkholder, 2016, p. 57). De esta forma se entiende que la construcción de la memoria colectiva está estrechamente vinculada a las dinámicas políticas, sociales e ideológicas que afectan las sociedades en distintos momentos históricos. Dicha memoria no

es estática, sino que se construye y se transmite a través de instituciones educativas, los medios de comunicación y las instancias gubernamentales que regulan qué relatos se preservan y cuáles se invisibilizan, según intereses políticos de la nación. En este sentido, la memoria configura una identidad colectiva al establecer narrativas históricas oficiales que, en muchas ocasiones, excluyen personajes o hechos que no encajan con la versión dominante de la historia. Sin embargo, frente a esta postura oficial, también existe una memoria crítica promovida por movimientos sociales que cuestionan las narrativas dominantes y buscan visibilizar las voces de los pueblos originarios, las comunidades afrodescendientes y otros grupos históricamente marginados.

El discurso indigenista oficial en el país cambió a partir de Manuel Gamio, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940, al defender un pluralismo étnico. Se buscó, ya desde entonces, resolver los problemas de los diferentes pueblos, así como su desarrollo autónomo (Bonfil, 1991, pp. 78-79). Se trataba de un proyecto pluralista que intentaba crear una mayor conciencia sobre las injusticias coloniales, para reconocer, aceptar y legitimar la diversidad cultural (p. 110).

Un intento de resignificación del imaginario nacional tuvo lugar en el Estadio Nacional de la Ciudad de México el 23 de diciembre de 1930, cuando el presidente Pascual Ortiz Rubio suplió la figura de Santa Claus por la del dios Quetzalcóatl, y que fuera la serpiente emplumada, desde una estructura en forma de basamento piramidal, quien repartiera juguetes y ropa a los niños de las escuelas-hogares en vísperas de la Navidad. El evento fue organizado por la Secretaría de Educación Pública y la Asociación Nacional de Protección a la Infancia, quienes pensaron que se engendraría, en el corazón de los niños, el amor por la cultura y la raza. En el acto se cantó el himno nacional, se presentaron personajes como los Reyes Magos, un grupo de indígenas con chirimías y teponaxtles y los voladores de Papantla (*Excelsior*, 1930). La fue propuesta tan extraña que no se repitió.

En las últimas décadas, el pensamiento decolonial ha ganado relevancia en México, entendiéndolo como un enfoque crítico que cuestiona las narrativas hegemónicas y revisa el papel del colonialismo en la historia nacional (Mignolo, 1995, pp. 91-92). Esto se vincula con la persistencia del modelo de poder eurocéntrico que impuso la modernidad, que aún persiste y que trajo como consecuencia el estado de marginación de los pueblos originarios (Dussel, 1994, p. 10). La postura decolonial busca higienizar la historia y reflexionar sobre las estructuras de poder que, durante los trescientos años de la Colonia, impusieron a los pueblos originarios un nuevo esquema de pensamiento, religión y costumbres. Fue un período en el que perdieron territorio y explotaron sus recursos (Andrade, 2020, p. 138),

situación de desventaja que no mejoró con los movimientos independentistas. El decolonialismo es una gran preocupación presente, ya que el sometimiento de los pueblos originarios continúa vigente al ser racializados y excluidos de un sistema de igualdad de oportunidades.

Esta situación generó un rechazo a algunas figuras históricas asociadas al colonialismo, como Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Diego de Mazariegos, Francisco Montejo, entre otras. Sus monumentos han sido objeto de ataques como parte de un movimiento de desmonumentalización, que responde a una reconfiguración de la memoria, al procurar olvidar o suprimir un personaje que para muchos simboliza opresión y esclavitud (Hernández, 2024, p. 56).

