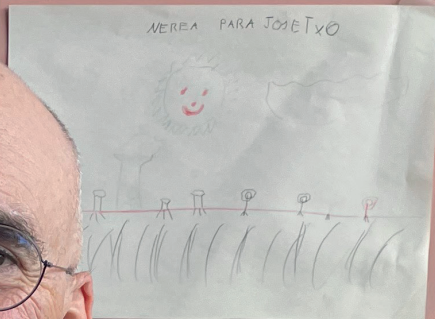
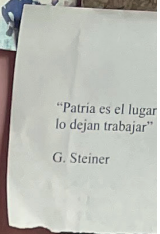
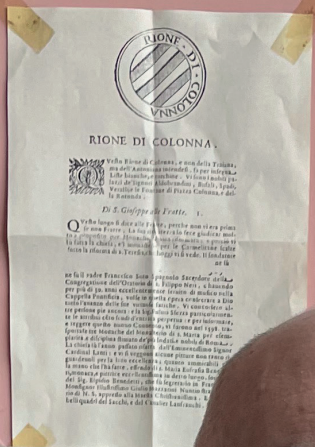
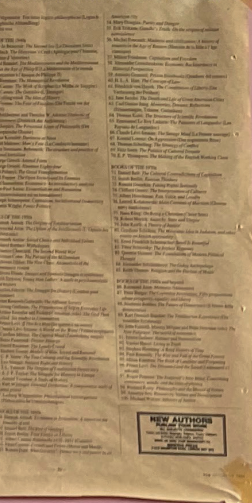


influential books since the war



Las modernidades son múltiples y las guerras culturales son globales

Modernities are multiple and cultural wars are global

REPORTAJE A JOSETXO BERIAIN

Andrea Marina D'Atri 

Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, La Pampa, Argentina, andreadatri2012@gmail.com

Resumen

Pensar la modernidad, las guerras culturales y los procesos sociológicos actuales desde la perspectiva de imaginarios sociales, es una de las tareas que le ha llevado a Josetxo Beriain por su senda investigativa. Filósofo y sociólogo navarro, Beriain integra actualmente la llamada Escuela de Pamplona y otros colectivos de pensamiento en busca de comprender desde las representaciones y los imaginarios colectivos. Sus temas de interés se abren desde el proceso de la modernidad, hacia la religión, los dioses, la nación, el consumo, las tecnologías, la creatividad, las democracias, entre varios otros fenómenos. En este reportaje, dialogamos sobre parte de su experiencia, sus motivaciones y proyectos laborales actuales. La realidad política, social y económica de Europa, pero también de otras geografías, como América Latina, hacen parte de una conversación muy amena donde quedan presentados varios temas que invitan a seguir pensando. Sobre todo, el sociólogo nos invita a “sacar a relucir la riqueza del fenómeno de la realidad social sin tamizarla y cubrirla con argumentos que vienen de fuera.”

Palabras clave: Globalización, guerras culturales, imaginarios sociales, modernidades, política.

Abstract

Thinking about modernity, culture wars, and current sociological processes from the perspective of social imaginaries is one of the tasks that has led Josetxo Beriain along his research path. A Navarrese philosopher and sociologist, Beriain is currently a member of the so-called Pamplona School and other think tanks seeking to understand through representations and collective imaginaries. His topics of interest range from the process of modernity to religion, gods, the nation, consumption, technology, creativity, democracies, among several other phenomena. In this report, we discuss some of his experience, his motivations, and current work projects. The political, social, and economic realities of Europe, but also of other geographies, such as Latin America, are part of a very enjoyable conversation where several topics are presented that invite further reflection. Above all, the sociologist invites us to “bring to light the richness of the phenomenon of social reality without sifting it and covering it up with arguments from outside.”

Keywords: Culture wars, globalización, modernities, political, social imaginaries.

