

SALVADOR CARDÚS i ROS

L'ESTRUCTURACIÓ DEL TEMPS A LES SOCIETATS MODERNES
I LA SEVA REGULACIÓ EN EL CALENDARI.

ANÀLISI TEÒRICA DES DE LA PERSPECTIVA
D'UNA SOCIOLOGIA DEL CONEIXEMENT.

TESI DE DOCTORAT

DEPARTAMENT DE SOCIOLOGIA
FACULTAT DE CIÈNCIES ECONÒMIQUES
UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Bellaterra, setembre de 1981.

I N D E X

<u>INTRODUCCIO</u>	6
<u>CAPITOL 1. COSMOVISIO I ORDRE TEMPORAL</u>	18
1. COSMOVISIO I SOCIETAT MODERNA	19
2. COSMOVISIO I TEMPS	31
NOTES AL CAPITOL 1	41
<u>CAPITOL 2. LES ESTRUCTURES TEMPORALS</u>	44
1. TEMPS HISTORIC: EL MITE DEL PROGRES	46
2. TEMPS SOCIAL : EL CALENDARI	52
3. TEMPS BIOGRAFIC : ELS RITUS DE TRASPAS	58
NOTES AL CAPITOL 2	62
<u>CAPITOL 3. EL CALENDARI COM A INSTITUCIO</u>	64
1. TEMPS I INSTITUCIONALITZACIO	65
2. LA INSTITUCIONALITZACIO DEL TEMPS SOCIAL : EL CALENDARI	71
a. Orígen de la institucionalització	
b. La transmissió de la institucionalització	
c. Consciència reflexiva i ordre temporal	
d. L'objectivació en un sistema de signes	
e. Funcionalitat, coherència i diversitat de calendaris	
3. ABAST DEL CALENDARI COM A INSTITUCIO	80
a. Ritme de canvi institucional	
b. Densitat d'institucionalització	
c. Segmentació o fusió institucional	
NOTES AL CAPITOL 3	84
<u>CAPITOL 4. EL CALENDARI COM A LEGITIMACIO</u>	86
1. EL SIMBOLISME EN GENERAL	88
2. ELS UNIVERSOS SIMBOLICS	91
NOTES AL CAPITOL 4	98

CAPITOL 5. <u>HIPOTESIS</u>	100
1. SOBRE EL CALENDARI "TRADICIONAL"	101
2. SOBRE EL CALENDARI "MODERN"	105
3. MITES I RITUS EN EL CALENDARI MODERN	109
4. EL REENCANTAMENT DEL CALENDARI MODERN	114
NOTES AL CAPITOL 5	119
CAPITOL 6. <u>LINIES BASIQUES DEL PROCES DE MODERNITZACIO DEL CALENDARI</u>	120
1. ASPECTES PREVIS	121
2. ELEMENTS CENTRALS	127
NOTES AL CAPITOL 6	134
CAPITOL 7. <u>PRODUCCIO TECNOLOGICA, SOCIETAT DE CONSUM I CALENDARI</u>	136
1. DE LA PRODUCCIO AGRICOLA A LA PRODUCCIO TECNOLOGICA	137
2. LA SOCIETAT DE CONSUM I ELS GRANS MITES DEL CALENDARI MODERN	144
NOTES AL CAPITOL 7	151
CAPITOL 8. <u>PLURALISME, PRIVATITZACIO I CRISI DEL SENTIT DE LA FESTA</u>	153
1. CRISI DEL CALENDARI TRADICIONAL COM: A COSMOS SAGRAT	154
2. UN CALENDARI INVISIBLE ?	162
3. TEMPS SAGRAT MODERN: DE LA FESTA A L'ESPECTACLE	168
NOTES AL CAPITOL 8	177
<u>CONCLUSIONS</u>	180
<u>BIBLIOGRAFIA CITADA</u>	201
<u>BIBLIOGRAFIA GENERAL</u>	213

Per a tot hi ha **el** moment,
i un temps per a cada cosa sota el sol.
Temps d'infantar i temps de morir. Temps de plantar i
temps d'arrancar la planta.
Temps de matar i temps de curar. Temps d'enrunar i
temps de bastir.
Temps de plorar i temps de riure. Temps de lamentar-se i
temps de ballar.
Temps de llançar pedres i temps d'aplegar-ne. Temps
d'abraçar i temps d'allunyar-se de les abraçades.
Temps d'exigir i temps de perdre. Temps de guardar i
temps de llençar.
Temps d'esquinçar i temps de cosir. Temps de callar i
temps de parlar.
Temps d'estimar i temps d'odiar. Temps de guerra i
temps de pau.

Eclesiastès 3: 1-8

INTRODUCC I O

I.

En l'elecció d'un determinat tema d'investigació hi influeixen una multiplicitat de condicionaments, no sempre fàcils de fer explícits. Podríem dir que, tal com succeeix amb l'aplicació concreta que es fa dels coneixements científics, sovint, l'elecció d'un tema d'investigació tampoc no està sotmesa a criteris sociològics i més aviat hi entren en joc factors com el "gust" pel tema, o la facilitat d'accedir-hi, i fins i tot, diuen, pressions inconfessables de l'inconscient. En d'altres ocasions el tema de la investigació és un pur pretext per posar a prova una metodologia, per aplicar una teoria específica, etc.

Aquest treball, però, sense que volguem afirmar rotundament que s'ha escapat dels condicionaments diversos suara apun tats, sí que ha estat plantejat des del principi com un estudi de tema sociològic, triat amb objectius sociològics, aplicant anàlisis sociològiques i procurant conclusions igualment sociològiques. És a dir, que la qüestió del temps, ni ha estat un pretext per "fer sociologia" ni l'hem triat per la seva facilitat o accessibilitat. Tot el contrari, en el marc de les diverses investigacions realitzades o en projecte i de les àrees de treball en estudi, l'anàlisi de l'estructura del temps, i més concretament del calendari a la societat moderna, ens va semblar que era com posar el dit en alguna de les nafres que presentava el nostre camp de treball i precisament tant pel tema com per l'enfocament específic que li volíem donar.

La qüestió del temps a la societat moderna, com es veurà, està en el mateix nucli dels seus problemes més greus, o més generals, o més interessants, i per nosaltres, sens dubte, dels més apassionants: Què té, què li passa a la nostra cultura actual, que oblida -o vol oblidar- tan fàcilment el seu passat recent, i va a la recerca de dubtosos orígens tribals? O dit a la manera de mossèn Ballarín, que a Chartres hi veu obscuran

tisme i prefereix emmirallar-se en les tribus de pithecus? I el futur? és que potser desenganyats definitivament del progrés, o dels progressos particulars, només ens atrau aquesta mena de ciència ficció interplanetària i catastrofista?

En les formes com una cultura s'imagina el seu futur, recorda el seu passat i viu el seu present hi pot haver la clau que permeti desxifrar-la, comprendre-la. Aquest és el treball que ens hauria agradat fer: preguntar com ens imaginem el futur, com recordem el passat. Però molt em temo que si d'algun mal patim, és de poca memòria i poca imaginació. I ens arrapem al present, a l'ara, i si de cas hem de referir-nos al passat o bé al futur, els busquem desarrelats, poc nostres, interplanetaris o tribals, sense punts de referència que possessin en qüestió la fragilitat del nostre moment.

La indeterminació en el calendari que aquests darrers tres anys hem viscut, tot i que potser ha estat un problema relativament local, de país, ens ha mostrat prou bé quines en són les conseqüències. Ara ja sabem que també les festes de sempre són vulnerables, i vivim amb la incertesa de no saber a quines els pot tocar desaparèixer l'any vinent: altra vegada Corpus? Sant Joan? Sant Esteve? la Immaculada?

No podem imaginar ni un futur festiu proper. Fins i tot, alguns calendaris han institucionalitzat la indeterminació afegint un nou color als dies festius dubtosos: el color blau. La crisi de la festa, la recuperació de la festa, l'obsessió festiva és un altre d'aquests aspectes apassionants dels temps moderns. N'hi ha per tant? n'hi ha per més?

Però no. La nostra investigació es quedarà aturada força abans d'arribar a respondre tot això. La sociologia, com a disciplina de coneixement imposa rigorosos límits. I les nostres possibilitats personals, imposen rigorosos límits a la sociologia... Joan Estruch, en un text encara inèdit, demana que el científic (home de saber) sigui simultàniament un savi (home de saviesa). Sortosament, les tesis doctorals només exigeixen una certa competència en la primera condició i no en la segona.

I les respostes finals a qüestions com les referents al sentit del temps, gairebé també de sentit últim, demanarien més saviesa que saber.

Diu P. Claudel a Art poétique: "El temps és el sentit de la vida. (sentit: tal com es diu el sentit d'un riu, el sentit d'una frase, el sentit d'una peça de roba, el sentit de l'olfacte)".

Vet aquí el problema fonamental en el tractament de l'experiència temporal: la diversitat de sentits que pot prendre. Nosaltres haurem d'intentar definir, també, en quin sentit en parlem.

II

Abans però, un esquema clàssic d'investigació ens obligaria a parlar llargament de la metodologia emprada en el treball que segueix.

Voldríem pensar que és cert que a l'estudi antropològic i sociològic de la pròpia societat, el viure dins el mateix camp d'estudi ja és una condició suficient, des d'un punt de vista metodològic, per a reflexionar-hi amb rigor. Així sembla sostenir-ho J. Caro Baroja parlant de l'estudi dels costums i tradicions populars europees, "un camp d'investigació en el que viure dins d'ell (el "erlebt" que proclama Dilthey, que és la base de tota recerca històrica) ens el fa més assequible". (1965,p.17).

Perquè, el que és ben cert, és que els panegírics sobre l'ús dels mètodes matemàtics en l'anàlisi de segons quins fets socials, especialment els que fan referència al coneixement, ens produeixen nàusees. Quan el sociòleg E. Pinilla de las Heras a Pensar bajo el franquismo de J.F. Marsal afirma que l'estudi dels mites i dels ritus ha progressat a grans passes gràcies a la computadora, i pel fet de tenir classificats per una sola gran àrea geogràfica i cultural, uns 18.000 mites i ritus, no dubtem gens que això pugui tenir algun interès científic i sobretot que pugui impressionar els afeccionats a la quantificació de la realitat. Però, a part de confessar que no és aquest un camí que personalment ens sigui atractiu, dubtem que permeti una comprensió profunda i humana dels fonaments d'aquella cultura. Sincerament, creiem que encara ens allunyaria més de la saviesa i qui sap si del saber.

Es clar que el nostre estudi és fonamentalment teòric, de reflexió i discussió teòrica, i per tant, no caldria justificar excessivament la no inclusió de dades recollides sistemàticament formant un cos específic en la investigació. Però tampoc estem disposats a admetre que sigui un treball de pura especulació. Durant els tres anys que han transcorregut des de la tria

del tema fins a la realització definitiva d'aquest estudi, -casualment, tres anys especialment conflictius en qüestió del calendari- hem aplegat tota mena d'informacions, de dades concretes, hem observat festes, espectacles, hem intentat contrastar, en definitiva, la realitat quotidiana amb els nostres avenços teòrics, i al revés, aquesta realitat ens proporciona elements de reflexió teòrica.

Tal com en la història de les mentalitats -com diu P. Ariès L'enfant et la vie familiale (1973, p.26),- es parteix del que sabem de l'home d'avui, com d'un model al que comparem les dades que trobem del passat i així, amb aquest segon origen, tornem cap al present per modificar la imatge ingènua que en teníem al principi, així també hem procedit nosaltres. Hem comparat les nostres reflexions teòriques inicials amb les dades de l'experiència quotidiana, dels debats a la premsa, dels comentaris que hom pot sentir aquí i allà, i hem modificat proposites ingènues per hipòtesis plausibles. Amb tot, no és un treball d'investigació empírica, hi hem d'insistir. Les dades de les que s'ha partit són de fonts secundàries: historiadors -Ariès, Cohn, Le Roy Ladurie,...-; antropòlegs -Bennassar, Caro Baroja, Duvignaud,...-; sociòlegs -Estruch, Remy, Berger,...-; historiadors de la religió -De Vaux, Eliade, Maldonado,...-, i pensadors difícils d'etiquetar -Aranguren, Callois, Cox, Fromm, Morin,...-

No sempre les dades aportades i les observacions que els diferents autors proporcionaven eren coincidents. Però precisament aquesta diversitat d'accents posats en una mateixa realitat ha demanat un esforç de crítica i anàlisi, i finalment de síntesi, més gran.

Voldríem creure també que aquesta investigació es pot considerar inclosa dins l'àrea dels estudis de sociologia de la vida quotidiana. I ens agradaria perquè pensem, com A. Heller (1970 p.20) que si bé és cert que les revolucions socials canvien la vida quotidiana, també els canvis que es produeixen en la societat s'expressen en aquesta abans que es realitzi la

revolució social a nivell macroscòpic, de manera que la vida quotidiana es pot considerar com un "ferment secret de la història". Tant de bõ -i expressem més un desig que no pas fem una predicció- les reaccions que es produeixen davant l'experiència temporal moderna a nivell de vida quotidiana, es converteixin en canvis efectius en l'estructura del calendari modern, que ha merescut, com veurem, consideracions tan negatives des de punts de vista diversos.

Ara, si no podem esplaiar-nos en un relat sobre la recollida de material empíric, bé haurem però, d'introduir, ni que sigui també breument, els principis que han guiat la reflexió teòrica.

III

No creiem doncs que sigui inútil l'exposar aquí, ara, de forma sintètica, els elements epistemològics que justifiquen l'esforç teoritzador, i els objectius que en aquest cas concret hem d'emprendre i, si bonament podem, assolir.

Es palesa la vocació generalitzadora de la ciència. L'aplicació d'aquest tipus de coneixement, el científic, només té sentit pel fet que ens permet passar ordenadament i fent el mínim de trampa, de l'anècdota a la categoria. I és la categoria la que permet la comprensió de l'anècdota, perquè la situa en un marc de referència més general. Quan de l'activitat de l'investigador només en surt un llistat descriptiu de fets aïllats, o bé és que ens descriu l'experiència immediata i comuna de la realitat -i no traspasa el nivell del sentit comú-, o bé si el traspasa, ens amaga l'ou no explicitant com ha seleccionat i delimitat els diferents fets descrits. D'altra banda, el problema de la inferència inductiva, el passar dels fets a les categories, a les generalitzacions, també ens situa tant en el trencacolls de la selecció dels fets significatius a partir dels que s'indueix l'afirmació general, com en el perill de la insignificància dels resultats. En aquest sentit és prou coneguda aquella àcida definició de la sociologia com a "elaboració difícil i àrdua del que és obvi".

Gairebé com qui no fa res, en poques ratlles ens hem referit al problema de la inferència inductiva, el de la neutralitat valorativa, al de l'empirisme abstracte, i potser encara a algun altre. Que se'ns perdoni aquesta frivolitat, entenem que no es tracta ara de discutir aquests problemes, sinó de fer-los explícits, de fer avinent que els tenim i els tindrem presents al llarg de l'estudi, i que, com s'anirà observant, hom pren partit per un tipus determinat d'enfocament.

El fet que el treball que presentem tingui un caràcter eminentment teòric no només no li resta, creiem, interès, sinó que ens permet encarar el tema proposat amb una certa honestat científica. En primer lloc, haurà de servir per fer explícits els pre-judicis que inevitablement seran presents en la investigació, especialment en les primeres definicions de l'ob

jecte i dels corrents teòrics assumits amb anterioritat. Prejudicis per tant, de tipus intuïtiu, pel fet que al proposar-se iniciar una investigació hom parteix generalment d'un "problema", d'una "qüestió" a la que hi vol donar resposta i que en definitiva pensa que "n'hi pot donar", o bé que de manera imprecisa, "ja en té la resposta". Que no escandalitzi ningú que diguem que en l'inici de la investigació hom ja sap aproximadament "on vol anar a parar". I per dues raons: perquè sense elements especulatiu previs no podríem prendre cap direcció i davant qualsevol problema estaríem desconcertats, i perquè les idees intuïtives inicials, per bé que fecunden la tasca investigadora, és aquesta darrera la que finalment precisa, amplia, justifica i fins i tot invalida les idees primeres. En sociologia, com en la "paternitat responsable", l'acte fecundant es viu amb una relativa -i alegre- independència de la posterior responsabilitat paterna, i si bé no hi ha la segona sense el primer, l'exercici de certes "paternitats" pot arribar a fer dubtar de la conveniència d'haver tingut la primera "intuïció". Prejudicis de tipus intuïtiu, dèiem, però també prejudicis teòrics, d'escola teòrica. Cap investigador, generalment, pot qüestionar de dalt a baix tots els seus antecedents acadèmics, ni revisar totes les adhesions als teòrics de l'especialitat. Cal doncs, explicitar també aquests elements teòrics manlevats dels clàssics i dels no tan clàssics però que hom considera vàlids i que per tant també són previs a les noves aportacions que es volen fer. En línia amb l'acudit d'abans, diríem que en l'exercici de la paternitat, bé cal tenir-hi present a la "mare".

Recordem les paraules de L.Goldmann. (1967,p.997). "Per això una de les tasques més importants per l'investigador seriós ens sembla residir en l'esforç per conèixer i fer conèixer als altres les seves valoracions indicant-les explícitament, esforç que l'ajudarà a atènyer-se al màxim d'objectivitat subjectivament accessible al moment que escriu, i sobretot que facilitarà a d'altres investigadors que treballin en una perspectiva més avançada, una millor comprensió de la realitat, la utilització i la superació dels seus propis treballs".

Un segon objectiu hauria de ser el de situar la problemàtica que es planteja, en un marc de comprensió més general. Des de Marx i Freud fins a Piaget hom tendeix a relacionar estretament la praxi amb les realitats significatives de tipus col·lectiu -i individual- és a dir, que es pensa en un procés d'estructuració que busca l'equilibri coherent -dialèctic- entre el subjecte i el medi ambient. Aquestes estructuracions ordenadores dels significats s'han anomenat "visions del món" o cosmovisions. La sociologia del coneixement -i és en aquest contexte que cal situar el nostre treball- s'ha de preguntar sobre aquests processos històrics i socials d'estructuració globals, i, novament en paraules de L. Goldmann, (p.999) "això només es podrà fer lligant estretament aquests processos de gènesi intel·lectual amb la praxis social universal dels homes com a tals, (...) i a la praxis social particular de certs grups privilegiats (...)". En altres paraules, per fer un estudi sobre el calendari a la societat moderna, cal situar aquest en el procés més general d'estructuració dels significats globals per adequar-los a les "praxis" d'aquesta societat.

En tercer lloc hi ha la mateixa definició i delimitació de l'objecte d'estudi. L'experiència social del temps és quelcom molt complex. Potser és el problema més difícil: delimitar a quin tipus d'experiència temporal ens referim, definir per comprensió els elements importants i significatius d'aquesta experiència, i encara, descriure l'estructura de relacions entre aquests elements significatius. Sabrem passar adequadament de la dada empírica abstracta a la seva conceptualització concreta, passar de l'aparença als fonaments del calendari modern? Cal passar de l'observació de la façana exposada al públic a la veritable definició de l'estructura de l'edifici. L'existència de façana no indica que tot l'edifici respongui a l'aparença d'aquesta, ni tan sols que hi hagi edifici, com en els decorats d'aquelles pel·lícules del Far-West on la gran "Virginia City" només és un conjunt de façanes i suports.

Parlar de definició de l'objecte, doncs, és alhora parlar dels elements que el componen i que l'estructuren, i per tant,

és parlar de la necessitat d'esquematzacions, de conceptuallitzacions que només en part s'aproximen a la gran complexitat dels fenòmens estudiats. La impossibilitat d'abastar tota la complexitat de la realitat estudiada ens fa utilitzar uns esquemes de tipus operatiu "construïts" per l'investigador, i que responen als conceptes de tipus ideals (Weber), de models, etc.

Relacionada amb la dificultat anterior, en podríem explicar una de nova. Els fets empírics abstractes no es presenten a l'investigador d'una manera directa, certament, però a més, la manifestació explícita de la consciència dels individus i dels grups, no necessàriament es presenta totalment homogènia, ni respon a la forma "final" d'estructuració d'aquesta en un moment històric determinat. La relació entre els individus i el seu món social no dóna lloc a respostes unívocues. Però a més a més, l'investigador es veu en el cas de detectar el principal o principals processos estructuradors de la consciència, encara que apareguin amagats o implícits, tal com fa el veritable creador literari, o el pensador, que en paraules de Goldmann, (p.1007) "revela per la seva obra als membres del seu grup, el que pensaven i sentien sense saber-ho". La consciència real, la que es dóna empíricament, és insuficient i deixa escapar aspectes importants de la realitat. L'investigador es veu en la necessitat de descobrir o construir la consciència possible (Goldmann) o la consciència calculada (Marx i Lukacs, Zugerechnetes Bewusstsein)

Podríem estendre'ns encara més fent referència a la multitud d'altres problemes epistemològics de la sociologia que justifiquen aquesta preocupació teòrica. No és tampoc la intenció d'aquestes pàgines el ser exhaustius. Alguns aspectes, però, calia exposar-los.

Així doncs, l'objectiu teòric de la mateixa investigació, no és tant el d'intentar -en va- relatar minuciosament els elements del calendari modern, sinó d'aproximar-nos a l'estructura bàsica que el conforma, tenint present que no és única, que hi ha conflictes de significat i que aquests s'expliquen sobre

tot per aquesta diversitat d'experiències significatives temporals o calendàries. Al final, la reflexió teòrica ens ha de fornir unes hipòtesis i uns esquemes vàlids per a l'explicació i comprensió del calendari a la nostra societat.

CAPÍTOL I.

1. COSMOVISIÓ I ORDRE TEMPORAL

1. COSMOVISIÓ I SOCIETAT MODERNA.

La pregunta central que es fa la sociologia del coneixement tal com nosaltres l'entendem (1), és la següent: com es construeix la realitat social? O si es vol, de quina manera l'activitat humana pren el caràcter de fet objectiu?

Una primera resposta que hi podem donar és la següent: l'experiència subjectiva és percebuda i esdevé realitat objectiva amb la introducció d'un ordre significatiu. És doncs l'ordenació de les experiències subjectives i els seus significats, la que els confereix objectivitat. L'ordenació s'aconsegueix situant i referint les diferents experiències quotidianes en uns marcs teòrics o significatius més amples. Aquests marcs de referència poden tenir diferents graus de generalitat que discutirem més endavant, el nivell superior dels quals definim com a cosmovisions.

L'anàlisi de la dimensió social de la realitat exigeix que ens fixem especialment en aquestes estructuracions compartides del coneixement que són precisament les que permeten que utilitzem l'adjectiu social.

El fet d'insistir en la noció d'ordre en la construcció social de la realitat no ens ha de fer pensar en les cosmovisions -ni en cap dels altres nivells de globalitat inferior- com si fossin unes estructures de significat estàtiques. Cal veure-les precisament al contrari: com un esforç constant d'adaptació, de reestructuració, per acomodar les experiències subjectives sempre canviant a un medi natural socialment objectivat, però igualment canviant. Per tant, l'ordre conferit als significats i experiències subjectives no és definitiu i estable, sinó que és fruit d'un procés dinàmic i acumulatiu, susceptible de variar de direcció i fins i tot de re-ordenar significats anteriors. Per posar un exemple, l'existència d'una organització social de les necessitats de reproducció de l'es-

pècie humana implicarà en la nostra cultura, una forma d'ordenació de significats i experiències en la forma de "pares" i "fills". Cap d'elles definitives, ni adquirides de cop. L'experiència quotidiana del "fer de pare" modificarà sensiblement l'aprenentatge i ordenament anteriors, purament teòrics, dels significats d'aquest paper (rol). Més encara en el cas del "fer de fill", experiència nova pel fill, passarà de tenir un valor d'evidència inqüestionable en els primers anys de vida, a poder ser discutida la seva forma al cap d'uns anys del seu exercici.

