

No hi ha, per tant, conflicte entre "residus" religiosos d'una banda i caràcter secularitzat de l'altra en el calendari modern, sinó procés de reencantament amb la necessària ambivalència del nou sagrat emergent, manifestada en un sagrat de respecte, el Progrés, la Tècnica i l'Estat, i un sagrat de transgressió, la Festa, el Sexe i la Revolució.

Les anàlisis que seguiran, n'hauran de donar raó.

NOTES.

1. La "componencialitat" és per a Berger una de les formes de la consciència moderna, conseqüència de la racionalitat imposada per la producció tecnològica, i que implica una percepció componencial, seccionada de la realitat, a causa de la mecanicitat pròpia d'aquest tipus de producció. (1973, p.27-43).
2. Per a una anàlisi dels transports moderns, vègis el treball de J. Robert Le temps qu'on nous vole (1980). Per l'autor, que s'apropa molt a les nostres observacions, l'embussament dels transports "són el lloc d'un ritual quotidià en el que hi participen la majoria dels membres de la societat, que consagren una part creixent de les seves disposicions temporals i monetàries a aquesta cerimònia" (p. 83).
3. El terme "reencantament" utilitzat per referir-se a una mena de retrobament del sagrat, en un sentit ampli de la paraula, en la nostra societat tecnològica, el trobem inicialment en autors com J.L. Aranguren (1975) i Joan Estruch (). Aquest terme implica un punt de partida en les teories de M. Weber sobre el "desencantament del món", però alhora, un canvi radical en les previsions sobre el possible èxit del procés de secularització.
4. També M. Eliade (1957) formula la qüestió de saber en quina mesura allò que és "profà" es pot convertir, per sí, en "sagrat", o si es vol, "en quina mesura una existència radicalment secularitzada, sense Déu ni déus, és susceptible de constituir el punt de partida d'un nou tipus de religió" (p.14).

CAPITOL 6.

LINIES BASIQUES DEL PROCÉS DE MODERNITZACIÓ DEL CALENDARI

1. ASPECTES PREVIS

Hem atorgat al calendari, en diverses ocasions, una funció social d'alta importància: tant pel fet que organitza l'activitat del grup pràcticament i significativament, com pel fet d'ésser un dels aspectes més codificats de l'existència social (Bourdieu, 1976).

Aquesta precisa codificació, tant si ens referim a qüestions normatives -horaris, dies hàbils festius,...- com a elements més o menys elaborats dels sistemes de significació -des d'idees i teories, sobre el principi o el final dels temps, fins a proverbis, refranys,...-, és producte d'hàbituds estructurades amb una fisonomia comuna que permet que esdevinguin intel·ligibles, o si es vol, que puguin ser compartides pel grup, legitimant (cf. capítol 4) un determinat tipus d'organització social i de distribució del poder.

Bourdieu parla del Calendari com d'un capital de sabers desuniformament repartit entre els membres del grup. (Bourdieu, 1976). En la formulació d'hipòtesis ja ens referíem explícitament a aquesta diversitat de posicions davant d'una proposta modernitzant del calendari. I en aquest punt proposàvem d'analitzar les dites diversitats i conflictes, no com a propostes radicalment oposades d'organització temporal, sinó com a conflictes de poder que es manifestaven també a nivell de calendari. En el capítol 4 a l'hora de parlar dels processos de legitimació del calendari, comentàvem l'existència d'uns cossos d'especialistes amb l'objectiu d'elaborar els calendars, però sobretot de dotar-los d'elements explicatius. L'activitat d'aquests especialistes es converteix en un exercici d'objectivització en fórmules teòriques -ideològiques- del calendari quotidià que en darrer terme configurarà un accés jerarquitzat al coneixement i al domini, per tant, d'a-

quest calendari. Tals burocràcies sacerdotals -en un sentit ampli- homogeneïtzen i unifiquen l'experiència social del temps, proporcionant-li una certa coherència lògica. En tot grup social existiran jerarquies de domini sobre aquest capital de saber que és el calendari.

Sempre ens ha sorprès que si bé acceptem amb comoditat que en determinades èpoques de les dites societats tradicionals, una certa oposició a l'ordre establert i a la seva definició de realitat es manifestés sobretot en formes simbòliques (per exemple, la bruixeria o la superstició), sense posar en entredit que fossin formes pròpies de tals societats tradicionals, a l'hora de situar-nos en la societat moderna volem considerar a tals oposicions únicament com a alternatives a aquesta societat i no com a simples manifestacions d'aquesta desigualtat en la distribució dels capitals de sabers o sistemes de significació.

D'altra banda, el caràcter altament ideologitzat i teòricament elaborat d'aquestes propostes alternatives, -que en part és degut a la possibilitat d'accés dels grups disconformes a canals de difusió com la premsa i medis de comunicació de masses que obliguen a l'elaboració de crides i manifestos i llibres de divulgació- els fa perdre part del seu encant simbòlic i màgic en benefici d'un cert to molt racionalitzat. Dit d'una altra forma, les bruixes actuaven amb uns sistemes significatius propis poc ideologitzats però molt ritualitzats i amb un gran aparell simbòlic -mai devien trobar-se en el cas d'haver d'elaborar un manifest reivindicatiu, i ni tan sols un pamflet subversiu-. En canvi, la reivindicació d'un Carnestoltes, actualment passa, sobretot, per la legitimació teòrica prèvia dels "especialistes en cultura popular" -paradoxal especialització, però molt significativa-, en els medis de comunicació. (1)

Es possible que en totes les consideracions anteriors hi hagi també un element de confusió que ens pot ajudar a efectuar una anàlisi més clara i correcta. Caldria destriar, d'en-

tre els conflictes i diversitats de formes del calendari, els que es presenten amb un caràcter sincrònic, i els que tenen un caràcter diacrònic.

Les diversitats "sincròniques" seran degudes a la discutida desuniformitat en la repartició del capital de sabers entre els membres del grup, al seu accés al conjunt d'elaboracions teòriques legitimadores produïdes per les burocràcies sacerdotals de torn. En canvi, certs conflictes o multiplici-tat de propostes tindrien una explicació més correcte a par-tir del seu caràcter "diacrònic", és a dir, considerant els canvis que es produeixen en el calendari fruit d'un reajusta-ment d'estratègies de domini -i les seves reinterpretacions necessàries- consegüent a variacions en l'estructura econòmi-ca i de poder polític i social. (2)

En resum, direm que cal tenir present un doble origen o perspectiva en l'anàlisi dels conflictes calendaris, i que són el fet de la distribució desigual del coneixement del ca-lendari que propícia una distribució també desigual de poder social, i en segon lloc, els canvis que en la distribució de poder significatiu i legitimador s'han produït a causa del que en termes generals hom anomena procés de modernització, i que afecta tant a la distribució d'aquest poder legitimador, com a les mateixes formes d'exercir aquest domini.

Un segon element previ que ens cal comentar és la re-ferència al dit procés de modernització.

De fet, el quid essencial d'aquesta investigació es-tà en l'elecció dels processos que es creuen més indicats per a la interpretació i descripció de l'ordre temporal social mo-dern. I l'ús del concepte "procés de modernització" en certa manera ja pre-defineix una determinada perspectiva, o si es vol, suposa una certa elecció prèvia -un pre-judici-. Per tant, intentarem molt breument, definir i justificar aquest concepte.

En bona part, aquest exercici de definició quedaria re-solt a partir de la lectura de les quinze pàgines que P. Berger,

B. Berger i H. Kellner dediquen, en el seu llibre Un Mundo sin Hogar, Modernización y conciencia, (1973), al problema de la modernitat i la sociologia del coneixement. Tal com diuen aquests autors, cal començar amb una certa "purificació" valorativa del terme: la modernització no ha de significar cap suposició de superioritat respecte d'altres societats -error basat en la idea de progrés que ha dominat el nostre pensament occidental des del S. XVIII, com a mínim, ni tampoc es pot donar per fet que tots sabem què significa, a partir d'un cert tipus de recipe knowlegee (A. Shutz), ni que sigui una recepta per intel·lectuals.