En el terreno de las festividades, el caso más representativo de este cambio es la conmemoración del Día de la Raza que, durante décadas, se consideró un evento muy importante en México y en el que se recordaba la llegada de Cristóbal Colón a América, el 12 de octubre de 1492. Al almirante genovés se le trató como a un héroe, como a un ser guiado por la Providencia, predestinado a llegar a América a cumplir una misión evangelizadora y civilizatoria de los pueblos herejes (Las Casas, 1994). No obstante, a finales del siglo xx, fue cambiando la percepción que se tenía de este personaje que, aunque nunca tocó territorio nacional, ni conoció a ningún maya o mexica, se le acusa de ser el iniciador del colonialismo, que se vincula con el sometimiento de los pueblos originarios. El calificativo más difundido fue el de genocida, es decir, lo acusaban de ser el responsable de un exterminio sistemático de los nativos, a pesar de que los europeos requerían la mano de obra indígena para fundar ciudades y conseguir oro; la Corona pretendía evangelizarlos, no matarlos. Si gran parte de la población indígena perdió la vida, se debió mayormente a causa de los trabajos forzados y las enfermedades desconocidas, al carecer de anticuerpos (Camba, 2021, p. 50). Cabe aclarar que los Reyes Católicos concedieron a los nativos protección, tutela y asesoría legal, si la llegaran a necesitar, y prohibió su esclavitud por medio de las Leyes Nuevas de 1542 (Las Casas, 2021). Asimismo, fundaron instituciones religiosas, hospitales y universidades, que dista de la idea de aniquilación de una civilización.

El festejo del Día de la Raza se adoptó por iniciativa de José Vasconcelos en 1928 (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2021), para celebrar la mezcla de culturas desde 1492, que derivó de la llamada “raza cósmica”, superior a todas las demás (Vasconcelos, 1925). Pero, para el 18 de diciembre de 2020, por iniciativa del gobierno lopezobradorista y con la aprobación del Senado de la República, se sustituyó su nombre por el Día de la Nación Pluricultural, con la finalidad de “motivar el conocimiento, reconocimiento, valoración y promoción de la riqueza

multicultural, pluriétnica y multilingüe que caracteriza a México” (Senado de la República, 2020).

Al ser Colón un personaje universal, el día de su festejo también sufrió cambios a nivel mundial. Por ejemplo, en 1892, en España, se propuso el 12 de octubre como fiesta nacional, y desde 1987 se estableció como el Día de la Hispanidad. Desde el año 2010, en Argentina, se llamó Día del Respeto a la Diversidad Cultural, y desde el 2017, en Venezuela, Día de la Resistencia Indígena (Indigenismo e hispanismo. Una herida que no cierra, 2021, p. 63). En Estados Unidos, en 1869, se nombró el día de Colón como Discovery Day, pero en ciudades como San Francisco, Boston, San Luis, Cincinnati y Nuevo Orleans, lo nombraron Columbus Day, convirtiéndose en una festividad de carácter federal que se celebraba el segundo lunes del mes de octubre. Con el tiempo, migrantes hispanos en Estados Unidos que promovían los movimientos indigenistas solicitaron que se eliminara ese festejo del calendario. Por ello, desde octubre de 2021, se nombró Indigenous Peoples’ Day, con objeto de reconocer una parte de la historia de los pueblos originarios. (Eason, Pope, Becenti, y Fryberg, 2021, p 16).

En los contextos contemporáneos, la memoria se encuentra mediada por las instituciones nacionales y por los procesos globales. En un mundo de redes sociales, migraciones y movimientos civiles, las memorias nacionales han sido desafiadas y reconfiguradas. Además, por medio del revisionismo histórico se han generado nuevas formas de memoria, que cuestionan los relatos oficiales y promueven otras narrativas sobre el pasado como la justicia social y la reparación histórica.

En la actualidad, el Día de la Raza se asocia de alguna forma u otra con prácticas negativas. Todorov cuestionó si existe un modo de distinguir los buenos y malos usos del pasado y cómo gestionar la memoria de manera responsable (2014, p. 29). De acuerdo con este autor, es preferible conservar viva la memoria del pasado, no para exigir una reparación de algún daño sufrido, sino para estar alerta frente a nuevas situaciones de racismo, xenofobia o exclusión, con el fin de evitar que se repitan y promover una sociedad más justa, igualitaria y respetuosa (2014, pp. 14-29 y p. 56).