Ara bé, malgrat aquesta variabilitat de les estructuracions globals de significats, del constant esforç d'homogeneïtzació mai aconseguit, sembla que en certs períodes històrics és fàcil donar-ne unes dades, una descripció, més que general. Podem parlar, per exemple, de l'existència d'una cosmovisió cristiana durant l'edat mitjana, i descriure amb força detall com quedaven estructurats els significats i, en definitiva, indicar quina jerarquia de valors imperava. I això, sense amagar que, paral·lelament i en conflicte o complementarietat -segons zones i èpoques- es poden considerar elements importants d'experiència significativa fora d'aquesta cosmovisió central -la bruixeria i les supersticions, p.e.-. Es a dir que en èpoques que hom pot anomenar de monolitisme cultural hi ha una cosmovisió dominant, lligada a la praxi social dels grups privilegiats que detentin el poder real i simbòlic, donant sentit i legitimant l'experiència quotidiana del conjunt dels seus individus, per tant, atorgant objectivitat a les seves experiències i, en definitiva, definint una realitat social, sense excloure com dèiem l'existència d'elements conflictius, relativament marginals com correspon a les formes d'expressió simbòliques que contrarien l'ordre establert en una societat automàtica i monolítica. L'experiència quotidiana no ve estructurada únicament per les cosmovisions. A nivell pràctic, l'ordenació de les experiències diàries ve donada per unes determinades "condicions materials d'existència" (mode de producció, relacions socials de producció, ...) però aquestes es legitimen, a nivell de significats, a nivell teòric i/o simbòlic, per les cosmovisions. Perquè si bé la mateixa pràctica (accions habitualitzades) podria donar objectivitat a les accions humanes,

aquesta seria tan precària, que s'hauria de redefinir en cada nova experiència i al no poder construir i memoritzar marcs globals de referència (tipificacions recíproques) seria impossible tenir una visió ordenada i compartida per altres individus d'aquestes pràctiques.

Per tant, no és la cosmovisió sola la qui ordena les experiències. Més aviat diríem que les cosmovisions són el resultat de l'esforç d'atorgar un sentit a unes determinades experiències o pràctiques socials, essent variable el grau de coincidència entre l'ordre que defineixen la pràctica social i la seva elaboració teòrica global, segons la capacitat simbòlica de la cosmovisió. La coincidència d'aquestes ordenacions, no són només variables pel fet que les experiències i els seus significats van variant històricament, sinó també pel fet que a diferents grups els corresponen experiències diferents segons com estiguin situats davant les "condicions materials" de l'existència. L'èxit d'una cosmovisió, llavors, estaria molt relacionat amb la possibilitat d'ordenar unes i altres experiències alhora, i per tant, bo i explicant aquesta diversitat, legitimar-la i donar-li sentit, simultàniament.

Notem doncs que la vocació fonamental de les cosmovisions és d'una banda, atorgar sentit, nomitzar, -i en conseqüència legitimar- i de l'altra el fer compartir aquest sentit al més gran membre possible d'individus, a ser possible, a la totalitat dels grups socials considerats. Ambdues direccions han estat tradicionalment interdependents: com més compartit sigui un significat, més força nomitzadora tindrà, i com més sentit atorgui una estructura significativa, més compartida serà.

Per tot això, és relativament fàcil parlar de les cosmovisions tradicionals: si a un estat menys diferenciat de l'organització social, cultural, política i econòmica de tals societats que no pas en la nostra, hi afegim el fet que el coneixement que en tenim, -mediatitzat per la ciència històrica i les ciències socials en general- segurament ha reduït i simplificat la realitat social analitzada, la possibilitat de pensar que la cosmovisió dominant era més significativa i més compar

tida -i menys qüestionada- és inevitable.

Parlem doncs de la discussió sobre la homogeneïtat i unitat de les cosmovisions tradicionals. Certs estudis històrics, de la "petita història", més aviat ens demostrarien l'existència de múltiples contradiccions dins d'una mateixa cosmovisió i alhora la coexistència pacífica o conflictiva de diferents cosmovisions representades per diversos grups en èpoques determinades(2).

En la mesura que definim una cosmovisió per quatre elements centrals, semblarà àmpliament compartida; en la mesura que arribem al detall, esdevindrà menys homogènia i poc compartida. L'únic avantatge -en aquest sentit- de les cosmovisions en les societats tradicionals, és que aquestes eren elaborades i representades per una institució especialitzada, definint una religió institucional, amb uns mecanismes de poder i coerció organitzats i per tant visibles -i no invisibles, -segons el títol de l'obra de Luckmann (1967) (3).

Caldria preguntar-se ara, per les cosmovisions a la societat moderna.

Una primera constatació de la que partim és que mentre que a les societats més simples, -dites també "primitives"- no se'ls nega un substracte religiós més o menys estructurat o institucionalitzat -animisme, totemisme, etc.-, i que a les societats dites tradicionals o complexes se'ls atribueix precisament com a característica bàsica l'existència d'unes religions institucionalitzades -església catòlica, islamisme, judaisme, ...-, en canvi a les societats modernes, la religió o bé és percebuda com un fenomen residual, o bé com un conjunt d'elements mimètics, relativament anàlegs a les formes tradicionals de religió, però en absolut religioses de ple dret: hom parla de pseudo-religions, de quasi-religions, o de formes para-religioses, per referir-se a les militàncies polítiques, a les eufòries esportives, les adhesions a ortodòxies ideològiques, o al paper del sexe en les nostres societats. Això significa que mentre en les societats anteriors a la nostra podíem atorgar a les religions el caràcter de cosmovisions -ordenadores de significat, legitimadores, funcionalment integradores dels grups socials, etc.-, actualment, aquesta identificació esdevé difícil

i contestada (4).

Aquesta impossibilitat -constatada empíricament- de conciliar els dos conceptes, cosmovisió i religió, ni a nivell de públics populars ni de cercles intel·lectuals, -sense discutir-ne per ara la seva oportunitat teòrica o no- cal pensar que ve condicionada per dos factors de diferent nivell. D'una banda, la mateixa estructura de la societat moderna, amb els processos d'especialització i segmentació institucional i significativa i els fenòmens de pluralisme i la privatització de significats últims -que més endavant seran àmpliament analitzats- que impedeixen pensar en la persistència d'aquestes formes de representació social de les cosmovisions que eren les grans religions tradicionals. I d'altra banda, certs mites moderns com el de la secularització, que comparteixen la majoria dels individus -tant en formes fortament racionalitzades i ideologitzades o bé com a opinions i creences formulades i expressades barrejament- i esdevenen evidències col·lectives, impedeixen també l'atorgar-los el qualificatiu de religiosos. (5).

El que ens interessa subratllar, és precisament les conseqüències que ara intuïtivament i després més elaboradament en podem treure de l'observació anterior: les dificultats en l'anàlisi de les cosmovisions actuals ens venen del fet que el procés de construcció, de transmissió i aprenentatge, dels significats de les experiències quotidianes, tant de les comunes com de les extraordinàries -tant de les rutinitzades com de les innovadores (P.L.Berger, 1976)- és sensiblement diferent en les societats modernes contemporànies de les tradicionals. No hi ha una institució que manifestament s'ocupi de regular les evidències col·lectives, les jerarquies de significat, etc.

Si més no aparentment, ens trobem en una situació general de crisi de les ortodòxies religioses, polítiques i científiques-, de subjectivització de les creences, d'auto-construcció dels sistemes de valors, de pluralisme tolerant, etc.

D'altra banda però, amb el mite de la secularització, ja observàvem que, si més no, sí que hi han algunes evidències col·lectives globals per a tota la societat. En d'altres paraules

les, que hi ha la possibilitat de pensar que alguns elements formarien part de les visions del món de gairebé tots els grups, àdhuc diferenciats socialment, definint teòricament una cosmovisió pròpia de tota la societat moderna.

L'ús de termes com cosmovisió, visió del món o religió és tan ampli gairebé com estudis se'n fan. Són els jòquers que hom utilitza quan no sap com referir-se a alguna d'aquestes entitats abstractes. Nosaltres havíem definit les cosmovisions com el marc general de referència de les experiències quotidianes, en el nivell superior. Ja Berger i Luckmann (1966) descriuen una mena de tipologia de nivells de globalitat en la construcció d'estructures o sistemes de significat.

En el capítol 4 ens hi referirem a bastament. Insistim ara en el caràcter global, en el nivell superior, de la situació de les cosmovisions. La pregunta fonamental a respondre és la següent: existeixen en la societat moderna prou elements comuns, relativament homogenis i compartits com per a parlar d'una cosmovisió típica d'aquesta societat, o bé cal pensar en que els elements comuns, si n'hi ha, són marginals i que les diferències, la coexistència de diferents visions del món -definint una situació de pluralisme- és la característica fonamental de la nostra societat?

La nostra convicció apunta més aviat en la direcció de pensar que d'aquí a dos-cents anys quan els historiadors i sociòlegs i altres experts -en total i absoluta discòrdia de teories i mètodes, com ara- es facin aquesta pregunta, sorgirà, unànimament, una resposta afirmativa pel que fa a l'existència d'una cosmovisió característica pròpia. I la resposta serà afirmativa perquè la distància en temps els permetrà una visió de conjunt, relativament simplificada, i potser empobrida (6).

No és que postulant l'existència d'una cosmovisió general per a la nostra societat, volguem oblidar els problemes del conflicte entre grups. Però ens sembla millor sostenir que en l'actual situació de pluralisme, el conflicte es presenta sobretot a un nivell ideològic -no en el sentit marxista, sinó en el més ampli de Mannheim (1954) -més que no pas en el de les

cosmovisions. Gairebé seria un contrasentit parlar de "conflicte de cosmovisions", ja que per definició, han de mantenir el nivell més global de significacions i per tant, les que siguin compartides.

La nostra societat, per tant, es caracteritza en bona part per la seva forta ideologització (7). Probablement, l'augment quantitatiu i qualitatiu d'informació i "missatges" culturals -escolarització àmplia, espectacles, TV, ràdio, premsa i revistes, cursos i conferències, etc.- facilita -si no provoca- aquest elevat grau d'ideologització. El pluralisme, les discrepàncies, les legitimacions i racionalitzacions elaborades individualment o per petits grups de caràcter nomitzador, es mantenen, en general i sobretot a aquest nivell purament i exclusivament ideològic. Entretant, a nivell d'acció social concreta es mantenen unes creences (8) amb relativa independència de les racionalitzacions ideològiques posteriors. Richard Sennett (1974, p.36), afirma: "La majoria d'opinions que la gent té sobre la vida social no influeixen gaire sobre la seva conducta. Aquesta ideologia passiva apareix sovint en els sondeigs moderns: la gent explica a l'entrevistador el que pensen dels problemes urbans o de la inferioritat dels negres, i aquest es creu que arriba a conèixer els seus veritables sentiments, pel fet que les opinions que recull lliguen amb l'estatut social de l'entrevistat, amb el seu tipus d'educació, etc. Però en realitat, la gent es comporten de manera totalment diferent".

Pot ser que R. Sennet forci una mica l'afirmació final. Tanmateix és cert que l'adscripció als diferents grups que ofereixen sistemes coherents d'interpretació del món. -esglésies, grups ideològics, partits polítics en algun cas, etc.-, és avui dia totalment voluntària. I és possible mantenir a nivell ideològic unes definicions que a més de ser presentades pels individus com a fruit de la seva reflexió personal i adhesió voluntària, aquestes no exigeixin com a contrapartida pràcticament cap tipus de compromís amb les institucions o grups portadors de tals propostes. Hom pot declarar-se, en les societats occidentals democràtiques, com a marxista o com a cristià, i defensar

apassionadament cadascun o ambdós sistemes de significació si multàniament, sense necessitat d'exercir militàncies específiques en aquests sistemes. Adhuc a nivell personal, es poden mantenir conductes i posicions socials "objectives" totalment contradictòries, sense que produeixen crisis d'identitat personal ni de consciència. No es tracta però de voler condemnar moralment a ningú, òbviament, sinó de fer notar aquesta heterogeneïtat que es dona a nivell d'acció o conducta social -de rols-, i a nivell ideològic -els cosmos sagrats de Luckmann (1967)-.

Si bé la defensa apassionada de les ideologies específiques, però, és una activitat pròpia d'una mínima part d'individus, això no invalida l'afirmació anterior. Les ideologies tenen la funció de donar coherència, d'interpretar teòricament l'existència i l'experiència humanes. I la veritat és que teories ideològiques com la marxista tenen el seu èxit no per les polèmiques entre els ideòlegs precisament, sinó en la seva difusió generalitzada, que fa que un individu, interpreti les seves experiències socials concretes en termes de lluita de classes, de relacions de poder, etc., sense saber exactament i precisa si són termes marxistes o no, i amb independència del grau de matisació i de coherència interna. L'exemple, òbviament, serviria per parlar també dels elements ideològics cristians, que poden ser una part important de les explicacions que hom es faci de la vida independentment dels coneixements teològics, -generalment nuls- que es tenen, i dels elements màgics o supersticiosos no cristians que s'hi confonguin.

Arribats a aquest punt, ens sembla indispensable fer una breu síntesi de la discussió encetada en aquest apartat, amb l'intent de formular amb claredat algunes precisions sobre els conceptes centrals -cosmovisió, ideologia, creença-, que estan a la base de les anàlisis posteriors.

En resum, considerarem la cosmovisió o visió del món com a única en una societat donada. És a dir, que per definició direm que la cosmovisió o visió del món és aquella forma inespecífica i elemental de religió formada pels diferents sistemes de significació (S.Cardús, 1976, pàg.28-36). Cal tenir present què vol dir que la cosmovisió és única per una societat donada:

no ens referim a una possible uniformitat, sinó tot el contrari. Una cosmovisió donada està formada per una gran diversitat d'elements, està permanentment en canvi incorporant nous elements, i també està distribuïda socialment d'una forma desigual. En concret, estaria formada per diferents cosmos sagrats, que no són altra cosa que les diferents articulacions de la jerarquia interna de significats d'una visió del món o cosmovisió, representats generalment per elaboracions ideològiques diverses. Lògicament, aquestes diferents elaboracions ideològiques -cosmos sagrats- tenen suports institucionals per mantenir-se i ser transmeses. La diferència fonamental entre les cosmovisions tradicionals i la moderna, rau precisament en el fet de l'existència de diversos cosmos sagrats estructurats, poc o molt representats institucionalment, i en competència per imposar-se i mantenir-se en posició dominant. Aquesta competitivitat és també el que ha accentuat el grau d'ideologització, és a dir, d'elaboració teòrica necessària per a aparèixer coherents, convincents, homogenis, i per poder-se imposar els uns sobre els altres, en les diferents propostes o cosmos sagrats.

Aquesta situació és la que en vàries ocasions ens ha portat a afirmar l'existència de diverses noves formes de religió a la societat moderna, enfront del caràcter únic de la religió a les societats tradicionals, representades en una institució única, anomenada església.

La identitat personal, forma universal de religiositat individual, (Luckmann, 1967, pàg. 82) s'estructura segons un sistema subjectiu de significació última, fruit de l'aprenentatge i interiorització d'un determinat cosmos sagrat o d'elements de diferents cosmos sagrats. Aquest sistema, també es caracteritza en la societat moderna pel seu alt grau d'ideologització, esdevenint en bona part retòric i sovint allunyat o deslligat del nivell d'acció o conducta individual (9). Aquest darrer nivell es taria configurat per un sistema de creences, que si bé en les societats tradicionals queda definit per l'adscripció obligatòria a la institució única que suporta el pes de l'elaboració i manteniment d'un cosmos sagrat, en canvi en la societat moderna és relativament independent de les elaboracions ideològiques o racionalitzacions que les puguin legitimar.

En aquest sentit, si bé E. Fromm (1976) afirma que "No importa gens la idea que els individus, a nivell conscient, es fan de llurs orientacions personals; poden ésser perfectament "religiosos" sense considerar-se del tot com a tals, o bé no ésser del tot religiosos, encara que es considerin cristians. No comptem amb cap terme apte per tal de denotar el contingut d'experiència de la religió, talment que l'isoli dels seus aspectes conceptuals i institucionals" (p. 164), per a nosaltres la distinció entre no-religió i religió cal situar-la entre el sistema de creences pràctiques (contingut empíric) i el sistema subjectiu de significació última (aspecte conceptual i institucional), que és el que té el caràcter pròpiament religió (és el problema de la definició substantiva -Fromm, Berger,- i la definició funcional -Luckmann- de religió).

Els sistemes de creences, a la societat moderna, en aparença, són fruit d'una elaboració personal i privada, en els processos d'auto-realització i auto-expressió, i amb elements presos indiscriminadament dels diferents models de legitimació o cosmos sagrats existents al mercat de sistemes de significació.

Diem però que són elaboracions personals i privades en aparença, perquè malgrat la diversitat de cosmos sagrats, o marcs d'orientació i devoció (Fromm 1947, p. 69), aquesta diversitat els prové més del seu estat de confrontació ideològica, que no pas de diferències fonamentals, i és sobretot al nivell ideològic que es produeix tal elaboració personal i privada. En canvi, el sistema de creences, l'entendem més aviat en el sentit que proposa Sennet (1974, pp.36 i s.): "Considerem que una creença és una utilització del coneixement lògic de la vida social (ideologia) i aquest ús es produeix fora de les regles lingüístiques de la coherència. (...) Les creences s'acosten als rols, i no es centren de cap manera en conceptes generals com la naturalesa de Déu, la constitució fisiològica de l'home. (...) Concentrant-se en situacions específiques, és possible estudiar els trets d'una creença en les seves relacions

amb l'acció -aspectes que s'escapen necessàriament dels que intenten descriure les "visions del món", les "mentalitats culturals", o altres absurditats." (10

Per il·lustrar el que diem, pensem que no és gens forçat imaginar dos individus amb conductes, rols assumits, i creences pràcticament idèntiques i en canvi amb una actitud totalment diferent a nivell dels sistemes subjectius de significació última: l'un, per exemple, dedicarà diverses hores diàries a la lectura i conversa, en un intent d'elaborar privadament tals sistemes de significació, d'interioritzar-los, mantenir-los i fer-los coherents, mentre l'altre pot renunciar a aquesta tasca i cedir-la a l'aparell de televisió, al que dedicarà tantes hores com l'individu anterior deixava a la reflexió. També podem imaginar que els mecanismes de decisió de compra d'uns pantalons texans made in USA pot ser idèntic en un membre de Fuerza Nueva, un "passota" i un deixeble del Guru Maharaj Ji: Probablement hi ha més proximitat en les formes de vestir d'aquests tres individus -enfrontats ideològicament- que entre dues beates de fa cinquanta anys amb devocions a sants diferents.

En definitiva, el sistema de creences en una societat moderna seria molt semblant al que descriu Luckmann per les societats simples, com a definites en uns esquemes interpretatius i motivacions molt concretes, tot i que en l'actualitat aquests esquemes i motivacions els proporcionen, amb tota seguretat, la publicitat, els medis de comunicació i els espectacles. Aquest fet és el que, malgrat situar-se aparentment a un nivell privat i no coercitiu, en definitiva fa que hi hagi en termes generals, un ampli consens. Consens que es perd a nivell de les racionalitzacions i legitimacions, en l'esforç ideològic, però que probablement es retroba a un nivell més general, en el de les cosmovisions. L'anàlisi de les cosmovisions, element a element pot semblar -i és- absurd. Però les cosmovisions asséguren aquestes línies comunes en la societat que permeten tenir la impressió d'haver passat -o de poder passar- del caos al cosmos, del desordre a l'ordre global. Mal-

grat el pluralisme ideològic actual, qui no sabria veure en la nostra societat els mites comuns de la raó, el progrés, la fe en la tècnica, el mite de la secularització, i encara a altres nivells, la ruptura i enfrontament amb la natura, l'establiment de relacions de consum en totes les àrees de la vida humana, etc., i tants altres aspectes de "comunió" social, que anirem destriant més endavant.

2. COSMOVISIÓ I TEMPS

Si un estudi sobre el calendari a la societat moderna ha començat per unes consideracions tan generals sobre les cosmovisions és precisament pel convenciment que entre les estructures més globals d'ordenació de significats, hi ha les que fan referència al temps i a l'espai.

Justificar la centralitat, en totes les cultures i totes les èpoques, de dos elements com el temps i l'espai sembla un esforç innecessari. Des dels filòsofs, fins els físics, de les religions a les ciències humanes, des d'Heràclit fins a Piaget, per tots ells i elles aquests conceptes han estat a la base de les seves reflexions, i en el cim dels seus sistemes de pensament.

Però no és per aquest camí pel que podem arribar al nostre port. No podem oblidar que malgrat la centralitat atribuïda al temps per l'home des de sempre, el temps, potser encara en més mesura que l'espai, segueix essent el gran desconegut. Recordem a Sant Agustí, en les seves Confessions (XI, 14) on escrivia: "Què és el temps? Si ningú m'ho pregunta, jo ho sé; però si ho vull explicar a algú que m'ho pregunta, ja no ho sé". O bé, citem a aquest pensador contemporani, Vladimir Jankélévitch (1980,p.91), que afirma: "És en ella mateixa i intrínsecament que la temporalitat és la desconeixença per excel·lència; la temporalitat és el desconegut en tota desconeixença. El temps és comparable a l'essència: invisible com ella, com ella inaparent; adopta a vegades el llenguatge de la música, de la novel·la, o de la poesia; però el llenguatge complaent de la vista, en el que s'expressa l'ordre de la coexistència i dels éssers extesos, en l'espai, desmenteix i traeix la successió temporal. El temps és a la vegada controvertit i innegable, i aquesta contradicció en fa un objecte privilegiat de desconeixement i una font inexhaurible de malentesos".

Tanmateix cal sortir de l'atzucac filosòfic, i si se'ns permet, ho podríem fer amb els recursos que ens ofereix un altre filòsof, Lagrange, a qui a la pregunta de "què és el temps?" Se li atribueix la següent resposta: "Si vostè sap el

que és, parlem-ne, i si no, deixem-ho córrer". (citat a Montserrat, 1980, p. 81).

No és però el nostre objectiu definir l'essència del temps, sinó analitzar-ne la seva organització i estructuració social, les seves representacions culturals, i en definitiva, la relació entre aquestes estructures i representacions temporals i les diferents estructures socials i econòmiques que en són el suport i alhora s'hi recolzen. El que en aquest punt ens interessa sobretot fer notar, és que també per a l'estudi de les estructures socials i del coneixement de la realitat social, la dimensió temporal n'esdevé un punt indefugible.

No sabem si, per a legitimar degudament aquesta afirmació, ens cal més aviat referir-nos a autors i obres, o bé a temes de debat. A una banda, hi trobaríem a ja clàssics com M. Eliade, (1957, pp.33-34), afirmant que "és sobretot analitzant l'actitud de l'home modern davant el Temps que hom pot descobrir el camuflatge del seu comportament mitològic". O bé Roger Caillóis, (1950, p. 162), que dedica tantes i tan suggestives pàgines a la festa i el temps moderns, convençut que davant la crisi moderna de la festa, "cal llavors demanar-se quin "brassage" de la mateixa profunditat allibera els instints de l'individu reprimits per les necessitats de l'existència organitzada i que doni lloc alhora a una efervescència col·lectiva d'un abast tan profund". En una anàlisi brillant de la societat de consum, és J.Baudrillard (1970, p.238), qui diu "En la profusió real o imaginària de la "societat de consum", el Temps ocupa una mena de lloc privilegiat. La demanda d'aquest bé tan particular pesa gairebé tant com la de tots els altres junts". I per un sociòleg del coneixement com P.L. Berger (1973, p.143), "un element bàsic de qualsevol estil cognitiu, és la temporalitat, és a dir, la forma que la consciència té de percebre el temps".