Josetxo Beriain (2005) nació en Idiazábal, Guipúzcoa, España, en 1959. Se licenció en Sociología y en Filosofía y se doctoró en Sociología en la Universidad de Deusto. Es máster en Sociología por la New School for Social Research de Nueva York. Actualmente es profesor titular de la cátedra Teoría Sociológica en la Universidad Pública de Navarra. Ha dictado, en esa institución, asignaturas sobre sociología del tiempo y del hecho religioso. Es profesor visitante en universidades de Estados Unidos, Alemania y México y es autor de varios libros y artículos académicos, como *“Representaciones colectivas y proyecto de modernidad”* (1999); *“La integración en las sociedades modernas”* (1996 y 2011), *“Las consecuencias perversas de la modernidad”* (1996), *“La lucha de los dioses en la modernidad”* (2000); *“Para comprender la teoría sociológica”* (2008); *“Modernidades en disputa”* (2005); *“El imaginario social moderno: politeísmo y realidades múltiples”* (2003) y *“La construcción de sentido en las sociedades complejas: las máscaras del ‘self’ en la modernidad”* (2004), entre varios más.

Beriain desarrolla el concepto “modernidades múltiples” como crítica a la idea tradicional de modernidad que lo observa cual proceso único y universal. Su perspectiva reconoce que la modernidad no se despliega de manera uniforme en todas las sociedades, sino que toma formas diversas en diferentes contextos culturales, históricos y geográficos. Asimismo, tampoco la modernidad se trata de un proyecto eurocéntrico que se expande hacia el resto de las regiones y sociedades ya que otras culturas han desarrollado sus propias formas modernas. El sociólogo sostiene que la noción de modernidades múltiples “denota una cierta perspectiva del mundo contemporáneo, de la historia y de las características de la era moderna que se sitúa frente a las perspectivas más habituales, representadas por las teóricas clásicas de la modernización y

de la convergencia en las sociedades industriales, predominante en los años cincuenta.” (Beriain, 2005: 12-13).

El interés por conocer las sociedades desde esos procesos tiene un sostén importante, según nuestro reportado, en la perspectiva de imaginarios y representaciones sociales. Justamente porque se aleja de teorías clásicas de la modernidad, Beriain se acerca a una manera de pensar la contemporaneidad según parámetros sociofilosóficos enunciados desde la década del sesenta por la perspectiva de representaciones e imaginarios sociales con foco en los postulados de Cornelius Castoriadis por las que lo instituido entre grupos sociales, reconoce procesos de legitimización dados desde la significación simbólica y creados históricamente.

En el siguiente reportaje, realizado en su oficina de la Universidad Pública de Navarra, nos propusimos conversar sobre las investigaciones actuales del sociólogo referidas a estos cruces analíticos, enfocándonos en categorías que él estudia como las “guerras culturales” y las “modernidades múltiples”. Pusimos el foco en dialogar acerca del recorrido investigativo más que en el personal, por más que él nos advierte que sus diferentes publicaciones se han sucedido en función de estancias periódicas efectuadas en Estados Unidos, Alemania y en el constante ir y venir de España a México por motivos personales. En España, Beriain integra un grupo de estudio denominado Escuela de Pamplona, en la cual junto a colegas como Maya Aguiluz, Lidia Girola, Enrique Carretero, Celso Sánchez Capdequí, José Ángel Bergua Amores, Daniel Cabrera Altieri, -varios de ellos integrantes de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones- efectúan simposios, publicaciones y deliberaciones en torno a temáticas de interés mutuo.

—Josetxo, he leído varios de tus artículos académicos y empiezo por preguntar un poco de modo genérico: ¿cómo es el recorrido que te lleva a escribir sobre la modernidad, las modernidades múltiples, la cuestión religiosa y la cuestión del tiempo?