La modernització s'ha relacionat estretament amb el concepte de desenvolupament, sovint utilitzat també amb un caràcter valoratiu. Al nostre parer, la modernització va íntimament lligada amb el creixement econòmic ocasionat per la tecnologia. No hi ha, per tant, "societats modernes", sinó societats més o menys avançades en el procés de modernització. Pels autors mencionats, la modernització consistirà en "el creixement i difusió d'una sèrie d'institucions basades en la transformació de l'economia a través de la tecnologia" (p.14).

Tanmateix, ens interessa sobretot considerar les formes de consciència que van associades al procés de modernització, tant en el seu aspecte d'organització del coneixement, com a l'estil cognitiu -el què i el com de l'experiència conscient-

Per tant, cal entendre el procés de modernització en la seva dimensió de canvi social i econòmic i en la d'imposició cultural i d'estils cognitius. Precisament, la sociologia del coneixement hauria d'aconseguir com a objectiu final, el relacionar i lligar les estructures de la consciència amb les institucions i processos institucionals concrets.

La nostra perspectiva -tal com la dels autors repetidament citats- es distanciarà tant de les pròpiament psicològiques, freudianes o no, com de les de tipus marxista, pel fet que analitzarien la consciència com a "ideologia" o "su-

perestructura", i sempre com a variable dependent. No es tracta però de discutir la validesa d'unes o altres anàlisis, sinó que aquests altres enfocaments, no ens permetrien la consideració de les estructures objectives de la consciència ni reconeixen que la consciència com a tal pugui ser exportada o imposada (pp.22-23).

Una darrera consideració prèvia, que no deixarem resolta, però que sovint es fa present en les nostres reflexions, és la que fa referència al problema de la heterogeneïtat de l'experiència del temps i la coherència lògica dels calendaris. És a dir, si partim de la constatació de que el temps es presenta a la consciència heterogeniament, no només en la forma de temps sagrat-durada profana, sinó també en diverses estructures de temps sagrat i de durada profana (Eliade, 1964, pp.326 i ss.), es fa molt difícil de sostenir l'existència de cap calendari homogeni i coherent, sense fissures, ni que sigui per grups i períodes reduïts.

Dit d'una altra manera, que si bé és possible definir uns trets generals i d'altres més o menys específics dels calendaris, seria en canvi abusiu per part de l'investigador pretendre donar-los una coherència absoluta, i encara menys superior a la que els "especialistes" li puguin construir a posteriori, a no ser que el mateix investigador assumís el paper d'agent legitimador, "d'especialista", com sovint succeeix entre els "científics" socials i com ho demostra la clara funció legitimadora que habitualment pren la dita "ciència social". (Estruch-Cardús, 1981, pp.33, 46 i ss.)

La qüestió del temps i de la construcció de l'ordre social i les cosmovisions ja era iniciada en el capítol 1. Al nostre parer, la vida quotidiana, àdhuc pel que fa a l'organització temporal, es pot viure amb un alt grau de conformitat real amb els ordenaments establerts, però individualment, a nivell significatiu, es pot acompanyar amb una més que relativa poca coherència. Insistim una vegada més que la coherència lògica es superposa a l'experiència quotidiana a posteriori-

ri, i d'altra banda, que no tothom té accés o no està preparat per tenir-ne, a les construccions teòriques que els especialistes elaboren.

Adhuc entre els individus interessats en els problemes de coherència significativa, en aquest cas els referents a l'ordenament temporal, entre els qui s'adhereixen a sistemes de significació calendària alternatius als oficials, la major part mantenen graus de conformitat normativa amb les propostes oficials d'ocupació del temps, ben considerables.

Això ens porta a preguntar-nos -i en això connectaríem amb les reflexions del principi- si la recerca de coherència, individual o col·lectiva, en les diferents àrees o esferes socials, no va lligada molt de prop amb la voluntat de domini i poder -real i simbòlic- entre els diferents grups d'interessos socials, o de pressió, segons alguna terminologia clàssica.

Per posar un exemple, és segur que alguns dels problemes i conflictes en el calendari a Catalunya, es podrien interpretar a partir dels enfrontaments entre forces polítiques centrals o centralistes i grups nacionalistes, que buscarien en la definició d'un calendari "català" una arma de lluita, i els primers, en l'imposició del calendari estatal comú, una demostració de força política.

Però a nivells més reduïts i limitats, es repetiria la situació. Probablement, les recerques individuals de coherència temporal, per bé que són difícils de construir i mantenir per la mateixa precarietat que suposa el fet de ser poc o gens compartides (Berger-Kellner, 1964), poden suposar un enfrontament amb les definicions oficials.

Llavors les dificultats estaran, a més, en les possibilitats reals d'estructurar una experiència temporal diversa, i escapar-se de les normatives horàries, laborals, festives, etc. generals.

2. ELEMENTS CENTRALS

A la segona qüestió plantejada en la redacció de les hipòtesis avançàvem quins eren aquests elements centrals o eixos que guiarien la nostra anàlisi. En la seva elecció, tot i conèixer-ne una relativa arbitrarietat, hi han intervingut factors importants que condicionaven aquesta tria. No només el situar-nos dins una perspectiva teòrica en un estat força elaborat, com és la sociologia del coneixement proposada per Berger i Luckmann (1966), sinó sobretot pels treballs anteriors propis, de la línia teòrica dels quals aquesta tesi en ve a ser una continuació (Cardús, 1976 i 1977). També estem segurs que els dos parells d'elements que entraran en joc no esgoten les possibilitats d'anàlisi, tal com nosaltres tampoc n'esgotarem totes les que tenen els quatre elements teòrics seleccionats.

En primer lloc, considerarem el parell Producció tecnològica-Societat de consum. Són de caràcter general, però determinen o han anat condicionant una forma de coneixement específica, una forma d'aproximar-nos a la realitat i de relació humana pròpia i diferent de les d'una societat amb un tipus de producció agrícola i artesanal, amb una economia de subsistència. Per a P. Berger (1973) l'organització del coneixement intrínsec a la producció tecnològica es caracteritza per la mecanicitat, la reproduïbilitat, la seqüencialitat productiva i la mesurabilitat, que donarien lloc, també segons Berger, a un estil cognitiu caracteritzat per la componencialitat (percepció componencial de la realitat), a la interdependència dels components, a la separabilitat dels medis i les finalitats i a l'abstracció implícita. En concret, tots aquests elements característics de l'estil de coneixement propi de la societat en procés de modernització facilitarien una segregació del món del treball respecte al de la vida privada tant a nivell institucional com de consciència, produït per l'existència de cossos de coneixement segregats, específics de la necessària especialització laboral.

Altres elements concrets concomitants d'aquests estils cognitius, serien l'existència de relacions socials anònimes; la d'un procés d'auto-anonimització que permet una distància subjectiva amb alguns trets de la pròpia identitat (distància de rol, de E.Goffman, 1961); el domini de les emocions; el supòsit de maximalització dels resultats, amb una tendència innovadora (valoració del més i millor, més i més barat, més fort i ràpid...) i encara, una idea de multi-relacionalitat: "moltes coses avancen alhora".

A aquestes característiques encara caldria afegir-ne alguna d'específica del consumisme, que d'una manera més tardana, però molt més atractiva, ha introduït un nou capgirament tant en les jerarquies de valors com en els estils de relacionar-se amb el món. Sense voler ser exhaustius, podríem anomenar el fet que el consumisme ha extès els estils cognitius que dominaven en l'esfera productiva, fent-los arribar a l'esfera privada i a bona part de les interrelacions fortament significatives, introduint en les relacions familiars o d'amistat, components com el domini de les emocions -l'exemple paradigmàtic del qual trobaríem en les ocasions dels ritus de dol, però extès a molts altres moments-, o el supòsit de maximalització, introduït també en l'esfera educativa, en el joc -el joc "educatiu", el joc "productiu" en definitiva, tan oposat significativament a les societats tradicionals-, etc... Però també la relació d'estil "consumista" arriba al propi individu esdevenint, en les relacions amb el propi cos, un autoconsumidor: bellesa, neteja, règims alimentaris, esport, vestit, etc.

