

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

DR. EDUARDO ABEL PEÑALOSA CASTRO
RECTOR GENERAL

DR. JOSÉ ANTONIO DE LOS REYES HEREDIA
SECRETARIO GENERAL

DR. RODOLFO RENÉ SUÁREZ MOLNAR
RECTOR DE LA UNIDAD CUAJIMALPA

DR. ÁLVARO JULIO PELÁEZ CEDRÉS
SECRETARIO DE LA UNIDAD

DR. ROGER MARIO BARBOSA CRUZ
DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DR. JORGE LIONEL GALINDO MONTEAGUDO
SECRETARIO ACADÉMICO DCSH

MTRO. CARLOS FRANCISCO GALLARDO SÁNCHEZ
JEFE DEL PROYECTO DE DIFUSIÓN Y PUBLICACIONES DCSH

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA CIUDAD DE MÉXICO

MTRO. DAVID FERNÁNDEZ DÁVALOS, S. J.
RECTOR

DR. ALEJANDRO GUEVARA SANGINÉS
VICERRECTOR ACADÉMICO

MTRO. JORGE MEZA AGUILAR
DIRECTOR GENERAL DE VINCULACIÓN UNIVERSITARIA

DRA. HELENA VARELA GUINOT
DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE ESTUDIOS SOCIALES

DR. ENRIQUE GUTIÉRREZ MÁRQUEZ
DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS

CREENCIAS,
PRÁCTICAS
Y COMUNIDAD
MORAL
ENSAYOS
EN TORNO A
LAS FORMAS
ELEMENTALES
DE LA VIDA
RELIGIOSA DE
ÉMILE DURKHEIM

COORDINADORES

JORGE GALINDO

JUAN PABLO VÁZQUEZ

HÉCTOR VERA


Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Cuajimalpa



Creencias, prácticas y comunidad moral : ensayos en torno a *Las formas elementales de la vida religiosa* de Émile Durkheim / coordinadores Jorge Galindo, Juan Pablo Vázquez, Héctor Vera . - Ciudad de México : UAM, Unidad Cuajimalpa, 2017.

344 p. : tablas ; 22 cm.

ISBN: 978-607-28-1148-5 UAM

ISBN: 978-607-417-478-6 Universidad Iberoamericana

1. Durkheim, Émile, 1858-1917. *Formes élémentaires de la vie religieuse*.
Español. Crítica e interpretación. 2. Sociología y religión. 3. Ritos y ceremonias - Aspectos sociales. 4. Ética - Aspectos religiosos. 5. Filosofía de la religión.

I. Galindo, Jorge, coord. II. Vázquez, Juan Pablo, coord. III. Vera, Héctor, coord.

Dewey: 301.0944 C74

LC: HM477.F8 C74

Esta obra fue dictaminada positivamente por pares académicos mediante el sistema "doble ciego" y evaluada para su publicación por el Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM Unidad Cuajimalpa.

Primera edición, 2017

D. R. © 2017, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa

Avenida Vasco de Quiroga 4871

Col. Santa Fe Cuajimalpa

Del. Cuajimalpa de Morelos, 05348, Ciudad de México

www.cua.uam.mx

ISBN: 978-607-28-1148-5

D. R. © 2017, Universidad Iberoamericana, A. C.

Prol. Paseo de la Reforma 880

Col. Lomas de Santa Fe

Ciudad de México, 01219

publica@ibero.mx

ISBN: 978-607-417-478-6

Diseño de colección y portada: Selva Hernández López

Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada o transmitida, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma y por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo y por escrito de los editores.

Impreso en México/Printed in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: SECULARIZACIÓN,
CONOCIMIENTO Y MORAL EN LOS DEBATES
CONTEMPORÁNEOS SOBRE
LA OBRA DE ÉMILE DURKHEIM
JORGE GALINDO
JUAN PABLO VÁZQUEZ
HÉCTOR VERA

11

CONOCIMIENTO Y TEORÍA SOCIAL
DURKHEIM, MAUSS Y COMPAÑÍA: LAS FORMAS
ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA,
UNA EMPRESA COLECTIVA
MARCEL FOURNIER

39

EL NUEVO “¿QUÉ ES UN HECHO SOCIAL?”.
ÉMILE DURKHEIM Y JOHN R. SEARLE
JOSÉ HERNÁNDEZ PRADO

73

DESARROLLO EVOLUTIVO, CODIFICACIÓN
Y MODERNIDAD RELIGIOSA. ACTUALIZANDO
TRES ASPECTOS DE LA SOCIOLOGÍA
DE LA RELIGIÓN DE DURKHEIM
JORGE GALINDO

91

EL IDEALISMO DE LAS REPRESENTACIONES
COLECTIVAS: LA TEORÍA SOCIAL DE DURKHEIM
UN SIGLO DESPUÉS DE LA PUBLICACIÓN
DE LAS FORMAS ELEMENTALES, A LA LUZ
DE LA REVOLUCIÓN NEUROCENTÍFICA
ALEXANDER RILEY

115

INSTRUMENTOS FORJADOS DURANTE SIGLOS: CATEGORÍAS Y CONOCIMIENTO COMO ACUMULACIÓN TRANSGENERACIONAL DE EXPERIENCIAS HUMANAS HÉCTOR VERA	139
RELIGIÓN E INTEGRACIÓN SOCIAL DE LA EFERVESCENCIA COLECTIVA A LAS RELIGIONES CIVILES JORGE ENRIQUE GONZÁLEZ	159
¿TIENE VIGENCIA EL MÉTODO DE ÉMILE DURKHEIM CIEN AÑOS DESPUÉS? LUZ TERESA GÓMEZ DE MANTILLA	171
EL QUEBRANTO DE LAS RELIGIONES CÍVICAS: VIGENCIA DE DURKHEIM PARA EL ANÁLISIS DE MÉXICO GINA ZABLUDOVSKY KUPER	197
RELIGIÓN E INTEGRACIÓN SOCIAL: NOTAS EN TORNO A UN ANTIGUO DILEMA VIGENTE MÓNICA GUITIÁN GALÁN	223
SOCIOLOGÍA DE LA MORAL DE LA EFERVESCENCIA COLECTIVA AL RECONOCIMIENTO SOCIAL. LA SOCIOLOGÍA DURKHEIMIANA SIN PSICOLOGÍA DE LAS MASAS JORGE RAMÍREZ PLASCENCIA	243
DOS PROBLEMAS CENTRALES EN LA SOCIOLOGÍA DE LA MORALIDAD GABRIEL ABEND	263

