

**“HAY QUE LUCHAR PARA TRABAJAR,
ESCRIBIR Y PENSAR EN EL PROPIO
IDIOMA”: SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN
EN FRANCÉS**

ENTREVISTA DE VERÓNICA GIMÉNEZ BÉLIVEAU

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

INTRODUCCIÓN

Danièle Hervieu-Léger se define, antes que nada, como socióloga. Se formó en la Sorbona, fue investigadora en el Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS, luego profesora e investigadora en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, institución de la que fue presidente entre 2004 y 2009. Hasta 2004 fue jefa de redacción de una de las revistas más importantes en Sociología de la Religión, los Archives des Sciences Sociales des Religions.

Danièle Hervieu-Léger considera que lo mejor de sus investigaciones está en sus libros, entre los que podemos mencionar *La religion pour mémoire* (La Religión hilo de la Memoria), y *Catholicisme, la fin d'un monde*. Sin duda su pensamiento representa uno de los análisis más sólidos y fructíferos sobre la religión en la moderna Europa occidental, a la vez que una reflexión profunda sobre los procesos sociales contemporáneos.

En esta entrevista, presentaremos su recorrido intelectual, sus intereses, su visión sobre el desarrollo de las ciencias sociales. Debe haber pocas cosas que nos hacen sentir tan plenos intelectualmente como una charla con quienes fueron nuestros maestros, aquí además la riqueza y profundidad de los contenidos que Danièle nos transmite hacen que esta entrevista sea imperdible.

En primer lugar le quería preguntar por su recorrido intelectual y de investigación. ¿Su entrada al análisis de la religión fue a partir del estudio de los neorrurales?

No exactamente, yo había comenzado antes. En principio tengo que decir que yo no había programado en absoluto hacer sociología de la religión, ni siquiera sociología, mi primera formación no es una formación de socióloga, yo soy jurista. Yo descubro la sociología a través del derecho: en ese entonces estudiaba en Ciencias Políticas (Sciences Po), donde hacía mis estudios de derecho. Completé mis estudios en derecho público, derecho constitucional, derecho administrativo, que era mi pasión, y descubrí la sociología a través de mi pasión por el derecho administrativo. Hay que aclarar que el derecho administrativo en Francia es un derecho de jurisprudencia, es más, es el único ámbito del derecho que es un campo de producción de jurisprudencia del derecho. En Francia tenemos una tradición de derecho escrito, de derecho positivo escrito, y la jurisprudencia, que es el centro de las técnicas jurídicas anglosajonas no es para nada la forma jurídica francesa. El hecho de razonar caso por caso es un método que está únicamente en el ámbito del derecho administrativo. Yo descubrí la sociología reflexionando sobre la producción de la norma, la producción social de la norma, porque por definición la jurisprudencia, que es un derecho evolutivo, un derecho que trabaja caso por caso, es un derecho que está en relación directa con la sociedad, y yo me interesé por la producción de la norma jurídica a través de la

pregunta sobre lo social, y es así que empecé a leer los trabajos de los sociólogos de la religión. Durkheim y Weber me interesaron como sociólogos antes de interesarme como sociólogos de la religión, mi primera lectura de sus textos tuvo que ver con su abordaje de la norma, esto es la prehistoria de la prehistoria. Yo había terminado mis estudios de derecho, había terminado Sciences Po, y en 1968 preparaba mi concurso para entrar en la Escuela Nacional de Administración, mi sueño era ser Consejera de Estado. Yo preparé el concurso hasta el 1 de mayo de 1968, cuando en la calle pasaron algunas cosas, de las que yo participé intensamente, y que cambiaron profundamente el curso de mi trayectoria, dado que a partir de ese momento me planteé nuevas preguntas, que tenían que ver con el modo en que soñaban las sociedades. En mayo de 1968 en Francia había una sociedad que soñaba despierta. Empecé a hacerme esa pregunta, y me di cuenta que ni la ciencia política ni el derecho me daban herramientas para comprender cómo funcionaba el imaginario social, y entonces lo que me interesó, lo que me hizo entrar en la sociología de la religión fue el imaginario social. Además, como el cristianismo me interesaba, a título personal, quise profundizar en la fecundidad utópica del cristianismo en la historia europea, en la historia de Francia, es decir cómo el sueño del Reino había sido, a través de toda una serie de extraños caminos, una dimensión extraordinariamente importante en el nacimiento de la modernidad occidental. Es por esa vía que entré a la sociología de las religiones, preguntándome cómo sueñan las sociedades, y cómo es que el sueño se vuelve eficaz social y políticamente. Fui a ver a Henri Desroche, que era el gran especialista en utopías, y él me puso en contacto con Jean Séguy, el gran especialista en movimientos disidentes utópicos cristianos. Y es así como entré en el oficio, con ellos aprendí el oficio de socióloga.

Después de abandonar el concurso de la Escuela Nacional de Administración, me fui a la Sorbona, hice antropología, lingüística, sociología, todo eso al mismo tiempo, y después fue la sociología de la religión la que se convirtió en mi ámbito

profesional. Empecé a trabajar en mi tesis en septiembre del 68, la defendí en junio de 1971, cosa que no le recomiendo a nadie, porque trabajé día y noche durante dos años, y no es bueno para la salud, pero fue muy eficaz. En 1971 empecé a enseñar, tuve mi primer cargo en la EHESS en 1972, y en 1974 entré al CNRS. Empezó mi carrera de investigadora, y pasé 20 años en el CNRS, de 1974 hasta 1993, en 1993 salí del CNRS y me eligieron en la EHESS.