Quatre autors -en podrien ser molts més, que plantegen alhora quatre temes tan fonamentals com l'interrogar-se sobre els mites fonamentals (11) del nostre món, la possible crisi

de la festa i els seus substituïts, la cosmificació del temps i posterior consum, o bé l'especificitat de la temporalitat en la consciència moderna; temes als que aquest treball hi voldria aportar alguns elements de resposta.

La dificultat principal del tractament sociològic de l'experiència temporal es situa en la mateixa diversitat d'experiències possibles. I no ens referim ara a les diferents estructures temporals -temps històric, temps social o calendari i temps de vida-, objecte d'un segon capítol, sinó que en cadascuna d'aquestes estructures hom podria distingir la possibilitat d'experimentar uns temps forts o sagrats, i unes durades profanes o temps regulars. I definiríem aquests temps forts o sagrats, com aquells que per la seva significativitat ens situen en contacte amb els elements cosmològics globals de la societat, tant d'ordre -cosmos- com de desordre -caos-.

En el treball clàssic de M. Eliade (1974, pp. 326 i ss.) es defineix el temps sagrat com a temps hierofànic, que de fet, conté realitats diverses: el temps de celebració ritual, el temps mític viscut en la repetició d'un arquetipus, els ritmes de la naturalesa considerats com a manifestacions reveladores del cosmos, etc.

Dues qüestions queden obertes amb les anteriors consideracions: Té sentit seguir parlant de temps sagrats, hierofànics, a la societat moderna, aparentment secularitzada i no religiosa? I en segon lloc, si la primera resposta és afirmativa ¿com es manifesten en l'actualitat aquests temps hierofànics?

La primera pregunta es respon en bona part en l'inici d'aquest capítol. La necessitat indiscutible de l'individu de donar sentit i direcció a la seva vida social i personal, genera totes les creacions culturals, enteses en el sentit més ample de la paraula, però que es situen a més, en el marc d'unes visions del món, d'uns cosmos sagrats i ideològics, i d'unes creences personals que les estructuraven i ordenen. Aquestes estructuracions, sempre dinàmiques, en el nivell superior

contenen uns esquemes comuns pel conjunt de la societat que hem convingut en anomenar cosmovisions. Es precisament en aquest nivell general, -al nostre parer i segons intentarem provar- on cal situar l'estructura dels temps forts, sagrats.

Dit d'una altra manera, iniciem la nostra investigació, amb el convenciment que l'experiència temporal en totes les societats i també en la nostra, està estructurada pels marcs més globals de significació i que per tant, es situa per sobre dels debats ideològics, de les diferents articulacions de jerarquies de significats, i lògicament, per sobre dels sistemes de creences dels diversos grups socials i individuals.

La temporalitat és tan bàsica, que àdhuc ens preguntem si no configura, junt amb les nocions d'espai, les bases sobre les quals es sustenten tots els ordres cosmològics possibles. I encara més, si no serà l'experiència temporal -i l'espai- les qui incorporen alhora els elements d'ordre i de desordre, de cosmos i de caos, de tota cosmovisió i per tant, i en definitiva, la mateixa possibilitat de canvi social. No és només el constatar que en els temps i espais sagrats hi trobem sovint el doble caràcter de respecte i de transgressió: les festes de Carnaval-Quaresma, les de cap d'any -transgressió orgiàca de l'ordre i reconstrucció d'un nou ordre-, etc. de les societats tradicionals són ben explícites en l'assumpció del duet ordre-desordre, transgressió-respecte. (12). També ens porta a considerar aquestes possibilitats el dubte més filosòfic que sociològic, de si cal considerar el món com en permanent desordre amb intents esporàdics d'ordenació pel "sagrat", o bé si l'ordre social, mantingut per les cosmovisions, inclou en ell mateix les condicions de canvi, de desordre.

Generalment s'ha considerat el sagrat com el fonament del cosmos, de l'ordre i del sentit: "Així, el sagrat seria un sistema d'assegurança en contra del terror que causa l'anomia" (C.Geffré, 1975 p.135). El cosmos sagrat que trascendeix i engloba l'home en l'ordenació de la realitat, protegiria l'home contra el terror davant l'anomia. I encara l'antipsi-

quia Ch Delacampagne (1977 p.184) diu "Què és el sagrat? És una estructura, o més exactament és l'estructura del simbòlic, vista en tant que és capaç, per assegurar la reproducció de la cultura, d'engendrar efectes directament reguladors".

Però també, i al costat d'aquestes definicions del sagrat, hem de tenir present el comentari d'Ellul (1973 pp.71 i s.): "... el sagrat defineix un ordre, gràcies al qual robo significacions (el que d'altra banda és perfectament coherent! No hi ha sentit possible si no és en relació i dins un cert ordre). Però el sagrat conté també el temps. Hi han temps sagrats. I el que sembla aquí remarcable, és que el sagrat sembla llavors jugar, en relació al temps un paper invers: el temps sagrat, és el de la festa, de la transgressió, del deliri, és a dir, del desordre.(...) ... el temps sagrat s'insereix en el conjunt de l'ordre sagrat, com el període de desordre legítim i de transgressió inclosa dins l'ordre."

Ellul però, encara inclou aquest desordre i transgressió dins l'ordre general. Sembla que parli d'uns desordres i transgressions rituals, representats, sense més conseqüències. Però alguns autors van més enllà. Per Delacampagne (1977, p. 170 i ss.), l'home té necessitat d'un mínim d'ordre per sobreviure, però seria el desordre el que el seu funcionament mateix tendiria a produir. L'ordre no seria altra cosa que una temptativa sempre excepcional i provisional, del desordre, per auto-regular-se. I acaba, reemplantant una hipòtesi formulada per Edgar Morin (1974), en el sentit de que "la societat humana desenvolupa un episistema organitzador -el simbolisme, és a dir, la cultura- que compleix precisament, en aquest nivell superior, l'organitzacionisme mateix de la vida: o que recrea, si hom ho prefereix, l'ordre a partir del desordre".

I acabem aquestes citacions amb la del filòsof Fernando Savater (1977 pàg.20): "¿I si allò que és sagrat perseguís exactament el contrari del que Freud vol defensar, i el seu sentit més profund fos el ple alliberament de les passions i la jubilosa insubmissió davant el Destí? Perquè és ben cert

que la majoria de les religions han representat la força mateixa de la Necessitat pels homes sotmesos a treball i mort: però no és menys cert que el mateix sentit de l'experiència religiosa és l'intent i l'anhel d'escapar de la Necessitat."

La necessitat de recórrer a citacions diverses demostra més la inseguretad de qui escriu aquestes pàgines, en el terreny de la filosofia que no pas, naturalment, cap voluntat de lluïment. Però el cert és que si bé s'escapen del discurs sociològic, en definitiva són pertinents a la qüestió que ens fèiem al principi: té sentit seguir parlant de cosmovisions i temps sagrats als nostres dies? Obviament sí. I les reflexions anteriors ens porten a obrir nous interrogants, -sempre més interrogants! - :

El desordre i la transgressió en l'experiència temporal en la nostra societat, es mantenen en un simple nivell ritual, o en són elements constitutius? O dit diferent, el desordre i la transgressió temporals són "funcionals" per l'ordre social, o bé són els elements dinàmics que faciliten la seva crítica i canvi?

La mateixa història de les festes, dels temps socials forts, és ambígua. Hi trobem tota mena de titubeigs i en períodes breus de temps, com veurem més endavant, es passa de celebrar el Carnestoltes a la cort reial, a prohibir-lo durament, de potenciar les festes de maig, a censurar-les. Potser la pregunta, sovint hauria de matisar si una festa -temps fort per excel·lència- esdevé funcional i per a quí? Podria ser que fos vista com a alliberadora pel poble i perillosa pels poders públics, o "funcional" per l'ordre establert (funcions catàrtiques i d'esbravament) i perillosa (alienant) pel poble.

Com en la majoria d'ocasions, parlar d'ordre i transgressió, de cosmovisions i canvi, ens ha de portar a parlar del poder. Qui controla i imposa una determinada ideologia o ordenació dels significats? Tanmateix, si les reflexions anteriors són acceptables i acceptades, i si resultés que el domini, el control, només fos possible a nivell ideològic i de cosmos sa-

grat -articulació de la jerarquia de significats-, i en canvi el nivell cosmològic se n'escapés i mantingués sempre l'ambigüetat fonamental ordre-transgressió? Llavors, la religió, que situaríem a aquest alt nivell, esdevindria ben segur allò que Fernando Savater ens proposava: "el ple alliberament de les passions i la jubilosa insubmissió davant el Destí"... i també, davant el poder.

La mateixa idea la trobem ja exposada en l'important obra de R. Caillois L'homme et le sacré (1950), quan dedica un dels capítols de la seva obra a "El sagrat de transgressió: teoria de la festa" (p. 121-162). L'ambigüetat del sagrat -santedat i taca, cohesió i dissolució,...- es manifesta profundament en la festa, en la temporalitat: l'excés, el caos primordial,...

Sempre hi ha el perill, al baixar de les teories generals a les exemplificacions concretes, d'estrellar-se i convertir en irrellevants i ridícules afirmacions anteriors amb moltes pretensions. És, per tant, amb prudència que voldríem exemplificar la pertinència d'aquelles afirmacions pel nostre estudi dels calendaris actuals de la vida social.

Així doncs, no ha esdevingut el Nadal, per exemple, una festa ambigua, profundament ambigua i contradictòria, quan serveix de pretext per a una exacerbació del consum, adaptant-s'hi perfectament, esdevenint l'ocasió ideal per a fer "l'aprenentatge" del consumisme per grans i petits, i alhora, seguir conservant els elements simbòlics necessaris i suficients per a efectuar una radical contestació a aquest consumisme? No és segurament el temps de més obsessió possessiva i de més grans gestos de despreniment i generositat, en un context social en el que aquests valors són ridículs, si no provocadors? El control del significat dels temps forts, dels temps sagrats, esdevé essencial. La publicitat, la gran veu anònima que recita repetidament les grans veritats indubtables del món modern, no s'ha situat precisament en aquests temps? El "mañana es fiesta.." "ara ve Nadal", esdevenen uns nous àngels anunciadors de la bona nova: "si és festa, consumiu encara més!"

Però a més, és que no hem vist repetits intents de controlar i fins i tot abolir els temps festius pel poder establert? I no ha sigut, també, a través de tantes i tantes festes, petites i grans, de pocs o massives, que s'anava minant i acorralant el mateix poder polític? La història recent del nostre país és plena d'exemples: de l'onze de setembre, passant per Sant Jordi, o els festius recitals de cançó, fins als intents de recuperació i establiment posterior del prohibit Carnestoltes. Tot ocasions per encarar-se a l'ordre establert. I les festes imposant ordres passats -el 18 de Juliol- l'abolició de les quals es rebé com un triomf simbòlic contra situacions passades.

Sense proposar-nos-ho massa, ha esclatat pel seu propi pes el temps sagrat per excel·lència, la festa. Però la segona pregunta que ens fèiem encara no ha tingut resposta: ¿com es manifesten en l'actualitat aquests temps sagrats, hierofànics? Les festes, o el que en queda de les festes, són clarament uns d'aquests temps. Però encara ens queden les repeticions rituals de la publicitat, les narracions modernes dels mites actuals a la televisió convertint-se, com molt incisivament afirma Ch. De-lacampagne (1974 p.103), en la veu en off de Déu. També H. Cox (1973, p. 13) diu "Per la meua part, jo crec que sobretot s'ha via de considerar els mass media com a formes disfressades de religió".

Però encara -i sobretot- tenim els espectacles, veritables llocs de celebració dels rituals i narracions mítiques, definidors dels espais: temps sagrats moderns, abolidors de la temporalitat regular i profana. Els espectacles es situen en el lleure, en el temps mort, fora del temps, i creen els espais sagrats, els estadis, clubs, cinemes o discoteques, amb un ús econòmicament qualificable de malbaratament -dues hores setmanals de futbol, unes hores nocturnes de cinema, una ballada dissabte a la nit o diumenge a la tarda...-, tan característic dels espais sagrats clàssics, les esglésies i les catedrals. "Hom ho comprendrà millor si s'observa d'aprop les dues principals vies d'evasió" utilitzades per l'home modern: l'espectacle i la lectura. (...) Ambdues tenen en comú que es desenvolupen

en un "temps concentrat, d'una gran intensitat, residu o sucedani del temps màgic-religiós", (...) El "temps-concentrat" és igualment la dimensió específica del teatre i del cinema," diu Eliade (1957 p.34). "En la nostra època -diu Le Roy Ladurie (1975, pp. 430-1),- de missatge televisual i de massatge tele-auditiu, ambdós abolidors de les lògiques llibresques, els procediments de la història immediata, del suspens, de l'enigma policial i de la nova novel·la retroben sense esforç els vells i simplistes mètodes que empleaven el 1320, abans de la "Galàxia de Gutemberg", les narracions del pastor, encara verges d'impremta i d'escriptura". I altra vegada Eliade (1957, p. 37) diu: "Aquesta defensa contra el Temps que ens revela tot comportament mitològic però que, de fet, és consubstancial a la condició humana, el retrobem camuflat, en el modern, sobretot en les seves distraccions, en els divertiments'.

En aquesta moderna organització del sagrat i la seva complexa institucionalització hi sobren els sacerdots i els teòlegs, els celebrants i els ideòlegs, i ocupen els seus llocs els actors, els narradors, els artistes i els tècnics en electrònica o en estudis de mercat. La televisió, l'espectacle domèstic, aparentment domesticat i de fet domesticador, mediatitza la informació, selecciona els espectacles i fa el món petit, reduït de tamany i traslladat a casa, i el temps esdevé fugisser, fora de control, concentrat. Apareixen els nous professionals de la resposta a la manca de sentit: els metges, els psicòlegs, els sociòlegs... i sobretot, els actors.

La nostra intenció en aquest primer capítol ha quedat clara. La rellevància de la temporalitat, situada en un nivell difícil de definir teòricament, el de les cosmovisions, que esdevé actual i comprovable en les noves formes de manifestació de la religiositat de l'home modern, en l'espectacle i la diversió. El nostre punt de partida teòric, per tant, és la sociologia del coneixement. El nostre objecte d'anàlisi, l'experiència moderna de la temporalitat a través del calendari quotidià de l'home actual. El nostre objectiu, la descrip-

ció i anàlisi de l'estructura temporal social de la societat moderna amb els instruments de la sociologia i l'observació del calendari.

NOTES.

1. No podem iniciar aquest camí de reflexió metòdica que ens ha de portar a la definició de l'objecte i les hipòtesis del nostre estudi sense fer palès que la perspectiva que adoptarem és la de la Sociologia del coneixement. I més -concretament, la sociologia del coneixement tal com és de desenvolupada en el ja clàssic llibre de P.L. Berger i T. Luckmann (1966) a The Social Construction of Reality. Desenvolupament que arranca dels autors clàssics -i hi entronca- als com Marx, Weber i Durkheim, de les aportacions de K. Mannheim (1954) en la discussió del concepte d'ideologia, de G.H. Mead (1934) en els aspectes socio-psicològics, i encara del filòsof i sociòleg A. Shutz (1962) en els aspectes fenomenològics. El deute teòric amb aquests autors a través d'aquesta obra i d'altres publicades individualment per P.L. Berger i T. Luckmann, representants de l'anomenada sociologia comprensiva, de la sociologia com a forma de "presa de consciència" (J.F.Marsal, 1980, pp. 4-5), és prou important, doncs, com per citar-los abans que cap altre autor.
2. Aquesta seria la tesi mantinguda per Américo Castro (1954) a la seva obra La realidad histórica de España.
3. La discussió de les diferents formes socials d'organització de la religiositat l'ha presentat, molt satisfactòriament, T. Luckmann (1967). Nosaltres ja havíem adoptat aquesta anàlisi a Noves formes de religiositat (1976) i a d'altres treballs. Fonamentalment, Luckmann defineix tres tipus de formes socials de religió: En les societats primitives, viscuda de manera difosa per tota l'estructura social-inexistència d'institucions especialitzades; en les societats tradicionals, d'una forma institucionalment especialitzada -esglésies-, i en la societat moderna, en formes privatitzades i individuals de recerca subjectiva de significacions últimes -religió-invisible-.

4. En els diversos articles que hem escrit i en col.loquis als que hem participat sobre les noves formes de religió a la societat moderna, gairebé sempre hem trobat l'acord en la forma d'anàlisi dels fets estudiats, però gairebé mai en la qualificació de "religiosos". La concessió del canvi d'adjectiu "religiós" pel de "quasi-religiós", produeix un relaxament mental immediat molt significatiu.
5. L'article de Joan Estruch "El mite de la secularització" (1980) conté tots els elements precisos per a la crítica del concepte. La millor síntesi és la frase del mateix article on s'afirma a la creença en una societat sense mites és el mite d'una societat sense creences", és a dir, secularitzada.
6. I també, perquè si no fos així, la història i la sociologia -i els que s'hi dediquen- haurien fracassat estrepitosament en no ser capaços d'aportar una explicació global i coherent d'un període determinat, tal com fins ara han sabut fer.
7. M. Oraison afirma que està convençut que "un dels mals més perniciosos del nostre temps és el retorn a les ideologies". Tota ideologia, seria per l'autor, l'ambició de realitzar en el temps una certa representació que hom es fa del món ideal, cosa que representa el rebuig i l'ocultació de la mort com a etapa. En definitiva, "tota ideologia és en el fons la instància repetitiva del que hom anomena tradicionalment el pecat original". (1978 pp. 120-23)
8. Luckmann (1967) parla de sistema de creences per referir-se al nivell més concret de la forma individual de religiositat, oposant-lo a la forma universal de religiositat individual que seria la identitat personal. Identitat personal i sistema de creences definit en una doctrina codificada i coercitiva, es relacionarien a través d'un sistema subjectiu de significació última que nosaltres assimilaríem al nivell ideològic, tal com proposa R. Sennett (1974).

9. En realitat, tot sistema de creences traspassa àmpliament les dades ofertes per l'experiència empírica. J. Sádaba (1978, p.11) diu: "L'home va molt més enllà del que li proporciona l'evidència acumulada; del que la prudent consideració de l'experiència permetria. Obstinar-se en traspasar allò que és empíric sense renunciar a una justificació racional és el que té de més desconcertant qualsevol sistema de creences". En aquest traspàs entre el món empíric i el sistema de creences és on es produeix el distanciament: fa que el cosmos sagrat apareixi com a retòric. Aquest passar de la creença a l'experiència, segons Lévy-Bruhl, es feia entre els primitius insensiblement, sense que hi hagués una distinció substancial entre els dos móns. Però -es pregunta S. Acquaviva (1961)- "¿és que en el nostre món cognoscitiu la situació és diversa? (...) Probablement, d'aquí a mil anys les nostres creences, siguin laiques o sagrades, seran no menys il·lògiques o pre-lògiques que les primitives".
10. "L'absurditat" de l'estudi de les visions del món de la que parla R. Sennet, es troba en el fet de voler-les descriure a partir de les conductes individuals o de les ideologitzacions i racionalitzacions, com si fossin un tot coherent. En aquest sentit, ja hem insistit prou en la nostra definició de cosmovisió, no precisament ni com un tot, ni molt menys totalment homogènia i coherent. En canvi, és innegable que no es poden comprendre els sistemes de creences sense fer referència a les cosmovisions globals.
11. Precisament, per J. Ellul (1973 p.119) el que fa que un mite ho sigui realment és la interpretació que proporciona d'una relació molt directa entre un home i l'estructura temporal de la seva vida. "Fora d'aquesta relació -diu- no és més que polseguera i absurditat". El mite, per Ellul, és un paliatiu que permet viure amb els problemes del temps. (p.121).
12. Per a J. Duvignaud (1977 p.76) la festa és en sentit propi, un acte de subversió.

CAPITOL 2

LES ESTRUCTURES TEMPORALS

Amb independència de les possibles funcions que la dimensió temporal pugui tenir en la configuració de les visions del món, el cert és que, com a element principal que n'és, s'extén també als nivells més concrets de l'ordenació dels significats. Així doncs, també estarà a la base de les diferents elaboracions ideològiques, i dels sistemes de creences tant dels que es presenten com a coercitius -públics-, com també dels construïts individualment -privats-. Aquesta afirmació implica dues possibilitats diferents: per una part, podem considerar les estructuracions temporals implícites en aquestes ideologies i creences, i d'altra banda, la pròpia institucionalització de l'ordre temporal en forma de calendaris, horaris, etc, pel que fa al temps social, o formes ritualitzades -ritus de traspàs- pel que fa al temps biogràfic.

En una determinada visió del món, doncs, creiem que s'hi troben diferents nivells d'experiència temporal: "L'estructura temporal dels móns-de-vida es construeix allà on el temps subjectiu del flux de la consciència (de la durada interior), s'intersecta amb el ritme del cos com a "temps biològic" en general, i amb les estacions com a temps del món en general, o com a calendari o "temps social". Nosaltres vivim en totes aquestes dimensions simultàniament". (Shutz-Luckmann. 1974 pàgina 47).

Tenint present que en el context de la nostra investigació no ens interessa tant la dimensió individual i psicològica (1) de l'experiència temporal, sinó sobretot la seva expressió social i institucionalitzada, ens sembla poder-la concretar en tres nivells d'estructuració: el temps històric, el temps social i el temps biogràfic, que tot seguit analitzarem breument.

1. TEMPS HISTÒRIC: EL MITE DEL PROGRES

El nivell més abstracte i general de la representació del temps a la nostra societat és el que definim com a temps històric. És un temps que no es concreta en unes institucionalitzacions especials, sinó que es presenta en un nivell de formulació ideològica, o si es vol, formant part de les diferents ideologies interpretadores i estructuradores de significats. Representaria, seguint l'esquema proposat per T. Luckmann (1967), el nivell més general d'abstracció, essent un element estructurador de la cosmovisió d'una determinada societat, i es concretaria en un segon nivell -cosmos sagrat- a través de la seva explicitació en forma de diversos mites acollits al sí de diferents ideologies, en el cas d'una situació de pluralisme cultural, com succeeix en la societat moderna. En el cas d'una societat tradicional, en una situació de monolítisme cultural, -emprant ara el model d'anàlisi proposat per Joan Estruch (1972)- hi hauria una expressió única del temps històric en forma de mite, base d'un sistema cultural únic.

En les societats dites primitives, l'experiència d'aquest temps del món no havia pres la seva forma actual, lineal i històrica, sinó que es manifestava com a temps circular, cíclic.

El tema del temps cíclic està àmpliament estudiat en els treballs de Mircea Eliade (1951, 1952, 1957, 1963 i 1964). El temps cíclic, suposa segons aquest autor "una regeneració periòdica del temps (...) en forma més o menys explícita, i en particular en les civilitzacions històriques, una creació nova, és a dir, una repetició de l'acte cosmogònic". (M.Eliade, 1951, p.55). El mite de l'etern retorn, implica en definitiva, l'abolició del temps per la imitació dels arquetipus i per la repetició dels gests paradigmàtics. La seva intenció és antihistòrica: "La negativa a conservar la memòria del passat, encara immediat, ens sembla que és l'índex d'una antropologia particular. És, en una paraula, l'oposició de l'home arcaic a acceptar-se com a ésser històric, a concedir valor a la "memòria, i per tant, als aconteixements inesperats (és a dir, sen-

se model arquetípic), que constitueixen, de fet, la durada concreta. En última instància, en tots aquests ritus i totes aquestes actituds, hi desxifrem la voluntat de desvaloritzar el temps". (pp. 82-83).