Així mateix, un element nou, la valoració i l'interès quasi exclusiu en la més petita diferència marginal (Baudrillard, 1970) que nascuda de la necessitat d'establir competències fictícies entre productes de consum, s'extén a les interrelacions socials i passa a formar part del mateix estil cognitiu modern.

El calendari que permetran aquests dos condicionaments bàsics haurà de ser necessàriament molt diferent del calendari

possible en altres tipus de societat, perquè, en definitiva, suposa una experiència temporal diferent, una estructuració del coneixement diferent, i unes exigències de coherència lògica també diferents.

Per tant, les transformacions en el calendari modern caldrà entendre-les no simplement com a crisi d'uns elements aïllats i aparició d'uns altres, sinó que cal pensar en transformacions, en la mateixa estructura de l'experiència del temps social. Per posar exemples, direm que no és el mateix esperar l'arribada de les festes d'estiu per celebrar el mateix de cada any, que esperar les vacances posant l'accent precisament, en fer quelcom de diferent -diferències marginals- cada any; no és el mateix la divisió clara i absoluta -a nivell normatiu i a nivell significatiu- entre el treball i l'oci que entre el treball i la festa tradicional; -discontinuitat significativa i segregació de coneixements especialitzats en l'actualitat o continuïtat significativa tradicional, etc.

Aquests dos factors -producció tecnològica i consum- s'imposen globalment en les societats en procés de modernització i n'afecten el conjunt de manera progressiva: en certa manera, són factors integradors, en el sentit que "fan propostes" d'experiència temporal amb la pretensió d'afectar el conjunt d'individus, i donar respostes i explicacions globals i comparatives. L'estructura de coneixement o el tipus de consciència que conformen tendeixen a actuar com a evidències col·lectives.

La relació entre la producció tecnològica i el consum d'una banda, i el procés de modernització del calendari, de l'altra, és d'interdependència, no cal insistir-hi: no és possible la introducció de sistemes de producció tecnològica i industrial en societats tradicionals si no va acompanyada d'un canvi en la consciència, en l'estil cognitiu, i en les estructuracions temporals i sobretot, en la possibilitat de transmissió en diferents graus d'aquesta modernització. Així, és possible la introducció de la consciència moderna, en àrees

agrícoles, que a més, acceleraran la deserció del camp i l'emigració cap a les ciutats, a la recerca d'aquesta possibilitat de nova coherència moderna -a la recerca de vacances, d'horari fixe, de pagues regulars, de treball estable, etc.-. En alguns casos, en canvi, es poden introduir mecanismes de racionalitat tecnològica i industrial en el treball agrícola, però amb moltes dificultats si no hi ha l'ajuda "d'especialistes". Precisament trobem la direcció contrària en les comunes de joves, de caràcter agrícola, que cerquen precisament en el treball del camp, la possibilitat d'escapar de l'estil imposat per la consciència moderna i per tant, de relacionar-se amb el món amb altres criteris, no precisament definits per la racionalitat imposada per la producció tecnològica: absència d'horaris fixos, retrobament dels cicles estacionals i pèrdua de les vacances i els caps de setmana, substitució de la relació treball-oci per una continuïtat significativa entre el treball i el descans o la festa, etc. (3)

Així i tot, malgrat aquesta possible i relativa independència en la transmissió d'estils de consciència de l'efectiva implantació dels sistemes de producció tecnològica i del consumisme, en general uns elements preparen el terreny als altres i viceversa.

El calendari modern, com veurem més endavant, s'adapta a l'estil cognitiu de la consciència moderna aconseguint uns elevats graus de funcionalitat pels sistemes de producció tecnològica i del consumisme. I de tal manera té caràcter institucional, que el seu compliment té suport legal i coercitiu -normatives laborals,...-. Les excepcions són considerables casos marginals i existeixen normes que les regulen: l'empleat en una plataforma de perforació petrolífera marítima, sotmès a un calendari especial, rep compensacions econòmiques a canvi, tal com existeixen les "hores extres" per a qui treballa més hores de les establertes.

En segon lloc considerarem l'eix pluralisme-privatització. En realitat són factors concomitants dels dos primers, però que a diferència dels d'ells, no expliquen els trets globals de la modernització, sinó que precisament serveixen per explicar-ne els aspectes distintius. Expliquen -i creen en certa manera- les diferències marginals que existeixen al sí d'aquesta societat de producció tecnològica-industrial i consumista. Per tant, encara que aparentment poden semblar factors de disgregació o desintegració social -en concret, l'existència d'una pluralitat de calendaris, o de calendaris privats- en definitiva el pluralisme i la privatització són funcionals per a l'estructura social definida per la societat industrial moderna. Es a dir, que pluralisme i privatització són alhora una conseqüència i una necessitat del procés de modernització. L'explicació d'aquesta funcionalitat positiva creiem que està precisament en el caràcter marginal de les diferències que creen, i això, tant en el sentit de ser marginals perquè aquestes diferències no posen en qüestió la mateixa estructura social que les crea, com perquè hom pot trobar subjectivament en aquestes diferències precisament, i per marginals que siguin, una tasca personal de construcció de significats amb molta força precària, àrdua, sovint il·lusòria, però que dóna, igual que en el bricolatge casolà, grans satisfaccions. Però també, com en l'altre bricolatge, l'acumulació de successius fracassos i la precarietat de les construccions significatives pot conduir a que l'individu se'n desentengui per la via de la indiferència -certs tipus de "desencantament" hi tindrien molt a veure- i de la moda, que no presuposa una construcció trada i profunda de significacions, però que pel fet de ser "molt compartida", no necessita tampoc una excessiva coherència, o bé per l'adscripció a algun grup que doni respostes ja elaborades, del tipus de les sectes pseudoreligioses -gurus, mormons, Hare Krishna,...-, i d'altres.

Hi ha però un ús ideològic, dels conceptes de pluralisme i privatització. En el moment en que es perd de vista que

les diferències que expliquen aquests dos fenòmens, són marginals, i se'ls atribueix un caràcter fonamental, ja funcionen no com a teories explicatives, sinó com a ideologies legitimadores d'una situació emmascarada amb aparences fonamentades en els mites de la igualtat, la llibertat d'elecció, etc.

Generalment, per tant, es posa l'accent no en el caràcter marginal sinó en les diferències que permeten una situació de pluralisme i privatització, i per tant, deixen de ser teories sociològiques explicatives, passant a tenir unes connotacions valoratives: la societat pluralista oposada a la societat autoritària i monolítica, o el procés de privatització com a procés de supressió dels controls socials en la vida personal.

Aquest problema ja el trobem plantejat en un treball d'en Joan Estruch (1972, p.139), quan es demanava fins a quin punt es pot qualificar una societat com a pluralista pel fet de tolerar la coexistència d'una diversitat explícita de sistemes de valor i dels comportaments que expressen, sense que en realitat es diversifiquin alhora, els models culturals implícits que organitzen les percepcions col·lectives. També n'havien parlat J. Remy i Francis Hambye, (1969) en aquests mateixos termes, afirmant que la diversitat cultural manifestada pels sistemes explícits tals com les creences i els valors no permetien arribar a la conclusió de l'existència d'un pluralisme cultural efectiu, si es pensava que la societat occidental contemporània imposa una uniformització estricta de còdegs implícits que regulen la percepció dels marcs de la vida quotidiana.

Es en aquest sentit que afirmàvem que el pluralisme i la privatització serien dos processos socials de la societat moderna que expliquen l'aparició, també en l'esfera cultural, de diferències marginals. Insistim, a més, en el fet que l'accent s'hauria de situar en el fet de la seva marginalitat. I precisament l'ús ideològic i valoratiu del pluralisme i el procés de privatització, ens indiquen clarament el caràcter marginal i per tant, poc desestabilitzador i crític de l'ordre es-

tablert, de les diferències establertes.