Usted entró entonces por la puerta de las comunidades disidentes...

Por la puerta de las utopías. Lo que me interesaba de lo religioso era antes que nada esta extraordinaria potencia de representación de un mundo alternativo que la tradición judía y cristiana, no cualquier religión, sino la tradición judeo-cristiana, la tradición mesiánica, crearon en el espacio occidental.

Siempre me interesó su libro sobre los neo-rurales...

Si, ese es mi segundo libro, mi primer libro es un libro sobre los estudiantes, sobre los estudiantes católicos, que yo conocía bien, porque en 1968 yo era representante nacional de los estudiantes católicos. Y yo vi todo ese movimiento entrar de cabeza, digámoslo así, en los hechos de 1968. Lo que me interpellaba ahí era ver cómo la socialización religiosa que nosotros habíamos recibido, aquí me ubico adentro, yo formaba parte de este proceso, cómo la socialización religiosa nos había preparado para este compromiso político que era un compromiso político bien alternativo, muy ligado a la extrema izquierda revolucionaria de la época.

Y que en principio no tenía nada que ver con aquella primera socialización religiosa...

Nada que ver, pero que de hecho había creado un *habitus*... cómo explicarlo? Un *habitus* hacia el cambio radical. Y me interesé por ese fenómeno radical entre los estudiantes, e hice mi tesis sobre las formas en que la utopía religiosa se había transformado en utopía política entre los estudiantes. Y este fue el tema de mi tesis de doctorado de tercer ciclo, y del que mi primer libro trata. Se llama *De la mission à la protestation*, y es la publicación de mi primera tesis. Yo formo parte de una generación que conoció dos tesis, la primera tesis, y luego la tesis de Estado, que defendí en 1986, que es *Vers un nouveau Christianisme*.

Es ahí cuando usted se alejó de Henri Deroche...

Si, fue en su momento una historia muy inquietante para mí. Henri Desroche se había fascinado con la primera parte de mi recorrido. Cuando yo después publiqué mi tesis de Estado, *Vers un nouveau Christianisme*, fui a verlo. Él había sido el director de mi tesis de tercer ciclo en 1971, pero no de mi tesis de estado, que dirigió Jean Séguy. Cuando fui a ver a Henri Deroche, que fue, creo, la última entrevista que tuvimos, le di mi libro, que acababa de salir, y me dijo, qué bien, usted está haciendo una buena carrera, (yo en ese entonces ya era investigadora en el CNRS, efectivamente era una buena época para mí), pero todo esto ya no me interesa. Yo no quiero volver a escuchar hablar de todo esto, y me devolvió el libro, y me hizo salir con mi libro a cuestras. Eso me perturbó un poco, pero no tenía que ver conmigo, me recibió muy amigablemente, era él quien no quería escuchar hablar del tema, había hecho una cruz sobre el potencial de transformación de la utopía del Reino en el mundo social. Henri Desroche había decidido abandonar completamente el campo de la sociología de las religiones, y dedicarse a la sociología de la cooperación, de las utopías cooperativas.

¿Y cómo llegó al trabajo sobre la memoria?

La transición hacia la noción de memoria es mi trabajo sobre las utopías neo-rurales. En el post-68, me interesé en las utopías comunitarias. En el mismo momento mi marido, Bertrand Hervieu, que era también joven investigador en el CNRS, trabajaba sobre las nuevas formas de utilización del espacio rural. Y nos dimos cuenta de que teníamos un campo común, que eran aquellas utopías de jóvenes urbanos, que dejaban todo, abandonaban el modo de vida ciudadano, y partían a las zonas despobladas del sur de Francia, a las Cevennes, a Ariège, a los Alpes, a los Pirineos medios, o a los límites del Macizo central. Eran utopías sociales radicales, que no tenían nada de religioso: los jóvenes partían a regiones de las cuales la actividad agrícola se había retirado, ellos iban allí con la esperanza de inventar un modo de vida, un modo de relación con la naturaleza y con el espacio completamente nuevo. Y de hecho sobre este tema hicimos dos libros juntos, el primer libro está más centrado en la sociología de la utopía, pero inclinado de alguna manera hacia la sociología rural. Trabajamos allí el caso de aquellos neo-rurales que luego de pasar uno o dos inviernos en las Cevennes, en busca de un modo de vida alternativo, se convertían en agentes de las políticas verdes subvencionados por el estado. Claro, esto cuando sobrevivían allí, porque el 80% volvía a París, pero aquellos que permanecían estaban dotados de un capital cultural elevado, habían hecho estudios superiores. Esta perspectiva, por otro lado muy bourdieusiana, no es la mía, pero había interesado mucho a Pierre Bourdieu, que me pidió un artículo sobre el tema para las *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. A partir de esa experiencia hicimos un primer libro que se llamó *Au fond de la forêt, l'État* (En el fondo del bosque, el Estado). Es decir, ellos partían de lo más lejos posible para inventar otro mundo, y allí encontraban el Estado, y las lógicas de la políticas verdes. Ese fue un primer aspecto, pero en nuestra investigación encontramos una corriente de irreductibles que pensaban que el fin del mundo estaba cercano, es decir que el mundo, en su lógica economicista, capitalista, estaba condenado a desaparecer, y ellos no entraban