La tradició judeo-cristiana, però, introdueix una nova valoració del temps, un canvi radical, que implica una veritable revolució en l'estructuració significativa del temps i que defineix per tant una visió del món absolutament diferent. És la tesi del teòleg O. Cullmann en la seva obra Crist i el temps (1946). Segons l'autor "ens cal partir d'aquesta veritat fonamental que, pel cristianisme primitiu, igual que pel judaïsme bíblic i la religió iraniana, l'expressió simbòlica del temps és la línia ascendent, mentre que per l'hel·lenisme, és el cercle."

Insisteix en la tesi de O.Cullmann el mateix M. Eliade (1963) "Així, per primera vegada, els profetes valoren la història, conseqüentment superen la visió tradicional del cicle (...) i descobreixen un temps de sentit únic." (2)

Estretament lligat al concepte de temps històric, definidor d'un tipus d'experiència i significació del temps del món oposades al del temps cíclic, cal analitzar el concepte de progrés. (3) (M.Eliade, 1972, p. 149).

La culminació d'aquest procés cognitiu a tots els nivells s'aconsegueix en la societat moderna industrial per un definitiu allunyament de l'home respecte de la naturalesa, en independitzar-se dels cicles de producció agrària (4).

El procés de reestructuració significativa temporal que inicia el judeo-cristianisme, és de llarga durada. En les societats tradicionals sembla clara la persistència d'elements a-històrics en les seves pràctiques i creences. La mateixa dependència dels cicles estacionals suposava la convivència d'elements simbòlics i rituals ambigus. En podria ser un exemple el cas de l'aparició dels mil·lenarismes i la mateixa oposició que trobem en l'Església, oposició en la que M.Eliade hi veu "la primera manifestació de la doctrina del progrés". (1963, p.81).

Aquesta reestructuració significativa, lenta i progressiva, afecta, dèiem, a tots els nivells de la vida social. En una obra complexa i profunda, J. Remy, E. Servais i L.Voyé (1979 i 1980) mostren la incidència dels diferents models temporals (cíclic i històric) en les pràctiques quotidianes: "quan el temps és vist de forma repetitiva, el present és sovint evaluat a partir d'un passat viscut i percebut com l'edat d'or, passat que hom troba una mica degradat en el present (...) i que el futur ha de restaurar en la mesura que el grup, bo i guardant una lectura positiva del seu destí faci de la tradició la base vivent del seu dinamisme o posi la seva esperança en la intervenció d'un agent exterior podent ésser (...) l'Estat, el concurs providencial del qual vindrà a restablir les possibilitats d'abans".

En canvi, en el temps històric, "en una perspectiva de temps lineal i de domini en vista d'una transformació, la relació entre el present i el passat és vist totalment diferent: si el passat es veu com podent contenir en potència coses actualment només realitzades parcialment, és del futur que se n'esperen el progrés i potser la transformació radical. L'edat d'or és així sovint considerada com per arribar." (J. Remy, et alia., 1980, p. 79). A un nivell pràctic el temps cíclic anirà lligat a l'abandonament, a la fidelitat en l'honor als compromisos, al poc càlcul per la dificultat de control, i la vida econòmica estarà dominada per una racionalitat social lligada a la moral de l'honor. En el cas del temps històric, la pràctica social implicarà una voluntat de càlcul, l'adequació esforç-efectes, la seva modificació en funció d'una acceleració de l'acumulació, la valoració negativa de la longitud de temps necessari per l'obtenció d'avantatges futurs i la valoració dels elements "objectius" d'evaluació econòmica. (pp. 78-80). (5)

Malgrat tot, àdhuc en la formulació del temps històric tal com és presentat pel judeo-cristianisme, hom es demana si no hi persisteixen unes restes de valoració escatològica del temps. Si bé el monoteisme porta en sí mateix, per la seva fo-

namentació en la relació directa i personal de la divinitat, una valoració el temps necessàriament històrica, de fet, segons Eliade (1951), el messianisme no arriba a superar aquesta valoració cíclica del temps: "el futur regenerarà el temps, és a dir, li tornarà la seva puresa i integritat original". (pp.98-99). (6)

Aquesta actitud antihistòrica final no és exclusiva del cristianisme, sinó també d'altres cosmos sagrats i ideologies desenvolupades i exteses a la societat moderna. Vègis el comentari que fa Norman Cohn (1963) respecte del nacional-sindicalisme i del marxisme: "A través de l'argot pseudo-científic dels que uns i altres es serveixen, es troba una visió de les coses que recorda especialment les elucubracions a les que s'entregava la gent a l'Edat Mitja. La lluita final, decisiva, dels elegits (siguin "aris" o "proletaris") contra les hosts del dimoni (jueus o burgesos); l'alegria de dominar el món, o la de viure en la igualtat absoluta, o les dues alhora, concedida, segons un decret de la Providència als elegits, que trobaran així una compensació a tots els seus sofriments; el compliment dels últims designis de la història d'un univers finalment desprovist de mal, vet aquí algunes velles quimeres que encara avui ens acaricien." L'esquema mític temporal: "paradís-expulsió del paradís pel pecat- redemció- nou paradís", està a la base de les ideologies -i ho fem extensible també a la psicoanàlisi- més arrelades en el món modern.

Es també M. Eliade qui es fa ressò d'aquesta possible sortida anti-històrica de la societat moderna i al possible retorn als mites del temps cíclic: "Tanmateix cal considerar que com més s'agreugi el terror a la història, com més precària es faci l'existència degut a la història, més crèdit perdran les posicions d' historicisme. I, en un moment en el que la història podria aniquilar l'espècie humana en la seva totalitat -cosa que ni el cosmos, ni l'home, ni la casualitat han aconseguit fins ara-, no seria estrany que ens fos donat l'assistir a una temptativa desesperada per a prohibir"els aconteixements

de la història," mitjançant la reintegració de les societats humanes en l'horitzó (artificial, al ser imposat) dels arquetipus i de la seva repetició. En d'altres termes, no és impossible concebre una època, no molt llunyana, en la que la humanitat, per assegurar-se la supervivència, es vegi obligada a deixar de "seguir" fent la "història" en el sentit en que començà a fer-la a partir de la creació dels primers imperis, en els que es conformava amb repetir els fets arquetípics prescrits i s'esforçava en oblidar, com a insignificant i perillós, tot fet espontani que l'amenaçava amb tenir conseqüències "històriques". (M.Eliade, 1951, pp.140-141).

Les reflexions i comentaris anteriors tenen com a objectiu el fer notar que si bé és cert que l'estructuració temporal de la cosmovisió moderna, pel conjunt dels diferents cosmos sagrats, conté una formulació de tipus històric, lineal, no és impossible que per determinats casos, èpoques o ideologies, la temptació de sortida o escapada anti-històrica no sigui pensable. Pensem, també, que la tesi present, apuntada per M. Eliade i N. Cohn, podria molt possiblement relacionar-se amb la d'E. Fromm a La por a la llibertat. El refugi en la repetició i l'arquetipus, el deixar de seguir fent història, la "prohibició" dels aconteixements històrics, les falses il·lusions i alegries dels "elegits", ens aproximen a la tesi d'E. Fromm, sobre el dilema que es presenta a l'home modern, -independent, autònom, crític (i històric?), però isolat, desemparat i estamordit-, i que el situa en el dilema de o bé "d'evadir-se del pes de la seva llibertat cap a noves dependències i submissió" (sortida anti-històrica?), "seguir endavant cap a la plena realització d'una llibertat positiva (...)" (E.Fromm, p. 8). Aquest "seguir endavant", de Fromm, ens sembla idèntic a aquella "voluntat dels profetes messiànics d'encarar la història, d'acceptar-la, malgrat la tensió que això suposa," a la "voluntat de considerar qualsevol moment com a decisiu" i a la "sortida d'una concepció fatalista" que Eliade (1951, pp.101-102) atorga al temps històric. I quan N. Cohn (1963) comenta actituds finalment anti-històriques, no s'aproxima a la descripció que fa Fromm dels mecanismes de fugida

com són l'autoritarisme, l'agressivitat, i la conformitat pas-
siva (E.Fromm, 1941, pp.127-186), i els aplica a fets històrics
semblants, com el nazisme?

L'interrogant que queda plantejat, doncs, és el de saber
fins a quin punt podem interpretar com a un retorn a concep-
cions fatalistes i cícliques del temps alguns dels fenòmens
i circumstàncies que ens envolten. I si, en definitiva, hi ha
prou símptomes i prou clars com per a diagnosticar una possi-
ble fugida anti-històrica de la societat moderna.

Davant d'aquesta interpretació pessimista de les possi-
bles resistències en contra l'acceptació d'una concepció histò-
rica del temps, M. Maffesoli (1979) sembla que més aviat troba
en el manteniment de certes temàtiques cícliques, una mena de
defensa contra les ideologies oficials del progrés. Maffesoli
constata com les concepcions cícliques es mantenen fins molt
tardanament, i àdhuc "quan la història lineal ha suplantat la
successió de cicles, aquestes hi resten en sordina, com a
substracte de la saviesa social que relativitza el gran mite
oficial del progrés per l'experiència viscuda del destí indi-
vidual marcat per un principi i un final" (p. 99).

2. TEMPS SOCIAL I EL CALENDARI

El segon nivell d'anàlisi de l'experiència temporal, el trobem en l'ordenament del temps social, institucionalitzat en forma de calendari. El calendari, per tant, esdevé la institució temporal per excel·lència.

El calendari constitueix un ordenament temporal, de significació molt àmplia. No és però un ordenament aïllat i arbitrari, sinó estretament lligat a la cosmovisió en el seu estat específic d'estructuració i significació. La seva missió essencial consisteix, precisament, en relacionar significativament, la visió del món, els cosmos sagrats, amb la pràctica social, i més concretament, amb les activitats productives i reproductives de l'estructura econòmica i de la mateixa vida quotidiana.

En el costum de seccionar el temps diari, el temps anual, i en definitiva, el curs del temps, la societat moderna ens demostra una necessitat idèntica a la de les altres societats tradicionals o simples: "Per damunt de tot exercici retòric, hi ha la necessitat de medir, d'ordenar, gairebé de partir el temps, considerat com a intervallum mundi. En aquesta tasca els homes d'avui es diferencien ben poc dels del Renaixement, l'Edat Mitja i l'Antiguetat clàssica. (J. Caro Baroja, 1965, p.14).

Cada calendari instaura uns tipus de ruptures al temps continu, unes discontinuitats, amb l'objectiu, dèiem, de relacionar unes pràctiques amb el model cultural existent. O, encara millor, el calendari, en el context d'una determinada cosmovisió selecciona les pràctiques adequades que permeten mantenir una experiència subjectivament ordenada de la realitat, i mantenir el procés estructural i dialèctic de la construcció social. J. Remy, et alia (1980, p. 83) diuen: "Aquest traspàs (d'un model temporal a un altre, d'un calendari a un altre) permet mostrar l'impacte que tenen els models culturals per seleccionar, entre totes les reaccions possibles, la que és compatible amb l'orientació general promoguda per l'estructural. La comprensió del tipus de discontinuitat que instaura és a més un element clau per comprendre la contribució d'aquest traspàs a la producció i a la reproducció d'un tipus de societat."

El temps social institucionalitzat en forma de calendaris, té decididament un "origen" social. Sovint s'hi han buscat orígens estrictament lligats amb els ritmes còsmics, estacionals, i en definitiva, en la natura. Però M. Eliade (1964, p.328) insisteix en aquest origen social, fonamentat en el desacord que precisament s'observa entre els calendaris sagrats i els ritmes còsmics: "De fet, aquesta divergència no nega en absolut la solidaritat dels sistemes de còmput i els ritmes còsmics; simplement demostra d'una part, la inconsistència dels còmputs i cronòmetres primitius, i d'altra part el caràcter no "naturalista" de la religiositat arcaica, en les que les festes no es dirigeixen pas al fenomen natural en ell mateix, sinó a la dimensió religiosa d'aquest fenomen".

Aquesta reflexió ens planteja dues qüestions: D'una banda, el caràcter "sagrat" de la divisió temporal. D'altra banda, la diversitat de calendaris en la història i àdhuc en una mateixa societat.

La dimensió sagrada del calendari no és difícil de justificar amb els instruments conceptuals emprats fins ara. De fet el calendari seria la institucionalització específica d'un dels elements principals de tot cosmos sagrat, en el sentit que hi atorga Luckmann, com a "sistemes d'articulació de la jerarquia interna de significats de la visió del món, deguda als universos simbòlics" (vègis els capítols 3 i 4). El calendari reflecteix (i imposa) una articulació determinada de significats a través d'un ordre temporal concret. Defineix festes i rutines, dies fastos i nefastos, períodes d'exaltació col·lectiva o de recolliment. "La religió cristiana ha permès que el calendari, el transcurs de l'any, s'ajusti a un ordre passional, repetit segle rera segle. A l'alegria familiar del Nadal la succeeix, o ha succeït, la disbauxa del Carnaval, i a aquest, la tristesa obligada de la Setmana Santa (rera la repressió de la Quaresma). En oposició a la trista i tardoral festa de Difunts, hi ha les alegres festes de primavera i estiu". (Caro Baroja 1965, p.18).

Es en aquest sentit, per les seves implicacions directíssimes en l'atorgació de significació i de lligam amb una cosmovisió general, que podem parlar de caràcter "sagrat" i "religiós" del calendari.

Pel que fa a la diversitat de calendaris, aquesta problemàtica presenta la doble dimensió ja citada. En primer lloc, seria gairebé innecessari haver de constatar la diversitat de calendaris en la història, per a les diverses societats, si no fos perquè aquesta diversitat és tan extraordinària. No és només en els darrers segles que hi ha hagut variacions, ni només en els grans canvis de civilitzacions, sinó que aquesta diversitat afecta a petits grups, a curtes durades, etc. Només com a exemple, diguem que De Vaux (1957, vol.II, p.243) comenta la perplexitat dels Rabins que no distingien l'edat relativa dels textos bíblics i que comptaven, en aquests, si més no, quatre començaments d'any. En aquest estudi sobre els calendaris de l'Antic Testament, val a dir que és extraordinària la variabilitat dels calendaris que se'n desprèn, especialment si tenim present que s'està parlant de societats molt semblants i pròximes en l'espai i el temps.

Es més complexa però, la segona problemàtica que es resumeix en l'existència d'una diversitat de calendaris en una mateixa societat. Diversitat que nosaltres explicaríem a través de la consideració, repetidament apuntada i analitzada, de la no necessària homogeneïtat de les cosmovisions i per tant, de la possible i real existència de diversos cosmos sagrats estructuradors de jerarquies de significats, àdhuc en les societats dites monolítiques o de monolitisme cultural. Diversitat augmentada probablement en la societat moderna a causa de la relativament nombrosa proliferació de cosmos sagrats, amb la particularitat que en general, no s'estableixen unes relacions de domini i dependència tan gran com en les dites societats monolítiques. La relació de domini i conflicte (p.e., la cosmovisió cristiana vs. la bruixeria, en l'Edat Mitja), ha variat en el sentit d'establir-se una relació de competitivitat en el marc d'un mercat de cosmos sagrats (cristianisme, marxisme, orientalismes,....). (Berger, 1971).

Hi havia, a més, una no-homogeneïtat interna als mateixos cosmos sagrats, i extensible als mateixos calendaris. La dinàmica festiva i laboral, religiosa i profana, etc., no sempre presenten una estructura perfectament acabada. I en l'experiència directa d'aquests calendaris s'hi troben tota mena d'ambigüitats i elements diversos, àdhuc en la pretesa harmonia de les societats tradicionals.

La diversitat d'experiències temporals queda posada de manifest en l'important obra d'E. Le Roy Ladurie (Montaillou, Village Occitan. De 1294 à 1324. (1975, p.428): "l'arqueologia del saber, revela, en el poble de les creus grogues, pel que fa a les idees sobre el temps, una sèrie de capes superposades: una fina pel·lícula càtara; una crosta cristiana més espessa; una teoria antiga (?), àdhuc astrològica, del fatum i del destí, aplicada tant a la domus, com a l'individu de les pletes. Creure en el destí, domiciliari o personal, en l'alta Ariège dels anys 1300, com en l'Atenes del Vè. segle, és refusar l'existència d'un temps lineal, orientat cap als extrems de la fi del món; és encadenar, una vegada més, el vell i terrible Cronos".

Per la seva banda, la diversitat interna dels mateixos cosmos sagrats i cosmològics, l'enuncia perfectament J. Caro Baroja, en un altra anàlisi històrico-cultural, El Carnaval (1965 pp.18 i s.): "les modestes investigacions que conté aquesta obra han de partir d'un moment històric: es refereixen a la manera com l'home europeu, que no ha prèns part activa en el desenvolupament del pensament racionalista o d'altra mena, però de primera potència, ajusta la seva vida a una vella concepció o a vàries concepcions mitopoeiques d'una banda, a uns criteris de mesura temporal d'una certa rigidès de l'altra; sense renunciar, per altra part, i finalment, a una fe nova tan robusta com el cristianisme; ni més ni menys. L'ajustament és difícil i només es pot comprendre partint d'una connexió entre els usos, els costums i les idees, d'una banda, i els homes, d'altra, connexió segons la qual l'individu queda dominat tant pels seus pensaments i emocions com pels de la societat en la que viu en conjunt."

Hom haurà observat que parlant del calendari, del temps social, es presenta novament la dualitat temps històric- temps cíclic. El problema és el conciliar un temps social, festiu, repetit anualment -cíclic-, amb el temps històric del progrés. La dualitat permanent en l'experiència del temps és vista així, per J. Phaure (1973) p. 39): "En realitat, hi insistim, no hi ha mai al sí d'aquestes correspondències cícliques, identitats, sinó analogies: els factors celestes de qualificació del Temps no es retroben mai completament semblants, i com prenem millor llavors que el Temps, alhora assimilable a un mò bil animat amb un moviment circular (cíclic) i a un riu (lineal), hagi donat lloc a l'apoteigma cèlebre d'Heràclit: "Hom no es banya mai en el mateix riu"

Els mecanismes de significació a través dels calendaris són fonamentalment simbòlics. Mai no es fonamenten, com diu Phaure, en la identitat, sinó en l'analogia, que és pròpiament l'origen del simbolisme. El capítol que estarà dedicat exclusivament a parlar dels mecanismes legitimadors del calendari, intentarà analitzar àmpliament aquesta qüestió, que ara només apuntem.

En definitiva, la present investigació hauria d'analitzar precisament aquestes qüestions referides al calendari en el cas de la societat moderna industrial. Aquest fet inclourà encara alguns aspectes nous sobre el calendari. Principalment pensem en la incidència que l'especialització i segmentació institucional moderna pugui tenir sobre aquest. Malgrat les diversitats de calendaris i en els calendaris ja observades, la societat tradicional oferia la possibilitat simbòlica de relacionar el temps còsmic (estacions), amb el temps de producció agrària, fonamentalment, i aquests estretament lligats al temps litúrgic. L'especialització institucional fa aparèixer una diversitat de calendaris -calendari laboral, calendari litúrgic, calendari acadèmic, calendari familiar,...- no sempre fàcils de fer compatibles l'un amb l'altre. El problema de l'especialització institucional, ens porta a més, a l'anomenat

procés de privatització, definint dos tipus de calendaris -els públics i els privats- de caràcter ben diferent: els uns, els públics, experimentats fonamentalment com a coercitius -calendari laboral o acadèmic, per exemple, : els altres, els privats, considerats en la seva vessant de donadors de significació i per tant, fonamentals en el procés d'elaboració subjectiva de significats últims -"cosmos sagrats" privats-.

Probablement és a aquest fenomen que apunta el comentari de Fernando Savater, quan ens parla del calendari en un article titulat "la renovación del año" (1976, pp.195-6): "Els moderns, que són uns dissortats, solen protestar contra les festes "convencionals" i dir que els sembla una solemne tonteria això d'haver de divertir-se a cops de calendari, tant si és el 31 de desembre o el 14 de març. I és que, és clar, tal com van avui les coses, tenen la seva part de raó. Estem tristament i miserablement sotmesos a que el calendari no tingui res a veure amb els nostres desitjos i ens caigui a sobre com una dutxa de dies desconsolats.

(...) Tanmateix, sembla que al principi la cosa no anava així. Les festes no eren festes perquè ho decretava el calendari, sinó que el calendari era calendari perquè recensava les festes. L'essència del calendari és festiva, no laboral. Són les festes les que precedeixen i fixen les calendes, no al revés com passa ara. La festa era allò real, allò definitiu, el present sense màcula; el treball -que inventà la previsió, el futur i el passat- només prenia sentit com a preàmbul de la festa.

(...) El calendari primogeni no era, tanmateix, ingenu ni tontament optimista. També assenyalava els dies nefastos de l'any, que commemoraven la banda fosca, allò de demoníac que té la vida. Segons Hesíode, era dia infaust el cinc de cada mes; avui dia solen ser els cinc últims dies del mes els que més ens preocupen..."

3. TEMPS BIOGRÀFIC: ELS RITUS DE TRASPÀS

En darrer lloc, hem de tenir present aquell nivell de l'experiència temporal situat en el mateix individu, el que marca els punts de ruptura i discontinuïtat també en el creixement individual.

Aquestes ruptures o punts d'inflexió en la biografia individual han vingut tradicionalment marcats per uns ritus d'iniciació i transició o traspàs, (7) que hom troba sota diferents expressions en totes les societats. I també en les societats modernes occidentals.

Tampoc descobrim res de nou si insistim en el fet que els diferents ritus d'iniciació i traspàs no acompanyen però, canvis de tipus biològic en l'individu, sinó que tant el contingut de les diferents etapes com el moment i la durada, tenen clarament una significació social relativament independent d'aquest fet biològic. (8)

Els estudis clàssics sobre aquest tema són diversos i amplis. Només per citar-ne dos podem anomenar el d'A. Van Gennep Les rites de passage (1909) i el de M. Eliade Iniciaciones místicas (1958). De la mateixa manera, els ritus de traspàs i iniciació també han sigut objecte de múltiples estudis monogràfics i locals, realitzats per part de folkloristes i antropòlegs, i àdhuc l'autor d'aquesta tesi té entre mans un estudi sobre ritus de naixement i mort a Menorca, encara sense publicar, i ha publicat un article sobre els "ritus de bateig i les transformacions actuals del seu significat" (1979).

El temps, biogràfic, que hem anomenat així prenent la distinció entre història i biografia de CW. Mills (1959), no serà objecte explícit de la present investigació. Només secundàriament i per mantenir, sobretot al principi, una perspectiva global de les representacions socials del temps, creiem convenient fer-ne esment.

Només com a observacions generals, i sense la intenció d'anàlisis posteriors, creiem que podem fer les següents afirmacions. En primer lloc, sembla clar que els ritus d'iniciació i traspàs segueixen presents i amb tota la seva força significativa a la societat moderna. Podríem dir que per definició hi han de ser. Que la diferenciació de la biografia individual en diverses etapes és una tasca absolutament indispensable i fonamental en la construcció de les identitats individuals. Però sense necessitat de forçar gens la realitat, la vigència de tals ritus és totalment evident: tant els de naixement, els de l'adolescència, els d'entrada a l'edat adulta, els de matrimoni i aparellament, o els de mort. Les formes poden haver variat molt, però la ritualització com a camí de donació de significacions, com a iniciació, segueix viva.

Possiblement, i estretament lligat als processos de pluralisme cultural i ideològic, és a dir de significacions, i de privatització -aparició d'àrees fora del control públic, de construcció individual de sentit-, es donin vàries formes d'expressió ritual, esdevenint, més en aparença que de fet, com una gran diversitat de "solucions" rituals als traspàsos i iniciacions.

Alhora, la progressiva pèrdua de poder de l'Església, com a institució que tradicionalment mantenia el monopoli de l'atorgació de legitimitat en tals traspàsos i iniciacions, ha deixat obert el camí a nous tipus de legitimacions. En termes generals, no seria difícil afirmar i confirmar amb una simple anàlisi, que el procés de descristianització dels ritus de pas ha anat acompanyat d'un procés de medicalització dels mateixos. La institució mèdica apareix com la garant i controladora "científica" dels diferents processos d'iniciació, i del temps biogràfic en general.