Pel que fa a les conseqüències en l'ordenament temporal social, en els calendaris, és molt interessant poder definir amb precisió la incidència dels fenòmens del pluralisme i del procés de privatització, però en els seus termes justos. La discussió sobre la supressió d'una determinada festa pot donar material per a la comprensió de conflictes entre diferents grups, però potser caldrà considerar si l'afer important està en la petita diferència creada per tal supressió o bé en que la societat moderna canalitza els seus esforços i els esforços dels seus crítics cap a elements o discussions relativament marginals.

NOTES.

1. Ch. Delacampagne (1977) es refereix també a la ideologia com un fre del simbolisme, com un mecanisme inhibidor (p. 177), consideració que coincidiria plenament amb la nostra observació d'una creixent ideologització del cosmos sagrat, en detriment de l'acció ritual i simbòlica com a formes de creació o d'expressió de sentit.
2. Que les variacions en el calendari poden interpretar-se com a reajustament d'estratègies de domini, queda palès en la història d'aquest, a l'època del calendari julià. En aquells temps, els Pontífexs romans als que s'havia conferit el dret d'intervenir a voluntat seva, en la durada de certs períodes, feien del calendari un medi de corrupció i frau. Amb el seu poder discrecional, allargaven la magistratura dels seus amics, abreuaven la dels enemics, avançaven o atrassaven els venciments, permetent als recaptadors d'impostos ràpids beneficis o portant-los a la fallida (R.Couderc, 1948, p.25). Però sense anar tan lluny, recentment hem vist, en relació a la festa del Corpus, diverses variacions, que podrien analitzar-se, com proposàvem, tenint en compte la diferent "apropiació" del capital de sabers i els canvis d'estratègies de domini. La supressió d'alguns aspectes festius del Corpus a finals dels anys seixanta -especialment les processons- responia, segons els textos de l'època, a uns canvis en la sensibilitat religiosa, al "tacte degut als qui no pensen com nosaltres", al caràcter i origen barroc d'aquestes processons. (B.Senger, 1968). Més tard, quan l'any 1980, a Catalunya, fou suprimida la festa, s'alçaren tot de veus, moltes d'elles notables, i algunes dels "qui no pensen com nosaltres", lamentant no només la supressió de la popular festa, sinó de la mateixa processó. (J.M.Espinàs, 1980).
3. Sempre recordaré que en una visita efectuada a finals d'estiu de l'any 1970 a la població de Jumilla, m'impressionà

profundament el contrast que produïa veure una àmplia zona rocosa en la que la gent hi havia excavat les coves que els servien de vivenda, amb les corresponents antenes de televisió cadascuna, de manera que de lluny, semblava talment un bosc d'antenes. La qüestió era saber com podien suportar la introducció dels models modernitzants tan en contradicció amb el seu estil de vida. Però més sorpresa em vaig endur, quan vaig saber que de fet, els pobladors d'aquelles coves les havien abandonat temporalment per traslladar-se a unes vivendes construïdes pel ministeri pertinent, però que hi havien retornat, a les coves, perquè l'estil de vida anterior havia pesat més que la temptació dels models modernitzants -en aquest cas, de vivenda- oferts pel dit ministeri, i naturalment proposats publicitàriament per televisió.

CAPITOL 7.

PRODUCCIÓ TECNOLÒGICA, SOCIETAT DE CONSUM I CALENDARI

1. DE LA PRODUCCIÓ AGRÍCOLA A LA PRODUCCIÓ TECNOLÒGICA

El calendari modern, o millor encara, el procés de modernització del calendari, suposa un grau de ruptura considerable respecte els calendaris de les societats tradicionals. Potser la més visible d'aquestes ruptures la trobem en l'abandó progressiu dels ritmes agraris, imposats per la naturalesa, sobre els quals es bastien tots els jocs significatius, d'una riquesa immensa, no cal dir-ho, tal com ens mostren els treballs d'antropòlegs i folkloristes.

Els canvis per tant, no s'efectuen només en el nivell de les representacions simbòliques i rituals concretes, -nivell en el qual les variacions locals, comarcals, nacionals, etc., ja podien ser molt grans-, sinó sobretot en l'estructura mateixa, en el ritme que defineix el nou calendari modern. És més; malgrat l'apropiació de recursos rituals i simbòlics del calendari tradicional per part del calendari modern, i la impressió que algunes "supervivències" d'aquest primer senyoregerien en el transcurs del segon, ja hem afirmat, seguint Caro Baroja (1965), el refús teòric d'aquesta possibilitat. En canvi, és del tot indispensable parlar de les transformacions significatives, dels canvis de sentit a que inevitablement es veuen sotmesos aquests elements residuals.

Si reprenem el tipus d'anàlisi de P.L.Berger, B.Berger i H. Kellmer (1973) sobre l'organització del coneixement i els estils cognitius associats a la producció tecnològica i els apliquem al cas del calendari, tindríem descrita la següent situació.

Pel que fa a l'organització del coneixement, podríem dir que la producció agrícola suposa la submissió a un ritme natural, repetit immemorialment la virtut del qual es troba,

precisament, en la confiança en la seva repetibilitat. Aquesta característica del calendari tradicional, entra en crisi en el calendari modern. L'organització temporal ja no està sotmesa al cicle estacional, en bona part, perquè la producció tecnològica se n'ha independitzat. Però a més, suposa un xoc amb el tipus d'organització del coneixement modern, perquè aquest tendeix a la permanent innovació. Una qüestió que discutirem un xic més endavant i que apuntàvem en el capítol anterior, és la de si aquesta tendència innovadora, especialment en el camp del calendari, no està també fonamentada en la creació de les petites diferències marginals. Però en tot cas, mentre el calendari tradicional valorarà positivament no només la repetibilitat, sinó el màxim ajustament als ritmes esperats, el calendari modern resta obert a successives innovacions, encara que siguin marginals i que per tant, les suposades innovacions no siguin altra cosa que el "gust" per la variació.

En el calendari tradicional ens trobem amb el fet que el conformen dos elements totalment compartits pel conjunt de la comunitat: el seu caràcter agrari i, pel que fa al calendari tradicional occidental, les seves arrels cristianes. Ens trobem doncs, amb un calendari entès pel conjunt dels membres de la societat. Adhuc en el cas de les diferències locals, el sistema simbòlic era compartit i es referia a una àrea cultural i significativa compartida, i a una experiència igualment compartida per tots els individus.

En la societat moderna existeixen cossos de coneixement específic, segregats, situació que implica que a certs nivells, poden existir diversitat de continguts específics i diversitat de sistemes de significació. Pel que es refereix al calendari això implica l'existència, a partir d'una estructura temporal comuna, de subestructures temporals i sistemes de significació calendària. Pensi's en les diferències, per exemple, que existeixen entre els calendaris laborals del sector de l'ensenyament, amb els d'un sector industrial, o els de serveis com hospitals, policies, etc. Les diferències afecten tant a l'ordenament anual -vacances, festes setmanals,...-, com als horaris diaris -jornades intensives, torns de nit,...-.

Sense sortir de l'exemple, i sense forçar gens la situació, imagini's les dificultats d'ordre pràctic i significatiu en un matrimoni format per una empleada en un hospital, -amb jornades alternes de 16 hores i diumenges festius també alterns, i vacances el mes de juny-; un empleat en una entitat bancària -jornada intensiva, dissabtes inclosos i vacances el setembre per raons dels torns estiuencs- i un parell de fills amb horaris escolars normals i vacances escolars de juliol a mig setembre. L'esquizofrènia del calendari laboral, en aquest cas a tres bandes, ha esdevingut una situació habitual dels nostres dies, potser agreujada en un país com el nostre, que encara no s'ha adonat del sobrecost humà adicional d'aquesta situació.