Descubrir que un personaje cometió actos poco éticos tiene un impacto significativo en la actualidad, pues genera debates sobre los hechos históricos y su legado. Es por eso que las festividades cívicas son utilizadas para consolidar la memoria, funcionando como mecanismos de poder que contribuyen a enaltecer ciertos personajes o a heroizarlos, para cumplir con un propósito ideológico, como la construcción de una identidad nacional. Esto es lo que se llama un abuso de la

memoria. En el caso específico de Cristóbal Colón, su persona había caído en el olvido desde el siglo XVI, pero en el siglo XIX, Antonio Cánovas del Castillo lo rescata para fortalecer al estado español (Trouillot, 2012, pp. 108-109), e hizo que el mundo viera su hazaña como parte del patrimonio de la humanidad y símbolo de hispanidad. Sin embargo, después de un revisionismo histórico, levantó controversia y se volvió un símbolo rechazado. La leyenda negra que rodea su figura resaltó no solo el impacto de la colonización y la evangelización, sino también las violencias y los abusos que se desencadenaron.

Por su parte, Dussel planteó que la colonialidad sigue afectando no solo la estructura política y económica de los países colonizados, sino también sus formas de conocimiento. (2022, p. 186). Esto se refleja en cómo las festividades en México han sido reinterpretadas y comercializadas, convirtiéndose en productos turísticos que diluyen su significado original y perpetúan un modelo de poder colonial. A este respecto, el individuo debe hacer una selección de lo que desea recordar u olvidar (Todorov, 2014, p. 25), pero su decisión puede verse persuadida por los medios de comunicación que influyen en las tradiciones culturales y en su consumo, ya que las representaciones mediáticas, en ocasiones, difunden o promueven una visión unilateral de la historia, simplificada o distorsionada. Ejemplo de ello son las festividades de origen colonial que se han adaptado al presente, como el desfile del Día de Muertos en el Paseo de la Reforma. Esta nueva festividad se instauró en el 2016, a partir de la película *007: Spectre* (2015). Lo que comenzó como una escena cinematográfica se convirtió en una celebración masiva con elementos mexicanos, carros alegóricos y catrinas gigantes. Películas como *Coco* (2017) contribuyeron también a proyectar internacionalmente el Día de Muertos y a generar debates sobre la apropiación cultural y la mercantilización de dicha tradición.

Existe un vínculo muy fuerte entre la memoria y la identidad, pues la memoria es indispensable para mantener vivas las experiencias, celebraciones, tradiciones y recuerdos de un pueblo. El recuerdo se reinterpreta constantemente y moldea nuestra perspectiva sobre nosotros mismos, ya que la forma en que recordamos influye en cómo nos definimos como sociedad. En este proceso, las instituciones han utilizado la cultura popular para construir relatos nacionales que refuerzan una identidad común. Sin embargo, la cultura popular también es un reflejo de la sociedad y puede convertirse en un fenómeno de resistencia frente a las narrativas oficiales.

La “política de la liberación” de Dussel pretendió transformar el sistema de opresión social eurocéntrico que ha mantenido a ciertas comunidades en condiciones

de desigualdad, buscando la justicia (2022, p. 219 y p. 251). De esta manera, los movimientos sociales podrían generar alianzas para luchar por la equidad dentro de una democracia participativa. En línea con este pensamiento, la Secretaría de Educación Pública (SEP) en México lanzó, en 2022, un nuevo plan de educación inclusiva desde una perspectiva decolonial, con el fin de visibilizar las luchas contra la colonialidad desde las experiencias y prácticas sociales de la gente (2022, pp. 96 y 173). Lo que refleja un esfuerzo institucional por reconocer la diversidad y reconfigurar las narrativas históricas.

Además con la Ley de Memoria Histórica de la Ciudad de México (2023) se busca conservar la memoria de una nación y proteger sus tradiciones. En dicha ley se promueve sustituir nombres de hechos o lugares que en el pasado se encontraban vinculados a algún tipo de abuso. Por ejemplo, el Árbol de la Noche Triste se renombró como Árbol de la Noche Victoriosa, o el periodo de la conquista fue reemplazado por una narrativa de resistencia, en un esfuerzo por reivindicar la herencia de los pueblos originarios.

Es de esta manera que la historia, la memoria y la identidad se encuentran en constante diálogo. Los nacionalismos poscoloniales promueven narrativas de unidad, dando voz a sectores antes invisibilizados y buscando la construcción de una nación libre. En un mundo globalizado, las fronteras de la memoria se redefinen continuamente y la historia oficial está siendo cuestionada y reinterpretada. México, como nación diversa, continúa negociando su pasado y su identidad en el siglo XXI, construyendo nuevas narrativas donde la memoria colectiva sigue siendo un espacio de disputa y transformación.