Tant el procés de descristianització -molt menys rellevant encara, però, del que hom es pensa- i el de medicalització progressiva, han comportat o bé han anat aparellats a un allunyament, també progressiu, dels símbols i mites de la na-

turallesa, dels ritmes estacionals i de la producció agrària en definitiva. La unitat significativa i simbòlica que aprovava analògicament l'activitat productiva i la biografia individual, calendari i biografia, ha anat o va desapareixent. Ja no hi ha -o és difícil trobar- una mort biogràfica comparable significativament a la "llavor que mort per donar vida". Ni una sexualitat viscuda centralment com a capacitat reproductiva, comparable a la "fertilitat del camp", etc. La ruptura esfera pública-esfera privada, implica directament, i a nivell simbòlic, una ruptura entre el temps social i el temps biogràfic, entre calendari i biografia. Altres processos socials moderns anirien estretament lligats al sentit del temps biogràfic. Des de la seva localització en l'àrea del consum fins a la dissimulació de la mort fins esdevenir el gran tabú de la nostra societat; (P. Aries, 1975, M. Foucault, 1976) des de l'evolució de la família tradicional a la família nuclear centrípeta, fins a la generalització i l'obligatorietat de l'escolarització; etc.

En definitiva, el temps biogràfic ens planteja sobretot, novament, el problema de la relativa coherència i homogeneïtat de les diferents experiències temporals, a través d'una simbologia comuna, o d'unes estructures significatives compartides.

L'elaboració o construcció privada de sentit comporta, ja ho hem dit, l'elecció segons les preferències subjectives de l'individu que es situa com un consumidor en el mercat de models de legitimació. La construcció és precària, sotmesa fàcilment a crisis, en constant re-elaboració. El temps biogràfic, per tant, estaria sotmès cada vegada més a l'àmbit de la construcció personal de sentit, al "bricolatge" de la pròpia biografia, o si es vol de l'auto-biografia. Excepció feta, naturalment, dels aspectes medicalitzables que es sotmeten acríticament -devotament- a l'autoritat del metge.

Amb tot, les dimensions medicalitzades no exhaureixen ni de lluny, l'expressivitat de la iniciació o el traspàs biogràfic.

Heus aquí, doncs, que parlariem d'un temps biogràfic en procés de convertir-se en temps auto-biogràfic, i per tant, que sotmet a la subjectivitat del propi individu la construcció dels significats rellevants.

La inseguretats que hom troba en els pares cristians a l'hora de la transmissió de la fe als seus fills, és una actitud més global, encara. Els pares no saben ni quan ni com batejar una criatura, no saben ni quan ni com començar l'escolarització, no saben iniciar-lo en alguns coneixements sexuals -cedint la decisió a l'escola-, etc.

Tots aquests quans i coms biogràfics esdevenen discutibles, perden el caràcter tradicional d'evidències col·lectives, perden coherència i estabilitat. En canvi, tenen una gran força significativa precisament pel seu caràcter subjectiu. Les cerimònies de matrimoni de moltes parelles joves, "inventades" per ells mateixos, es converteixen en una amalgama d'elements diversos, propis dels diferents cosmos sagrats dels que participen o han participat les seves experiències significatives. Són celebracions úniques, irrepetibles, poc coherents i que sovint susciten polèmiques, però que per la parella, precisament per ser la seva celebració, són vistes com a "sinceres, espontànies, sense hipocresia, no convencionals,..." etc, etc.

El tractament a fons d'aquestes qüestions podria consistir en un treball fonamentalment basat en el recull i anàlisi d'observacions, de tota aquesta proliferació de cerimònies de bateig, casament, o de dol, d'elaboració "privada", estudi que matisaria però que confirmaria, creiem, la situació que hem descrit.

NOTES.

1. Des d'un punt de vista psicològic, sembla indiscutible la importància del domini i la comprensió del temps. J. Piaget (1946 pp.274-5) ha dedicat un dels seus estudis precisament al temps. Per Piaget, comprendre el temps no és només poder anticipar el pervindre en funció de regularitats establertes inconscientment en el passat, sinó més aviat, trascendir l'espai, essencialment, fer un acte de reversibilitat: "Seguir el temps únicament segons el curs irreversible dels esdeveniments, no és comprendre'l, sinó viure'l sense tenir-ne consciència. Conèixer-lo, al contrari, és remuntar-lo o descendir-hi, traspasant sense parar la marxa real dels esdeveniments".
 En un ordre més concret, J. Beachler ha parlat de la relació del temps amb els suïcidis, especialment com a causa d'aquests en els toxicòmans, en els que es dona la impotència d'estructurar-lo (1975, pp. 438 i ss.).
2. Enfront d'aquestes afirmacions prou radicals, caldria tenir present el matís que ens proposa L.M. Chauvet (1979, pp.223): "La percepció bíblica del temps no és purament lineal, tal com creiem massa fàcilment, projectant-hi el nostre propi esquema mental racional d'Occidentals i les estructures fins i tot del nostre llenguatge on es construeixen les nostres representacions del temps".
3. Eliade escriu : "el cristianisme s'afirma sense discussió com la religió de l'home caigut en desgràcia". I això, en la mesura que l'home modern, està irremediablement integrat a la història i el progrés, i en que la història i el progrés són caigudes que impliquen l'abandó definitiu del paradís dels arquetipus i de la repetició. (1951, p.149).
4. La diferència és tan radical, que "tot el que als ulls d'un individu modern és vertaderament "històric", és a dir, únic i irreversible, pel primitiu és considerat com desprovist d'importància ja que no té precedents mítics i històrics" (M.Eliade, 1964 p.333).

5. Les diferents valoracions del present i el passat tenen conseqüències amplíssimes. Així, R. Panikkar (1973) sosté la tesi que quan l'aspecte temporal de la realitat és percebut negativament, el saeculum -el món temporal- es referirà a allò que és secular en oposició al món sagrat. En canvi, si l'aspecte temporal -històric- és percebut positivament, la secularització serà considerada aleshores com l'alliberament de l'home. El procés de secularització, doncs, també anirà estretament lligat a la concepció temporal de la realitat.
6. Eliade diu: "Les creences messiàniques en una regeneració final del món denoten igualment una actitud anti-històrica. Com que ja no es pot ignorar o abolir periòdicament la història, l'hebreu suporta amb l'esperança de que acabarà definitivament en un moment més o menys llunyà. La irreversibilitat dels aconteixements històrics i del temps és compensada per la limitació de la història en el temps. (1951 pp.104-5).
7. El terme francès "rites de passage", l'hem traduït com a ritus de transició i especialment, de traspàs. Aquest terme ens sembla adequat pel fet que ja s'usa popularment per indicar un canvi d'estat, especialment del moment de la mort, però en general com a "trànsit, situació crítica de pas d'un estat a un altre" (Alcover-Moll, Diccionari Català-Valencià-Balear, vol. 10, 453. Palma de Mallorca, 1977).
8. A més, la periodització biogràfica, segons P. Ariès (1973) "té la mateixa fixació que el cicle de la natura o l'organització de la societat" -el calendari-. (p.42).

CAPITOL 3.

EL CALENDARI COM A INSTITUCIO

1. TEMPS I INSTITUCIONALITZACIO

Els diferents significats ordenadors de la vida quotidiana, tant si en diem sistemes de valors, com ideologies, com cosmos sagrats, -tots aquests conceptes tenen matisos que els diferencien, però ens situen en el mateix terreny de les construccions teòriques de significats- funcionen gràcies a disposar d'un suport institucional, que en possibilita la seva construcció, la seva homogeneïtat, la seva transmissió i encara, el seu manteniment.

Això vol dir, senzillament, que no existeixen valors socials, o significats últims, etc, en l'aire, sinó dins d'un sistema, amb uns determinats mecanismes de producció i de reproducció d'ells mateixos.

No estem parlant, naturalment, de relacions superestructura-infraestructura, tampoc. Ens mantenim encara dins el nivell superestructural, en el que es situen les institucionalitzacions de les experiències temporals. Cert que aquestes construccions mantenen una relació dialèctica amb els nivells estructurals. O si es vol que els ordenaments teòrics de les experiències temporals depenen en bona part del desenvolupament pràctic d'aquestes experiències, molt especialment en el terreny de l'estructura econòmica, de l'organització de la producció i reproducció d'una determinada estructura econòmica. Però no és menys cert que el desenvolupament de determinades estructures econòmiques es veu encallat o accelerat per les dificultats o facilitats que una organització de coneixements i significats -í dins d'aquesta, una determinada percepció, comprensió i expressió del temps- l'hi puguin posar.

Fem la precisió anterior amb l'únic objectiu de situar el tema en el seu precís lloc: els elements superestructurals, de coneixement i significació, malgrat la seva interdependència amb els elements estructurals, tenen les seves pròpies regles i els seus mecanismes interns de formació, estructuració,

transmissió i manteniment. I un d'aquests mecanismes és el de la institucionalització, com tot seguit analitzarem.

Podem afirmar doncs que ha d'existir, és necessari algun suport institucional de les diferents experiències temporals. No oblidem però (cf. cap. 2) que les experiències temporals són múltiples i diversificades. I encara més, que no tenen necessàriament una estructura comuna. Es a dir, que no hi ha només o un temps lineal oposat històricament a un temps cíclic, o només un temps biogràfic relatiu a cada grup social, o només un temps social, un calendari que reguli tots els aspectes de la vida social. En realitat funcionen tots tres nivells alhora, amb graus de coherència i homogeneïtat no sempre iguals, i encara, en cadascun d'aquests nivells, tampoc hom pot parlar d'una homogeneïtat absoluta. Vèiem persistències de percepcions cícliques del temps en períodes on el temps històric és hegemònic, o consideràvem la diversitat de calendaris aplicats a la diversitat de ritmes socials, i encara la relativa originalitat de les modernes construccions de temps "auto-biogràfic".

Es per aquesta confusió que es presenta en el nivell purament empíric de les experiències temporals, que cal analitzar-ne les diverses institucionalitzacions, i que són les que en definitiva ens permetran distingir aquesta diversitat d'experiències .

L'anàlisi de les experiències i significats temporals a partir de les seves institucionalitzacions pot semblar artificios per a l'individu subjecte d'aquestes experiències. I en part, ho és, en el sentit que per a l'individu, o per la societat, la diversitat de lògiques significants no és percebuda clarament. A més, si entre aquestes lògiques hi ha elements massa contradictoris, s'atribueixen llavors a factors externs a les mateixes lògiques, que en definitiva es poden "explicar" amb formulacions, pre-teòriques del tipus "els temps estan canviant", "el temps és boig", etc... Fet i fet, creiem que no cal violentar la heterogeneïtat de l'experiència subjectiva

del temps, heterogeneïtat que com hem vist en el capítol primer, podria ser no pas accidental, sinó precisament un element constitutiu important. Això no obstant, seguim pensant que cal fer l'anàlisi dels processos institucionalitzadors, de l'experiència temporal i així destriar els camins estructuradors, dins l'aparent confusió, i la heterogeneïtat real.

Quines formes d'institucionalització del temps podem distingir? La divisió que creiem adequada, seguirà la distinció que anteriorment hem fet de les estructures temporals. Distinció en certa manera efectuada en la consideració de tres "tipus ideals" d'estructuració. En la realitat, les interferències, coincidències i oposicions poden ser múltiples. Tanmateix creiem que son útils per a efectuar una anàlisi diferenciada i per parts.

Al nostre parer, el suport institucional de la percepció cíclica o lineal (històrica) del temps es situa en el nivell superior d'abstracció i globalitat. Afecta directament la visió del món, la cosmovisió, i seria una de les bases sobre les quals es defineixen els universos simbòlics -sistemes simbòlics de significació última-. Aquesta localització en la base de la jerarquització de significats, pròpia dels universos simbòlics, és el que fa situar l'experiència global històrica o cíclica del temps en un nivell definit com a sagrat, misteriós o transcendent. És el lloc dels "sentits últims", de les "experiències extraordinàries". La creença en el Paradís, la participació a la "història" de la salvació, els mites de l'"Etern retorn", etc. són el lloc o l'expressió d'algunes d'aquestes "experiències extraordinàries" de "significat últim".

En segon lloc, el suport institucional del temps social, és el calendari. Està situat a un nivell inferior d'abstracció respecte el primer suport del temps històric o cíclic.

Si d'una articulació determinada de la visió del món per una jerarquia de significats en diem cosmos sagrat, el calendari es situa precisament en aquest nivell. Segons Luckmann,

(1973) el cosmos sagrat s'objectiva en unes accions de significat bàsicament pragmàtic, en uns rituals, en un llenguatge. El calendari s'objectiva tanmateix, en unes accions pragmàtiques, i en uns rituals. Constitueix en definitiva, un llenguatge, l'articulació del qual descansa en el seu potencial simbòlic. (1)

Luckmann definia com a trets més prominents del cosmos sagrat, el calendari sagrat, una topografia sagrada i unes lleis rituals de tradició sagrada o litúrgies. El que fa que determinat dia o festa esdevingui sagrada no és pel mateix dia, sinó per la jerarquia de significat que el situa en un lloc o altre del cosmos sagrat.

El cosmos sagrat de fet s'articula en les societats tradicionals en una institució que suporta la seva objectivitat i validesa. En la societat moderna, en canvi, caracteritzada per una multiplicitat de cosmos sagrats, oferts tots alhora, creiem a tall d'hipòtesi, que hi haurà d'haver uns elements centrals, comuns, amb l'objectiu de mantenir una certa globalitat i coherència, que transmetran a la visió del món general per tal de preservar una certa homogeneïtat i cohesió.

Així, el calendari, pel fet de la seva transcendència en la configuració dels cosmos sagrats, seria un d'aquests reductes en els que la lluita pel manteniment de la cohesió de significats seria encara relativament viva.

L'observació dels fets ens confirmaria la present suposició, sobretot en el cas de certes reestructuracions calendàries i festives. La reivindicació d'un Corpus, per exemple, que semblava mort a nivell de significats, esdevé un punt de lluita comuna per molts i molts diversos grups socials pertanyents a diversos "cosmos sagrats", o potser amb més precisió, amb diferents sistemes subjectius de significació última -cosmos sagrat interioritzat- auto-construïts. (2).

El calendari, definidor d'un ordre temporal, part important en la definició d'un cosmos sagrat, en la societat moderna es mantindria, doncs, com un d'aquests reductes amb un alt

grau de significats compartits, i que es resistiria a ser finalment reduït totalment als efectes del procés de privatització. El problema és complex, i reemprendrem la seva anàlisi en els darrers capítols.

Ens cal parlar finalment de la institucionalització del temps biogràfic. La biografia individual està fortament marcada en uns segments en els que es produeixen els canvis "d'estat", de situació. Aquests períodes són anomenats "d'iniciació" i de "traspàs" o "transició". La situació específica d'aquests punts o períodes de passage ve donada no per factors biològics sinó sobretot de tipus social. Això és dir tant com que acompanyen uns canvis de caràcter significant, que atribueixen sentit i que defineixen un nou status i uns nous rols.

El naixement, l'entrada a l'edat adulta, l'aparellament, el part, la mort, són moments que demanen una sobrecàrrega de significació, i que cada societat defineix de formes diferents, però sempre a través d'unes ritualitzacions específiques (3).

Per tant, les formes institucionalitzades del traspàs i la iniciació són les ritualitzacions que els acompanyen i els donen la càrrega de significats. Tals ritualitzacions i els seus significats no podrien tenir cap força si no es donessin en un context més general, que és el del cosmos sagrat. Els seus significats no podrien tenir cap força si no es donessin en un context més general, que és el del cosmos sagrat. Els ritus de transició i iniciació participen de l'ordenació jeràrquica de significats que proposa un cosmos sagrat determinat. Tradicionalment, ha estat l'Església, com a institució especialitzada en el manteniment del cosmos sagrat a la societat europea dels segles passats, la qui tenia encomanada la missió de distribuir aquests ritus. N'era l'expnedora legítima.

En l'actual societat pluralista, altres institucions es disputen la legitimitat amb l'Església i especialment la institució escolar i la mèdica. L'escola i la medicina són els grans substituïts de l'Església a l'hora de ritualitzar, de donar sentit als canvis d'edat social. A més, l'aparició de formes privades de construcció de significats, dóna lloc també a formes privades d'atorgar sentit a tals traspassos i iniciacions.

És per això que a l'anterior capítol ja parlàvem del pas d'un temps biogràfic a un temps auto-biogràfic. Amb tot, no és possible una radical auto-construcció, o en tot cas, esdevé un afer molt elitista. L'auto-construcció demana un cert domini de recursos intel·lectuals, i uns graus de racionalització no habituals. En canvi, sí que hi ha amb tota naturalitat -però no sense conflictes- un repartiment variable del terreny de joc de l'atorgació de significats entre l'església, la medicina i l'escola, fonamentalment.

Si ens hem extès a les tres formes d'institucionalització del temps (històric, social i biogràfic) ha estat perquè estem convençuts que l'anàlisi que aquesta investigació vol fer del temps social, del calendari, cal precisament emmarcar-la en el conjunt de les dimensions temporals. Totes tres estructures temporals -si parlem de construccions de significats-, o totes tres institucionalitzacions temporals -si parlem dels suports socials de les construccions significatives- estan relacionades i són viscudes simultàniament. El temps històric es tradueix, diríem, en un calendari. El calendari dona cabuda, localitza, a les biografies individuals. El temps biogràfic reviu el temps mític i històric en cada individualitat.

Difícilment podrem deslligar la consolidació del mite del progrés, de la dissimulació i dissolució significativa de la mort, per exemple. O seria absurd no voler comprendre la relació que hi ha entre la significació actual del Nadal i la revalorització de la infància. (Isambert, 1976). I així, tantes altres connexions significatives que podríem anar enunciant.

Amb tot, el present capítol i la investigació en general, es referiran al temps social o calendari específicament, la institucionalització del qual passem ara a considerar.

2. LA INSTITUCIONALITZACIÓ DEL TEMPS SOCIAL: EL CALENDARI

En el primer capítol hem raonat, en defensa de la propietat de parlar de les cosmovisions, el fet que l'existència humana es desenvolupi empíricament en un context d'ordre, direcció i estabilitat.

El postular la possibilitat d'un nivell d'anàlisi d'allò que és social, ens obliga a acceptar l'existència d'una estructura social, tant a nivell institucional com de caràcter cognitiu: és a dir, d'una estructura de significacions socials. I és a través de la constatació empírica de l'existència d'ordre, direcció i estabilitat que podem definir la forma i el contingut d'aquesta estructura de significacions socials.

Dins d'aquest ordre general, ja hem fet també esment a la importància de l'ordre temporal, com un dels elements bàsics sobre els que es basteix l'edifici. I alhora, la dimensió temporal observàvem que també esdevenia el factor dinàmic d'aquest ordre, el que li conferia direcció i ritme.

Aquest ordre existeix no fora de l'activitat humana, sinó precisament com a resultat d'aquesta activitat. D'una banda, l'existència humana, de cada individu, està precedida per un ordre social històric determinat, en el que forçosament queda situat. Però a més, els processos de socialització, ultra fer interioritzar aquest ordre previ a l'individu, aconseguen crear una identitat personal per la que l'individu arriba a sentir com a propis, com a constitutius de la seva individualitat aquests mateixos elements exteriors ordenats.

Així, l'individu tot just acabar de néixer, ja comença a entrar en un ordre temporal determinat, molt abans de poder experimentar altres "ordres" socials. Els ritmes d'alimentació, de llum i fosc, de son i vigília, etc., formen part de les seves primeríssimes experiències socials. I és precisament l'habitució a tals ritmes unes de les primeres tasques educatives que s'imposen els pares.

En general, tota institucionalització, es fonamenta en uns processos d'habitució, en la creació de pautes.

Seria sobrer ara explicar la necessitat de la institucionalització, in extenso. Valgui sense intenció d'entrar en el tema, l'afirmació que l'ésser humà es caracteritza per una obertura de cara el món, en una indeterminació o inespecialització instintiva i biològica, que cal tancar, clausurar, per procediments diversos dels instintius, i concretament, a través d'una estructura i ordre socials. La institucionalització, en aquest cas, és el mecanisme de creació de pautes i hàbituds que eviten que l'individu hagi de definir totes i cada una de les situacions en les que es trobi, i redefinir-les en cada nova ocasió que se li presentin. Es a dir, que implica una gran economia d'esforços psíquica i social. Sense aquest mecanisme d'establiment de relacions socials, seria impensable la vida de l'ésser humà. (Morin, 1973, pp.102 i 108; Berger i Luckmann, 1966, p. 67; Cardús, 1976, pp. 8-15).

Seguint la formulació teòrica de Berger i Luckmann sobre el procés d'institucionalització, (1966, pp.66-120) podem sintetitzar-la en quatre aspectes o afirmacions centrals, que successivament aplicarem al cas del calendari.

- a) Origen de la institucionalització. En primer lloc, els autors defineixen la institucionalització com a una "tipificació recíproca d'accions habitualitzades". Dit en altres paraules, tota institucionalització significa el reconeixement entre diversos individus d'unes hàbituds comunes, d'unes pautes compartides. Cal, per tant, l'existència d'unes pautes d'una banda i del reconeixement de que són adequades a la situació definida per un conjunt d'individus. Per a l'existència d'un calendari, considerat com a institució, cal la definició d'uns ritmes laborals-festius, que defineixin unes pautes de conducta, i alhora, que siguin considerats els propis del grup al qual s'adreça aquesta normativa.

Acostumats com estem a només sotmetre a la consideració i estudi les "grans" institucions socials (família, escola, poder,...) sembla a primera vista que una institució com el calendari té una força coercitiva o ordenadora d'activitats i significats relativament petita. Un dels objectius de la present investigació és precisament, al contrari, demostrar la gran força i àdhuc estabilitat d'aquesta institució i la pressió que exerceix sobre les altres. La força del calendari, com hem apuntat abans i formularem detalladament a les hipòtesis, rau en el fet de mantenir-se com a un reducte importantíssim de significacions compartides, és a dir, a la base de diversos cosmos sagrats. Cada vegada que es varia un petit element d'aquest tot significatiu que és el calendari, provoca un desconcert general -indignació en molts casos-, amb un ressò a premsa comparable als debats polítics més polèmics o a un esdeveniment catastròfic.

b. La transmissió de la institucionalització

Un dels problemes fonamentals de qualsevol ordre social, és el de la seva transmissió als nous individus que hi accedeixen, a través de processos de socialització que siguin eficaços. Aquest problema es pot estudiar en una fase inicial en el cas de noves institucionalitzacions d'ordres socials, com podrien ser la creació de sectes o moviments religiosos. En aquest cas, la transmissió a la "segona generació", que no ha participat activament en la creació del nou ordenament significatiu, s'ha de fonamentar en l'atorgament d'un caràcter "objectiu" a la nova institució, i en evitar que pugui aparèixer com una creació arbitrària dels membres adults. (4)

Però en general, també, el manteniment d'una determinada institució es fonamenta en la seva força com a realitat objectiva pre-existent.

En el cas del calendari, l'èxit de la seva transmissió i del seu manteniment, està en la seva imposició com a rea-

litat objectiva externa a les voluntats individuals, fins a aconseguir que esdevingui el propí calendari.

Els tres moments de la socialització, en un determinat calendari són els "comuns a tot procés de socialització: l'experiència "en la pròpia carn" d'un ordenament calendari (subjectivització); la consciència de l'exterioritat de la realitat del calendari (objectivació); l'adquisició com a pròpia d'una ordenació temporal (internalització).