Una de les característiques de l'organització del coneixement que determina la producció tecnològica és el de la mecanicitat. És a dir, que com en el procés laboral industrial, on les accions del treballador individual estan vinculades entre sí com a part pròpia d'un procés mecànic, -el que Thorstein Veblen en diu la "disciplina de la màquina" (Max Lerner, 1948)-, també l'organització del coneixement està sotmès a una voluntat ordenadora conscient. Si ens referim al calendari, s'entendrà clarament l'oposició entre la mecanicitat moderna i la perspectiva tradicional. El calendari de la societat agrícola tradicional és percebut com a independent de la voluntat dels seus membres. Els elements d'aquest calendari estan distribuïts i organitzats inevitablement d'aquella manera, segons els individus que el viuen, i per tant conserva el caràcter de realitat objectiva, la objectivitat de la qual cau fora de l'abast d'aquests individus. Àdhuc les alteracions estacionals normals tendeixen a confirmar aquesta independència calendària, i per tant, impliquen la renúncia a una voluntat organitzativa pròpia. En canvi, el calendari modern és percebut -i ho és, efectivament- com una qüestió de pura racionalitat -o irracionalitat!- ordenadora. Els horaris laborals hospitalaris tenen una gran multiplicitat de formes, àdhuc pels diferents estaments o categories professionals dins el mateix establiment. Per tant,

és percebuda com a possible la seva modificació i discussió. I per tant, és susceptible de ser planificat: actitud planificadora que ja discutirem a l'hora de definir els estils cognitius del calendari modern.

En canvi, aquesta mateixa mecanicitat que suara comentàvem, al permetre la reproductibilitat, característica i necessària del procés tecnològic, i també amb efectes en l'organització del coneixement, dóna molt poc marge a l'improvització i a l'estil propi. I precisament l'improvització i l'estil propi són característiques que configuren les variacions en la producció agrícola i artesanal. Parlem ara d'improvització, en el sentit de la capacitat de decisió individual i immediata sobre l'activitat o l'organització de les activitats productives i a l'estil propi, com a conjunt d'hàbits personals o familiars que diferenciarem el treball quotidià agrícola o la producció artesanal entre les diferents unitats productives, generalment familiars o de mestre i aprenents i gremials.

En la societat moderna, i parlant ara del calendari, si bé dèiem que l'individu coneix la relativitat de l'ordenament i la seva possible modificació, també és cert que el seu marge d'incidència en aquesta modificació és ben escàs, perquè la necessitat de reproductibilitat exigeix l'acord de totes les parts que hi entren en joc. Això vol dir que hom pot discutir sobre l'organització d'uns horaris en una indústria determinada, però el que no és possible, és mantenir un estil propi d'horari, ni la presa de decisions sobre el mateix, dia a dia. La mecanicitat implica més control individual dels elements -control cognitiu- però la reproductibilitat implica control públic sobre les decisions individuals.

En el calendari tradicional agrícola, la independència dels ritmes estacionals respecte la voluntat individual, o la percepció d'objectivitat dels elements significatius, va acompanyada, per contra, d'una ample capacitat d'introduir estils personals propis i de prendre dia a dia, individualment, decisions específiques, no necessàriament reproduïbles ni per l'individu, ni molt menys per la comunitat. Estem parlant, natural

ment, dels calendaris laborals, però creiem que les observacions són pertinents també pel conjunt de l'ordenament temporal social.

Encara més clara pot resultar una cinquena característica del calendari modern distintiva del tradicional. Ens referim al fet del domini global, a la comprensió globalitzada del calendari tradicional, en oposició a la fragmentació en la comprensió i de la significació del calendari modern. Volem dir que el calendari tradicional té una unitat significativa i cada element té sentit situat en el conjunt, mentre en el modern la seqüencialitat imposada per la producció tecnològica -la cadena de producció-, a nivell d'organització del coneixement, implica que aquest s'estructura en subunitats relativament independents. L'exemple més adient seria el que ens proporciona el Carnestoltes. En el calendari tradicional, el Carnaval forma part d'un *continuum* temporal, i només pren tota la seva força significativa, tot el seu sentit quan es té present que va seguit per la Quaresma; i aquesta per la Pasqua, i així successivament. Recordem la idea defensada per Caro Baroja (1965) de la percepció de temps com a "ordre passional", que situa l'accent de la significació forta precisament en aquestes successions i no en cada moment independentment considerat. Actualment, la festa del Carnaval, recentment implantada -evitem la paraula "recuperada", perquè sostenim que és "una altra" festa-, té prou sentit en ella mateixa, amb legitimacions diverses que ara no fan al cas, però en tot cas, amb independència de la seqüència temporal anual. El mateix podríem indicar de les vacances, que no mantenen a nivell significatiu, cap relació amb el període laboral. De fet, es defineixen precisament per l'absència de treball. Tot el que hem dit, no implica que el calendari modern no tingui una seqüencialitat precisa, una estructura global, sinó, al contrari, que és l'individu el qui no necessàriament la coneix ni "necessita" tenir-la present. Es limitarà, en tot cas, en interessar-se pel "moment" temporal concret sense ser necessari que entengui la lògica global del procés.

La darrera característica que cal assenyalar pel que fa a l'organització del coneixement en relació amb el calendari, és la de la mesurabilitat. No pel fet de ser la darrera és la menys interessant. La societat moderna es caracteritza precisament per aquesta reducció dels elements qualitius als quantitius. (1) El calendari és sotmès a la mateixa reducció. La quantitat de dies de vacances és significativament més important que el seu contingut. Les situacions absurdes -des d'un punt de vista tradicional- actuals sobre limitacions de dies festius haurien fet somriure els habitants que a finals del segle XVIII, quan el Papa Benet XIV recomana la disminució dels dies de festa, després de la reducció d'aquests -concretament en la diòcesi de Toledo- encara subsistiren noranta-quatre festes -(diumenges inclosos)-, a més de les festes parroquials, els dies de festes eventuais, i els dilluns de descans exigits pels artesans, aprenents i jornalers (Bennassar, 1975, p.115).

En resum, uns cent setanta dies festius a l'any.

Molts dels autors que tracten la qüestió dels calendaris tradicionals insisteixen en la percepció qualitativa del temps, oposada a la percepció quantitativa. I no només per les dificultats objectives que tinguessin de mesurar el temps amb precisió, sinó perquè totes les referències al temps es feien a partir de relacions simbòliques amb la totalitat significativa. Els diferents tipus de temps podien modificar la trascendència i el sentit de determinats actes. (Bennassar, 1975, p.33). (2).

L'organització del coneixement resultant de la introducció d'un tipus de producció tecnològica i industrial a la societat moderna, caracteritzat doncs, per la tendència a la innovació -i creació de diferències marginals-, a la segregació de sistemes de significat, a la mecanicitat i reproduïbilitat i a la segmentació significativa i la mesurabilitat, incideix en la definició d'un estil cognitiu que ja hem anat definint, i que queda reflectit en la forma en que es percep el temps social, i lògicament, en les seves manifestacions institucionals.

Podríem definir el calendari modern com el resultat d'una percepció componencial del temps, fragmentat, en lloc d'una percepció global i interrelacionada; amb una interdependència dels elements temporals no significativa sinó simplement seqüencial; la possibilitat d'una separabilitat entre els medis i les finalitats calendàries donant lloc, i fent possible, una relació possessiva amb el temps -tenir temps- independitzada de cap relació significativa -celebrar el temps-; i encara, el que Berger anomena l'abstracció implícita (Berger, 1973, p.31) que en general significaria que cada element cognitiu es refereix a un marc abstracte sense que entre ells es presenti una lògica específica relacionada amb alguna finalitat concreta, i que en el cas del calendari seria insistir en aquella percepció componencial, només referida a principis molt abstractes de l'estil: "realitzar-se en el temps lliure", "la igualtat de tots davant el temps", etc.