EL QUEBRANTO DE LAS RELIGIONES CÍVICAS: VIGENCIA DE DURKHEIM PARA EL ANÁLISIS DE MÉXICO

GINA ZABLUDOVSKY KUPER¹

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

En el presente trabajo se abordará la utilidad de la teoría que Émile Durkheim desarrolla en *Las formas elementales de la vida religiosa* para el análisis de fenómenos que usualmente se consideran como extra religiosos y que tienen que ver con las fiestas patrias y conmemoraciones de la más diversa índole que forman parte de nuestros calendarios y rituales. Las “religiones cívicas”² de las sociedades modernas se asemejan a las representación suscitadas por el culto en tanto que, como éstas, resultan “tan necesarias al buen funcionamiento de nuestra vida moral como lo son los alimentos para el mantenimiento de nuestra vida física”, pues, a partir de ellas “el grupo se afirma y se mantiene” (Durkheim, 2012: 428). Como señala nuestro autor:

No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y de fortalecer a intervalos regulares los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que configuran su unidad y su personalidad [...] esta reconstrucción moral sólo puede obtenerse mediante reuniones, asambleas, congregaciones, en las que los individuos en estrecha cercanía reafirman sus sentimientos comunes [...] ¿Qué diferencia esencial existe entre una

1. La autora agradece el apoyo de Lissette Rosales y Alejandra Zaldívar en la búsqueda bibliográfica para el presente estudio.
2. En el contexto de Estados Unidos, el tema de las “religiones cívicas” o “religiones públicas” ha sido tratado por Robert Bellah (1975). Consultese también Cipriani, 2004: 251- 254.

asamblea de cristianos celebrando las principales fechas de la vida de Cristo, o de judíos festejando, ya sea la salida de Egipto, ya sea la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de un nuevo código moral o de algún acontecimiento de la vida nacional? (Durkheim, 2012: 472).

En la medida en que son manifestaciones de la vida social, estas celebraciones pueden despertar las pasiones más vivas, generar entusiasmos que transforman las condiciones de la actividad psíquica y transportan al individuo más allá de sí mismo. A juicio de Durkheim:

toda fiesta, aun cuando sea puramente laica por sus orígenes, tiene ciertas características de la ceremonia religiosa ya que en todos los casos tiene por efecto acercar a los individuos, poner en movimiento a las masas y suscitar un estado de efervescencia, a veces incluso de delirio, que no deja de estar emparentado con el estado religioso. El hombre es transportado fuera de sí, apartándose de sus ocupaciones y de sus preocupaciones ordinarias. Por esta razón se observan de una y otra parte las mismas manifestaciones: gritos, cantos, música, movimientos violentos, bailes, búsqueda de excitantes que estimulen el nivel vital (Durkheim, 2012: 429).

Para exemplificar estas manifestaciones en las conmemoraciones cívicas, nuestro autor nos remite a la Revolución Francesa y observa que ésta instituyó un ciclo de fiestas que permiten “mantener en un estado de perpetua juventud los principios de que se inspiraba” (Durkheim, 2012: 473).

A partir de esta visión, el presente estudio parte de la conocida diferenciación que nuestro autor hace entre lo profano y lo sagrado y de un concepto de religión entendido como un “sistema más o menos complejo de mitos, dogmas, ritos, ceremonias” (Durkheim, 2012: 89). Desde esta perspectiva, las fiestas patrias juegan un papel

importante en la elaboración de la conciencia colectiva, entendida como “una suerte de moral secular común a todos los integrantes de un conglomerado que les motiva a participar en aras de la unidad social” (Mora y Anaya, 2013: 207). Las sociedades modernas suelen consagrarse tanto las ideas de libertad, razón y patria como los héroes que se identifican con la lucha por estos principios y las revoluciones constituyen manifestaciones de efervescencia social donde, a partir de la experiencia de lo sagrado, se originan y fortalecen las creencias compartidas (Vera, Galindo y Vázquez, 2012: 37).

Para llevar a cabo este análisis, se tendrán como ejes las dos categorías o *clases de hecho* que Durkheim propone para el estudio de los fenómenos religiosos. Por un lado, tenemos a las creencias, representaciones sociales y estados de opinión comunes a una colectividad determinada y, por el otro, los ritos que se expresan en maneras de actuar y prescriben compromisos y actitudes que deben adoptarse frente a las cuestiones sagradas (Durkheim, 2012: 89-90).

El siguiente apartado está dedicado a la primera de estas categorías y a la forma en que ha sido rescatado por el pensamiento contemporáneo.

LA TEORÍA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES³

Si bien es cierto que, como Durkheim señala “los primeros sistemas de representaciones que del mundo y de sí mismo se ha forjado el hombre, son de origen religioso” (Durkheim, 2012: 62) en realidad, la concepción de *representaciones sociales* (o “representaciones colectivas”, como las llamaba Durkheim) es útil para abordar un espectro mucho más amplio de hechos sociales relacionados con la noción de conciencia colectiva. Al respecto, conviene tener presente que, a partir de la diferenciación entre los hechos sociales y los psicológicos que

3. La redacción de este apartado retoma algunas de las ideas y conclusiones del estudio desarrollado por Zabludovsky y Juárez, 2012.

constituye una de las bases fundamentales de su teoría, Durkheim explica que “los estados de conciencia colectiva no son de la misma naturaleza que los estados de conciencia individual, son representaciones de otra clase. La mente de la totalidad de los grupos no es la de los particulares, sino que tiene leyes propias” (1994: 17).

Con base en las tesis durkhemianas, algunos pensadores contemporáneos, como Serge Moscovici (1979) han señalado que las representaciones sociales forman parte del *corazón colectivo* que es la opinión pública y están constituidas por valoraciones y creencias que se estructuran de diversa forma según las distintas culturas y los grupos sociales.