Perquè aquest procés sigui possible es necessita, a més, l'existència d'unes legitimacions, que expliquin l'ordre institucional imposat (atorgant validesa cognoscitiva) i que justifiquin aquest ordre (adjudicant dignitat normativa). (La legitimació del calendari serà objecte d'estudi en el proper capítol).

Aplicat al calendari, direm que un ordre laboral i festiu per a ser imposat amb èxit des que es presenta com a experiència subjectiva fins que és internalitzat, cal que es situï en un context significatiu més general. Per exemple, en la societat tradicional, el descans dominical apareix legitimat com a "dia del Senyor". En la societat moderna, pot ser vist com un "dret irrenunciable, aconseguit heroicament en la lluita per una reglamentació laboral justa".

Precisament, les formes de posar el significat d'una festa, o la mateixa festa, en crisi pot consistir en aïllar-la del context significatiu, (debilitament de la legitimitat), o bé en exposar la seva arbitrarietat (debilitar la seva objectivitat), i no cal dir-ho, en prohibir-la (evitar-ne l'experiència subjectiva). En podríem ser exemples significatius, en el moment actual, la dissolució significativa (amb posterior supressió) del 18 de Juliol, per manca de context significatiu legítim a l'Espanya democràtica; la relativa dissolució del Nadal amb la insistència en la arbitrarietat de l'elecció del 25 de desembre, que no correspon a la data "real"; i encara l'intent de fer desaparèixer el Carnestoltes evitant-ne la seva pràctica, durant el franquisme (la seva posterior recuperació caldrà analitzar-la més com a reacció amb significacions polítiques, que no pel context

significatiu del calendari).

c. Consciència reflexiva i ordre institucional

Seguint l'argumentació anterior, no serà difícil comprendre que és precisament la consciència reflexiva la que superposa la lògica a l'ordre social.

En el calendari, l'ordre que s'hi descriu és només aparent. Per a un observador extern a la pròpia cultura, més aviat semblaria un desordre festiu que no una reglamentació. Tanmateix, la consciència reflexiva, -la possibilitat d'explicar i justificar (legitimar) aquest calendari- és que li confereix una lògica sobreposada i que apareix "realment" com a ordenat.

Caldria en l'anàlisi del calendari modern, exposar l'absurditat de l'acusació al calendari tradicional de "desordenat" enfront de les noves propostes protèsament "racionals" d'ordenar el calendari modern. En definitiva, els intents no pretenen tant una "reordenació institucional", d'altra banda molt difícil d'aconseguir a curt o mig termini -per no dir impossible-, sinó que en el fons aconsegueixen adequar una nova lògica al mateix ordre institucional, més pròpia dels nous contextos significatius, actuals, a partir de la consciència reflexiva. No hi ha, per tant, una lògica objectivament "racional, operativa" davant d'una lògica cosmològica irracional, màgica... Tanmateix és d'esperar que qualsevol discurs legitimador a la societat moderna, pretengui ser -adequant-se a la ideologia dominant-"racional, operatiu., útil, i científic".

d. L'objectivació en un sistema de signes

La possibilitat de manteniment d'una institució, és a dir, la possibilitat d'objectivacions reiterades, descansa en el fet que aquestes s'objectivin en un sistema de signes. La simple activitat comuna, la repetició d'accions sense un sistema de signes, podria servir de base a la transmissió. Però empíricament és improbable que es pogués mantenir sense

tal sistema de signes. El sistema de signes, atorga en canvi, un estatus d'anonimat a les experiències sedimentades.

Un dels sistemes de signes més decisius és el llenguatge. El llenguatge és el que permet les funcions bàsiques d'interiorització i objectivació de la realitat externa, així com la possibilitat de memoritzar i per tant, de tenir consciència reflexiva.

Noti's però, que el mateix llenguatge es constitueix en institució. (tipificació recíproca d'accions habitualitzades).

El calendari ens apareix també amb aquest doble caràcter: És una institució constituïda fonamentalment per un sistema de signes que atorga objectivitat (estatus d'anonimat) a l'ordenació festiva-laboral, per exemple.

Com a institució, es recolza en altres sistemes de signes més generals (el llenguatge, els símbols còsmics, etc), i com a sistema de signes dóna sentit, atorga objectivitat, i legitima des d'una ordenació laboral, fins a una ordenació litúrgica o una seqüència festiva, integrant aquestes normes i pautes socials en un conjunt superior significatiu.

Els sistemes de signes que s'objectiven en l'activitat institucional són considerats com un coneixement. El calendari no és vist, socialment, com a tal mecanisme legitimador, com a justificador d'unes normes. La seva eficàcia rau precisament en la seva obvietat, en el ser donat-per-suposat (take-for-granted), en el ser considerat com a coneixement objectiu: "avui és festa" i no "avui es fa festa". La primera expressió s'aplica a la festa que defineix el calendari. La segona, és la festa injustificada, aleatòria, capriciosa, esporàdica. Com tota transmissió de coneixements, hi ha d'ha ver algun aparell social, alguna institució i uns individus que se'n facin càrrec.

En la nostra era que està molt dominada pel paper imprès, i els altres medis de comunicació, es converteixen en agents

els calendaris de paret, les agendas de butxada i de sobre-
taula, la premsa que generalment inclou una "agenda" diària,
els calendaris que publiquen moltes revistes en l'inici
d'any, els diferents medis radiofònics que ens recorden pun-
tualment, els mercats, les festes locals, les activitats
culturals, i sobretot, el dia, l'hora, el minut. Tots ells
proporcionen aquesta impressió de realitat objectiva exter-
na. Abans havia estat el mossèn. Ja es parlarem més enda-
vant, però recordem ara el que passava a Montailou el se-
gle XIV: "Cal fer notar finalment que en el poble, és el mos-
sèn (detentador eventual d'un calendari) qui està encarregat
de dir, quan calgui, en quin dia de l'any hom es troba; el
dia està codificat, no per una xifra, sinó pel nom d'un
sant o d'una festa: el mossèn és el guardià del temps" (E. Le
Roy Ladurie, 1975, p. 424).

e. Funcionalitat, coherència i diversitat dels calendaris.

Ja hem comentat el fet que la coherència d'un ordre insti-
tucional no li és implícita sinó superposada per la cons-
ciència reflexiva. De la mateixa manera, no cal pressuposar
que hi hagi una funcionalitat especial entre les institucions
i les seves formes de transmissió i manteniment. Tal com
diuen Berger i Luckmann (1966, p. 95). "Tornant a l'exemple
anterior, no hi ha cap raó a priori perquè els significats
institucionals que es van originar en una societat de caça-
dors, no es difonguin en una societat d'agricultors (...)
Les dificultats que puguin sorgir es relacionen amb les ac-
tivitats teòriques dels legitimadors i les activitats pràc-
tiques dels "educadors" en la nova societat."

En definitiva, que en el cas del calendari, l'ordenament ins-
titucional que pugui presentar en una societat determinada,
no l'hem de buscar implícit en el sistema de significació
que l'acompanya. La coherència entre aquest sistema de signi-
ficacions i l'ordenament institucional dependrà sobretot de
l'ingeni de l'equip d'especialistes dedicats a la seva legi

timació i dels educadors encarregats de transmetre'ls. Per posar un exemple, sempre és possible convertir una Setmana Santa tradicional en unes vacances de 2on. trimestre, sense necessitat de desfer-se totalment de la significació cristiana que legitima uns dies d'esbarjo "secularitzat".

O en un altre cas, no cal haver de sotmetre's a una Quaresma i als seus rigors per a celebrar "com cal" un Carnestoltes, que a nivell de significacions segueix essent legitimat com a període de disbauxa abans de la Quaresma.

Com afirmen Berger i Luckmann (p. 95) "això no és un problema de lògica abstracta o de funcionalitat tècnica, sinó més aviat d'ingeni d'una part, (dels legitimadors d'ofici) i de credulitat per l'altra (dels educands)."

Molt lligat amb aquestes reflexions podem introduir el fet de la pluralitat de calendaris, referits a diferents àrees de la vida quotidiana. Apareix en la societat moderna industrial una progressiva especialització calendària: calendari acadèmic, laboral, litúrgic, fiscal, parlamentari, agrícola, etc. De moment no ens interessa analitzar el fenomen, sinó sobretot demanar-nos quins tipus de problemes teòrics ens plantejarà aquesta situació. Vistes les anteriors afirmacions diríem que aquesta pluralitat només pot ser conflictiva en la mesura que un mateix individu n'hagi de conciliar més d'un. I encara, el més probable és que un d'ells s'imposi amb més força coercitiva i que l'altre hagi de posar en marxa mecanismes justificant el seu repliegament.

Al capdevall, si a un rector de parròquia els feligresos li demanen una celebració penitencial a "començament de curs" i no durant l'Advent o la Quaresma, -com hem vist a fer- i si el conseller de Treball competent decideix que Sant Josep és dia laboral, els legitimadors del calendari litúrgic cristià sempre es poden inventar un període penitencial

abans de Tots Sants i donar dispenses per Sant Josep i en un estil més "aggiornat" es podria admetre la selectivitat universitària com a alternativa penitencial, o transformar l'onze de Setembre en festa de precepte -fent-hi coincidir la festivitat d'algun sant nacionalista- a l'estil del que es féu amb l'u de maig fa uns anys.

3. ABAST DEL CALENDARI COM A INSTITUCIÓ

Fins ara hem considerat que la forma d'ordenar qualsevol activitat, des d'una perspectiva sociològica, passava pel fet de la institucionalització. D'aquesta manera, sembla indiscutible que si existeix un ordenament temporal, aquest s'objectiva en una institució que s'anomena calendari.

No queda tan clara però l'existència d'una única coherència lògica corresponent a cada calendari. Semblava més aviat que a un calendari relativament estable, hi podrien correspondre diverses "coherències lògiques" superposades, integrant un ordre determinat en una estructura de significats més àmplia, a la recerca de certes funcionalitats.

a. El ritme de canvi institucional

Els processos de canvi social, al nostre parer, es desenvolupen a diferents ritmes segons el grau d'abstracció significativa. Diríem que els més accelerats es presenten a nivell d'infraestructura i els de caràcter econòmic. A mida que passem als nivells superestructurals, els canvis esdevenen més lents. Aquesta diversitat de ritmes es dona tan pel que fa a les institucions com als significats. És evident per exemple, que el canvi que es produeix en una determinada estructura productiva és més ràpid que el que es pugui produir a nivell polític -no de canvi de partits en el govern, sinó d'ordre constitucional-, i aquest encara serà més ràpid que els canvis en les grans institucions mèdiques o escolars, i encara més lents seran els de caràcter cultural.

Finalment, en un dels nivells segurament més lents de canvi, hi podríem situar el llenguatge.

Pel que fa als significats i les estructures significatives, el ritme de canvi també seguirà aquest ordre decreixent, des dels continguts més concrets a les significacions més generals, des dels nivells pre-teòrics, fins els universos simbòlics.

En general, pensem doncs que si el calendari es situa en un dels nivells més globals d'ordenació de significats, és d'esperar que el seu "ritme de canvi" serà més aviat lent respecte els canvis que es puguin produir en la vida quotidiana. L'ajustament significatiu entre la normativa laboral d'un sistema de producció industrial i tecnològic i l'ordre temporal representat per un calendari només es produirà a molt llarg termini (5).

En dos nivells diferents, es pot observar aquesta resistència que l'ordenament temporal oposa a la introducció d'ajustaments normatius i significatius. D'una banda, l'abandó de la producció agrària i per tant de la dependència estacional, ha donat lloc a una sèrie de modificacions en el calendari tradicional. Ara bé, això s'ha materialitzat al cap de una bona colla d'anys i no sense múltiples conflictes. I encara, aquests canvis no han afectat a la totalitat de l'ordre temporal. Si que en canvi han calgut reajustaments significatius per otorgar coherència als calendaris tradicionals en un medi predominantment industrial.

D'altra banda, és curiosa la dificultat que deuen trobar els polítics per a procedir a un reordenament dels horaris laborals i escolars, i que donades les circumstàncies actuals -distàncies llargues al lloc de treball, desplaçaments escolars costosos, incorporació al treball de la dona, necessitat de menjar fora de casa, problemes de circulació a les hores punta,...- podrien ajudar enormement a facilitar la vida diària dels habitants de les zones urbanes. És a dir, impossibilitat de canvis radicals en l'ordenament de significats d'un determinat calendari, i resistències també en l'ordenament temporal de caràcter normatiu.

b. Densitat d'institucionalització

Una qüestió que també té interès en les anàlisis específiques de les institucionalitzacions és la que fa referència a la dimensió del sector d'activitat institucionalitzada, pel calendari en aquest cas. Berger i Luckmann (1966, pp. 104 i ss.), fan dependre la densitat d'institucionalització del grau de globalitat de les estructures de rellevància.

Si com hem postulat, el calendari es situa entre els dos o tres elements bàsics definidors d'un cosmos sagrat, podem pensar que aquest calendari esdevé encara una de les poques estructures de rellevància globals, que afecten a multitud d'àrees de la societat moderna.

La quantitat d'accions socials que es poden escapar d'un ordenament temporal determinat serà relativament petit, encara que en progressiu augment. És a dir, que estaríem disposats a sostenir un elevat grau de globalitat en les estructures de rellevància o de significat que proporciona el calendari a les altres àrees institucionals, malgrat la pèrdua progressiva d'aquesta globalitat. Una anàlisi concreta ens hauria de confirmar si es constata una progressiva independització de certes esferes de l'ordenament temporal calendari, o no.

c. Segmentació o fusió institucional

Dins d'aquest mateix context, l'abast de la institució calendària en una societat determinada també dependrà del nombre d'estructures de rellevància o sistemes de significat compartits.

En una societat en la que existeix una alta divisió del treball, produint una forta diferenciació institucional, la situació és precisament la de fragmentació institucional. Això implica que en realitat hi ha poques estructures de rellevància compartides.

La qüestió interessant d'analitzar pel que fa a aquest aspecte, quedaria formulada així: de quina manera, en un context de segmentació institucional i de diversitat, per tant, d'estructures de rellevància, cal considerar la institucionalització del calendari i la seva estructura de significació?

Tenint present que acabem d'atorgar al calendari encara un grau elevat de globalitat tant pel que fa a les estructures significatives que defineix, com per l'abast de la seva acció, en un context de segmentació institucional i aparició per tant, de subuniversos de significat segregats, el calendari es convertirà en una de les poques institucions que, com ja es deixava veure en anteriors consideracions, ofereix la possibilitat de mantenir una certa integració global de la societat.

Serà, per tant, un dels llocs privilegiats per al manteniment, o si és el cas, pel retrobament de sentiments de solidaritat significativa, de creació d'evidències col·lectives. Un espai, el del calendari, que pròpiament el podem catalogar de religions, pel seu caràcter d'integració significativa, entre d'altres raons. Un aspecte de l'ordenament de significats que havia tingut un caràcter religiós indiscutible, però que en la societat moderna, serà també un lloc central en la recerca de noves formes de religiositat, o si es prefereix, de construcció de nous sistemes de significació última.

NOTES.

1. A. Fierro (1979) afirma que l'arrelament i la força del costum de certes pràctiques lligades als temps i ritmes anuals és considerable: "la religió més persistent és la que ^{Le}Bras qualificà d'"estacional", la que es practica en les grans es-tacions de l'any i de la vida" (p. 76).
2. L'altre reducte cohesionador, definit per uns llocs sagrats també seria constatable, en part, per la reaparició de les reivindicacions nacionalistes: la nació, com a punt de "retro-bament de la identitat perduda". En un altre nivell, tenim la percepció del turista com a profanador del propi espai sa-grat i, per tant, de la pròpia identitat. I això, ja sigui considerat des d'un punt de vista progressista-ecologista -degradació del paisatge,...-, o bé, més conservador, com és el cas que exemplifica l'Església ortodoxa de Grècia pu-blicant la següent oració: "Senyor Jesucrist, Fill de Déu, tingueu compassió de les ciutats, les illes i els poblets de la nostra pàtria ortodoxa, i també dels monestirs que són per-judicats per les onades turístiques. Concediu-nos una solució a aquest dramàtic problema i protegiu els nostres germans que s'han d'enfrontar amb l'esperit modernista d'aquests invasors occidentals contemporanis". Tots dos punts de vista, però, sem-blen tan propers...
3. J. Potel ha estudiat la "festa" dels funerals. La ritualitza-ció entorn de la mort, en el seu estudi, és considerada com una vertadera festa, un "fet social total". Els funerals, diu, "són un temps posat a part, que contribueixen a afirmar el desenvolupament del temps familiar o dels grups socials, ser-vint de punt de referència en el calendari. (1973, p.120).
4. L'estudi clàssic que es refereix a aquesta qüestió és el de Niebuhr (1970). També hi hem fet referència en un article es-crit en col.laboració amb J. Estruch (1977) sobre la transmi-ssió de la fe religiosa.

5. El cas extrem de permanència el trobem en els Egipcis. P. Couderc (1948) diu que és un cas únic de fidelitat inquebrantable a un mal calendari, ja que el mantingueren més de quatre mil anys (p. 64). Una demostració d'aquesta resistència al canvi, ens la dóna el mateix autor, al parlar del calendari republicà francès que només durà tretze anys, del 1793 al primer de gener de 1806 (p. 81-82). Couderc creu que aquesta experiència és la millor advertència pels reformadors massa audaços del calendari actual.

CAPITOL 4.

EL CALENDARI COM A LEGITIMACIÓ

Dins el procés general de construcció social de la realitat, hem considerat un primer moment que anomenàvem d'institucionalització, i que ens permetia definir el calendari dins d'aquest marc. L'organització o regulació social del temps comporta la seva objectivació en la forma d'institució, amb uns mecanismes propis de sedimentació i manteniment, i una certa variabilitat en el seu abast i formes.

En aquell mateix capítol però, ja prenem en consideració el segon moment d'aquesta construcció de la societat com a realitat objectiva. És el procés de legitimació que recolzat en un sistema de signes, atorga un estatus d'anonimat a la institució, convertint-la en coneixement objectiu.

En una primera aproximació a la institució anomenada calendari, es precis doncs, de prendre en consideració el sistema de significació que la legitima.

Alhora, observàvem que les institucions en certa manera actuen també com a tals sistemes de significació, legitimant alhora altres institucions, i així successivament. El cas més notable serà la del llenguatge parlat: essent com és una de les institucions bàsiques de tota societat, amb efectes normatius i reguladors, alhora és un sistema de signes del tot indispensable per a la legitimació de tantes altres institucions. De la mateixa manera, podem pensar en la institució familiar que també defineix un sistema de significacions que ajuden a legitimar altres sistemes normatius -per exemple, el domini masculista o l'autoritarisme patern, no necessàriament implícits en tota institució familiar- que al seu torn, contenen un sistema de significacions que legitimen i defineixen altres institucions o rols, en última instància, de caràcter individual.

En conseqüència, la segona possible aproximació al calendari podria fer-se pel fet que defineix un sistema de significacions que legitimen institucions d'ordres inferiors de globalitat.

En qualsevol dels casos, la legitimació és aconseguida per uns sistemes de significació, i més concretament pel que en direm universos simbòlics. El calendari és legitimat per uns universos simbòlics, i d'alguna manera, com a calendari, participa en la construcció de nous universos simbòlics de significació.

Comencem, doncs, per l'anàlisi teòrica d'aquests universos simbòlics i els seus mecanismes de funcionament.

1. EL SIMBOLISME EN GENERAL

Etimològicament, símbol prové del grec sumbalaion amb el significat de "moviment de reunió" i de "lligam mutu de les parts unides". Més en concret, hom pot assegurar al símbol una doble funció: la d'establir un lligam entre els homes -i per aquesta funció de referència, el símbol determina un acte social-, i més en general, la d'expressar relacions entre l'home i el cosmos -relacions no conceptuals, sinó analògiques- (M. Meslin, 1973 p.198).

Insistent en les mateixes nocions anteriors, direm que la "simbòlica general" parteix de dos axiomes primers: un, el de l'existència d'ordre en l'univers; i segon, el de la probabilitat de l'analogia o de l'homologia de les estructures entre un ordre parcial i un ordre total (R. Alleau, 1976 p.15).

En l'intent d'anàlisi crítica de D. Sperber (1974) de les diferents teories sobre el simbolisme, aquest el defineix com un sistema cognitiu no-semiològic, com un dispositiu d'aprenentatge amb l'objectiu d'organitzar la informació cultural i social. Així mateix s'expressa Ch. Delacampagne (1977). (1)

Aquestes breus aproximacions a la simbòlica ens permeten de definir uns axiomes bàsics en tres punts:

1. El simbolisme és un sistema cognitiu de característiques pròpies (coneixement per la lògica analògica).

2. El simbolisme pressuposa un ordre, un cosmos, i és a la base de la seva organització i construcció.

3. El camp d'acció del simbolisme és el de la relació home-cosmos.

En d'altres termes, el simbolisme informa les accions dels homes de tal forma que aquestes es poden relacionar -i així esdevenir significatives- amb un cosmos, amb un ordre general o en definitiva, amb una cosmovisió o visió del món de terminada.

L'estudi del simbolisme en general, no hauria d'oblidar cap d'aquests elements. La crítica que fa a la psicoanàlisi G. Durand (1964 pp.42 i s.) es refereix a aquesta qüestió: "encara que la psicoanàlisi, com l'antropologia social, redescobreix imatges i trenca revolucionàriament en això amb vuit segles de repressió i coerció de l'imaginari, aquestes doctrines de fet descobreixen la imaginació simbòlica només per intentar integrar-la en la sistemàtica intel·lectualista en qüestió, només per intentar reduir la simbolització a un simbolitzat sense misteri". Perill reduccionista que R. Alleau (1976, pp.52 i s.) fa palès dient que "la ciència dels símbols, a diferència de l'antropologia estructural", no creu que sigui suficient el reconstituir el funcionament d'una "estructura" per comprendre la seva formació, és a dir, el pas d'una absència d'estructures a una presència d'aquesta."

Malgrat acceptar aquestes consideracions, el nostre estudi que no pretén entrar a fons en el complex i extens debat sobre el simbolisme, s'haurà de limitar precisament a les qüestions de "funcionament de l'estructura simbòlica", més que no pas a la de la seva formació. Per tant, l'interès es centra en la segona i tercera tesis enunciades més amunt.

En primer lloc, si el simbolisme pressuposa un ordre i n'és la base en l'organització, podem parlar d'una estructura simbòlica de l'acció social. En segon lloc, podem afirmar com a hipòtesi, que aquesta estructura es repeteix a cada nivell

imaginable de complexificació i de síntesi del sistema simbòlic que informa la relació home-cosmos. Desenvolupem, doncs, aquestes idees.

A través de P. Ricoeur (1977) podem confirmar les nostres tesis: "tota acció humana és mediatitzada, articulada i interpretada per símbols". Aquests sistemes de símbols, estructurats, permeten donar a l'acció social una significació no precisa -pel mateix caràcter del funcionament simbòlic- però que, situada en un conjunt superior, adquireixi -l'acció social- una significació ordenada i coherent. Aquesta mediació esdevé totalment necessària pels processos d'objectivació de la realitat social, és a dir, de creació, manteniment i coherència de significats gràcies als números simbòlics (Berger i Luckmann, 1966, pp.120-163).

En principi, parlarem de sistema de símbols o simbòlic per referir-nos al conjunt de lectures simbòliques que es puguin fer d'una determinada cultura. Mantindrem, en canvi, el concepte d'estructura simbòlica en un significat restringit, de "relacions simbòliques bàsiques que es repeteixen a cada nivell de complexificació significativa."