en las lógicas de aclimatación del Estado relacionadas con las políticas verdes, sino que buscaban una alternativa radical porque el mundo iba a terminar. Y ahí hicimos un segundo libro, que estaba más inclinado hacia la sociología de la religión, sobre los apocalípticos, los que inventaban otro mundo. Y lo que nos interesó fue que esa gente había emprendido un camino basado en condiciones ecológicas radicales, y que reinventaban la espiritualidad, reinventaban el sentido del fin, y la reinención del Reino. De manera extraña, volvían a la religión por ese desvío. No habían partido por razones religiosas, pero se encontraban en lógicas mesiánico-apocalípticas que la tradición judeo-cristiana conocía bien. Y ahí hicimos el segundo libro, que se llama *Des communautés pour les temps difficiles*. Y de hecho teníamos el proyecto de hacer un tercer libro, porque durante la investigación sobre los apocalípticos descubrimos los lazos que estos grupos radicales crean con los monasterios, y en particular el hecho de que, instalándose en la larga duración, descubrían las virtudes de la regla, de la organización del trabajo, y la cuestión de la racionalización de la organización en su propio espacio: por eso iban a buscar referencias a los monasterios. Y por lo tanto habíamos comenzado una investigación en los monasterios, y luego a mi marido lo convocaron a un gabinete de un ministerio, y nosotros nunca hicimos ese tercer libro, y ahora yo estoy retomando el trabajo sobre los monjes.

¿Qué interesante! ¿Cómo tendió finalmente el puente con la noción de memoria?

Es que es la misma lógica de la utopía. De hecho, me tomé muy en serio la intuición de Jean Séguy, que él no había trabajado de modo sistemático, sobre la definición del nudo conceptual de la utopía, que es reinventar el futuro a partir de una reinención del pasado. Y entonces me interesé, por esa vía, en la manera en que la referencia al origen era la condición de la invención de un futuro alternativo. Entonces, llegué a la utopía mediante las

movilizaciones de los sueños de la memoria, y a la característica de la memoria, que no es nunca un recuerdo que se hace volver, sino una reinención del pasado a partir del presente, y en el marco de una lógica utópica, para inventar un futuro. Es así como a través de mi interés en las raíces de la utopía empecé a trabajar con la memoria, porque comencé a releer a Halbwachs en clave de la sociología de la religión. Y de hecho si hay algo de lo que yo me siento orgullosa en mi carrera es de haber habilitado la lectura de Halbwachs como una lectura clásica para los estudiantes de sociología de la religión. Cuando yo hice mis propios estudios sobre sociología de la religión, no se leía Halbwachs, o se leía a Halbwachs como un sociólogo de la memoria. Por cierto, yo había escuchado hablar de Halbwachs, lo que estaba bastante bien. Había escuchado hablar de Halbwachs a Deroche, y sobre todo a Bastide. Yo formé parte de la última generación que escuchó las clases de Roger Bastide, y él estaba muy interesado por Halbwachs, y fue Roger Bastide el que me dijo “lea a Halbwachs” (esto prueba mi edad). Y empecé a leer a Halbwachs, y cuando lo descubrí, para mí fue una clave. Yo había estado ya muy interesada por la lectura de Durkheim y de Weber, pero para mí Halbwachs fue una clave. Leyendo a Halbwachs entendí algo muy importante, que es que la memoria no es de ninguna manera una sedimentación de los recuerdos, la memoria es algo completamente activo, porque es una producción del presente, es una producción de los problemas del mundo actual. Cada sociedad, cada grupo humano se inventa una memoria. Hoy, la obsesión memorística en ciertos países, sólo se comprende en relación con el presente. Por ejemplo, la obsesión memorística en Francia, que toma la forma de la pasión por las conmemoraciones: pasamos nuestra vida conmemorando. Cada año hay personas que se preguntan cuáles van a ser las grandes conmemoraciones que se van a hacer durante el año. Pueden ser conmemoraciones puramente culturales, este año es, por ejemplo,

el año Rameau¹, se escucha hablar por todos lados de Rameau en Francia, perfecto, es magnífico, me encanta Rameau, pero estamos en una especie de locura de la conmemoración. Este año fue la conmemoración de la guerra del 1914, del desembarco, es la evocación de grandes hechos, estoy impresionada de que Francia viva al ritmo de las conmemoraciones. Y no es tan importante preguntarse cuáles son los hechos del pasado que se conmemoran, sino por qué hay tal pasión por las conmemoraciones. Y esta pasión por las conmemoraciones no se explica sino por los problemas que tiene hoy un país que fue un gran país, que jugó un rol mayor en la historia mundial, y que hoy es una potencia media, al que le cuesta muchísimo pensarse en ese lugar. Aunque Francia sea la quinta potencia económica del mundo es una potencia media, que se da cuenta que sólo tiene futuro en Europa, y no sola, sino con otras, que se da cuenta de que su visión de lo universal, de que fue una utopía central de la revolución francesa, de la laicidad, etc., todo ese universal es en realidad una pequeña historia local, que interesa sobre todo a Europa, que por supuesto tiene influencia en la escala planetaria, pero que no define lo universal. Deshacerse de esta postura de país portador de lo universal es muy, muy difícil, y Francia hoy está enferma de sus glorias pasadas, enferma de memoria, aplastada bajo el peso de su memoria. La manera en que se conmemora y la pasión por el recuerdo están completamente ligadas a a dificultad para representarse un futuro político.