—Yo empiezo mi tesis doctoral con un título que se llama “Representaciones colectivas y proyectos de modernidad”. La idea fue preguntarme cuál es el pegamento que une a la gente en una sociedad moderna en donde necesariamente no compartimos los mismos dioses, los mismos valores, etcétera. Eso lo presento en la tesis doctoral; empiezo con Durkheim, lo llevo a Habermas en la modernidad y luego, cuando regreso de Estados Unidos en 1986 ya me planteo abundar en las dinámicas de integración que tiene la sociedad. Me planteo la pregunta por las representaciones colectivas, los universos simbólicos que compiten un poco, los autores que están detrás, las agencias, los movimientos portadores de esos universos.

En “La integración en las sociedades modernas”, producto de mi estancia en Berlín, mientras en la primera parte analizo cuáles son las representaciones colectivas en Durkheim, en “La modernidad en disputa” analizo las cuestiones del imaginario. Es decir, hay una competición de imaginarios, unos imaginarios que tienen un carácter más inmanente tecnológico, otros que tiene un carácter un poco más trascendente religioso, de las viejas religiones y otros que tienen un imaginario que se fija no tanto en la religión, como sí en las idealizaciones colectivas; es decir, en la idea, por ejemplo, de identidad vasca, de identidad española, de identidad americana, de identidad europea.

“Modernidades en disputa” está escrito después de 2001, entonces, claro, el 2001 marca un antes y un después y yo entré en contacto con

Eisenstadt¹, un tipo muy interesante que viene de la reflexión de Max Weber, que fue discípulo de Parsons. El, lanza la idea de que Europa produce una primera idea de modernidad, pero no es la única, hay modernidades múltiples. La idea es que el programa moderno se realiza en distintos lugares con distintos actores. ¿Entonces, qué ocurre? Son modernidades que no se producen en el vacío, sino que están en el mundo actual y chocan entre sí, conviven, hay una especie de tensión dinámica, que por ejemplo ahora se ha radicalizado.

-Es decir, hay una pluralidad de modernidades que conviven, se articulan, pero entran en conflicto. ¿Entra allí la idea de “guerras culturales”?

-Hace veinte años, con autores como (Ulrich) Beck lanzamos un concepto de globalización que antes llamamos modernización, que pensamos que se podía vender world wide a todos, tranquilamente. Eso, ha fracasado. Es decir, tenemos ahora una especie de choque entre distintas formas de modernidad; por ejemplo, tenemos un nacionalismo cristiano blanco beligerante en Estados Unidos muy fuerte, tenemos un tecnonacionalismo en China, tenemos un nacionalismo neo imperial en Rusia y luego tenemos fenómenos de choque que se dan dentro de bloques concretos. Por ejemplo, en Europa, el Brexit es una realidad que está ahí. Y luego tenemos fenómenos que, como el nazismo, fue un proyecto de modernidad regresivo en los años treinta y cuarenta. Ahora han surgido nuevas formas también de modernidad regresiva, que chocan, como los neopopulismos actuales.

Entonces la idea es sacar un poco de las guerras nacionales que, por ejemplo, pueden tener en Argentina una visión del pasado centrada por

¹ Shlomo Noah Eisenstadt pertenece al The Van Leer Jerusalem Institute.

ejemplo en la dictadura, con la que demanda la gente ahora. Es decir, los argentinos y argentinas dicen oigan nosotros tenemos que lidiar con toda una serie de problemas de memoria democrática, 1976 fue 1976, ha habido una guerra cultural nacional, pero es que ahora se ha producido un tránsito de las guerras culturales nacionales a las guerras culturales globales.

Entonces tenemos ahí dos movimientos: primero, la globalización ya no se entiende como se entendía, no nos sirve como mecanismo explicativo, en términos clásicos ha fracasado, pues porque la premisa esa, por ejemplo, que decía cuanto más modernos somos, más seculares somos, y cuanto más seculares menos religiosos y menos nacionalistas... Lo siento, la gente sigue siendo religiosa de forma muy plural y sigue siendo nacionalista; cada uno cree en su propio país. Tu le preguntas a un argentino, después de ganar el mundial, cuál es el elemento que unifica de forma más importante a Argentina y te dirá fútbol. Y lo es, es una religión nacional sustitutiva el fútbol en Argentina. Aparte de que nos alegramos todos de que ganara argentina, claro (risas).