Conclusiones

Este recorrido de las festividades mexicanas permite entender el papel tan relevante que jugaron en la construcción de la identidad de la nación como portadoras de la memoria del país. El calendario festivo está compuesto por fechas en las que se conmemoran hechos históricos, personas, símbolos patrióticos, nacionales y figuras religiosas, que forman parte de las tradiciones, costumbres mexicanas, que coexisten en un mismo tiempo y desahogan un impulso de identidad desde una perspectiva sociopolítica.

El calendario ha sido conformado, en gran parte, por sustituciones de ciertos símbolos y se ha dirigido a la construcción política del estado-nación. Esto se ve reflejado en las conmemoraciones que tienen su origen en el siglo XVI, cuando se inició el proceso de evangelización y donde se vio la oportunidad de aprovechar algunas figuras prehispánicas para introducir los símbolos católicos, mediante

sustituciones, dando como resultado un sincretismo. No fue difícil que los pueblos originarios acabaran por aceptar otro culto religioso, ya que tenían la costumbre de adoptar tradiciones de otros pueblos.

Así, el culto a los santos patronos, que conforman la columna vertebral de la religiosidad cristiana, es una combinación de complejas negociaciones culturales que han marcado la historia de México desde 1521. Para el siglo XIX se fueron generando otros festejos en torno a la ideología laica con la que se estaba forjando el concepto de nación. Es por eso que, también a lo largo de ese período de transición, se fueron cambiando algunas conmemoraciones religiosas por un santoral laico. Por eso, durante ese período de transición, muchas celebraciones religiosas dieron paso a un santoral laico poblado de personajes que encarnaron el proyecto liberal y fueron consagrados como héroes de la nación.

Las conmemoraciones entendidas como “sacralidades pasajeras”, por Nora, se encuentran sujetas a procesos de resignificación, y al no ser permanentes, su existencia depende del esfuerzo por cultivarlas y transmitir las. Asimismo las festividades forman parte de la memoria colectiva de las comunidades, pues para Halbwachs contribuyen a modelar la identidad nacional, mantienen vivos los recuerdos y dan un sentido de pertenencia.

Por su parte, Mignolo da cuenta del impacto que el colonialismo ha tenido en la conformación de las memorias excluyentes, es por ello que en el XXI se ha vuelto fundamental reconocer la pluralidad de los pueblos originarios, apreciando la riqueza de sus diferencias y costumbres. En este sentido es importante la “política de liberación” propuesta por Dussel en la que plantea la necesidad de erigir una memoria crítica promovida por movimientos sociales que cuestionen las estructuras de poder hegemónicas y perspectivas eurocéntricas. Al respecto, es fundamental la labor de los historiadores para fomentar una reflexión crítica sobre el pasado, que permita una comprensión más profunda de los episodios históricos sensibles, evitando aproximaciones presentistas, que no llevan más que a una visión parcial de los hechos.

El uso del calendario se ha adecuando lentamente a las circunstancias políticas y sociales de cada período del país, incorporando nuevas fechas festivas que surgen, incluso, como producto de la influencia norteamericana y, particularmente, de los medios de comunicación masiva. De acuerdo con esto, el concepto de Todorov de “abuso de la memoria” se relaciona con las festividades en el sentido que privilegian ciertas versiones de la historia en detrimento de otras, idealizan el pasado y se usan de manera política. Es así que bajo las formas de pensamiento decolonial han surgido revisionismos, reflexiones y propuestas para cambiar el

nombre de ciertas fechas controversiales, que se han ido modificando o caído en desuso por resultar ofensivas para ciertos sectores del país, debido a que recuerdan un período de sufrimiento, que ha dejado una herida abierta. De esta forma se puede caer en una higienización de la historia, para cumplir con los intereses del nuevo momento histórico. En consecuencia, se intenta recuperar las voces de las comunidades históricamente marginadas y transformar el sistema social desde el que se han perpetuado sus condiciones de desventaja, con el objetivo de alcanzar justicia y equidad, promoviendo una sociedad más consciente y empática.