La veo muy preocupada por el fracaso de lo político.

Sí, por supuesto. Es una cuestión absolutamente decisiva para mí, debo decir que a mí la sociología no me interesa en tanto que tal, me interesa en la medida en que me apasiona comprender la dinámica de una sociedad, y la dinámica de una sociedad, sobre

¹ J.P. Rameau, compositor y músico nacido en Dijon, en 2014 se conmemoran los 250 años de su muerte.

todo cuando uno es francés, de cultura francesa, es una dinámica política. Y es cierto que el déficit de lo político es para mí una preocupación personal, independientemente de mi interés intelectual por todo esto.

Cómo tendió el puente entre la definición de la religión por el camino de la memoria y la descripción de ese mundo que está vaciado del catolicismo, uno de sus libros de los últimos tiempos, considerando también que el catolicismo sigue presente...

Tengo que explicarlo en dos etapas, la primera etapa es cómo yo llegué a hacer de la memoria un pivote de lo religioso. Si tuviera que resumirlo, lo que es complicado, porque se trata de años de trabajo, podría decir que formo parte de una generación que llegó al oficio cuando el paradigma de la secularización triunfaba. En un país como Francia donde, a grandes rasgos, el análisis empírico de lo religioso había tomado como objeto preferencial al catolicismo, la teoría de la secularización consistía en una versión particularmente brutal de la pérdida, a diferencia de los países anglosajones por ejemplo. Y esto por dos razones, por un lado esta visión de la religión como desaparición pura y simple de lo religioso está ligada a la guerra de las dos Francias, el enfrentamiento entre la Francia religiosa, católica, tradicional, y la Francia atea, revolucionaria. Sabemos bien que en este combate la Francia católica perdió, y es cierto que esto produjo un paradigma de la pérdida políticamente construido de manera dura, ardua, en relación con otros países, y por otra parte ese modelo teórico político de la secularización encontraba una especie de confirmación inmediata en el hecho de que a la Iglesia católica de Francia le va efectivamente mal. Es la historia de un largo declive. Y entonces, aún si el catolicismo francés estuvo durante un periodo de su historia extremadamente vivo intelectualmente, estaba vivo intelectualmente justamente porque estaba en una situación crítica. Desde ese punto de vista, lo que me marcó fue que aprendí el oficio en la omnipresencia del paradigma de la

pérdida. Luego, cuando yo era una joven investigadora activa, este paradigma fue cuestionado por el descubrimiento de que había religión en todos lados, había creencias por todos lados...

El retorno de Dios

El retorno de Dios, que es evidentemente una mala fórmula, pero que transmitía algo: en los años sesenta se descubrió la espiritualidad en todos lados, y con un giro completo en el otro sentido, porque había personas que no veían la religión en ningún lado, pero veían a lo sagrado por todos lados. Me interesó mucho esta especie de inversión. Ahora bien, en ese momento nos encontramos con un gran problema de definición, de definición de la religión. Hasta el momento, se definía a la religión a través de las instituciones, y por lo tanto la pérdida de la religión a través de la pérdida de las instituciones, y bruscamente descubrimos que había creencia más allá de las instituciones, entonces se decía que todo era religioso, y todos los fenómenos de creencia estaban englobados en lo religioso. Mi problema fue dotarme de una herramienta de trabajo, no una definición esencialista que diga “la religión es esto”, sino una herramienta de trabajo, en este gran *maelström* de creencias, para saber qué iba a considerar religioso. Y ahí trabajé la idea de que no hay fenómeno religioso que no tenga como característica el apelar a la singularidad de un linaje de testigos. Todo fenómeno religioso es la anamnesis de un origen indefinidamente retomado y transformado: aquí la lectura de Halbwachs me marcó mucho. Es así como construí esta herramienta, que dio origen a un libro, *La religión pour mémoire* (La religión hilo de la memoria), en el que trato de formalizar un abordaje de lo religioso que abandone completamente el contenido de la creencia: no me importa nada saber si se cree en Dios o no, eso no tiene ningún interés para la sociología de la religión, se puede hacer religión con cualquier cosa, pero sin embargo, cada vez que se cree diciendo que se cree porque otros

creyeron, y que ese testimonio garantiza la verdad, ahí estamos en lo religioso. Así llegué a trabajar con la memoria.

Hay un novelista argentino, Leopoldo Marechal, que dice que del laberinto se sale por arriba...

Si, pienso que es una observación adecuada. Con muchos de mis colegas, los colegas de mi generación, dimos vueltas como ardillas en una jaula durante un tiempo alrededor de estas preguntas: qué es lo religioso, las funciones de lo religioso, los contenidos de lo religioso, etc. Y yo decidí salir dejando de lado el debate entre los funcionalistas y los sustantivistas, salir construyendo una herramienta que me sirvió, y que me sirve aún, ya que no reniego de aquella caja de herramientas, que es siempre la misma.

Y en ese movimiento también salió de la tensión entre pérdida y retorno de lo religioso...