Como otros autores lo han explicado, la teoría de las representaciones conlleva una dimensión interpretativa en los planos figurativos y simbólicos, que permite adentrarse al estudio de las formas interiorizadas de la cultura, concebida como los ámbitos de esquemas cognitivos, creencias, ideologías, valores y prácticas de un grupo determinado con funciones precisas en la orientación de comportamientos y formas de comunicar (Gutiérrez, 2007: 95; Giménez, 2005: 14; Markova, 2006: 54-55; Villaroel, 2007: 442-443; Zabludovsky y Juárez, 2012).

Lejos de permanecer estáticas, estas manifestaciones tienen un carácter histórico y dinámico y forman parte de un proceso de reconstrucción activa de la realidad (Moscovici, 1988: 219). Como lo señala Villaroel (2007: 441) las representaciones sociales son: “estructuras del pensamiento cotidiano cuyos contenidos se construyen y reconstruyen incesantemente”.

Para Claude Abric (2001), las representaciones sociales responden a cuatro funciones primordiales: 1) posibilitan el entendimiento y la explicación de la realidad; 2) definen la identidad y hacen posible la salvaguarda de la especificidad de los grupos; 3) conducen los comportamientos y prácticas; 4) permiten justificar las posturas y conductas subsecuentes.

La representación que tiene cada individuo sobre una situación, concepto u objeto, contiene un carácter social, ya que el sujeto no mira aislado del mundo sino que, por el contrario, sus formas de pensar y actuar están influidas por su clase y grupo de pertenencia. Como modalidades de entendimiento del sentido común que se construyen de manera colectiva, las representaciones son “formas de conocimiento de tipo práctico, específicas de las sociedades contemporáneas que circulan en los intercambios cotidianos. Sus funciones primordiales son la comprensión, la explicación y el dominio de los hechos de la vida diaria” (Villaroel, 2007: 434-436).

Las representaciones sociales remiten *ipso facto*, a un grupo, a una clase social, a una cultura y “hacen que el mundo sea lo que pensamos que es o lo que debe ser” (Moscovici, 1979: 39). A diferencia de la ciencia, las representaciones no se preocupan por tratar de decir la verdad acerca de la naturaleza, y, en contraste con la ideología, tampoco pretenden proporcionar un sistema general de objetivos o justificar las conductas del grupo (Moscovici, 1979: 39, 52).

Como también lo señala Thompson (2007), las representaciones sociales se objetivan en *formas simbólicas* en contextos específicos, históricos y socialmente estructurados. Se trata de pautas culturales que existen como gesto y como pensamiento, como práctica y como idea. Están referidas a las concepciones que los grupos sociales tienen sobre hechos y fenómenos culturales que se han construido histórica y socialmente, y tienen la capacidad de funcionar como elementos identitarios para los individuos que conforman una determinada colectividad a partir de pensamientos y sentimientos comunes.

Las representaciones sociales son producto de una inmensa cooperación que se extiende en el espacio y el tiempo donde se llevan a cabo los rituales que, como se verá a continuación, se encuentran regidos por el ritmo de los calendarios sagrados.

RITOS, CALENDARIOS Y SENTIDO DE CONGREGACIÓN.

LA IMPORTANCIA DE LA EDUCACIÓN RABÍNICA

EN EL PENSAMIENTO DE DURKHEIM

A la luz de la teoría de Durkheim, los ritos deben ser entendidos como aquellas “maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos y están destinados a suscitar, mantener o repetir ciertos estados mentales de estos grupos” (Durkheim, 2012: 63). Estas acciones son realizadas directamente por los practicantes; aunque en ocasiones parecen tener un carácter espontáneo, en realidad no son azarosas sino que se atienen a procedimientos que están establecidos y obedecen a normas sociales y a expectativas bien asentadas (Quezada, 2009; Cipriani, 1977: 86-88).

La importancia de los ritos resulta esencial, ya que, como lo señaló Robertson Smith (1894) tanto en el campo político como el religioso, en muchas ocasiones éstos son anteriores a las doctrinas (Cipriani, 1977: 66-67). El rito cívico refleja las distintas visiones del mundo y de la realidad de cada sociedad, su elemento repetitivo permite perpetuar las ideas valores y costumbres a través del tiempo y así ser transmitido de generación en generación (Quezada, 2009).

Las propuestas de Durkheim han tenido una gran importancia para el estudio de los rituales entendidos como prácticas desarrolladas en un marco colectivo espacio-temporal, que asegura que se lleven a cabo de manera regular. En muchos casos, se trata de fiestas y ceremonias públicas regidas por un calendario que “expresa el ritmo de la comunidad colectiva” (Durkheim, 2012: 64) y permite que la sociedad y su ideal se hagan y rehagan periódicamente (Bellah, 2006: 150-180; Durkheim, 2012: 396; Vera, Galindo y Vázquez, 2012: 14).

En todo calendario, resulta fundamental la diferenciación entre los *días de guardar* y los que no lo son. Como explica Durkheim:

la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir dentro de las mismas unidades de tiempo. Es pues necesario asignar a la primera días

o períodos determinados en los que se retiren todas las ocupaciones profanas. Fue así como surgieron las fiestas. No hay religión ni por consiguiente sociedad que no haya conocido y practicado esa división del tiempo en dos partes contrastadas que alternan una con otra según una ley variable con los pueblos y las civilizaciones (Durkheim, 2012: 358).

Las cosas sagradas que tienen suficientemente relevancia son las que quedan calendarizadas en los días no hábiles, mientras que los ritos que se llevan a cabo en días de trabajo acaban siendo de menor importancia.

El énfasis que Durkheim da a los rituales constituye una parte fundamental de su pensamiento. En este sentido conviene tener en cuenta que, además del análisis de los cultos australianos cuyo estudio dio lugar a *Las formas elementales de la vida religiosa* que escribió en la última etapa de su existencia, el interés de la sociología durkheimiana en las normas sociales, el sentido de congregación y la importancia de los rituales y manifestaciones externas del pensamiento propiamente religioso de alguna manera se explican por la formación que lo marcó durante la primera etapa de su vida, y en especial a la rigurosa educación que recibió dentro del ámbito familiar al que pertenecía como hijo de rabino. De hecho, la matriz hebrea de Durkheim está lejos de diluirse en el supuesto agnosticismo asociado a sus tesis académicas en su vida adulta.