— Por un lado, describes que hay un tipo de modernidad en Estados Unidos, otro tipo de modernidad en China, también lo que pasó en Alemania. En este sentido, ¿tienes una visión general de lo que sería para América Latina el proceso de modernidad posterior a la colonización europea?

—Como sabes yo miro mucho América Latina por Maya Aguiluz; con ella hemos hecho cantidad de trabajos y seguimos haciéndolos. De hecho, vivimos un poco en los dos sitios. Yo creo que, en América Latina, cuando hablamos de lo poscolonial, debemos entender primero que hay modernidades múltiples plurales. No es lo mismo México que Argentina, ni Argentina es lo mismo que Colombia. Creo que

hay que distinguir distintos tipos de modernidad. Pero creo que sí hay un núcleo. España exporta a finales del siglo XV, en 1492, un modelo barroco, en crisis, de la civilización europea; es el modelo alto medieval que ya estaba superado por la modernidad. Entonces ese modelo es más un paso barroco, es un modelo que mira más a la tradición, más al pasado que al futuro, con la religión que sigue siendo todavía un elemento muy importante. Eso impregna a todas las élites latinoamericanas en estos 500 años. Pero después de eso, yo creo que Latinoamérica busca fuentes en otros sitios. Busca fuentes en Europa, por ejemplo, en las filosofías positivistas de Francia y ahora más recientemente en Estados Unidos, primero porque hay una proximidad, una cercanía geográfica muchísimo mayor y yo lo veo con México que dicen “tan cerca de Estados Unidos y tan lejos de Dios.”

— ¿Hay alguna consecuencia en esta mirada permanente de los países de América Latina y el Caribe hacia el hemisferio norte, sea que se mire a Estados Unidos o sea que se mire a Europa y sus alrededores?

—Hay, pues, sí una serie de vínculos culturales, de tradiciones que se mantienen. Pero yo creo que, por ejemplo, ahora en Latinoamérica, con la reestructuración que hemos mencionado antes del modelo de la globalización, se abren muchísimas oportunidades para redefinir el modelo de relación que ha tenido con Europa, con Estados Unidos y ahora con China. México se está movilizándolo enormemente para crear giga empresas, mega empresas no muy alejadas de la frontera para producir accesorios con Tesla. Es decir, por ejemplo, Tesla en vez de tener a China como proveedor fundamental, da el salto y pone un 50 por ciento de su actividad de técnicos en México. Se abren con la transición de los automóviles a autos eléctricos. Chile, Bolivia, por supuesto Argentina, México, son zonas con

materias primas riquísimos, yo creo que van a poder redefinir toda una serie de relaciones que le viene muy bien a Latinoamérica. ¿Cómo lo hagan? Bueno, eso es otra cosa.

Creo que en Latinoamérica están mezclados el tipo de racionalidad moderna o lo que yo le llamo la diferenciación funcional, es decir cada ámbito tiene y sigue su propia lógica -la economía, la política siguen su lógica, el deporte, etcétera-, pero ese modelo se mezcla con el modelo de cliente-patrón, el clientelismo. Entonces eso ha creado toda una serie de distorsiones muy grandes en Latinoamérica, lo ha creado con el narco en México, lo ha creado con el narco en Colombia. En Argentina hay una situación curiosísima, es decir las élites intelectuales están tan bien preparadas como lo estamos por ejemplo aquí en España y, sin embargo, no han sido capaces de crear un estado y una economía sostenida, es decir creíble, competitiva. Argentina está sometida constantemente al vendaval, al tiempo y a la coyuntura. Tiene intelectuales con la misma formación que en Europa, estamos publicando en los mismos sitios, ¿y cómo son incapaces de crear un estado fuerte y una economía sostenida de forma racional?