En aquesta ràpida i breu incursió en el camp del simbolisme, que ha de centrar mínimament les consideracions posteriors sobre els universos simbòlics, hi faltaria alguna referència a la connexió entre l'acció social i el seu valor significatiu. Novament partint de P. Ricoeur, ho presenta de la següent manera. Caldria -ve a dir- distingir dos tipus de simbolisme. Un de constituent, immanent a l'acció, i un de representatiu. Els trets característics del simbolisme -equivalents als que definíem nosaltres- serien a), el seu caràcter públic; b) el seu caràcter estructurat, i c) el seu paper de control del comportament. Tres característiques més -d) la possibilitat d'intercanvi de símbols; e) el sistema simbòlic com a context de descripció per a les accions particulars, i f) el simbolisme com a medi de fer l'acció intel·ligible- ens presentarien la possibilitat de relació entre el simbolisme constituent i el simbolisme representatiu. (2)

Segons la proposta de Ricoeur, la praxis real en sí, ja contindria un simbolisme constitutiu. El nivell de les representacions -entre d'altres, les ideologies- s'hauria d'articular en un fons simbòlic immanent a l'acció mateixa i co-extensiu a la praxis real. Així, no cal insistir tant en la comprensió del pas de l'ésser real dels homes en la seva pràctica a la seva aparició en la representació, com en el pas del simbolisme constitutiu (el llenguatge de la vida real) al simbolisme representatiu (Ricoeur, 1977, pp. 43-44). La intenció de Ricoeur és la de superar el mecanisme de la determinació infraestructura-superestructura i la seva possibilitat de relació (3).

Les diferents aportacions teòriques a l'estudi del simbolisme, malgrat llur diversitat de perspectives, en definitiva -des d'un punt de vista sociològic - ens porten a una conclusió: "El camp del símbol és, en cert sentit, el de la legitimitat. L'acció simbòlica en les seves diverses formes, es dibuixa en el fons d'un consens que la fa operativa" (Isambert, 1977, pp. 19-20).

2. ELS UNIVERSOS SIMBÒLICS.

Reemprenent la formulació que fan Berger i Luckmann de la legitimació, intentarem aplicar la seva anàlisi al nostre calendari.

La legitimació es pot definir com a una objectivació de significat de "segon ordre". Això significa que produeixen nous significats que integren els ja atribuïts per altres processos institucionals. Diem que són objectivacions de "segon ordre", en el sentit que les de "primer ordre" són les que es produeixen en la mateixa institucionalització, les derivades de l'experiència directa de la institució. Les objectivacions de "segon ordre" reforcen les primeres, les integren en conjunts més amplis, proporcionen el sistema de signes que les fa accessibles, i els atorguen anonimitat (4).

Transportats al tema del calendari, les objectivacions de primer ordre es deriven de la simple ordenació de l'activitat: l'experiència de l'ordre temporal ja li dóna una certa qualitat objectiva.

L'exemple clar el trobaríem en l'inici de l'escolaritat de qualsevol nen, que comença a experimentar la força normativa del calendari. Les resistències normals van desapareixent a mida que la norma horària i setmanal es va imposant per la mateixa experiència continuada i repetida. La resistència inicial de "cada matí" deixarà el lloc a la resistència dels "dilluns al matí" i més endavant, aquesta deixarà lloc per a la "resistència de després de vacances".

El nen sotmès ara a l'experiència directa del calendari deixa de presentar resistències a mida que se li presenti com a realitat inevitable, objectiva, exterior a ell mateix. No hi ha encara objectivacions de segon ordre. En aquest cas, és l'autoritat paterna qui s'encarrega d'assegurar la submissió a la norma, mentre el nen no hagi interioritzat el calendari a través, precisament, d'objectivacions de segon ordre que li presentaran el calendari com a legítim.

El simple aprenentatge del nom dels dies, i la seva successió ordenada pot funcionar com a tal objectivació de segon ordre: "Si ahir era diumenge, avui és..." diu el pare el dilluns al matí, i el fill accepta la certesa i la inevitabilitat de la resposta: "...dilluns".

La força amb que s'imposa la constatació d'un matí de dilluns, -'àdhuc en els adults - ens pot fet adonar de la força legitimadora del "coneixement" que tenim de les coses.

En resum, veiem com el simple coneixement dels dies de la setmana i la seva successió, com a objectivació de segon ordre que és, aconsegueix que una realitat institucional, -la setmana- potser ja experimentada i tot, esdevingui objectivament disponible -"avui és...?"- i subjectivament plausible -"dilluns!"-.

Així l'individu s'integra en un ordenament temporal com partit i ordena les pròpies experiències subjectives a través d'aquest esquema.

Les conseqüències importants i immediates que es deriven d'aquest fet són que l'individu s'integra en un ordre institucional que pren sentit d'una forma global i que també la totalitat de la seva vida pren significat subjectiu.

Per tant la legitimació surgeix en la progressiva transmissió de l'ordre institucional. En el cas del calendari, aquesta progressió segueix l'ordre lògic. Primer els horaris -de menjar, dormir,...-, després els dies, després els ordenaments setmanals, les grans festes anuals, etc... Cadascún té un nivell de globalitat superior i la seva legitimació reafirma la dels nivells inferiors (5).

La legitimació explica l'ordre institucional, de manera que atribueix validesa cognoscitiva als seus significats objectivats. També la legitimació justifica l'ordre institucional, adjudicant el que en Berger i Luckmann en diuen "dignitat normativa" als seus imperatius pràctics. D'això se'n dedueixen que la legitimació és una qüestió de coneixement i de valors.

El relat de la creació en el llibre del Gènesi -que és un bon tractat de sociologia del coneixement- explica ben clarament aquest doble aspecte de la legitimació. Veiem-ho:

"Al principi Déu creà el cel i la terra. La terra era caòtica i desolada, les tenebres cobrien l'ocèà i l'esperit de Déu batia les ales sobre l'aigua. Déu digué: 'Que hi hagi llum.' I hi hagué llum. Déu veié que la llum era bona, i separà la llum de les tenebres. Déu anomenà la llum dia, i les tenebres, nit. Hi hagué un vespre i un matí, i fou el dia primer." (Gn. 1 : 1-5)

Déu, en el relat, primer crea la llum. Diríem que la "institucionalitza". Però això seria insuficient. En el verset 4 troba que la llum és bona (valor) i immediatament, en el verset 5, hi posa nom: el dia i la nit (coneixement). És a dir, que hi ha l'acte creador, l'experiència primer, però seguidament el justifica adjudicant dignitat normativa i finalment, posant noms, li atorga validesa cognoscitiva.

El Gènesi però, en el relat de la creació encara afina

més. Déu no posa nom a tot el que ha creat, i sí que atorga validesa, dóna valor a cada acte creador.

Així el llibre del Gènesi només anomena el dia i la nit, el cel, la terra i el mar. I els posa nom perquè l'autor considera que estan fora del domini de l'home i, per tant, que no en podria tenir coneixement. Amb tota la resta, el creador n'accepta la relativitat del coneixement sotmetent al criteri humà l'anomenar-la:

"Jahvè Déu formà de la terra tots els animals salvatges i tots els ocells i els emmenà a l'home per veure quin nom els donaria: el nom que l'home donés a cada un dels animals, havia de ser el seu nom" (Gn. 2 : 19).

La relativitat del coneixement, i per tant de la "realitat" social, també afecta el calendari, que en la creació queda sense determinar:

"Déu digué: 'Que hi hagi llums al firmament del cel per a separar el dia i la nit, que assenyalin les festivitats, els dies i els anys, i des del firmament del cel il.luminin la terra.' I fou així" (Gn. 1 : 14-15).

Berger i Luckmann (1966, pp. 122 i ss.) proposen una distinció analítica en diversos nivells de complexitat teòrica, de la legitimació, encara que empíricament aquests nivells es superposarien.

El primer nivell apareixeria amb les mateixes objectivacions lingüístiques: la transmissió del nom dels dies, com *dèiem*, ja legitima en certa manera l'ordenament setmanal. També s'hi podrien incloure el que en diem el "coneixement autoevident", formulacions que de fet es fonamenten en els nivells subsegüents.

Un segon nivell el constituïrien les proposicions teòriques rudimentàries. Els autors hi situen els proverbis, adagis, llegendes, i altres narracions poètiques. El calendari és de les institucions que ben probablement han proporcionat un nombre més elevat d'adagis i proverbis, i fins ha pres formes antropomòrfiques en moltes narracions i contes. L'allunyament de l'experiència calendària del temps estacional probablement

ha fet perdre molt bona part d'aquests adagis que precisament es fonamentaven en l'expressió astronòmica o estacional del calendari. (6)

El tercer nivell estaria format per teories explícites per les que queda legitimat un determinat sector institucional. Depèn de personal especialitzat i es transmet per iniciacions formalitzades. Pel que fa al calendari ja hem explicat anteriorment que en l'edat mitjana, el coneixement formal del calendari estava a mans del capellà. En la societat moderna la situació és de pluralitat i competència de teories, com s'analitzarà més endavant. Pensem, però, que aquesta competitivitat en l'atorgació de sentit al temps hi entren des de les agències de viatges fins a l'església tradicional, des dels sociòlegs teoritzadors del temps lliure fins als locutors de ràdio transmissors de tota mena de continguts ideològics sobre les festes o les vacances, etc., etc.

Finalment distingeixen un quart nivell format pels universos simbòlics. La definició dels autors explicita que són "cossos de tradició teòrica que integren zones de significat diferents i abarquen l'ordre institucional en una totalitat simbòlica" (p.124). Són, evidentment, el nivell més general i ampli de les legitimacions. És aquest nivell el que dona lloc a l'acompliment de les dues condicions d'un bon sistema de legitimació: que tot l'ordre institucional prengui sentit, i que la totalitat de la vida de l'individu prengui significat subjectiu. El calendari, com a institució, conté significacions globals que l'integren en el conjunt significatiu social. En d'altres paraules, comparteix els mateixos universos simbòlics de la societat que ell ordena temporalment. En aquest sentit, el calendari es fa ressò, en les seves variacions, dels conceptes ideològics centrals dels universos simbòlics vigents, com ara la "llibertat" -el temps "lliure"-, el progrés, -a través, per exemple, de la situació preeminent del nen, reflexat en el calendari per les transformacions significatives del Nadal o Reis-, (7) i tot el que en l'anàlisi de la darrera part de l'estudi podem observar.

Els universos simbòlics també integren els significats discrepants, nomitzen les situacions marginals de la vida de l'individu que no queden legitimades pels altres nivells, ordenen les diferents fases de la biografia individual, etc.

Les legitimacions deuen el seu èxit o fracàs al poder dels diferents grups socials per imposar el seus criteris. Hi haurà en tota societat uns procediments liquidadors dels conflictes que es puguin presentar entre diversos universos simbòlics.

Aquests procediments poden ser diferents: l'heretgia, per la que es destrueix físicament l'element en conflicte, l'assimilació, per la que s'introdueix l'element contrari i se'n busca la coherència a posteriori, l'aïllament o segregació, per la que aconseguen conviure representants diversos, amb la condició de mantenir uns límits definits, etc.

La situació del calendari, com sosteníem en els capítols anteriors, a un nivell de globalitat important, el posa tanmateix dins de l'estructuració dels mateixos universos simbòlics. El calendari està integrat a nivell significatiu en el conjunt d'elements de l'univers simbòlic i alhora és factor integrador i estructurador d'aquest univers.

Segons aquestes afirmacions, el calendari tot i definir normes i significats particulars -pre-teòrics, .-. , estaria situat a nivell del cosmos sagrat, com a forma d'articulació temporal definida pels universos simbòlics, i també, i en l'últim nivell d'abstracció, formaria part de la visió del món, essent com és l'experiència temporal un element importantíssim i bàsic en l'estructuració del conjunt significatiu, de la cosmovisió (cf. capítol 1).

Per aquest camí, hem arribat al punt inicial quan parlàvem de temps i cosmovisió. Si els universos simbòlics els caracteritzem pel seu caràcter nòmic i ordenador, hem arribat a definir l'element -de tipus teòric- que constitueix i informa la cosmovisió, amb la que començàvem l'estudi.

L'objectiu d'aquesta part de l'estudi era intentar aplicar un model teòric de la sociologia del coneixement, al cas concret del calendari, de manera que bo i mantenint-nos en aquest nivell teòric, ja ens permetés, primer, de considerar si el model era adequat i pertinent, i en segon lloc, cas de ser afirmativa la primera consideració, que ens permetés arribar a la formulació d'unes hipòtesis explícites sobre la qüestió central de la investigació: el calendari a la societat moderna.

Considerem que ha quedat clara l'adequació i pertinència de l'aplicació del model d'anàlisi de Berger i Luckmann, amb les ampliacions i modificacions que hi hem introduït, i de la sociologia del coneixement en general, i ara ens cal formular el ventall d'hipòtesis que al llarg d'aquests quatre capítols han anat aflorant.

NOTES.

1. Per Ch. Delacampagne (1977), no existeixen de cap manera "símbols" ben definits, i qualsevol interpretació que se'n faci, no constituirà altra cosa que un nou desenvolupament simbòlic. Dóna sentit, més que no en té. No proporciona coneixements, sinó que organitza la nostra experiència, i fa possible una comunicació, permetent que un agregat d'individus es constitueixi en cos social, unit i coherent. (p.180).
2. Segons G. Durand (1964, p.66) l'arquetipus de Jung tindria quelcom a veure amb el simbolisme constitutiu de P.Ricoeur: "L'arquetipus és l'infraestructura ambigua de l'ambigüitat simbòlica mateixa".
3. No ens podem estendre en analitzar a fons aquestes propostes teòriques, perquè excedeixen de l'objectiu del treball i el caràcter instrumental d'aquests capítols teòrics. Tanmateix hem de dir que ho fem amb racança, sobretot perquè en la incursió que en el camp dels estudis sobre el simbolisme hem fet, hi hem trobat, si més no, tantes suggerències i propostes interessants, com diversitat de plantejaments i diferències en les definicions conceptuals. I per aquest motiu, un treball de síntesi ens hauria plagut molt de fer-lo, i seria molt necessari que algú el fes, sobretot pels punts de contacte que es poguessin establir amb la sociologia del coneixement.
4. J.L. Aranguren, en el pròleg de l'obra de A.Fierro (1979), afirma "¿què és simbolitzar? Dotar de significat, de sentit, a un acte, a la praxis, a la praxis de la vida en la seva totalitat, mitjançant la "presencialització" a través del símbol que és sempre material, observable, d'una absència, aquella a la que apunten les propeccions i les profecies les expectacions i les esperances i, en el límit, a allò que és absolutament impossible d'aprendre^{he}, a aqueixa "xifra de l'interès suprem" que anomenem Déu". (p. 10).

5. En aquest sentit, sobretot pels antropòlegs, el ritu també forma part -encara que en un nivell inferior al del mite, però superior al de la simple acció social- de les formes d'ordenament de significats. E.R. Leach (1970) sosté que l'acció ritual i la creença han d'entendre's com a formes d'exposició simbòlica de l'ordre social (p.36). De la mateixa manera, les obres de R. Firth (1973), V. Turner (1967, 1969), d'entre les més conegudes, són la demostració de com l'ús del ritu i del símbol són la clau per comprendre l'estructura i els processos socials.
6. Els refranys, adagis i proverbis populars han sigut material habitual d'estudi dels folkloristes i etnòlegs. Les obres de Joan Amades, referides a Catalunya, en són un exemple: el Costumari Català, (Barcelona, Salvat, 1950, 5 volums) els tres volums de Folklore de Catalunya, (Barcelona, Selecta 1974, 196, i 1969), etc. Els refranys ajustaven el culte als sants, amb els fenòmens meteorològics o les feines agrícoles, bo i ordenant significativament el calendari tradicional. (Caro Baroja, 1975, "Santos y campesinos").
7. Isambert (1976) ha analitzat les variacions significatives a l'entorn de Nadal -festa dels nens- i el cap d'any -festa dels adults-. L'autor considera que ambdues festes asseguren un cerimonial de transició a tres nivells diferents: en el primer, enfront de la discontinuïtat calendària, assegurar la continuïtat de la vida familiar, i en general, dels vincles socials. En segon lloc, representar la successió final-recomençament: Nadal significa l'atur momentani de les relacions extra-familiars, el refugi en la infància, el recolliment, ... i el cap d'any esdevé la reafirmació de l'activitat personal en el paper d'adult, resurrecció de les relacions extra-familiars,...
- En el tercer pla, Nadal hi apareix com una festa completa, síntesi de contraris: intimitat i universalitat, grandesa i petitesa, riquesa i pobresa, llum i foscor, ... és el "happy end". Transformació paradoxal, en una festa de la Nativitat (p.34-35).

CAPITOL 5.

HIPOTESIS

En arribar a aquest punt de la discussió teòrica del calendari i de l'estructura social del temps, ens cal ara formular d'una manera explícita i formal, quines són en definitiva les qüestions que el present estudi vol plantejar, i quines respostes hi pot donar, malgrat l'òbvia i necessària parcialitat d'aquestes.

Aquesta formulació ens sembla oportú fer-la en quatre etapes: partirem de dos interrogants, passarem a la hipòtesi central i acabarem amb una hipòtesi final per tal d'enllaçar novament la reflexió sobre el calendari modern amb els temes teòrics que han iniciat l'estudi.

1. SOBRE EL CALENDARI "TRADICIONAL"

Si bé en un principi havíem pensat en la possibilitat d'efectuar un estudi comparatiu entre les estructures del calendari tradicional i del modern, cada vegada més, al llarg de les successives reflexions teòriques i observacions de material documental vam anar considerant no només la dificultat, sinó sobretot la inadequació d'un mètode comparatiu per a arribar als nostres objectius.

Les dificultats d'aquesta via de treball tant eren de caràcter teòric com metodològic. D'una banda, hem anat allunyant de nosaltres la idea segons la qual l'estructura temporal de cada societat s'havia de presentar d'una forma homogènia i coherent. Recordem la frase de Caro Baroja (1965, p.18 i s.) referint-se a l'ajustament que l'uropeu fa entre diverses concepcions mitopoeiques, criteris de mesura temporal, i la seva fe cristiana. (vègis el capítol 2 pàg.). Per tant, seria caure en una voluntat reduccionista i simplificadora el voler reduir l'experiència social del temps en les societats tradicionals -europees- a unes estructures definides. També és en Caro Baroja (p.12-13), qui ens ho recorda:

"El desig de reduir-ho tot a sistemes vàlids per a tot-hom i la voluntat de donar una coherència absoluta a tots els actes i pensaments de l'home són una cosa molt antiga i pròpia dels qui sustenten conviccions religioses, sobre tot; són una cosa molt antiga, però impossible de realitzar, i potser en la nostra època, força secularitzada, ha arribat a tenir caràcters nous i també més exagerats que en cap altra, aplicada a qüestions que no només són la religió."

D'altra banda, si no volíem caure en aquesta voluntat reduccionista, necessitàvem estudis històrics suficients i suficientment fiables sobre els calendaris tradicionals, situació que tampoc no era la nostra. Treballs com el ja al·ludit estudi de J. Caro Baroja, El Carnaval, són més aviat l'excepció que no pas la norma. La majoria de treballs sobre el tema es limiten a ser o bé repertoris de costums, "costumaris", o bé si hi ha intenció teòrica i interpretativa, es limiten a buscar en els temps pretèrits altres elements dels que aquests en fóssin supervivències. És a dir, que la majoria de treballs sobre costums i festes relatius al calendari tradicional posen l'accent de la interpretació en les suposades "supervivències" o "survivals", transportant-nos amb tota facilitat cap els orígens pagans, com si aquests diguessin res d'interessant de les festes que els en fan derivar.

Aquesta actitud, criticada al final de la Introducció de Caro Baroja al seu estudi, (p. 20), mereix una atenció especial perquè al nostre parer, no només és pròpia de folkloristes, antropòlegs o sociòlegs estudiosos d'aquests temes, sinó sobretot perquè ha esdevingut moneda corrent en els nostres dies de tantes "recuperacions" festives. Vegem què diu Caro Baroja:

"L'hàbit d'explicar alguns ritus, creences i costums, existents avui, en funció d'altres^{de} "primitius", pròpis d'un passat hipotètic i reconstruït al gust de l'investigador, és i ha sigut molt comú entre arqueòlegs, fol-

kloristes, etnòlegs, historiadors de les religions i dels importants, ja que el tingueren i l'exhibiren en principi homes com Tylor, Mannhardt, Frazer, i l'aplicaren d'altres menys notoris. L'han utilitzat a vegades també, en propi benefici, alguns teòlegs. Però parlar de "supervivències" i no de fenòmens de sincretisme, de fusió, de transformació o de canvis de significació en l'ordre temporal, no referir-se a expressions col·lectives o individuals de desitjos, emocions i passions en un altre ordre, per a buscar l'arrel de tot això en un "culte prehistòric" en una "cultura" antiquíssima reconstruïda i caracteritzada d'acord amb el que hom creu la més gran expressió de primativisme, és donar a l'home menys capacitats de les que en realitat té i erigir-se en "qualificador" si no del Sant Ofici, sí del Sant Progrés."

Caro Baroja acaba la seva crítica observant que si de cas en alguns ritus o mites hi ha algun element transmès, arrossegat de temps enrera, no serà aquest el més important per comprendre'ls. I encara menys legítim serà l'analitzar aquests i aquells, "barrejant-ho tot en una mena de bròu del que després se n'extrauria l'essència pura, pretosament universal i, sobre-tot, primitiva".

Aquesta actitud és tanmateix, d'òiem, moneda corrent als nostres dies. Perquè quan estem en una època on es succeeixen els intents d'aconseguir recuperacions festives, es legitimen aquestes precisament amb uns discursos que ens ofereixen essències festives pouades de les més primitives cultures. Com més primitives millor. I sobretot, necessàriament anteriors a les nostres tradicions cristianes.

I és que parlar de "recuperacions" significa implícitament que són possibles les "supervivències". I en canvi estem persuadits que l'anàlisi, per exemple, de la reinstauració del Carnes toltés d'aquests darrers anys en termes de "recuperació" d'una festa suprimida en fa quaranta o més, ens explicaria ben poca cosa.

En canvi, si el criteri ha de ser l'analitzar aquesta celebració com a un fenomen de sincretisme, o fusió, amb els necessaris canvis -sovint radicals- de significació, potser llavors observarem que en aquestes recreacions festives s'hi troben fenòmens absolutament diversos de les Saturnals romanes, i del mateix Carnaval cristià. Cal no oblidar que el "nostre" Carnaval (Caro Baroja, 1975, p.22) "es vulgui o no, és un fill (encara que sigui fill pròdig) del cristianisme; més ben dit, sense la idea de la Quaresma, no existiria en la forma concreta en la que ha existit des de dates fosques de l'Edat Mitja europea". I certament no és que avui es pugui parlar també de "recuperacions" de la Quaresma, -ni tan sols donant crèdit als qui pronostiquen una involució galopant de l'Església catòlica-.

La nostra intenció serà doncs, deixant de banda en general les possibles comparacions, i les anàlisis de supervivències i recuperacions, anar a parar als trets bàsics de l'estructura calendària actual i tractar aquells elements en relació amb aquesta estructura.

Fet i fet, la primera qüestió que ens havíem de fer, ha quedat contestada abans d'explicitar-la: Podem considerar, o hem de tenir present l'existència o supervivència, almenys en part, d'una estructura temporal tradicional en el calendari modern? I ara resulta que segons les reflexions anteriors, ens veiem obligats, si més no, a plantejar la pregunta de manera diferent. Perquè si és que avui podem detectar en l'experiència social temporal, en el o els calendaris actuals, algunes estructures tradicionals, no les podem tractar com a simples supervivències. Més aviat, ens caldrà preguntar-nos sobre quin nou significat adquireix aquest manteniment. En certs casos ens trobarem amb actituds de conservadurisme, pel que fa a estructures temporals o festes concretes, amb clara voluntat de seguir detectant el control suara perdut, en una actitud anti-modernitzant.