Como ya lo apuntara Max Weber en su sociología de las religiones, a diferencia de otras teodiceas, los caminos de salvación en el judaísmo no dependen de la confesión o el arrepentimiento que se hace con la mediación de un tercero (como es el caso del catolicismo) ni de una actitud más bien contemplativa para acercarse a dios y renunciar a este mundo (como es el caso del budismo) ni tampoco de la capacidad de transformar la realidad mediante el trabajo para descubrirse así predestinado (como es el caso del protestantismo) (Weber, 1962, 1967, 1974, 1981; Zabludovsky, 2009).

En contraste con estas religiones, el judaísmo considera que uno no fue elegido por dios en términos individuales sino como pueblo, pero esta elección no lo pone en un papel fácil sino que más bien lo llena de obligaciones cotidianas. Los caminos de salvación se rigen por una serie de normas que se derivan de los diez mandamientos y de hábitos y formas de vida que el creyente tiene que cumplir puntualmente de forma casi compulsiva. Para el religioso judío, y más aún para el hijo de un rabino, toda su vida está enmarcada en una serie de rituales, desde que se despierta hasta que se acuesta, y las modalidades de éstos varían de acuerdo al calendario religioso lunar al que debe atenerse. Así, la liturgia marca tanto lo que se debe comer y no comer, como las formas de vestir, las maneras de saludar, las normas para guardar el sábado como día sagrado y las fechas propicias para cumplir con los deberes maritales de acuerdo a un calendario que rige las relaciones amorosas.

A diferencia de las celebraciones que se llevan a cabo en otras religiones como el cristianismo, en cuyas fechas santas podría ser más importante ir a misa que no ir a laborar, el calendario judío lunar está marcado por múltiples días sagrados en los que el trabajo es una prohibición y que incluyen todos los sábados y varias fechas inalterables. Los *días de guardar* están claramente estipulados y prescriben comportamientos que no dependen de una interpretación más subjetiva como lo muestran por ejemplo, las formas de llevar el duelo. Ante la pérdida de un familiar cercano, el judaísmo estipula una serie de prácticas y conductas grupales que están claramente calendarizadas y que son congruentes con las afirmaciones de Durkheim en el sentido de que, lejos de ser una “inclinación natural de la sensibilidad privada, [la] herida por una pérdida cruel [que se manifiesta en el duelo, constituye en realidad]… un deber impuesto por el grupo” (Durkheim, 2012: 443).

Por las anteriores razones, la educación de Durkheim en la tradición rabínica no debe considerarse únicamente como un dato

familiar de su infancia y adolescencia o como una formación de la cual después se distanció para dedicarse al desarrollo de una ciencia positiva moderna. En oposición a esta interpretación, mi lectura sostiene que los fundamentos judío-ortodoxos con los que fue educado permean y ayudan explicar el conjunto de su obra. En este sentido, coincido con Maximo Rosati (2012), cuando observa que la reflexión en torno a los vínculos de Durkheim con el judaísmo resulta primordial para entender algunas de sus concepciones básicas como las de religión y solidaridad, consecuentemente, deben tomarse en cuenta no sólo como antecedentes biográficos sino también como fundamentos teóricos de toda su obra.

A pesar de que Durkheim es acertadamente considerado como un judío asimilado que se convierte en científico laico y un “profeta secular” de la Tercera República, en realidad esto no implica que haya dejado atrás el sentido de congregación y las enseñanzas del *Talmud*. Como lo observó en su momento el propio Durkheim “no se debe olvidar que yo soy hijo de rabino” (citado por Filloux, 1976: 259).

Una vez expuestas las principales bases de la teoría durkheimiana en torno a la importancia de los calendarios y los rituales, a continuación se mostrará cómo estos postulados teóricos pueden ser un punto de partida para el análisis de los cambios recientes en las formas de celebrar las fiestas patrias en México.

FIESTAS PATRIAS Y CONCIENCIA COLECTIVA EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

A la luz de lo hasta aquí señalado, esta sección del artículo parte de la consideración de que en el México de finales del siglo XX y principios del XXI, las conmemoraciones⁴ patrias han perdido algo

4. Las conmemoraciones se entienden como un acto o conjunto de actos cuyo fin es hacer memoria evocando y re-articulando un pasado a partir de los marcos de significación del presente (Farfán, 2012: 62-63; Olvera, 2012: 88).

de su percepción como permanentes y sagradas, y con ello se han debilitado y vulnerado las formas de reproducción de la memoria colectiva que favorece la formación de identidades a partir de las festividades cívicas. Para sustentar esta hipótesis, y teniendo como base la teoría durkhemiana, me centraré en el análisis de las transformaciones de los últimos años a partir de lo ocurrido en dos instancias: 1) la alteración de los calendarios cívicos, 2) el fracaso del gobierno al no haber podido dar el debido lugar a lo simbólico en la planeación y ejecución de las actividad de las conmemoraciones del bicentenario de la independencia y el centenario de la revolución en 2010 (Zabludovsky y Juárez, 2012).

MÉXICO: LA ALTERACIÓN DEL CALENDARIO

SAGRADO DE LAS “RELIGIONES CÍVICAS”

Como se demostrará en esta sección, a partir de un decreto que modificó la Ley Federal del Trabajo, aprobado en enero de 2006, durante el gobierno del presidente Vicente Fox, se determinó que los días feriados que antes eran inamovibles se recorrieran al lunes anterior. Esta disposición también se aplicó a los calendarios escolares de la Secretaría de Educación Pública. Al modificar las fechas y los “ciclos anuales del recuerdo” (Olvera, 2012: 83-110; Zeruvabel, 2007: 474) de las conmemoraciones patrias, éstas se convirtieron en celebraciones con menor carga simbólica, mermando así el proceso de recreación de los acontecimientos del pasado que son tan importantes en el marco de los procesos de identidad y de legitimidad política y social de nuestras “religiones cívicas”.