— Entonces, a partir de este entendimiento de que hay diversas modernidades que producen guerras culturales en las distintas regiones con disputas entre sí, ¿con qué investigaciones acompaña estas reflexiones?

—Hemos escrito un libro con Maya (Aguiluz) y también tenemos un pedido de proyecto de investigación sobre esto, porque fijate que el concepto de guerras culturales se confunde con el de ideología. La ideología forma parte de esa distinción directriz entre izquierda y derecha conservador, progresista, que se crea dentro de la sociedad industrial. Pero, curiosamente, en la primera mitad del siglo pasado, concretamente

en Alemania, empieza a gestarse la kultureller Kampf -lucha cultural- cuando (Otto von) Bismarck intenta arrinconar a los católicos frente a los protestantes. Después de la Segunda Guerra Mundial ese concepto muta, cambia y va a Estados Unidos, cuando después del '68 en Estados Unidos se le da un toque ya no entre católicos y protestantes, sino más bien un toque entre un modelo de modernidad técnico instrumental y algo que sale como contracultura, que trata de defender una vuelta hacia la naturaleza, que sale al rescate del amor romántico, etcétera. Bueno, pues, todas las ideas están ahí con (Herbert) Marcuse, pero claro, ese concepto de guerra cultural se responde casi de forma pendular con la vuelta neoconservadora en los setenta y los ochenta, sobre todo con (Ronald) Reagan y (Margaret) Thatcher. Vuelven los neoconservadores a decir: “los liberales y la cultura un poco liberal y marxista, han creado toda una serie de problemas, etcétera, que no ha resuelto”. Y, en parte tienen razón, porque fijate que es de esa época, en ese momento, cuando muchos de los programas de izquierda están usando la violencia para conseguir sus objetivos. ETA por ejemplo aquí (España), el IRA en Irlanda, las brigadas rojas en Italia y luego todos los fenómenos en cascada como carambola que se producen como consecuencia de la revolución cubana y que se exporta a toda Latinoamérica. Entonces ahí, claro, la derecha dice: “hay que cambiar esta tesitura”; entonces ellos dicen: esto lo podemos hacer primero con intervenciones militares. Y eso es peligroso. (Henry) Kissinger intenta hacer eso en Chile desbancando al gobierno del frente popular de (Salvador) Allende. Pero claro, eso no se vende bien, democracia liberal e intervención militar no se venden bien, entonces qué hacen. Pues mercado, mercado como mecanismo de pacificación. Eso tiene un éxito limitado, deja mucha gente fuera, crea zonas que

son muy muy ricas y otras que son mucho más pobres, es decir, crea desequilibrios, polariza, entonces como ves ya hay una tercera mutación de guerras culturales que luego tiene un exponente a nivel de civilizaciones.

(Samuel P.) Huntington lanza su libro sobre el conflicto de civilizaciones después del 2001. Dice, hay un conflicto entre el islam y occidente. Luego tendremos una réplica ahora entre la invasión rusa y occidente. Entonces ya estaba el terreno abonado. Huntington ya lo había visto, es una perspectiva muy de derecha. Y qué es lo que ocurre. Pues hay una cuarta o quinta mutación de guerra cultural que qué es lo que pone de manifiesto. Fíjate, después de la crisis económica del 2008-2012, no habíamos salido de eso y entramos en la pandemia (por Covid-19) y otra vez hay un vapuleo enorme de las clases menos favorecidas. Se crea una nueva distinción directriz que crea una asimetría social nueva entre los presentes y los que están online, los virtuales. Los presenciales son los que nos han dado de comer, por eso han hecho huelga los camioneros, los enfermeros, los médicos. Y luego estamos la gran mayoría que de alguna manera podemos tener una mínima presencialidad y una máxima virtualidad. Todo esto crea una división. De momento, hemos vuelto un poco a reequilibrarlo, pero si hubiéramos continuado así, hubiera estallado el fenómeno, fíjate que hubo huelgas de camioneros en Estados Unidos, Canadá, Francia, Reino Unido; que han sido presencial por obligación.