Sí, totalmente. No tenía ningún sentido preguntarse si estábamos en la pérdida o en el retorno, estábamos simplemente en la reconfiguración en torno de las transformaciones de la memoria. Pero al mismo tiempo esto plantea un verdadero problema, y ligo esto con lo que dije antes del déficit de la memoria: cuando la memoria se agota, y se vuelve puramente patrimonial, puramente conservadora, y se vacía de su posibilidad activa de intervenir sobre el imaginario social, en ese momento nos podemos plantear el problema no tanto de la secularización, sino del vaciamiento, de lo que llamé la exculturación de lo religioso. Es así como llegué a trabajar sobre el tema. No ya en términos de pérdida, desaparición y retorno, sino pensando en términos de vaciamiento. Porque yo pienso por ejemplo que hoy en día, Francia sigue siendo en varios aspectos un país católico, no tanto porque la gente crea, y se remita a lo que dice la Iglesia católica, eso no le importa a la gran mayoría de las personas, pero sin embargo se guardan una serie de reflejos en relación con el

dinero, en relación con la jerarquía, que siguen arraigándolos en un habitus católico, en una mentalidad católica completamente laicizada, pero muy potente. Y lo que me interesa es que tal vez estemos en Francia saliendo de ese habitus, y lo mismo pasa en el conjunto de los países europeos. Porque yo trabajé mucho en los países escandinavos, a mí me gusta mucho trabajar en comparación entre los países católicos y los países protestantes del norte, y lo que me llama mucho la atención es la manera en que el mismo proceso se está dando. Se podría decir que esos países ultrasecularizados del norte, los países luteranos del norte de Europa, son países en los que la eficacia directa de la creencia religiosa es casi nula, pero uno no entiende nada de Suecia o de Dinamarca si no se entiende que son países luteranos, y que toda su concepción del estado, de la solidaridad social, de la relación padre-hijo, está completamente impregnada por el protestantismo luterano, no por cualquier protestantismo, por el protestantismo luterano. Sólo que hoy pasa como en Francia, podemos preguntarnos si no hay una exculturación del protestantismo en esos países: cruzaron una línea en que el formateado, la impregnación de las mentalidades por la religión es seriamente disputada por un cambio en la cultura tan fuerte. Ahí hay que interesarse en cosas como la virtualización, etc.: es ahí que la mundialización cultural es interesante, más allá de la insistencia en el empobrecimiento. No se trata de un problema de empobrecimiento de la cultura, se trata de un cambio de paradigma. La cultura hoy no está ya enraizada en el terreno de lo religioso. Y esto es lo que yo llamé la exculturación, con un verdadero debate sobre cuál es aún el grado de actividad de esta matriz. Es cierto que, por ejemplo, para mí, la amplitud de las manifestaciones alrededor del matrimonio homosexual en Francia me hicieron reflexionar, en el sentido que tal vez esta matriz esté más viva de lo que yo creía, me planteo la pregunta. Y al mismo tiempo pienso que la manera en que esta movilización fue instrumentalizada políticamente, la débil intervención de la institución (los obispos están aterrados con lo que pasó allí,

porque no saben cómo manejarlo), todo esto me dice que necesitamos un modelo más complejo, no estamos frente a un modelo de exculturación simple. Pueden haber cosas que son susceptibles de ser reactivadas, pero son reactivadas por otros caminos, no sólo por una suerte de resurgimiento espiritual, por ejemplo, reactivadas incluso por lo político.

Pero la institución ahí está completamente desplazada

Sí, completamente, totalmente desajustada. Y por otro lado, desde ese punto de vista, estamos comenzando a trabajar con varios colegas sobre este retorno paradójico de las temáticas religiosas en el espacio público en Francia, independientemente que estén ligadas a la pluralidad religiosa, y al hecho de que el Islam es hoy un actor mayor en la escena religiosa francesa. Pero a través de esta nueva coyuntura ligada en particular a la pluralización y a la presencia activa del Islam, la verdadera pregunta es llegar a pensar la desregulación institucional, incluso en momentos en que se tiene la impresión contraria, por ejemplo la manifestación por odos puede ser pensada como un triunfo de la Iglesia católica en Francia, y no es así de ninguna manera. Es el signo de que la Iglesia no tiene el control para nada: todos los líderes del movimiento eran laicos autoproclamados, sobre los que los obispos no tienen ninguna influencia, que hoy les dan clases a los obispos diciéndoles “usted no sabe hacer su trabajo”. Entonces, estamos en una desarticulación importante de la escena religiosa.

¿Cómo trabajó usted metodológica y teóricamente con el catolicismo, ese sujeto complicado, porque siempre sobrevuela la sospecha sobre quién lo investiga?

Sigue siendo sospechoso. Es por eso que cuando yo elegí trabajar sobre la utopía, lo elegí porque se trataba de una verdadera pasión intelectual, pero había también un porcentaje de estrategia institucional. Trabajando con la utopía, me protegía. Si yo me