El reacomodo de las festividades tuvo lugar por una diversidad de causas. Entre éstas destacan los factores político-ideológicos relacionados con la alternancia de poder que llevó a que, en el año 2000, por primera vez en la historia, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) reconociera que había perdido la presidencia de la República en favor del Partido Acción Nacional (PAN). Con

ello se intensificó el cambio en la retórica nacionalista del “viejo PRI” que de hecho ya se había iniciado en años anteriores como consecuencia del ascenso de una élite tecnocrática preocupada por insertar a México en los procesos de globalización (Zabludovsky, 2009: 70-95).

En esta nueva calendarización también influyeron de forma importante otras fuerzas en el orden más pragmático como los intereses de las agencias de turismo que abogaron porque, a semejanza de lo que ocurre en Estados Unidos, muchos de los *días de guardar* se convirtieran en san lunes y así se promoviera que las clases medias urbanas pudieran viajar a las playas y otros destinos turísticos del país. Con estas medidas, la suspensión de labores ha dejado de tener un lugar en el ámbito de lo “sagrado” y las connotaciones alusivas a los aniversarios nacionales quedaron reducidas a las posibilidades de gozar del tiempo libre que proporciona un día no productivo.

Las fechas que antes eran inalterables y que a partir del 2006 se convirtieron en fines de semana largos son las siguientes:

a) *5 de febrero*. Conmemoración de la promulgación de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que tuvo lugar en 1917. Esta carta magna logró incorporar las ideas de los diversos grupos participantes en el proceso revolucionario que se había iniciado en 1910. En ella se retomaron las libertades y derechos ciudadanos de la constitución juarista de 1857 y se adicionaron otros preceptos fundamentales como el derecho a la educación, la regulación de la reforma agraria y los más diversos derechos sociales.

A pesar de que la Constitución se ha reformado tanto que, a veces, es difícil reconocerla si se le compara con el documento original, por su importancia debería de continuar celebrándose como un *día sagrado*, otorgándole así el rango de

una conmemoración mayor que recuerde a las nuevas generaciones y a todos los ciudadanos y ciudadanas la importancia de vivir en un estado de derecho y de hacer que nuestras leyes se cumplan en la vida cotidiana.

- b) *21 de marzo*. Conmemoración del cumpleaños de Benito Juárez, quien nació en San Pablo Guelatao en 1806. En 1858 fue presidente de México y encabezó el gobierno durante la guerra de reforma, la intervención francesa y la restauración de la república. Durante su gobierno se llevaron a cabo “las leyes de reforma” con la secularización de los bienes del clero y una separación radical entre iglesia y Estado.

Como contraste a estos principios, a partir del gobierno de Carlos Salinas de Gortari, los gobiernos en México se han caracterizado por darle un juego cada vez mayor a la iglesia. En su investidura presidencial Vicente Fox llevó consigo un gran crucifijo y uno de sus primeros actos fue remover un conocido retrato del presidente Juárez de la oficina presidencial. Por estas razones no sorprende demasiado, que la conmemoración del aniversario de este natalicio se haya alterado convirtiéndola en un “san lunes”.

- c) *20 de noviembre*. La fecha responde al inicio de la lucha armada de la revolución de 1910 que incorporó entre sus banderas básicas la democratización del país y la demanda por una mayor igualdad social. Por el carácter violento de la revuelta, la diversidad de las fuerzas revolucionarias que luego se enfrentaron entre sí, y las banderas de una mayor justicia y equidad social, para los gobiernos panistas resultó una fecha cada vez más difícil de conmemorar por lo cual tampoco asombra que esta día de asueto se haya desplazado al lunes.

Bajo la disposición de los nuevos calendarios, las únicas *fecha patrias* distintivas de México que permanecieron sin cambios fueron el cinco de mayo (día en que los mexicanos

vencen a los invasores franceses en la batalla de Puebla de 1862) y la independencia nacional de 1810 que se conmemora el 15 y 16 de septiembre. En la medida en que se trata de aniversarios vinculados con el papel en la historia de la invasión por potencias mundiales que ya son parte del pasado, la permanencia de estas fechas quizás se explica porque su recuerdo no resulta conflictivo para los gobiernos actuales.

En el caso particular de la independencia, las celebraciones incluyen una serie de rituales que tienen muchos elementos teatrales, como es la ceremonia del grito, que se festeja la noche del 15 de septiembre y que por sus características sería difícil mover a cualquier otra fecha. Esta celebración es un claro ejemplo de cómo la noción de religión popular, fiesta y lo sagrado se enredan entre sí (Cipriani, 2004: 286- 287; Isambert 1982: 215-245). Los componentes que en ella hay de acción representacional, de *performance* (Díaz, 2012: 118), hacen que la cultura, la historia y la biografía se presenten mediadas a través de memorias, convenciones, expectativas, juegos, movimientos corporales y prácticas culturales que sólo se llevan a cabo la noche y el día del aniversario.

Por la originalidad de los mexicanos y mexicanas en la forma de celebrar esta fecha y el peso específico que tienen el grito, la bandera, la verbena popular y otros rituales como “tipos de representación dramática en las que se imitan los actos que los mitos atribuyen a esos héroes legendarios” (Durkheim, 2012: 116), el estudio sobre las formas de festejar la independencia y los componentes que en ella hay de *sagrado* y de *profano*, ameritarían un trabajo especial que rebasa los límites del presente texto. Por ahora, conviene destacar entre sus características, las atribuciones incuestionables que el *acto litúrgico* otorga a los políticos y funcionarios que deben dar el grito a nivel federal, estatal, municipal y en las diversas emba-

jadas del país. Como lo afirma Durkheim al abordar las características de las celebraciones religiosas, en esa práctica que se continua año con año, se hace por demás evidente que: “Hay palabras, frases, fórmulas que sólo pueden ser proferidas por personajes consagrados; hay gestos, movimientos que no todo el mundo puede ejecutar” (Durkheim, 2012: 90).