— **¿Y qué consecuencias traen estas mutaciones y esa irrupción del mercado en términos de lo que preguntabas con tus estudios iniciales, es decir respecto de aquello que mantiene unida a la sociedad?**

— Todo esto genera precariedad, desigualdad social y ahí hay otro eje de mutación, todas estas desigualdades que lanzan un poco la alternativa neoliberal

genera que gente que tenía una posición dentro de la sociedad industrial razonable, clase obrera blanca que trabajaba, que se veía a sí misma como protagonista del movimiento de su sociedad, lo pierde, pierde sus trabajos, se ve obligada a desplazarse geográficamente, se ve obligada a desplazarse cognitivamente, tengo que cambiar de profesión, tengo que hacer un currículum nuevo, tengo que reinventarme, etcétera. Al mismo tiempo, ves que otras minorías, otros grupos sociales van entrando y adquiriendo nuevo protagonismo, entonces eso genera una tensión. ¿Qué han hecho? Cuando no hay problemas no pasa nada, pero cuando hay problemas y tienen inseguridad económica, surgen salvadores, los héroes clásicos se transforman en el patán bravucón, (Donald) Trump, etcétera, que intentan salvar y lanzar sus proclamas y tal.

— **Y señalas que lo identitario no alcanza para explicar estos fenómenos y que tampoco es una cuestión de ideologías.**

— En esta fase no es una cuestión de identidades ni tampoco de ideología. En algunos países como Estados Unidos la identidad, la raza han sido elementos fundamentales y siguen siendo desde el comienzo, por ejemplo, el gran problema de Estados Unidos. Allí, religión, raza y poder político han tenido... cómo decirlo..., una concatenación y tal impresionante, históricamente, ¿no? Sin embargo, aquí (en España), la guerra cultural no es tanto por la raza. No digo que los españoles no sean racistas, -a su manera también tienen racismo-. Pero aquí el problema es más la disputa entre nacionalismo central, nacionalismo español y nacionalismos periféricos. Primero con el caso de ETA durante el franquismo aquí en el país vasco y más recientemente en el caso de Cataluña que es un caso interesantísimo del neopopulismo nacionalista. Se dice, como no tememos soberanía económica, vamos a tratar de conseguir soberanía cultural, vamos a unificarnos,

vamos a ser fuertes como catalanes, vamos a sacar una proclama, “los españoles nos roban”. Entonces como ves, ahí, hay choques entre nacionalismos periféricos, con el estado. En Francia es otra cuestión, es una radicalización del otro dentro de una parte de la sociedad que lucha por dinamitar ese concepto de la laicidad que para ellos representa sólo a una parte de la sociedad. Entonces hay guerras culturales con perfiles distintos y nosotros vamos a investigar esto de forma sistemática en Estados Unidos, España, Francia e Inglaterra.

— **Habría entonces guerras culturales particulares o al interior de cada país. Sin embargo, mencionas también guerras culturales globales. ¿Cuáles serían esos núcleos de conflicto hoy en día?**