presentaba al CNRS con un proyecto que abordara exclusivamente el catolicismo, nunca hubiera entrado. Entré al CNRS porque propuse trabajar sobre las utopías comunitarias, no tengo ningún escrúpulo en decirlo, fue una decisión racional ligada a mi objetivo de crearme un espacio para trabajar la sociología de la religión en un momento en que no había forma de trabajar sobre esas preguntas sin que pesara la sospecha. Elegí efectivamente una estrategia de coartada que fue funcional, la prueba es que entré al CNRS. Y yo nunca hubiera entrado con el tema de mi tesis, el catolicismo. Luego enfrenté en todo momento de mi carrera, hasta cuando fui candidata y luego electa a la presidencia de la École, ataques sobre el hecho de que en el fondo yo estaba del lado de los católicos, que era probablemente el brazo armado del arzobispo de París en la EHESS, eso no dejó de estar nunca presente. Es muy propio del contexto francés esta verdadera desconfianza. Se puede trabajar sobre el protestantismo, el judaísmo, el Islam, pero cuando se trabaja sobre el catolicismo hay un verdadero problema. Y esto es una especie de remanencia de la guerra de las dos Francias. Yo no diría que ya pasó; el día que mis doctorandos, la gente que trabaja conmigo sobre el catolicismo, entren sin dificultad en las instancias universitarias, ahí voy a decir que el problema está superado. Por el momento, no es así de ninguna manera. Hay que batallar todavía para acreditar el rigor sociológico de una problemática sobre el catolicismo, mientras que si se trabaja sobre el Islam o el judaísmo nadie va a plantear preguntas metafísicas. Esto es una coyuntura muy específicamente franco-francesa, que no responde a la pregunta sobre la manera en que trabajé metodológicamente. Yo hice mis elecciones metodológicas en una época en la que no había dinero para la investigación. Antes de 2003, antes de las grandes leyes Chevènement, que impulsaron con fuerza la investigación en ciencias sociales en Francia, era un momento duro realmente para las ciencias sociales, a la vez desde el plano financiero, y desde el plano teórico. Era la época del dominio de un marxismo digámoslo así rústico, para el cual más

allá de las cuestiones relacionadas con las clases sociales, con el trabajo, no había lugar para nada. Las personas que trabajaban con la cultura, con la religión no tenían lugar. Era una verdadera apuesta comprometerse en este camino, y yo sabía muy bien que no había dinero para grandes investigaciones en este tipo de temáticas. Por el gusto personal de la independencia y del trabajo de campo elegí métodos de investigación que son también métodos poco costosos: hacer campo uno mismo, con métodos etnográficos. Yo sólo usé métodos cualitativos, y lo sigo haciendo. Cuando otros colegas hacen buenas investigaciones cuantitativas me gusta, uso los resultados de sus trabajos, pero personalmente me aburre, más allá de lo descriptivo. Lo que me gusta es el trabajo de campo, el trabajo de investigación y sin embargo, aunque uso métodos de etnología, no soy etnóloga ni antropóloga, soy socióloga. Me intereso en la sociología de las religiones porque me interesa la sociología general, a través de la sociología general es la inteligibilidad de lo social como tal lo que me atrae. La religión en tanto que tal, las dinámicas internas de las religiones sólo me interesan en la medida en que pueda engancharlas con lógicas sociales: sigo siendo socióloga, reivindico el ser socióloga.

Si le pido que haga un arco pensando en los últimos tres papas, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco, ¿qué significaron para la institución-iglesia?

Primero Juan Pablo II, este Papa significaba para mí el triunfo del poder carismático, la búsqueda carismática del poder pontificio. De hecho Juan Pablo II es el fin de un modelo de autoridad jerárquica en la Iglesia. Parece paradójico decir esto, dado que es también el papa que liquidó la colegialidad establecida por el Concilio, en realidad en su modalidad ultra-personal de gestionar el poder da cuenta del fin de un mundo católico organizado, desde ese punto de vista él marca el fin de un dispositivo de poder religioso desde el interior. Ese dispositivo de poder religioso fue desarticulado por la modernidad, desde hace ya

varios siglos, en todo caso desde los tres últimos siglos de manera masiva, pero a partir de Juan Pablo II es desarticulado desde adentro. Esto no se ve, escuchamos decir que este Papa tuvo un rol enorme. Si, tuvo un rol enorme en una modalidad específica, la de la búsqueda carismática del poder religioso. Dicho de otra manera, el poder personal, centralizado, funciona con el carisma, y no por sí mismo, de modo que no hay ya posibilidad de que un Papa pretenda suministrar la norma, si no la respalda con su carisma personal. El Papa sólo puede acreditar la autoridad normativa que invoca si la arraiga en su carisma personal. Esta transición me parece de una importancia capital; Paulo VI fue el último Papa que produjo la norma a título de autoridad religiosa legal racional. La norma en cuestión fue, resumo, especialmente *Humanae Vitae*. Juan Pablo II transforma esta relación con la norma, produce una descalificación del tipo de autoridad normativa basada en la afirmación “Yo digo la norma porque soy el Papa”. Juan Pablo II afirmó “Yo soy la norma porque soy Karol Wojtila”, él tuvo una implicación personal directa en la liberación de la modernidad política a la soviética, etc., lo que supone una vuelta de tuerca importantísima. El pontificado de Juan Pablo II es un pontificado marcado por el carisma, y ese pontificado carismático evidencia la declinación definitiva de un modo de autoridad política en la modernidad. El segundo caso, Ratzinger, es el contrapunto del precedente. Él no tiene carisma, y va a tratar de refundar una autoridad normativa del catolicismo por medio de la razón teológica. Se agota, y renuncia.

Finalmente, termina reafirmando los designios carismáticos de Wojtila, dado que con este gesto decentra, también, la autoridad institucional.