La forma en que una sociedad recuerda y resignifica su pasado refleja sus valores y aspiraciones. México continúa definiendo su identidad como país mestizo y como nación con una memoria plural, en la que conviven diversas narrativas y visiones del pasado. Es así que somos testigos de nuevas formas de memorialización e identidad.

Referencias

- Alamán, L. (1985). *Historia de México, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*. Tomo V. Fondo de Cultura Económica e Instituto Cultural Helénico.
- Alonso, J. L. (1981). Contribución al estudio de las fiestas de san Juan en la Provincia de León. *Revista de Folklore*, 1(6) 20-28. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcfj488>
- Andrade, V. M. (2020). La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65(238), 131-154. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/67363>
- Archivo Histórico de la Ciudad De México. (1864). Fondos Municipales, Festividades. inv. 93, exp. 34.
- Ávila, A. (2019). La invención de México. *Relatos e Historias en México*, 21(131), 46-59. <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/la-invencion-de-mexico>
- Báez-Jorge, F. (2001) Tezcatlipoca en el espejo de Satán (La noción del Mal en la cosmovisión mesoamericana y el imaginario de la España medieval: atisbos comparativos), *La Palabra y el Hombre*, (117), 27-55. <https://cdigital.uv.mx/server/api/core/bitstreams/e346e8af-a745-45aa-b520-16dc88acd94f/content>
- Báez-Jorge, F. (2013) ¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares. *Ulúa Revista de Historia, Sociedad y Cultura* (22), 231-238. https://ulua.uv.mx/index.php/ulua/article/download/1189/pdf_7/5531

- Barba De Piña, B. (2020). Peregrinaciones prehispánicas del Altiplano mesoamericano. En B. Barba de Piña (Coord.), *Caminos terrestres al cielo* (pp. 17-48). Secretaría de Cultura / Instituto de Antropología e Historia.
- Bonfil, G. (1991). *Pensar Nuestra Cultura*. Alianza Editorial.
- Burkholder, A. (2016). Los tiempos del nacionalismo revolucionario. *Relatos e historias en México*, 15(169), 50-63. <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/los-tiempos-del-nacionalismo-revolucionario>
- Camba, Ú. (2021). Mitos populares sobre la conquista, *Relatos e Historias en México*, 14(157), 40-59.
- Campos, L. (2017). Cuauhtémoc, “el héroe completo”. La conmemoración del último emperador azteca en la Ciudad de México durante el porfiriato (1887-1911). *Historia mexicana*, 66(4), 1819-1861. <https://doi.org/10.24201/hm.v66i4.3420>
- Casasola, G. (1978) *6 siglos de Historia Gráfica de México. 1325-1976. Vol. 5*. Editorial Gustavo Casasola.
- Cayetano, C. (2022). San Isidro en América. En M. T. Fernández (Coord.), *IV Centenario de la canonización de san Isidro Labrador* (pp. 127-150). Instituto de Estudios Madrileños.
- Congreso Constituyente de México (1824). *Decreto sobre la celebración de fiestas religiosas y cívicas nacionales*. Imprenta del Gobierno.
- Cortés, J. L. (2023). Comer tamales el Día de la Candelaria nos remite a ritos de culturas prehispánicas. *Universidad Iberoamericana*. <https://ibero.mx/prensa/comer-tamales-el-dia-de-la-candelaria-nos-remite-ritos-de-culturas-prehispanicas-academico-ibero>
- De Benavente, T. (2014). *Historia de los indios de Nueva España*. Real Academia Española.
- Decreto que declara el festival Huey Atlíxcáyotl Patrimonio Cultural del Estado de Puebla. [Gobierno del Estado de Puebla]. 26 de julio de 1996
- Dublán, M. y Lozano, J. M. (1876). *Legislación Mexicana. Tomo I*. Imprenta de Comercio. <http://ru.juridicas.unam.mx:80/xmlui/handle/123456789/9584>
- Durán, D. (1967). *Historia de las Indas de Nueva España. Tomo I*. Porrúa.
- Dussel, E. (1994) *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Ediciones Abya-Yala.
- Dussel, E. (2022) *Política de la Liberación. Vol. 3*. Editorial Trotta.
- Eason, A., Pope, T., Becenti, K. M. & Fryberg, S. A. (2001). Sanitizing history: National identification, negative stereotypes, and support for eliminating Columbus Day and adopting Indigenous Peoples Day. *Cultural Diversity & Ethnic Minority Psychology*, (27), 1-17. <https://doi.org/10.1037/cdp0000345>