Les vacances, potser actualment el temps més esperat a la societat actual són el cas paradigmàtic de percepció temporal i d'institució calendària moderna que intentem definir. D'una banda es presenten absolutament deslligades significativament de cap altre període anual. Es defineixen etimològicament i popularment per l'absència de treball, per la seva buidor. Buidor que també esdevé absència de sentit i relació possessiva : durant les vacances, es pot "perdre el temps", si no és que "s'ha de perdre", i d'altra banda és temps que es pot perdre legítimament perquè "s'ha guanyat" abans, perquè aquest és el "meu propi temps" del que "se'n pot fer el que un vulgui" (només fem que repetir expressions habituals, tòpics, si es vol). Finalment, el disposar de vacances significa la possibilitat de tenir temps "lliure", de "realitzar-se personalment" sense sentir-se coartat pel temps laboral, "anònim i alienant". (3)

Fins aquí, els elements configuradors del calendari modern deguts als canvis en l'organització del coneixement i dels estil cognitius produïts per la introducció dels siste-

mes de producció tecnològica propis del procés de modernització. Aquesta perspectiva caldrà anar-la completant amb els successius elements característics, fins arribar a una perspectiva més global i definitiva.

2. LA SOCIETAT DE CONSUM I ELS GRANS MITES DEL CALENDARI MODERN

No és aquest el lloc ni el moment d'insistir sobre la centralitat del caràcter consumista de la nostra societat moderna, i per tant no hi entrarem, tot i que la pressuposarem. Ens interessa, a més, no pas el consumisme en la seva dimensió i conseqüències en el terreny econòmic, sinó des d'una perspectiva de sociologia del coneixement, i sobretot en les implicacions que en la consciència, en l'organització del coneixement, en l'estil cognitiu, hi fa referència. En aquest darrer sentit, el tema de la societat de consum ha estat magistralment desenvolupat per Jean Baudrillard (1970), a qui ens referirem sovint en aquestes ratlles. Baudrillard ha sintetitzat tota la profunditat del problema afirmant que el consum ha esdevingut la moral del nostre món. I cal entendre l'afirmació en el sentit més ampli possible: des del consum com a configurador de noves jerarquies de valors i normes, però també com a modificador de la mateixa organització del coneixement. En els nostres termes el consumir i sobretot l'actitud del consumidor en que es situa l'individu modern davant de qualsevol i tota la realitat, tant d'objectes com de subjectes, esdevé essencial per a comprendre el sentit que també el temps i l'estructuració social d'aquesta experiència, el calendari, adquireixen en els nostres dies.

Perquè si bé el consum, com dèiem, s'extén i configura totes i cadascuna de les àrees de relació humana, el cert és que és en el domini temporal on en bona part s'inicia aquesta configuració general.

En la societat en procés de modernització, el temps pren un lloc de privilegi per a la distribució, l'organització

i l'atorgament de significats en la dicotomia essencial entre temps de producció i temps de consum.

La temàtica del temps lliure, l'oci, esdevé una de les qüestions centrals dels debats teòrics entre especialistes, dels debats divulgatius, de publicacions, investigacions, i encara més important, dels temes de conversa habituals entre els individus. El clàssic tema de redacció escolar dels dilluns: "El que he fet el diumenge passat", o "el que voldria fer diu menge vinent", és el tema per excel·lència de conversa a la nostra societat. Certament, no podem aportar dades quantitatives. Però creiem que no ens equivoquem massa en atorgar a les converses sobre els espectacles vistos i per veure, les vacances, les excursions, els problemes amb l'automòbil, els caps de setmana, el fútbol, etc., tots ells situats per definició en el lleure, en primer lloc els diàlegs, tant per la durada com per la intensitat.

Seria tan apassionant, com difícil, arribar a escriure una història de la humanitat a partir dels seus temes de conversa habituals. Estem convençuts que aquests temes de moda, propis de cada època, assenyalen els punts flacs, o potser millor, els punts de suport, els punts mestres d'aquestes èpoques. En ple període modernitzant, els temes en punta serien el lleure, el sexe, la ciència. I en períodes de recessió econòmica com l'actual, caldria afegir-hi el de la crisi. Aquestes temàtiques doncs defineixen, al nostre parer, els espais i els temps sagrats de la nostra societat, i el lloc dels mites fonamentals. Així ho han vist la majoria de pensadors actual, i ho ha formulat en gairebé els mateixos termes J. Ellul (1973). Però potser encara és més interessant l'evolució que ens ha semblat notar en els treballs de M. Eliade, des d'un període primer -el del Tractat d'H. de les religions, la.ed. de 1949- en el que semblava abonar, des del seu punt de vista d'historiador de les religions, les teories de la secularització en el sentit de dessacralització del ^{món} modern, fins a un període més recent, en el que les seves reflexions el porten a considerar també el lleure i especialment la literatura i l'espectacle,

com a aquest lloc d'abolició de la durada profana, dels ritmes quotidians, dels límits geogràfics, per endinsar-se, l'home modern, en experiències, llocs i temps "sagrats". -el de Mithes, rêves et mystères, 1957; Lo sagrado y lo profano, 1957; etc.) I és tot això el que ens permet referir-nos a les definicions d'alguns dels mites moderns que precisament tenen la seva realització en el temps lliure. El mite de la igualtat; tots som iguals davant el temps lliure; el regne de la llibertat: l'home retroba el seu estat natural en el temps lliure; i encara el mite del domini il·limitat, per la possessió: el temps lliure com a propietat privada per a tothom.

Aquests "temes" mítics es reproduïen en cadascuna de les àrees fortament significatives, que defineixen els temes sagrats, de la societat moderna. Per exemple, en el sexe: "igualtat dels sexes" -afirmació sense sentit donada la diversitat dels sexes, però que es refereix a la igualtat de drets, malgrat el sexe-; "alliberament sexual", amb un gust pel retorn de teories velles sobre la promiscuïtat sexual del primitiu, de l'home en estat natural; i el "dret al propi cos", versió del dret a la propietat privada aplicada a l'esfera sexual, necessària per defensar els arguments a favor de l'avortament i altres reivindicacions actuals. I així, en les altres esferes. No caldria dir, tampoc, que utilitzem el terme mite en el seu sentit original, de veritat religiosa fonamental, i no pas en el sentit que ha adquirit en la societat pretesament secularitzada (J. Estruch, 1980) on "mite" és sinònim de falsedat, d'engany. Més aviat, des de la sociologia, els mites estarien molt pròxims a les evidències col·lectives, encara que aquest darrer concepte sigui més ampli i inclogui altres aspectes més accessoris i no tan fonamentals com els mites.

No podem seguir per aquest camí, dels nous mites fonamentals, de la nostra societat moderna, perquè ens portaria més enllà de la voluntat de cenyir-nos al calendari, encara que ens cal reconèixer, com ja hem fet, que l'estudi d'aquest es fonamenta en aquest altre interès més general.

Ens cal retenir de tot això, el fet que l'estructura i

el sentit del calendari modern recull forçosament aquestes formulacions mítiques, i especialment a partir, com dèiem, d'aquesta distinció essencial entre temps de producció - temps de consum o eufemísticament "temps lliure".

En una societat tradicional, més aviat els dos pols temporals fonamentals haurien de ser el temps de treball-temps de festa. Jacques Le Goff (1960), oposa els termes "temps de l'Església" i "temps del mercader"; E. Le Roy Ladurie (1975) en el seu Montaillou, i referint-se a una cultura pagesa sobretot, relativitza una mica la dicotomia, que es presentaria en bona part indiferenciada: la festa cristiana designa etapes del treball agrícola" (p.423), tot i que, segons l'autor, la temporalitat dels humils només ha estat parcialment acaparada per l'Església (p.419). Els estudis de Caro Baroja (1965) també es fonamenten en aquesta relació entre el temps i un ordre passional, d'emocions, i en definitiva festiu. (p.15-18). En diferents paraules però amb la mateixa observació, s'insisteix en aquest caràcter qualitatiu i concret del temps tradicional (p.15) -que nosaltres oposàvem a temps quantitatiu i abstracte, en la societat moderna, en aquest capítol-, i que obliga a -i permetfer una anàlisi global, amb els seus temps de joia i de dolor, temps d'excessos i temps de penitències, etc.