— Veo ahora tres núcleos de conflicto importante. Primero en Estados Unidos tienen una patata caliente con el nacionalismo cristiano blanco; no se acaba de despejar. Es un eje de conflicto cultural muy fuerte. Luego, está el tecnonacionalismo chino, es decir a través del progreso de la tecnología, ellos dicen, nosotros conseguiremos como nación estar en carrera, en el primer lugar. Se manifiesta, tiene raíces internas muy centrado en el trabajo sofisticado de tipo confuciano, muy centrado en el trabajo bien hecho, analítico pero la fase actual no subraya tanto ese elemento pacífico confuciano. Luego, la tercera pata de este trípode, con la invasión de Rusia (a Ucrania) que nos ha sorprendido a todos, ha dinamitado toda la cuestión pacífica, bueno, siempre ocurre, estamos soñando y pensamos que los liberales, y la izquierda, etcétera nos han creado una sociedad pacífica y no, viene un señor (el presidente Vladimir) Putin y en plan autoritario invade un país. Y eso ha desencadenado toda una serie de fenómenos económicos como por ejemplo la subida del gas, etcétera y ese elemento nacionalista está cuestionando a occidente y, aunque la guerra

en términos militares se paralice, el concepto de globalización clásico no funciona; tenemos que pensar con otros utillajes.

— **En este marco de análisis sobre el acontecer social ¿cómo enlazan tus reflexiones con la perspectiva de imaginarios sociales?**

— En el libro “La integración de las sociedades modernas” le dediqué un capítulo especial a lo imaginario, trabajé desde (Cornelius) Castoriadis, desde Gilbert Durand a (Georg) Simmel; fue fabuloso, una odisea ese trabajo teórico, quise aclararme conceptualmente y hacer un marco teórico para discutir los imaginarios. Pero, una vez que hice eso, dije acá hay que meterle carne, ir a la realidad con estudios concretos, intentar explicar y decir algo. Entonces cuál ha sido un poco el problema al que nos enfrentamos. Primero, que nosotros lanzamos una teoría general de la secularización en Europa y Estados Unidos pensando que este mundo camina de la magia a la religión y de la religión a la ciencia, a la razón. Y ese modelo teleológico finalista es una trampa mortal, porque la religión es un elemento constitutivo de todo tipo de sociedad. Es decir, la religión es ese conjunto de respuestas que de alguna manera se plantea todo el mundo en todo lugar; lo que cambia son las respuestas, pero las preguntas son todas las mismas, de donde vengo, a dónde voy y qué hay para cenar, como decía Woody Allen (risas).

Entonces, ese error que lo he descrito antes un poco con la famosa conjetura sociológica de que cuanto más modernos más seculares y cuanto más seculares menos religiosos, es mentira, la gente sigue siendo, masivamente, universalmente hablando, religiosa, de tener fe y de práctica.

Por ejemplo, el excepcionalismo europeo, ¿cuál ha sido? Que hemos pasado de creer a seguir creyendo, pero a practicar muy poco. El nivel de prác-

tica en Europa es bajísimo frente a otros sitios. La única excepción es Polonia que es la reserva espiritual de occidente, pero veremos qué ocurre con los polacos en veinte o treinta años ya que están recibiendo a refugiados y haciendo su propia transición política.

Entonces, a nivel mundial la gente sigue creyendo, el catolicismo por ejemplo en Europa ha bajado, pero en América Latina se mantiene de una forma sostenida, compite con el auge Pentecostal evangélico, pero sigue siendo fuerte; en África sigue siendo fuerte el catolicismo; en Asia sigue siendo fuerte, el islam sigue siendo fuerte. Evidentemente las corrientes mayoritarias dentro del islam son pacíficas, menos una pequeña parte que son yihadistas; aunque hagan mucho ruido. En el caso de otras religiones universales, el confucianismo, budistas, hinduistas, sintoístas, por supuesto la gente sigue teniendo sus convicciones religiosas. China hoy, por ejemplo, es un caleidoscopio en donde hay confucianos, cristianos, católicos protestantes, gente que cree en la magia, en Israel lo mismo, hay una pluralidad enorme que ahora reacciona contra el presidente porque quiere unificar el poder político y el poder religioso, dice “este es un estado judío y con esa premisa vamos a gobernar”. Se le han revelado los militares, los estudiantes, los industriales, los obreros. Es como tratar a toda la Argentina, de arriba abajo, de peronistas. Hay mucho peronista, muy bien, pero decir que el cien por cien es peronista, eso es un riesgo enorme. Entonces tenemos que hablar de un fenómeno global en el que hay tensiones entre lo secular y lo religioso que generan fenómenos de secularización... vamos a decir, geográfica específica. No es lo mismo la secularización en Europa que en Estados Unidos, ni es lo mismo la relación entre religión y política en Brasil, que en México. Entonces los sociólogos y las sociólogas tienen que hacer estudios concretos comparativos para verificar un poco y en cada