- “El Grito” de Maximiliano. Paradojas de la historia nacional. (2012). Nexos. <https://cultura.nexos.com.mx/el-grito-de-maximiliano-paradojas-de-la-historia-nacional/>
- Florescano, E. (1995). *Mitos mexicanos*. Aguilar.
- Florescano, E. (2003). Notas sobre las relaciones entre memoria y nación en la historiografía mexicana. *Historia Mexicana*, 53(2), 391-416. <https://www.redalyc.org/pdf/600/60053205>
- Gamio, M. (1916). *Forjando patria*. Editorial Porrúa.
- García, M. (2015). *5000 años mirando al sol. De Stonhenge al calendario gregoriano*. Soliman El-Azir.
- Garrido, M. J. (2006). *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823. Historia política*. Instituto Mora.
- Gobierno del Estado de Guerrero. (2023). Tigrada de Chilapa. <https://hogardelsol.guerrero.gob.mx/tigrada-de-chilapa/>
- Goiz, F. J. (2009). *Calendario Cívico de la Nación*. Editorial Pax.
- Grunberg, B. (2019). De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios. *Arqueología Mexicana*, (89), 72-80. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/de-santiago-matamoros-santiago-mataindios>
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal a 'Blade Runner' (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, R. (2009). La “democratización” del monumento público. Notas latinoamericanas. *Escala*, 46(217) 1-8.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hernández, M. D. (2024). *Cristóbal Colón en la Memoria Histórica. Del conjunto escultórico colombino a las actuales reivindicaciones neoprehispánicas en el Paseo de la Reforma como espacio de hegemonía discursiva de la Ciudad de México, 1877-2023* [Tesis doctoral]. Universidad Anáhuac México.
- Indigenismo e hispanismo. Una herida que no cierra. (2021). *Relatos e Historias en México*, 14(157), 60-63. <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/indigenismo-e-hispanismo>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2021). Queda en el pasado el Día de la Raza, para dar paso al Día de la Nación Pluricultural. *Gobierno de México*. <https://www.gob.mx/inpi/es/articulos/queda-en-el-pasado-el-dia-de-la-raza-para-dar-paso-al-dia-de-la-nacion-pluricultural?idiom=es>
- Johansson, K. P. (1995). Catecismo en imágenes. *México en el Tiempo*, (7), 55-61.
- Juárez, T. (22 de agosto del 1887). La fiesta de Cuauhtémoc. *El Siglo Diez y Nueve*. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bf7d1e63c9fea1a43f?pagina=558a3e637d1ed64f1717d3f3>

- La ceremonia de ayer ante la estatua de Cuauhtémoc fue altamente significativa. (22 de agosto de 1908). *El Imparcial*. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a2fb?pagina=558a37467d1ed64f16d5ea91>
- Lafaye, J. (1999). *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional*. México: Fondo de cultura Económica.
- Las Casas, B. (1994). *Historia de las Indias. Libro I*. Alianza Editorial.
- Las Casas, B. (2021). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ediciones Cátedra.
- Lempérière, A. (2013). *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. Fondo de cultura Económica.
- Ley de Memoria Histórica de la Ciudad de México, publicada en la *Gaceta oficial de la Ciudad de México*, [Congreso de la Ciudad De México]. 2 de junio de 2023. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a2fb?pagina=558a37467d1ed64f16d5ea91>
- Ley sobre los días festivos y civiles. (1997). En *Enciclopedia Parlamentaria de México, del Instituto de Investigaciones Legislativas de la Cámara de Diputados*. LVI Legislatura. Serie III. Documentos. Volumen I. Leyes y documentos Constitutivos de la Nación mexicana. Tomo II. LVI Legislatura de la Cámara de Diputados / Miguel Ángel Porrúa. <https://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-07-06-03.pdf>
- Martínez, C. (2005). *La patria en el Paseo de la Reforma*. Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, C. (2020). La invención de América y la Glorieta de Colón, *Proceso*, (2294), 70-72. <https://www.proceso.com.mx/reportajes/2020/10/25/la-invencion-de-america-la-glorieta-de-colon-251538.html>
- Meza, A. (1997). *Calendario Mexicano*. Edamex.
- Mignolo, W. D. (1995). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales, *Revista Chilena de literatura*, (47), 91-114. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/39564>
- Miller, M. A. y Taube, K. A. (1993). *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya: An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*. Thames and Hudson.
- Ministerio de Fomento. (1877). *Cartas de Indias*. Imprenta de Manuel G. Hernández.
- Morales, Y. (2022). Calalá una danza prehispánica para recrear la memoria histórica de Suchiapa. *Chiapas paralelo*. <https://www.chiapasparalelo.com/trazos/cultura/2022/08/calala-una-danza-prehispanica-para-recrear-la-memoria-historica-de-suchiapa>