Ben al contrari, el temps adquireix un significat ben diferent en la societat moderna, (4). Per Baudrillard, el temps a la societat actual es converteix en un capital a invertir segons el propi gust. Per tant, deixa de ser percebut com a ritme de repetició d'activitats col·lectives quotidianes i festives i esdevé propietat privada. En d'altres paraules, el temps esdevé objecte, així com els objectes poden significar temps actuali at. En aquest sentit, només cal recordar la publicitat dedicada als electrodomèstics, la compra dels quals s'associa a l'estalvi de temps, per exemple.

En la situació extrema, el calendari podria acabar deixant de ser ritme d'activitats i essent purament un mecanisme funcional ordenador insignificant.

Dins d'aquest procés d'apropiació privada del temps, apareix la distinció fonamental actual entre el temps productiu i el temps lliure. Una anàlisi detallada d'aquesta distinció, però, fa pensar que mes aviat es tracta d'una distinció a nivell de significats, ideològica si es vol, però que en canvi hi ha continuïtat real, en un sentit economicista. I això davant la paradoxa que el temps dit lliure és un temps que també cal haver guanyat abans. El temps lliure és "deure, sacrifici i ascesi", és "pèrdua de llibertat i autonomia", és "una institució, una norma social interioritzada" (Baudrillard, 1970 pp.246-7). Per això Baudrillard afirma que el lleure com a temps de llibertat, és un mite modern. El temps lliure és alienat pel fet que el lleure està lligat a la impossibilitat mateixa de perdre el temps. Tal com diu aquest autor, si simbòlicament el temps (i els diners) són excrements, en el sistema actual, som nosaltres els qui objectivats per ells, esdevinem l'excrement del diner i del temps.

La continuïtat real del temps productiu i el temps de lleure, ve donada pel fet que, com vèiem, l'oci reproduceix totes les obligacions del temps productiu. El lleure obeeix a la norma col·lectiva de maximalització dels desitjos i satisfaccions; implica un codi de distinció, -la de la possessió de més o menys temps lliure-; és un temps productiu de valors, d'estatus i prestigi; i és també un material de significació i d'intercanvi de signes.

En bona part, les vacances que ideològicament representen el valor de la possibilitat de "realitzar-se lliurement", en realitat es redueixen a l'exhibició de l'excedent de temps com a capital sumptuari, com a riquesa.

Com ja havíem anunciat, el temps lliure conté els grans mites de la societat actual: és el temps de salvació social, la possibilitat de realitzar-se,... Però també és el temps convertit en objecte, en mercaderia, en excedent, en capital sumptuari, en valor de canvi.

Ens semblaria interessant pensar si no es podria con-

cloure que mentre en la societat tradicional hi ha continuïtat significativa entre treball i festa -la festa és en bona part la celebració d'aquest treball, el punt de referència inicial o final,...-, i oposició en el nivell econòmic, (real?)- la festa és malbaratament, imprevisió,- en canvi, en la societat moderna, hi ha oposició a nivell de significats entre temps productiu i temps lliure, i continuïtat en el nivell econòmic. El lleure, en aquest cas, seria un temps de llibertat fictícia, un recurs per reduir la festa a la racionalitat econòmica dominant, compensat amb la creació d'una ideologia de l'oci, alienant, però com totes les ideologies, consoladora.

El calendari modern, doncs, introduirà progressivament aquesta distinció entre temps productiu i temps lliure per tot arreu, en substitució dels ritmes agraris i cosmològics d'altres èpoques. I serà en aquesta dicotomia on -ultra ordenar d'una manera pràctica i funcional el temps de la vida quotidiana-, igual que en els calendaris tradicionals, es recrearan els grans mites orientadors de l'activitat humana. La celebració del diumenge, dia del Senyor, serà substituïda pel cap de setmana, com a celebració de la salvació social, de la possibilitat de "realitzar-se"... Les vacances esdevindran els solsticis reals de la vida moderna. I així, totes les festes van perdent progressivament els seus significats propis i es van convertint en vacances, en temps buits, temps significativament idèntics. En el temps lliure i en les vacances, l'homo faber de la societat moderna, legitimat en l'antropologia implícita dels grans maïtres à penser de la nostra època -Marx, Freud,...- (Estruch, 1979), segueix predominant descaradament pel damunt de l'homo ludens (Huizinga, 1938) que és l'home que fa festa, i no vacances.

Les vacances, en oposició a la festa, signifiquen no el retrobament, sinó la dispersió; no la vida col·lectiva exaltada sinó el refugi en la vida privada, encara que la massificació pugui emmascarar la realitat; no la concentració en el centre, sinó la solitud en les perifèries i les carreteres, en les terres de ningú; no l'accel·leració de la vida, sinó

el ralentiment; no l'excés i el malbaratament simbòlic, sinó el consum controlat i obligatori; en definitiva, per R.Callois (1950, p.216), les vacances són temps de mort, més que de vida.

NOTES.

1. Segons Caro Baroja (1965), la concepció mitològica del temps, pròpia dels egipcis, babilonis, hebreus, etc., és qualitativa i concreta, i no quantitativa i abstracta. Mai està abstreta de l'experiència vital. El temps, en aquests pobles, és experimentat i viscut, segons les edats de la vida, amb diferents qualitats cadascuna, i cada traspàs d'una a altra suposa una crisi amb ritus especials. (p. 15 i 16).
2. Bennassar (1975) exposa diferents exemples d'aquesta variabilitat en la transcendència de certs actes, segons l'època. Per exemple, "el fet de que Hassan Danadolia cometès durant la Quaresma de 1624 pecat de sodomia amb uns adolescents, agrava el seu acte pels ulls dels testimonis valencians, que no tenen present que el tal Hassan era un esclau turc i, per tant, la Quaresma no tenia cap significació per a ell". (p.33). I així, d'altres.
3. De totes maneres, si les vacances suposen possibilitat de "realitzar-se", en realitat aquesta construcció individual de sentit és difícil -ja ho analitzarem més endavant- i en canvi sovint es cau en el tedi. Lluís Duch (1968), ha observat que "el tedi és, potser, un descobriment típicament modern (...). Una de les raons pot ser que avui la festa és lleure, és a dir, lliure disposició del temps; per a l'antic, en canvi, la festa era obligació (pp.17-18).
4. Joan Estruch, en una ponència al Foro del Hecho Religioso, a Madrid (1979), es referia a les connotacions negatives que l'oci té en la societat moderna, enfront del negoci, que en el seu origen, com mostra l'etimologia, era el qui tenia el caràcter negatiu, de negació de l'oci. Aquests canvis de significacions es podrien exemplificar, oposant aquella frase d'Aristòtil (Política, VIII, 3, 1337 b): "Donat que l'oci és preferible al treball, i constitueix el seu fi, hem d'investigar com hem d'emprar el nostre oci", a les que ens cita F. Raddatz (1975) dels principis de la industrialització.

Certs empresaris, diu l'autor, van fer signar als seus empleats peticions com aquesta (Anglaterra, cap el 1848): "En tant que pares, els peticionaris creuen que una hora suplementària d'ociositat no pot tenir altra conseqüència que perjudicar els costums dels seus fills, ja que l'ociositat és la mare de tots els vicis". O bé, a França, que el 1848 s'instaurà la jornada de dotze hores, quan quaranta anys abans l'havia demanat Robert Owen, havia sigut qualificada d'utopia i acusada per les classes dominants i per la ciència oficial, de crim ateu en contra la "virtut cristiana" del treball (p. 226).

CAPITOL 8.

PLURALISME, PRIVATITZACIÓ I CRISI DEL SENTIT DE FESTA.

1. CRISI DEL CALENDARI TRADICIONAL COM A COSMOS SAGRAT

En els capítols precedents hem vist com el calendari que ens pot proporcionar una societat en procés de modernització és molt diferent del que anomenàvem calendari tradicional.

Històricament, el procés de crisi del calendari tradicional es fa palès amb una progressiva falta de coherència entre aquest i el cosmos sagrat que definia, i les jerarquies de significat definides per la modernitat.