caso, con mucha disciplina y mucha humildad, en lugar de decir vamos a proyectar grandes teorías que se cumplen siempre. Mentira, se cumplen en parte aquí, en parte allí. Entonces hay que ver cómo se cumplen y cuáles son las excepciones.

— **¿De manera que entras al estudio de los imaginarios sociales para mirar desde ese marco conceptual la conformación del fenómeno religioso y esas diferencias que señalas?**

—Lo religioso es un indicador que te permite ver cuáles son las mutaciones que se han producido, es un fenómeno universal interesantísimo. Fíjate, yo dictaba aquí (la asignatura) “El hecho religioso” y “Sociología del conocimiento y tecnología”. Es como la versión secularizada del hecho religioso y ha tenido una continuidad extraordinaria, a la gente le interesa esto. Lo otro, no le interesa tanto.

— **¿Qué opinión tienes hoy de la obra de Castoriadis? ¿Sus conceptos te permiten analizar estos fenómenos?**

— Castoriadis trata de buscar en esa especie de determinación, en última instancia, que ha ejercido el discurso económico, la materialidad, lo funcional; trata de crear una vía alternativa y lo hace en “La institución imaginaria de la sociedad”, su gran aportación. Su parte más lúcida es buscar esa vía alternativa a un modelo de análisis muy centrado en las cuestiones económicas que procedían de Marx y, el modelo suyo, él lo aplica al sujeto, a la autonomía, a los regímenes políticos también, hace una crítica muy importante. Él dice: ¿qué están ustedes defendiendo?, el marxismo ha hecho barbaridades también. Castoriadis y toda la línea de la izquierda francesa trataron de buscar elementos importantes que tenía que superar la dinámica a la que había llevado el marxismo. Él lo hace con el concepto de autonomía, con el concepto de democracia. A nosotros en la sociología nos da un gran instrumental,

pero yo creo que si quieres hacer análisis concretos tienes que ir más allá de Castoriadis. Quiero decir, tienes que meterte en los casos concretos, ir a hacer etnografía y sociología de campo porque, si no, te quedas un poco limitado. Yo por ejemplo en algunos monográficos que he leído de amigos veo que hay una gran dependencia por ejemplo de estos grandes discursos, de Castoriadis y tal. He visto en algunos colegas, en Chile, menos en Argentina, también bastante en México, una dependencia en (Niklas) Luhmann. Creo que lo que falta es aplicación concreta para ver hasta dónde es fructífera esa línea o si tienes que completarla. No sé por qué tenemos que casarnos con un autor, explicar los fenómenos. Todos los colegas que ahora explícitamente hacen imaginarios agarraron una serie de temas, por ejemplo, lo del agua que estás tú planteando en La Pampa, debemos explicarlo a pie de obra y no solo con una columna vertebral o una especie de dependencia de un autor. Tratar de diversificarlo y sacar un poco a relucir la riqueza del fenómeno de la realidad social que estás explicando, sin tamizarla y cubrirla y tal con argumentos que vienen de fuera. Empezar un poco con el martillo y el cincel a esculpir qué características tiene este fenómeno, vamos a analizar la sociedad en la que vives claro, y no tratar de importar teorías como antes importábamos culturas, o, en fin, mercancías que venían siempre un poco de occidente o de Estados Unidos.