De hecho los dos pontificados constituyen un sistema, el primero pone fin a la lógica legal racional de un tipo de autoridad que funcionó durante todo el período intransigente: el papa dice la ley para la Iglesia romana, y a través de la Iglesia Romana dice la ley para el mundo. Esto terminó: ahora sólo puede funcionar porque

el papa moviliza un dispositivo de adhesión ultra personal, ultra afectivo: se ama al Papa, viva el Papa. Estamos en otra lógica, estamos en una lógica de adhesión afectiva a la persona de un hombre que, por distintas razones, algunas de ellas muy fuertes, aparece como el representante de una verdad en marcha. Y su sucesor cierra el proceso al revés, es decir trata, yo creo que trata de hacer algo muy interesante. Yo creo que los historiadores del futuro van a hacer un trabajo crítico devastador sobre el pontificado de Juan Pablo II, y que en sentido inverso van a mostrar que hubo cosas en el pontificado de Benedicto XVI, ciertamente destinadas al fracaso, pero relacionadas con la refundación racional del discurso cristiano. Y fracasa, fracasa hasta el punto de verse obligado a renunciar, aplastado por la imposibilidad de llevar a cabo ese proyecto. El discurso de Ratisbona no funciona sobre el registro afectivo, es una verdadera controversia contra la modernidad conducida con los instrumentos de la razón. Y pierde. Juan Pablo II pone el carisma en el centro, Benedicto XVI lo enfrenta y pierde. Finalmente lo que es muy interesante en el pontificado de Francisco, aunque aún no lo podemos saber, es que él retoma el problema de una manera completamente distinta. En el fondo lo que cuenta no es la capacidad normativa de la institución, es su capacidad de testimonio. De donde, para mí, aún si en el plano doctrinal no dice nada sustancialmente diferente de los otros, sin embargo, toda esta política de pequeños gestos desplaza la perspectiva. Lo que me interesa es que Juan Pablo II no podía ya recurrir a la autoridad normativa clásica, del pontífice intransigente, él recurrió al carisma. Su sucesor no tenía carisma, jugó otra carta, la carta de la reconquista del espacio de la razón, y fracasó, no tuvo éxito. En todo caso no lo logró en el interior de la Iglesia, y renunció. Y finalmente Francisco desplaza completamente el problema, se presenta como un Papa que no reivindica más esta autoridad normativa, sino que reivindica la autoridad del testimonio personal, pero no solamente personal, él les pide a los otros el testimonio, de la misma manera. Esta lógica del testimonio versus

la autoridad de la norma es, desde mi punto de vista, una estrategia de una habilidad, digámoslo con una sonrisa, diabólica, de una habilidad extraordinaria. Hoy el mundo ya no quiere la norma dictada por la Iglesia católica, pero está interesado en una instancia que exprese el sentido, y él pone en escena esto mediante todo tipo de pequeños gestos. No interesa, por otra parte, que diga cosas diferentes en el campo de la doctrina, efectivamente va a ser muy difícil, tal vez él personalmente quisiera hacerlo, pero va a tener muchos obstáculos, va a ser muy difícil. Pero ese Papa que se niega a vivir en las estancias vaticanas, que se niega a aparecer como un príncipe de la Iglesia, ese Papa que juega toda una serie de pequeños gestos que desplazan la figura de la autoridad... Si será provechoso, si será el signo de la derrota más completa, o si será posible que se jueguen efectos de posicionamiento de la institución católica en su conjunto, aún no lo podemos saber. Pero lo que es cierto es que ya no trata de posicionarse en el terreno de la recalificación de la norma, la recalificación de la norma pasa por pequeños comportamientos, y estos pequeños comportamientos son muy importantes. Yo nunca escribí sobre esto, lo pienso ahora a partir de tu pregunta, es realmente un pensamiento en construcción, nunca trabajé sobre este tema. Estas tres figuras son muy interesantes, lo interesante es que conforman un sistema.

Vuelvo sobre los conceptos de la sociología de la religión. Usted dijo que era antes que nada socióloga, ¿cuáles son los conceptos de la sociología de la religión que siguen operativos, y que nos pueden ayudar a comprender la sociedad?

Justamente, alrededor de preguntas cruciales como la memoria, el imaginario social, la fabricación del lazo social. No me gusta la noción de identidad, la encuentro reificadora, pero la noción de trayectorias de identificación me parece más dinámica, más interesante. La cuestión de las afiliaciones, cómo nos afiliamos, cómo nos desafiliamos, cómo construimos nuestra propia representación de nosotros mismos, cómo se crea el lazo social

en una sociedad de individuos, cómo se imagina un futuro en una sociedad presentista, cómo nos acordamos en una sociedad de lo instantáneo, sobre todo ante estas preguntas que son preguntas mayores de lo social contemporáneo, la sociología de la religión está en la primera línea.

¿Y cuáles son los conceptos que, al contrario, le parecen perimidos, desactualizados?

Hace un rato hablamos de la secularización. Aunque no estoy de acuerdo con los críticos más extremos, aquellos que afirman que no habría que haber usado el término secularización desde el principio, al contrario, yo pienso que era un concepto que no era erróneo. Efectivamente hubo un proceso de secularización, y podemos seguir analizando la secularización, pero al mismo tiempo pienso que es un concepto que hay que revisar tanto, que sería mejor no usarlo antes que usarlo de maneras erradas. Otro concepto que para mí no tiene ningún sentido es la noción de decristianización. Decristianización significa que antes había algo que estaba cristianizado, cosa que no sabemos: el pasado no es como pensábamos que era, entonces decir que ya no lo es supone un error grosero. Decristianización es el tipo de palabra que es necesario evacuar completamente. La palabra secularización la conservo, pero entre comillas. Pero la noción de decristianización era importante, cuando yo empecé a hacer sociología de la religión se hablaba a menudo de decristianización, y es un concepto inútil, completamente inútil.