Como sucede en las tribus australianas, la alusión a los héroes de independencia en la ceremonia del grito es una muestra de cómo las sociedades modernas siguen enalteciendo el honor de antepasados fabulosos que la tradición coloca en el origen de los tiempos. Como lo explica Durkheim, a estos héroes:

[S]e les atribuye todo lo grande que se ha hecho en la historia de la tribu e incluso del mundo entero. Son ellos los que en gran parte habrían hecho la tierra tal como es y los hombres tal como son. La aureola que continúa envolviéndolos no proviene por tanto del simple hecho de que sean ancestros, o sea de que ya estén muertos, sino de que se les atribuye y se les ha atribuido un carácter divino por siempre y para siempre (2012: 116).

Como también lo han demostrado, otros autores como Freud, Jung y Campbell, los mitos y arquetipos en torno a los héroes y sus hazañas sobreviven en los tiempos modernos ocupando un lugar en el ámbito de lo sagrado en las “sociedades profanas” (Campbell, 1959; Ruiz, 2012: 185-197).

Además de la batalla del cinco de mayo y la independencia de México, el otro día inamovible específico del calendario mexicano, es el 2 de noviembre, que no responde a una festividad cívica sino a la celebración de corte pagano-religiosa del sincretismo cultural como lo es el “día de muertos” que, en realidad, sólo es festejado como tal por algunos sectores de la población.

Otra celebración muy importante para los mexicanos es el 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe, que constituye una fecha sumamente relevante en la mitología religiosa del mexicano y que, a pesar de ser considerado formalmente como día hábil, en muchos lugares no se trabaja, incluso los bancos⁵ y algunas universidades cierran sus puertas. La importancia de este día se expresa en la conocida frase “los mexicanos somos guadalupanos”.⁶

Adicional a estas fechas, el día de las madres ha formado parte de la cultura colectiva y los festejos en el país, ya que a pesar de no estar considerado como día feriado, es común que no se trabaje o sólo se haga medio tiempo. Se ha convertido en un día de gran consumo en el cual las familias se reúnen para comprar y celebrar a la “sagrada madre mexicana”.

Los otros días no hábiles que permanecieron fijos en la agenda de México, corresponden más bien a conmemoraciones que se llevan a cabo a nivel internacional como lo es el día del trabajo (primer de mayo) y las fechas de los calendarios cristianos que se han aceptado como universales, como jueves y viernes de semana santa (conmemoración de la muerte de Jesucristo que varía de acuerdo al calendario judío lunar) y los días de navidad y año nuevo.

Una vez analizadas las principales características de nuestros rituales patrios y la forma en que éstos han cambiado por la alteración de los calendarios, en el siguiente apartado se reflexionará en torno a los efectos de las actividades conmemorativas del bicentenario de la independencia y el centenario de la revolución en México, y cómo

5. Fecha que también coincide con el día del empleado bancario.

6. De hecho, en el primer calendario cívico nacionalista, proclamado por José María Morelos e Ignacio López Rayón, hacia 1812, se consideró que las fechas más importantes a conmemorar eran tanto el 16 de septiembre (inicio del movimiento de independencia), como el 12 de diciembre, consagrado a la virgen de Guadalupe, que también se apreció como símbolo de la patria independiente (Torre, 1988; Rozat, 2001; Connaughton, 2001; Vázquez, 1975).

los fracasos gubernamentales en una mala concepción y organización de los mismos llevaron a la merma de las religiones cívicas y no pudieron abrir nuevos caminos para la reinterpretación simbólica, la identidad nacional y la capacidad para visualizarla en función de un renovado proyecto de nación que entienda el pasado para forjar el futuro.

LA MERMA EN LA CONCIENCIA COLECTIVA ANTE EL FRACASO DE LAS CONMEMORACIONES DEL BICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA Y EL CENTENARIO DE LA REVOLUCIÓN

Como se sabe, durante el 2010 el tema de las conmemoraciones del centenario de la revolución y bicentenario de la independencia estuvo en boca de todos: nombres de circuitos, carreteras, parques y plazas públicas, obras inacabadas, publicaciones, eventos culturales y deportivos, congresos académicos, discursos oficiales y medios de comunicación masiva, pero ¿hasta qué punto los mexicanos y mexicanas estuvieron interesados en estos festejos y las sintieron propios? ¿Realmente se identificaron con las acciones gubernamentales que se llevaron a cabo con motivo de estas fechas? En un estudio que realice con Alicia Juárez, a partir de la interpretación de 1 200⁷ aplicados en la zona metropolitana de la ciudad de México en 2010, pudimos constatar que lejos de haber tenido un impacto en el fortalecimiento de la identidad y la expresión de las religiones cívicas, la mayoría de la población no se sintió identificada con la agenda gubernamental en torno a las conmemoraciones sino que más bien se vivieron como ajena y marcadas por el derroche de recursos (Zabludovsky y Juárez, 2012: 239-259).

7. El sondeo de opinión se llevó a cabo entre el 14 de junio y el 1 de septiembre de 2010; se aplicaron 1,183 cuestionarios en la ciudad de México repartidos en tres universos: estudiantes de universidades públicas (458), alumnos de universidades privadas (28) y población general (444) (Zabludovsky y Juárez, 2012).

Estos hechos propiciaron que las cargas simbólicas de las manifestaciones rituales perdieran fuerza. En cierta medida, se desdibujaron los aspectos históricos fundacionales que permiten a los mexicanos y mexicanas crear una relación con un pasado que más allá de que sea verdadero o imaginado, elegido o inventado les ha permitido conformar una *identidad socioterritorial* vinculada con la idea de nación (Quetzada, 2009: 206).