- Mysyk, A. D. (2012). Quetzalcoatl and Tezcatlipoca in Cuauquechollan (Valley of Atlixco, Mexico). *Estudios de cultura náhuatl*, 43, 115-138. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752012000100005
- Nacar, E. y Colunga, A. (2017). *Sagrada Biblia*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Nora, P. (1992). *Les lieux de mémoire*. Ediciones Trilce Montevideo.
- Peralta, A. (2004). El niño: símbolo de identidad cultural xochimilca. *Antropología Revista Interdisciplinaria del INAH*, (73), 23-32. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/2997>
- Quetzalcóatl hizo ayer su primera aparición, una original y brillantísima fiesta infantil. (24 de diciembre de 1930). *Excélsior*. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/busqueda/avanzada>
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica.
- Riding, A. (1992). *Vecinos distantes. Un retrato de los mexicanos*. Joaquín Mortiz.
- Romero, J. (1957). *Tezcatlipoca es el Oztotéotl de Chalma*. Gobierno del Estado.
- Rosas, A. (2006). *Mitos de la Historia Mexicana*. Editorial Planeta.
- De Sahagún, B. (1938). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Editorial Pedro Robredo.
- Salmerón, L. A. (2016). Noticias de la celebración del Grito de Independencia de 1810, *Relatos e Historias en México*, 9(97), pp. 24-29.
- Secretaría de Educación Pública. (2022). *Plan de Estudio para la educación preescolar, primaria y secundaria 2022*. Gobierno de México.
- Senado de la República. Coordinación de Comunicación Social. 19 de noviembre de 2020. Declara Senado el 12 de octubre como "Día de la Nación Pluricultural" <http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php/informacion/boletines/49728-declara-senado-el-12-de-octubre-como-dia-de-la-nacion-pluricultural.html>
- Staples, A. (1986). Secularización: Estado Iglesia en tiempos de Gómez Farías. En Á. Mautue (Ed.), *Estudios de Historia Moderna y contemporánea de México*, (vol. 10, pp. 109-123). Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Autónoma de México. <https://moderna.historicas.unam.mx/index.php/ehm/article/view/68958/68920>
- Staples, A. (1989). El Estado y la Iglesia en la República restaurada. En A. Staples, G. Verduzco, C. Blázquez y R. Falcón, *El dominio de las minorías*, (pp. 15-54). El Colegio de México. <https://repositorio.colmex.mx/concern/books/cj82k821x?locale=es>
- Todorov, T. (2014). *Los Abusos de la Memoria*. Arléa.
- Trouillot, M. R. (2012). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. Editorial Comares.
- Vasconcelos, J. (1925). *La Raza Cósmica*. Editorial Porrúa.

- Villa Román, E. (16 de diciembre de 2023). Posadas navideñas: origen, significado y por qué inician el 16 de diciembre. *El País*. <https://elpais.com/autor/elisa-montserrat-villa-roman/1/>
- Von Wobeser, G. (2024). Para entender la cristianización de los indígenas mesoamericanos. *Relatos e Historias en México*, 17(192), 44-69.
- Zárate, V. (2004). La conformación de un calendario festivo en México en el siglo XIX. En E. Pani y A. Salmerón (Coords.), *Conceptualizar lo que se ve. François-Xavier Guerra Historiador: Homenaje*, (pp. 182-214). Instituto Mora.
- Zárate, V. (2009). Los pobres en el Bicentenario. *Proceso*, (6), 4-19.