Dos últimas preguntas, la primera es sobre las revistas científicas.

Ah, es una pregunta interesante. Yo estoy desesperada, porque lo que yo amo son los libros, y hoy para tener una visibilidad académica hay que publicar en revistas con comité de evaluación y todo eso, en las evaluaciones internacionales los libros ni siquiera entran, no se sabe dónde ubicarlos, esto me pone mal. Yo formo parte de la generación a la antigua, y me parece

catastrófico. Esto tiene consecuencias terribles, porque las mismas revistas se vuelven víctimas de esto. A mí lo que me interesa de las revistas es que no se vuelvan una caja de resonancia de una investigación por metro, destinada a la publicación de cuatro artículos en revistas con comité de evaluación de lo que debería componer un buen libro, sino que sean lugares de elaboración de la investigación que se está haciendo, de manera que veamos dibujarse en la producción de las revistas lo que serán luego grandes libros, esto es una estrategia que es la responsabilidad de los jefes de redacción. Cómo hacer que las revistas no entren en esta lógica, dando una especie de premio al artículo estandarizado, que responde a todos los cánones, y que deje lugar a trabajos en desarrollo, que se están produciendo, a hipótesis, a discusiones y controversias, para mí la misión intelectual de una revista es que esté abierta a controversias, que esté abierta a los *work-in-progress*, y que no sea simplemente un espacio de reproducción de criterios de evaluación estándar de criterios internacionales.

Tenemos problemas sobre todo con las revistas de Estados Unidos...

Y sí, evidentemente son sólo eso, cabinas de grabación destinadas a hacer clasificaciones académicas, eso me mata, es terrible. A la altura de la carrera en que yo estoy la consecuencia es que yo no doy ningún artículo a ninguna revista, y me quedo tranquila, pero cuando se es un joven investigador, es un problema.

Creo que estamos en un cambio de paradigma, no estoy convencida que sea el mejor...

Ah, no, eso seguro, yo soy aún más extrema, pienso que es catastrófico. Las revistas americanas nos dan el peor ejemplo de estandarización de la investigación. Son estandarizaciones formales que les impiden convertirse en lugares de elaboración de la investigación viva.

Si tuviera que dar un consejo a las futuras generaciones de sociólogos y sociólogas de la religión, ¿qué les diría?

Voy a decir cosas iconoclastas. En primer lugar, conservar las ambiciones personales del investigador. Hoy hay una especie de invasión del trabajo colectivo, de los programas, etc., que está muy bien, pero eso no va a reemplazar nunca el trabajo, la elaboración personal. Todo el trabajo colectivo que se quiera, pero con la condición de que el programa colectivo no esterilice la capacidad individual de llevar adelante proyectos. Hay cosas que se hacen cuando uno es movido por una verdadera ambición intelectual personal, y hay una forma de barrido, un proceso de inspidización de la investigación en esos programas colectivos que tienen que someterse a una cantidad de estándares para ser validados. Conservar ambiciones personales de investigación, aún cuando se participe en colectivos, porque estamos obligados a hacerlo. Es muy heterodoxo decir eso, pero viva la investigación individual. Yo creo en el camino personal del investigador, y pienso que la invasión de los programas colectivos hace perder eso. Esto es lo primero.

Lo segundo, que está ligado a lo anterior, es conservar la ambición de hacer libros, y no conformarse con la corriente... El problema es cuáles son los mejores medios para luchar contra la estandarización. Uno es seguir siendo capaz de trabajar solo, es paradójico plantearlo así, pero es así. Trabajar solo, hacer libros, y blindarse para tener una mirada irónica sobre los requisitos estandarizados. En sociología de las religiones esto tiene un sentido particular, que es no abandonar el ámbito de las religiones institucionales. Yo estoy completamente agobiada porque los jóvenes investigadores se interesan por el *New age*, por tal o tal práctica, pero pocos se interesan hoy por las instituciones, que además son muy interesantes. Las investigaciones sobre el protestantismo se centran únicamente en los movimientos evangélicos que florecen. ¿Quién trabaja hoy sobre el presente de

las grandes iglesias protestantes? ¿Quién trabaja hoy verdaderamente sobre el catolicismo, y no sobre los movimientos periféricos? Sí, hay unos pocos. Entonces, tener proyectos personales, cultivar la ambición de escribir libros, no perder de vista el interés en las instituciones.

Agrego un cuarto punto, proyectos personales no estandarizables, escribir libros, interesarse por las instituciones, y luchar por escribir en su propio idioma, y no en una jergonza que ni siquiera se parece al inglés, una especie de extravagancia internacionalizada, una especie de esperanto científico que no se parece a nada, y con el que no se puede pensar. Uno piensa en un idioma. Yo sé que cuando escribo en inglés, y no tengo mayores dificultades para escribir en ese idioma, yo sé que pienso menos bien, porque sé hasta qué punto mi forma de pensar y mi forma de hablar están interconectadas. Hay que luchar para trabajar, escribir y pensar en su idioma.