Esta situación se explica por múltiples factores entre los que se encuentran el alto índice de delincuencia que constituye la preocupación esencial de una gran parte de la población; el pluripartidismo y rivalidad entre los poderes locales, estatales y federales que llevó a que cada gobernador y/o presidente municipal quisiera conmemorar de la forma en que le resultara más conveniente y lucidora; la preocupación por el derroche de recursos frente a las situación apremiante de una gran parte de la población; y los múltiples cambios y sustituciones de los funcionarios públicos que originalmente iban a ser los coordinadores y responsables de organización de los eventos. El análisis de todas estas situaciones rebasa los objetivos de este trabajo por lo cual, a continuación sólo se enlistarán algunos factores que ayudan a explicar por qué las actividades conmemorativas no llevaron al fortalecimiento de las representaciones sociales nacionales, ni consolidaron los calendarios y rituales cívicos con los que la población podría identificarse. Estos hechos fueron las siguientes:

- a) La confusión generada por presentar conjunta y simultáneamente las conmemoraciones de los doscientos años de independencia y los cien de revolución y de que el gobierno panista no parecía saber qué posición tomar frente a esta última.
- b) Los funcionarios y políticos de los diferentes niveles presentaron todas sus actividades como si estas fueran proyectos derivados de las conmemoraciones incluyendo aquellas obras

de infraestructura que tenían pendientes (como los circuitos viales y carreteras) como parte de la agenda regular y ordinaria del gobierno. Al optar por una estrategia de comunicación en la cual, de una forma excesiva, casi toda labor oficial se relacionaba con las conmemoraciones, el gobierno terminó quitándole el carácter propiamente simbólico a estas últimas. En las acciones oficiales lo *profano* y lo *sagrado* nunca parecieron estar bien diferenciados.

- c) Una de las manifestaciones más evidentes de la falta de atención gubernamental a la dimensión emblemática que debieran tener las obras arquitectónicas o escultóricas conmemorativas tuvo su expresión en la edificación de la Estela de Luz, en Paseo de la Reforma. Más allá del valor que puede o no tener desde el punto de vista estético, la aprobación de esta obra empezó mal ya que no se ajustó a las características de la convocatoria del concurso que se abrió con estos fines, y también acabó mal ya que, los hechos de corrupción y el enorme rezago para su terminación, violentaron de manera excesiva el tiempo cívico de los aniversarios patrios, que, para tener relevancia, deberían de haber estado sujetos a un calendario sagrado que, como tal, debiera ser inamovible. Así, a diferencia de París, que para conmemorar el bicentenario de la revolución francesa, construyó el arco de la defensa que remite al conocido arco del triunfo; México no pudo tener una obra que fuera la expresión de una clara invocación a nuestra historia pasada y futura.
- d) Los únicos actos y rituales que podrían haber sido considerados como “propiamente sagrados” tuvieron un carácter necrofílico como lo fue la exhumación de los héroes patrios para su exhibición en el Palacio Nacional y su traslado a la columna del Ángel de la Independencia. Como lo muestra la encuesta que realizamos, una ligera mayoría de los habi-

tantes de la ciudad de México (el 52%) consideró que esta actividad no tuvo ninguna trascendencia y entre los jóvenes este porcentaje alcanzó el 58%. Como contraste, las obras del drenaje profundo, que aparecieron como una acción a realizar en el marco de las conmemoraciones, pero que realmente constituye una responsabilidad que tendría que llevar a cabo todo el gobierno independientemente de los aniversarios patrios y que como tal, entra claramente el ámbito de lo *profano*, fue considerada como *muy importante* por el 75% de los habitantes (Zabludovsky y Juárez, 2012).

- e) Los gobiernos federales y locales, tanto los panistas, como los perredistas, también han violentado el espacio sagrado y lugar único para la celebración de rituales cívicos que representa la plaza de la constitución en el centro de la ciudad de México. La administración metropolitana la ha convertido en un lugar de espectáculos y en pista de hielo decembrina. En septiembre de 2010, el gobierno federal, montó en ella una ceremonia del grito de la independencia, pensando más en los efectos que tendría la transmisión en las televisoras nacionales y del mundo, que en el carácter simbólico de la plaza. Para montar este show, la explanada quedó fragmentada, perdiendo el carácter monumental que la distingue. Como si esto fuera poco, en uno de sus extremos se montó la figura de un coloso, que nadie supo a quién representaba ni qué carácter simbólico podía tener en el contexto de las fechas a celebrar. A estas circunstancias se aunaron la situación de inseguridad que vive el país, que hizo que –con toda justificación– se llevara a cabo una pormenorizada revisión de los asistentes y se prohibieran algunas prácticas que siempre habían estado asociadas a estos rituales, como lo son la portación de miles de banderas que en su momento se agitan simultáneamente para decorar la plaza, la venta de co-

mida y bebidas, así como lanzar papelería de color en forma de serpentinas o confeti.

CONSIDERACIONES FINALES

Como se ha mostrado en el presente trabajo, durante los últimos años los rituales y conmemoraciones cívicas propias del pueblo mexicano han perdido en gran medida su carácter simbólico y de lo que en años anteriores se consideraba como una parte esencial de la educación en los valores civiles de la nación. En este sentido, como diría Durkheim, si hoy:

nos cuesta tal vez representarnos en qué podrán consistir esas fiestas y esas ceremonias del futuro, es que estamos pasando por una fase de transición y de mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, las que entusiasmaban a nuestros padres, ya no encienden en nosotros el mismo ardor, ya sea porque han pasado a formar parte del uso común hasta el punto de resultarnos inconscientes, o porque ya no responden a nuestras aspiraciones actuales; y no obstante aún no se ha hecho nada que las reemplace [...] En una palabra, los antiguos dioses o envejecen o están moribundos, y no han surgido otros (Durkheim, 2012: 472-473).

En términos generales, los mexicanos y mexicanas ya no pueden oficiar ceremonias en las cuales ya no ven una razón de ser, ni aceptar una fe que ya no comprenden porque no la encuentran justificada (Durkheim, 2012: 476). Esta situación, responde a varias causas a nivel internacional que ahora no se han podido analizar como son la mundialización y el multiculturalismo que han llevado a la proliferación de memorias colectivas e identidades sociales que se encuentran en continuo movimiento (Moya, 2012; Nora, 1989), la creciente sustitución de valores ciudadanos por un hedonismo propio de la globalización y una nueva religión cívica donde lo único sagrado es el individuo (Zabludovsky, 2010: 103-135; 2012; 2013).

Lo anterior se ha intensificado en México por los resultados de algunas decisiones gubernamentales de los últimos años. Entre ellas destacan el fracaso o desidia para llevar a cabo acciones que lograran fortalecer la conciencia cívica con la celebración de las conmemoraciones del bicentenario y del centenario y la revolución, y la alteración de las fechas de los *días de guardar* que antes eran considerados intocables y que ahora simplemente se han convertido en días feriados que promueven fines de semana largos regidos por criterios pragmáticos del fomento al turismo, y factores ideológicos que tienen que ver con los problemas de los últimos gobiernos para identificar su programa político con conmemoraciones como lo son el nacimiento de Benito Juárez, el aniversario de la revolución mexicana e incluso el día de promulgación de la constitución.