En d'altres casos, s'observa una actitud desmodernit-

zant, presa més aviat en un sentit "contestatari", de crítica o condemna de tal procés, i llavors la "recuperació" no haurà de ser vista com una reinstauració de festes anteriors, sinó com una innovació o recreació a partir d'elements o formes antigues precisament per qüestionar aquest procés modernitzador.

2. SOBRE EL CALENDARI "MODERN"

No ens hauríem d'avançar massa ara en la resposta als interrogants sense abans no haver tractat més especialment quina deu ser aquesta estructura moderna cap a la qual tendeix, o sobre la que es conforma el calendari actual. La segona qüestió que ens volíem fer doncs, és la de saber en definitiva, quina és la base estructuradora del calendari modern, si tenim present que l'hem definit com a institució i com a sistema de significació -legitimador- d'altres estructures més generals.

En aquest estudi, la resposta a aquesta segona pregunta vindrà guiada per dos eixos dobles principals.

Primer: a.- adequació del calendari modern a una estructura productiva de tipus industrial o tecnològica.
b.- adequació a una estructura reproductiva del sistema de tipus consumista.

Segon: a.- adequació a una situació de pluralisme cultural.
b.- adequació del calendari modern a una situació de privatització (en el sentit bergerià i luckmannià) dels sistemes de significació última.

L'elecció d'aquests dos eixos dobles no és arbitrària. El primer eix -producció industrial i consum-, creiem que és la base estructural que domina o conforma principalment els sistemes de significat. I el pluralisme i la privatització creiem que són l'eix a través del que precisament aquests sistemes de significat es veuen transformats. És a dir, que la producció industrial i el consumisme han modificat l'organit-

zació del coneixement i els estils cognitius, (Berger, 1973), donant lloc a una situació de pluralisme cultural i al procés de privatització en la construcció de significacions últimes.

No voldríem que s'entengués l'afirmació anterior en el sentit de donar per suposat que hi ha un determinisme econòmic sobre l'organització dels sistemes de significació, de direcció única. Precisament un dels nostres objectius és el fer notar que en els conflictes en l'organització i significació del calendari a la nostra societat, s'hi descobreixen projectes ideològics o models culturals i socials diferents en confrontació. Però en canvi, ens cal admetre que en l'actual situació, en aquesta lluita pel poder, la producció tecnològica i el consumisme imposen el seu predomini enfront de qualsevol altra alternativa, i el calendari modern, malgrat les seves incoherències i variacions successives reflexa clarament aquest predomini.

Una de les qüestions que ens caldrà respondre respecte a l'estructura del calendari modern, és la de saber si tal com ens atrevíem a afirmar-ho a nivell de formulació teòrica, aquest encara segueix essent una part important dels universos simbòlics de significació, amb pretensions de globalitat. Es a dir, si el calendari encara forma part del que en dèiem cosmos sagrats, com a representants de la jerarquia de significats que s'estableix a partir dels universos simbòlics i que constitueixen les cosmovisions. La hipòtesi que estaríem disposats a sostenir seria en sentit afirmatiu.

El calendari, àdhuc el de les societats modernes, esdevé un dels lligams importants entre la racionalitat econòmica imperant i els sistemes globals de significació. Més encara, el calendari, d'una banda ordena i estructura la relació temporal que existeix entre el temps de producció i el temps de consum, donant un suport significatiu a aquesta distribució específica en cada període del procés d'institucionalització. Però també, d'altra banda, organitza i estructura, en conseqüència, les relacions i distribucions temporals entre l'esfera pública i

l'esfera privada, entre les institucions primàries i les secundàries. Lògicament la distribució entre temps de producció i de consum es correspon en bona part, amb la distribució entre l'esfera pública i privada. La institució calendària organitzarà aquestes distribucions temporals, i alhora les legitimarà elaborant unes significacions que les relacionen amb una cosmovisió específica.

La no absoluta coherència que hom pugui trobar en el calendari modern s'explica perquè el fet és que el procés de modernització i d'introducció per tant de la racionalitat que li és pròpia -tecnològica, burocràtica i consumista (vègis Berger, 1973, pp.9-24)- es fa d'una manera progressiva i no sense resistències de tot tipus. Igualment en aquest sentit, caldria interpretar els conflictes calendaris com a intents -tal com ja abans indicàvem- o bé d'aturar aquest procés, per raons de manteniment i conservació d'un ordre social anterior i els privilegis i distribució de poder que significava, o bé per raons diguem-ne "contestatàries" de crítica de tal procés i d'acceleració del canvi per aconseguir un tipus d'ordre social diferent del proposat per la racionalitat moderna i amb una distribució del poder més favorable a aquests grups.

No és tampoc aquí el lloc per avançar la discussió d'aquestes propostes explicatives dels conflictes en el calendari modern, és a dir, en la temporalitat pròpia de la societat moderna. Però sí que pot ser útil citar a Berger (1973, p.196), quan ens parla de la cultura juvenil, com un exemple del que sostenim:

"Una de les conseqüències importants de la componencialitat (1) radica en l'efecte que produeix sobre les estructures temporals de la vida diària. La col·lisió entre les estructures temporals modernes i pre-modernes, es repeteix en la cultura dels joves. La modernitat significa viure el temps del rellotge i el calendari. Un organitza la vida diària i l'altre fa possible els complexos processos que hem denominat "planificació de la vida"(...)

A ambdós nivells, la cultura dels joves postula el seu "!ara!". En un sentit molt fonamental, tal cultura és contrària a esperar. Diguem, però, que en això difereix notablement de la major part de cultures pre-modernes, per les quals la planificació de la vida suposa una gran dificultat, encara que la major part de la vida consisteixi, per a ells, en esperar; la cultura dels joves, al contrari, no pot ni planificar, ni esperar."

Aquesta actitud desmodernitzant que analitza Berger, té unes bases molt semblants a les que presenta M. Douglas (1970) que parla de la desritualització. Desritualització d'altra banda, observable en el cas del calendari i les festes tradicionals i que ja es comença a resoldre tal com ho anuncia l'autora, és a dir, amb una nova ritualització, en aquest cas, amb alternatives festives alliberades dels continguts tradicionals immediats i amb significacions diverses. Diu l'antropòloga (pàgina 39):

"Immediatament es fa evident que l'alienació respecte els valors socials actuals pren, en general, una forma fixe, que consisteix en la denuncia no només dels rituals buits, sinó també del ritual com a tal, l'exaltació de l'experiència íntima i la designació de la seva expressió uniformada, cosa que implica la preferència per una forma de coneixement intuitiva i instantània, i el rebuig d'institucions intermèdies o de qualsevol altra cosa que permeti al costum constituir la base d'un nou sistema simbòlic."

Volem dir que estem convençuts que a qualsevol dissolució d'una proposta calendària li'n correspon una altra que expressarà millor la situació real respecte el calendari establert del grup que la proposa. L'actitud desmodernitzant implicarà una nova proposta calendària de significat diferent. Com diu la mateixa autora (citada a Autrement, n.7, 1976, pàgina 24) :

"Suprimiu una forma de ritu, i reapareix en una altra forma, amb tant més vigor com més intensa sigui la interacció social (...). Es pot dir sense exagerar que el ritu és més important per la societat que les paraules pel pensament".

3. MITES I RITUS EN EL CALENDARI MODERN

La necessitat d'estructurar el temps tant en la vida quotidiana -necessitat de mesurar, d'ordenar les activitats,...- com a nivell significatiu, fa que el calendari no esdevingui un pur sistema arbitrari que estableix una cronologia més o menys còmode. (Coudersch, 1948, p.7). Ben al contrari, a més d'aquesta utilitat pràctica, vèiem que s'hi associen uns continguts ideològics, unes formes simbòliques, unes accions rituals, i en definitiva, que en tot calendari i experiència temporal hom hi descobreix els mites essencials de cada època.

Es en aquest sentit que al fer-nos les dues preguntes anteriors ens demanàvem fins a quin punt podíem parlar d'un calendari modern, com a tal, i si es presentava en un estat pur, ideal o amb elements de contradicció i conflicte, i encara, quines n'eren en tot cas, les seves bases estructurals.

El caràcter afirmatiu de la resposta pel que fa a l'existència d'un calendari modern, és un element fonamental en la present formulació d'hipòtesis, l'especificitat del qual intentarem analitzar-la a fons en els propers capítols.

Ara bé, si unes línies abans definíem el que ens semblaven les bases d'estructuració -adaptació a la racionalitat tecnològica industrial, i a la litúrgia consumista, a través d'una localització significativa del temps en l'esfera privada, i l'adopció d'una forma compatible amb el pluralisme formal de la societat actual-, ara ens cal interrogar-nos sobre quines són aquestes formes rituals i mítiques específiques que adopta el calendari modern.

En primer lloc, ens atreviríem a sostenir que el calendari modern redefineix la localització dels temps sagrats, dels temps forts significatius, respecte d'altres calendaris. I més concretament, que aquesta redefinició suposa l'emergència dels caps de setmana, les vacances i potser per certs grups, de les nits, en contra de la desaparició progressiva del temps festiu com a gran temps sagrat dels calendaris tradicionals. L'observació té la seva importància. En les societats tradicionals, la festa està estretament lligada a l'activitat productiva agrícola. Només per citar les grans festes de la tradició judeo-cristiana, fonamentalment són les de l'inici i final de la sega -Azims i de les Setmanes- i la del final de la collita -de les Tendes-.

I si ens volem referir a la gran festa central, la Pasqua, ho hem de fer també a la sortida dels ramats cap a la trashumància a l'inici de la primavera. El mateix sàbat no s'associa a un descans laboral fins a alguns textos d'Ezequiel, i encara lligat al dia de repòs del relat del Gènesi. Més aviat l'aparició i existència del sàbat es relaciona amb els dies reservats als mercats. (De Vaux, 1957).

Al contrari de tot això, el "temps sagrat" modern es caracteritza per localitzar-se en l'esfera privada, fora de tot control públic -en teoria- i totalment deslligat a nivell significatiu de l'activitat productiva.

En d'altres paraules, el pes significatiu que requeia en el temps festiu, ara recau en el temps privat, fonamentalment. La festa es transforma progressivament en vacances.

En segon lloc, ens voldríem referir a les activitats que fonamentalment omplenen aquestes noves localitzacions dels temps sagrats. Considerem, doncs, que els continguts específics es poden resumir, a grans trets, en els espectacles, els viatges i el consum-en-sí. Els espectacles, tal com els viatges, tenen en comú el fet que associen temps amb espai sagrats. A través de l'espectacle l'individu s'escapa de la quotidiani-

tat, de la seva localització i moment concrets, i es transporta a un temps i un espai diferents, de ritmes distints, passats o futurs. Si l'estudi hagués inclòs l'anàlisi dels espais sagrats moderns, no hauríem dubtat en situar-hi en primeríssim lloc els estadis, els teatres i cinemes, i lògicament, la sala familiar on hi ha instal·lat el televisor, substituint en el seu altar l'antiga imatge de devoció particular: el sagrat cor o la capelleta de la Sagrada Família..

Aquesta introducció del televisor a casa, en forta competència segons que diuen els empresaris de l'espectacle amb el cinema i el teatre, és un diàfan exponent d'aquesta privatització del temps sagrat. Privatització que no necessàriament ha de significar una real elaboració individual dels temps sagrats, sinó que més aviat implica un elevat grau d'uniformització subtil, dissimulada amb la ideologia de les diferències marginals (des de l'elecció del model de TV, fins a la selecció de canals distints). En els termes de J. Baudrillard, (1970, pp.123-143), caldria parlar del camí de la personalització a través de la més petita diferència marginal, mecanisme que en el terreny de les vendes ha demostrat la seva gran eficàcia.

Ens queda encara un altre lloc sagrat de la nostra societat actual, lloc de culte i devoció, com són els grans magatzems, els hipers, els drogues, els centres comercials, ... la festa sempre havia suposat un consum col·lectiu gran, un malbaratament de reserves alimentícies. Però en l'actualitat s'observa un trasllat significatiu des del temps del consum mateix al temps de la compra dels objectes de consum. La "festa" avui es situa no tant al voltant d'una taula, sinó en el trànsit familiar pels passadissos i escales mecàniques d'un gran magatzem. Novament el caràcter individual o familiar -privat- preval sobre el comunitari -públic-. L'accent es situa en la possessió de l'objecte més que en el seu posterior ús.

El viatge, finalment, és temps sagrat en un doble aspecte. D'una banda, hi va associat un sentiment d'autonomia

personal, de capacitat de decisió de l'itinerari per un espai foraster, de possibilitat de fugir de l'espai familiar habitual. L'aparició del vehicle privat va estretament lligat a la generalització d'aquesta possibilitat, abans limitada a grups reduïts. Però al costat de la il·lusió d'autonomia personal hi ha un caràcter de control i domini de l'espai i el temps. L'àrea de possible coneixement i domini augmenta considerablement, i hi ha una impressió d'eliminació de fronteres. Seria molt interessant, en aquest sentit, tenir presents estudis de tipus ecològic i etològic. Però a més d'aquesta familiarització amb grans àrees espaials, l'efecte es complementa amb una idea de domini del temps: la velocitat, la rapidesa del trasllat. Malgrat el gran interès que presenta l'estudi i discussió d'aquestes transformacions en les experiències personals del temps i l'espai, no tenen cabuda en el nostre estudi, centrat no en les estructures temporals individuals -temps biogràfic-, sinó en els calendaris -temps social-. L'interès en presentar aquí el viatge com a temps sagrat és degut a la seva localització en les vacances o els caps de setmana, temps sagrats en definitiva, perquè l'individu trenca el ritme temporal quotidià -i el contorn espacial- a la recerca d'altres ritmes temporals, i del seu control per la via del viatge i la velocitat. (2)

Aquests temps sagrats moderns -vacances, caps de setmana, nits,- dominats ritualment a través dels espectacles, els viatges i l'apropiació de béns de consum, estan alimentats significativament per uns mites fonamentals gràcies als que és possible observar-ne la pertinença a la cosmovisió dominant a la societat moderna. Aquests mites fonamentals que són comuns a d'altres nivells d'experiència social i a tota la cultura modernitzant en general, són els de la igualtat, l'alliberament individual, la propietat privada i de la secularització del calendari.

No pretenem amb aquesta enumeració presentar els mites de la societat moderna amb tota exhaustivitat. Ni tampoc pretén ser una tipologia, car no compleixen les condicions mínimes que aquestes exigències.

Són més aviat, els mites que pensem que hi ha a la base de l'estructura del calendari modern i als que s'adeqüen la majoria de transformacions que hi trobem. El mite de la igualtat diria: " tots som iguals davant el temps." J. Baudrillard (1970, p.239), en la seva breu però extraordinària anàlisi del lleure, es fa ressò d'aquest valor mític d'igualació de les condicions humanes que el temps promet. No estem davant un mite nou. Si tradicionalment ja s'havia dit que davant el temps i la mort tots som iguals, la societat actual ha de girar-se d'esquena a la mort abans d'haver de reconèixer l'absoluta desigualtat amb que els homes s'hi encaren individualment. I de la mateixa manera, per dissimular les desigualtats d'apropiació temporal, posa tota la seva capacitat "mititzadora" en el temps lliure, en el lleure, en el que tots esdevenim novament iguals els uns als altres.

Però també el lleure, temps sagrat de la nostra societat, el temps intocable, esdevé regne de la llibertat i l'alliberament individual: el lleure és el temps lliure per excel·lència. Es un temps buit que hom pot omplir segons la pròpia llibertat individual. Les vacances són, etimològicament el temps buit -derivats de "vagar", que prové del llatí vacare, "estar buit", "estar lliure",...-. Paradoxalment l'experiència del temps lliure en la mateixa societat, només pot venir de la seva apropiació com a objecte, com a capital a invertir segons el nostre gust.

Es en aquest sentit que cal parlar del mite de la propietat privada del temps. Només convertint el temps en objecte, en "capital cronomètric d'anys, hores, dies i setmanes" (Baudrillard, 1970,p.240) és possible definir-lo en una dimensió transcendent, preexistent als seus mateixos continguts: "Dimensió absoluta, inalienable, com l'aire, l'aigua,etc., s'esdevé en el temps lliure, la propietat privada de tot el món".

En darrer terme, el mite de la secularització (Es-truch, 1980) atrapa també el nostre calendari, fonamentat com estava en unes formes específicament cristianes en el nostre

cas, però universalment expressades en les seves respectives formes religioses, en cada cultura.

No hi ha possible secularització del calendari sense nou reencantament, postularem en l'hipòtesi final. Però sí que la secularització, no com a procés significatiu real, sinó com a mite, és present en el calendari modern. Tots els esforços modernitzadors van associats a una "depuració" de les possibles restes o residus cristians del calendari. Sant Joan es converteix en el solstici d'estiu i Nadal, en el solstici d'hivern. I en el cas d'ésser inevitable el mantenir el nom, s'hi afegeix un article definit i es varia la partícula verbal convertint "el dia de Sant Josep" amb "fer el Sant Josep", referint-se al període i no al contingut significatiu. Prou que podríem exemplificar aquesta obsessió en destriar la dita "festa religiosa" de la "festa profana" que trobem en la major part dels actuals "experts" en folklore, en "tradicions i costums", en "animació cultural", etc. L'acceptació d'aquest mite de la secularització en el cas del calendari, pressuposa la preeminència d'un discurs racional sobre el de tipus religiós (LL.Duch, 1978) i com veurem en les pàgines d'anàlisi, el desig explícit en molts casos, d'adaptar el calendari al nou tipus de racionalitat industrial, tècnica i consumística amb arguments aparentment seculars i desmitificadors.

4. EL REENCANTAMENT DEL CALENDARI MODERN

El discurs actual sobre el calendari i la seva "convenient" reestructuració, les seves festes i els seus ritmes, fonamenta l'argumentació en la necessària racionalització que cal per adequar-lo millor a la present societat secularitzada.

Es cert, com hem dit anteriorment, que els "discursos" sobre el calendari són diversos. Si més no, en podem destriar tres en confrontació: els que confirmen i legitimen la modernització, els que s'hi oposen i la condemnen -contra-modernització- i els que tracten de controlar-la i contenir-la -conservadors-. (P.Berger, 1973).

El primer és el tipus de tractament que considerarem dominant en la nostra societat. És el tema del desenvolupament, de la modernització com a redenció i esperança profunda en la tècnica, la ciència, i la raó; del creixement econòmic com a solució de les desigualtats socials i la misèria, etc. El seu mite central, dèiem, és el del Progrés. En termes d'Ellul (1973), en la religió del progrés, el Sagrat seria la Tècnica -i l'Es-tat-, i els mites els de la Història i la Ciència. La postura dels qui sostenen el tercer tipus de discurs -control i contenció de la modernitat- sembla pròpia dels qui poden estar per-dent una situació de domini i privilegi. És el "si, però" dels qui malgrat l'acord fonamental amb la racionalitat productiva dominant, no en poden seguir el ritme imposat.

Però ens interessa, sobretot, posar un especial inter-rès en el segon grup, pels que la modernització és la mateixa condemnació, i que adopten posicions desmodernitzants o con-tra-modernitzants, davant aquest "corrent deshumanitzador".

I és precisament en aquesta doble postura que ens sem-bla que podem sintetitzar les actituds davant el calendari mo-dern i la modernització mateixa, i que hi ha el nucli de la nos-tra darrera hipòtesi.

En aquest sentit, creiem que ambdues actituds i els seus corresponents discursos ideològics, no són la cara i la creu d'una moneda, en la que s'hi jugarien dues tendències opo-sades, una de secularitzada i una altra de socialitzant, sinó que tot al contrari, totes dues representen diferents formes de reencantament del calendari modern. (3) Si es vol diferent, di-ríem que suposen dos esforços oposats de guanyar una batalla tan fonamental com la de donar sentit al calendari segons di-ferents propostes, però amb un objectiu comú: aconseguir el con-trol del calendari com a camí d'imposició d'ideologies diver-ses.

No hi ha, per tant, actituds d'encantament oposades a actituds desacralitzants, sinó que en cada proposta de calenda-ri -tant si sintèticament les reduim a dues, com si les consi-

derem en les seves múltiples expressions- hi ha una intenció desacralitzadora o desencantadora davant la proposta contrària, i una intenció sacralitzadora i d'encantament a partir de les propostes pròpies.

El més interessant d'aquests possibles conflictes, però, estaria a esbrinar fins a quin punt o almenys en quins aspectes hi ha divergències i en quins hi ha coincidències.

La coincidència més global -necessitat de reencantament del calendari- ja l'hem esmentat. Aquest reencantament es refereix a la impossibilitat, és clar, de propostes secularitzades de calendari. Tota la introducció teòrica prèvia a aquesta formulació d'hipòtesis hi ha fet referència. Tot calendari esdevé una part important i essencial del cosmos sa grat ordenador de les jerarquies de significat.

Però la sospita fonamental és que les coincidències són més àmplies. Es a dir, que les ideologies modernitzants conserven grans dosis d'irracionalitat, així com les ideologies desmodernitzants no es desempelleguen de la majoria dels mites i creences de la societat moderna.

Diversos autors s'han referit a la possibilitat que el que apareix com a crítica a la modernització no en sigui més que una conseqüència. Per Ellul (1973) els nostres pensadors moderns, revolucionaris, antitècnics, renovadors de l'home, i predicadors de la llibertat posen les seves esperances en l'Utopia i en la Festa. Els fanàtics de la festa ens recorden que tota societat ha tingut sempre festes essencials i que la nostra és l'única que no en té, oblidant l'advertiment de J. Brun (1969) en el sentit que la passió actual per la festa no és casual, sinó que es deriva de les estructures de la societat tecnificada. Mc.Luhan, tanmateix, parla de la dissolució del temps i l'espai gràcies als mecanismes dels media, portant-nos a un simultaneous happening.

Per als partidaris de la festa, cal que tot esdevingui "festiu", de manera que tot es revivifiqui.

Com diu Ellul, per a aquests, en les festes les institucions perdran el seu vigor, l'home esdevindrà lliure, des-

cobrirà un sentit i un futur. La festa esdevé la panacea, tal com la revolució. Però la festa és religiosa per naturalesa. Per R. Callois (1950) és una de les expressions supremes del sagrat. (4)

Són aquestes reflexions les que ens fan adonar d'aquest caràcter reencantador que descobrim en ambdúes actituds modernitzants i desmodernitzants. El caràcter ambivalent del sagrat, de respecte i de transgressió, que en totes les societats han analitzat els historiadors de les religions (Eliade, 1964, pp. 26-29), el retrobem també en el calendari modern. En realitat, no sabem qui adopta una actitud més religiosa: si el qui creu en un domini de la natura per l'home modern, i per tant en la necessitat de deslligar-se dels seus cicles naturals, o qui al contrari, reivindica una "recuperació" del solstici d'estiu "perquè la natura recobra, durant aquella nit, una especial força màgica".

Per nosaltres en el calendari modern hi ha un sagrat de respecte, formulat en tota una colla d'axiomes o creences: la disminució de la proporció treball/oci com a mesura de l'increment de la "qualitat de vida" (terme màgic que demanaria una anàlisi específica per a ell); la situació d'igualtat en l'ús del temps d'oci; la possibilitat d'alliberament i autorrealització en el lleure; la secularització del temps festiu; etc.

Però alhora, hi ha un sagrat de transgressió: el retorn a la natura, i la festa contestatària, de disfressa, la festa Pop eixordidora, "voluntat de retrobar-se i de formar un espai diferent del reste del món, oceà en el que hom s'immergeix sense reserves oblidant la totalitat del que no sigui festa". (Ellul, 1973, p.181-2).

Uns i altres elements responen amb perfecta nitidesa, com ens fan notar Baudrillard, Ellul, i tants d'altres, a les noves formes de legitimació ideològica de les condicions de vida moderna imposades per un sistema tècnic de producció, definint una nova forma de religió universal, en termes de Luckmann, invisible i inespecífica.