Para la interpretación de esta situación, se ha partido del marco teórico proporcionado por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, mostrando así que éste no se limita a un análisis de la religión en sentido estrecho sino que puede aplicarse a los más diversos ámbitos, como son las religiones cívicas. El análisis concreto sobre el caso de México que se ha desarrollado en este capítulo muestra cómo las aportaciones de nuestro autor continúan siendo vigentes para el estudio de los niveles *sagrados* y *profanos* en múltiples sociedades y el diagnóstico de los cambios en la conciencia colectiva a partir del análisis de las representaciones sociales y los rituales colectivos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abric, C. (2001). Las representaciones sociales: aspectos teóricos. En C. Abric, (Coord.), *Prácticas sociales y representaciones*. (pp. 195-214). México: Ediciones Coyoacán.
- Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior. (2000). *Anuario estadístico: población escolar de licenciatura y técnico superior en universidades e institutos tecnológicos*. Recuperado de: www.anuies.mx
- Bellah, R. (1975). *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Nueva York: Seabury Press.
- _____. (2006). Durkheim and Ritual. En *The Robert Bellah Reader*. Durham: Duke University Press.
- Campbell, J. (1959). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cipriani, R. (2004). *Manual de sociología de la religión*. México: Siglo XXI.
- Consejo Nacional de Población. (2010). *La situación actual de los jóvenes en México*. Recuperado de: http://www.unfpa.org.mx/publicaciones/cuadro_3.pdf
- Díaz, R. (2012). La invocación de lo posible. *Conmemoraciones, juegos y poder*. En L. Moya y M. Olvera (Coords.), *Conmemoraciones. Ritualizaciones, lugares mnemónicos y representaciones sociales*. (pp. 115-149). México: UAM-Acapotzalco.
- Durkheim, É. (1994). *Las reglas del método sociológico*. México: Colofón.
- _____. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, edición crítica, introducción y selección de notas de H. Vera, J. Galindo y J.P. Vázquez. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa/Universidad Iberoamericana.
- Filloux, J.C. (1976). Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin. *Revue française de sociologie*, XVII, 259-266.
- Giménez, G. (2005). La concepción simbólica de la cultura. En *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gutiérrez, S. (2007). Las representaciones sociales de los jóvenes universitarios sobre la comunicación. *Versión. Estudios de comunicación y política*, 19, 93-122.
- Isambert, F.A. (1982). *Le sense du sacre. Fete e religión populaire*. París: Minuit.
- Markova, I. (2006). Sobre las formas de interacción del reconocimiento social. En S. Valencia (Coord.), *Representaciones sociales. Alteridad, epistemología y movimiento sociales*. (pp. 43-75). México: Universidad de Guadalajara.
- Mora, J. y L. Anaya (2013). De la ciudadanía social al individuo fragmentado. *Política y cultura*, 39, 201-227.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- _____. (1988). Notes towards a description of social representations. *European Journal of Social Psychology*, 18, 211-250.
- Moya, L. (2012). Conmemoraciones, lugares de memoria y patrimonios culturales intangibles: entre la aceleración y el presentismo. En L. Moya y M. Olvera (Coords.), *Conmemoraciones. Ritualizaciones, lugares mnemónicos y representaciones sociales*. (pp. 151-184). México: Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.
- Olvera, M. (2012). Conmemoraciones. Calendarios y espacio como lugares mnemónicos. En L. Moya y M. Olvera (Coords.), *Conmemoraciones. Ritualizaciones, lugares mnemónicos y representaciones sociales*. (pp. 83-114). México: Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.
- Quezada, M. (2009). Las ceremonias cívicas escolares como ritos identitarios. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 39(1-2), 193-233.
- Rosati, M. (2012). Solidarity and difference: Reflections on the enigma of Durkheim and Judaim. *Religion*, 42(1), 21-40.
- Ruiz, J. (2012). El camino del héroe: entre lo sagrado y lo profano. *Acta Sociológica*, 57, 185-196.
- Smith, R. (1984). *Lectures on the Religion of the Semites*. Londres: Adam and Charles Black.
- Thompson, J. B. (2007). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma de México.

- noma Metropolitana, unidad Xochimilco.
- Villaroel, G. (2007). Las representaciones sociales: una nueva relación entre el individuo y la sociedad. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 17(49), 434-454.
- Vera, H., J. Galindo y J.P. Vázquez (2012). Las formas elementales de la vida religiosa, un tótem vivo. En É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, edición crítica, introducción y selección de notas de H. Vera, J. Galindo y J.P. Vázquez. (pp. 11-51). México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa/Universidad Iberoamericana.
- Weber, M. (1962) *The religion of India*. Glencoe: The Free Press.
- _____. (1967). *Ancient Judaism*. Londres: The Free Press.
- _____. (1974). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1981). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Premia.
- Zabludovsky, G. (2009). *Intelectuales y burocracia. Vigencia de Max Weber*. México: Anthropos/Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. (2010). *Modernidad y globalización*. México: Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. (2012). Individualización y juventud en México: educación, actitudes laicas y redes mediáticas. *Este País: Tendencias y opiniones*. Recuperado de: <http://archivo.estepais.com/site/2012/individualizacion-y-juventud-en-mexico/>
- _____. (2013). El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea, *Política y Cultura*. 39, 229-248.
- Zabludovsky G. y A. Juárez (2012). ¿Cómo se vivieron las conmemoraciones del 2010? Análisis de opinión de los estudiantes universitarios de la población de la Ciudad de México. En Laura Angélica Moya López y Margarita Olvera Serrano (Coords.), *Conmemoraciones: ritualizaciones, lugares mnemónicos y representaciones sociales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.
- Zerubavel, E. (2007). Calendarios e historia. Un estudio comparativo sobre la organización social de la memoria nacional. En M. Aguiluz y G. Waldman (Coords.), *Memoria. Incógnitas. Contiendas de la historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.