Es a dir, que el calendari tradicional fonamentat en les necessitats dels ritmes de producció agrària i els estacionals va perdent progressivament la seva rellevància significativa a mesura que les exigències quotidianes es separen d'aquestes exigències temporals. L'ordenament temporal significatiu construït en el cosmos sagrat tradicional, doncs, toparà frontalment amb les noves experiències quotidianes imposades per la producció tecnològica i industrial i per les seves conseqüències, la més notable de les quals és la del transvassament de població del camp a la ciutat, o procés d'urbanització. És a partir d'aquests canvis en l'experiència de la vida quotidiana com es comença a transformar el calendari, amb pèrdues de rellevància d'algunes celebracions, potenciació dels nous ritmes laborals, aparició de nous cicles festius, ... No es tracta però d'un senzill canvi de calendaris amb estructures significatives diferents. El calendari modern es va construir poc a poc, amb alts i baixos. La "cristianització" del calendari pagà dels romans també fou fruit d'un procés lent, només possible quan el cristianisme s'hagué convertit en la religió dels emperadors. I encara, la tasca de cristianització del calendari no anava aparellada a canvis radicals en els estils de vida. En

realitat es tractava de recórrer a les "mutacions": la purificació dels Lupercalia es transformaria en la Purificació de la Verge; els Ambarualia (lustració dels camps) en processons rogatives, ... (C.J.Bleeker, 1969 pp.474 i ss. I vol.). Els historiadors del període insisteixen en aquestes transformacions -no es tracta pas, doncs, de "supervivències", tampoc- que l'Església aplicà per tal d'ofegar les pràctiques paganes, i desvirtuar les creences, assimilant-les ella mateixa o bé forçada pel poble que conscient o inconscientment les hi assimilava. (Caro Baroja, 1979 p.81).

Però aquestes transformacions que foren lentes, s'aplicaren sobre una estructura temporal ja establerta. Hi havia construcció i canvi de significats, però en molt poca mesura, d'estructures temporals. Les festes de maig, per exemple (Caro Baroja, 1979) eren transformades: les "mayas" paganes en festes en honor de la Verge; les festes entorn de l'arbre, en festes de la Creu; etc... però es mantenia l'estructura festiva. Els límits d'aquesta tasca de cristianització dels costums els assenyala J. Danielou (1963 pp.362 i ss.): "només algunes ànimes d'èlit són capaces de prendre consciència de les implicacions pràctiques que es dedueixen del nou ideal religiós que acabaven d'entreveure o d'adoptar" (p.363). I aquestes èlits hi podien accedir per la conversió, que suposa una prèvia desestructuració del coneixement, també del temporal: "Que ningú us judiqui pel que mengeu o bebeu, ni en qüestió de festes, llunes noves o dissabtes; això només era una ombra del que havia de venir, la realitat és el Messies", diu Sant Pau (Col.2:16i17). Però la conversió és un procés d'èlit, i la cristianització a la que s'havien abocat els primers cristians s'havia de valer d'altres recursos més populars.

El cas de les variacions en el calendari modern, s'agreguen perquè no es tracta simplement d'un reajustament en les jerarquies de significat, sinó d'un canvi en la mateixa estructura de l'experiència temporal, tal com apuntàvem al capítol anterior. Les "vacil·lacions" de les que parlàvem al prin-

cipi, i que es produeixen en la definició o construcció d'aquest calendari modern, no són noves en la història del calendari. Tanmateix, el que potser és nou, és el fet que les "vacil·lacions" siguin precisament constitutives del calendari modern, a causa dels processos de pluralisme i privatització que comporta la modernització de la societat, com veurem ara.

Estem convençuts que aquesta crisi calendària coincideix en general amb la crisi de les formes tradicionals de religiositat definides conjuntament amb el calendari, tan íntimament lligades les unes i l'altre per un mateix cosmos sagrat tradicional.

La qüestió problemàtica, però, està en el fet que la pèrdua de plausibilitat d'aquesta articulació de la jerarquia interna de significats de la visió de món en les societats tradicionals no va acompanyada únicament per una nova articulació, ara moderna, sinó que alhora es produeixen uns processos socials que transformen en bona part els mecanismes i per tant el funcionament dels sistemes de donació de significats últims, i posen en qüestió l'abast globalitzador dels universos simbòlics de significació, tal com eren presentats en els primers capítols.

En definitiva, els processos de segmentació institucional i la consegüent especialització imposada pel sistema de producció industrial, i la parcelació d'àrees de significat autònomes que aquest procés implica, donen lloc a una situació de pluralisme normatiu i de significats, això és, a un pluralisme cultural, que en bona part és el responsable de la pèrdua de les pretensions de globalitat dels cosmos sagrats tradicionals. (1)

A efectes del calendari, el pluralisme normatiu segons cada àrea institucional especialitzada i autònoma -món laboral (ell mateix subdividit), món escolar, món administratiu, món comercial, etc.- donarà lloc a l'aparició de calendaris especialitzats, amb els seus horaris, ordenaments festius, ... no només diferents entre ells, sinó fins i tot contradictoris. Si

en el terreny dels rols que defineix cada àrea institucional es parla del "conflicte de rols" conseqüència de l'especialització i segmentació institucional en la societat moderna, també en el terreny dels calendaris o ordenament temporal social, podem parlar de conflicte de calendaris. Les dificultats individuals, familiars i de grup per establir acords d'horaris és cada vegada més accentuada, així com també per establir acords festius i de vacances.

L'interessant d'aquests "conflictes" és que acaben apareixent com a necessaris i constitutius de la mateixa racionalitat moderna.

Només per posar un exemple, cada vegada es fa més evident, segons aquesta racionalitat, que els períodes de vacances d'estiu necessiten diversificar-se si no durant tot l'any, si més no durant els mesos de juny a setembre. Els arguments són les dificultats en la capacitat hotelera del país, la falta de places els mesos punta de turisme estranger, la desocupació de les places durant la resta d'any, etc. Novament hi ha una qüestió no de conflicte de significats, sinó en el mateix ritme temporal. Les conseqüències seran positives per a la racionalitat econòmica, però a nivell significatiu es produirà, presumiblement, una accentuació del caràcter privat i individualitzat de les vacances, una nova desestructuració del ritme global anual per donar pas a les experiències temporals aïllades, puntuals, sense relació amb el conjunt.

Però el conflicte de calendaris encara s'agreuja per l'existència d'aquesta diversitat de propostes -i de normes- temporals segons la institució. No ha de sorprendre, doncs, que en el món elcesiàstic, uns laics demanin celebracions de la penitència a l'inici de curs, i no per l'Advent o la Quaresma. O que llegim en un catàleg comercial, una salutació que s'inicia amb un: "¡Feliç tardor nova!", afirmant seguidament amb convicció, que l'any humà no comença el gener sinó el setembre. I en dóna la raó: " Saps per què? Perquè són les vacances les que realment assenyalen les etapes". I com sempre, el predomini de

la racionalitat utilitària moderna: "El gener és tradicional i sentimental, però el setembre és efectiu".

Vet aquí els conflictes entre els calendaris litúrgic, comercial, civil, festiu, vacacional i laboral, escolar,...

La conseqüència del pluralisme normatiu respecte cada àrea institucional queda clarament expressat. Però en canvi en cara no hem parlat prou de la pluralitat de significats, que és on més clar es veu la dificultat de mantenir cosmos sagrats globalitzants.

Fent un símil amb el procés seguit pels fenòmens religiosos dels quals el calendari tradicional en formaria part, diríem que s'ha produït un procés de rutinització del calendari festiu, de la mateixa festa. El calendari festiu, expressió temporal d'una determinada visió del món, esdevé progressivament "pràctica" i "creença", termes amb els que T. Luckmann (1967, p. 96) caracteritza també la forma actual de religiositat tradicional.

Es a dir, que queda segregat a unes àrees específiques, de manera que la seva "jurisdicció" significativa, abans englobadora, ara es redueix, i en part es distribueix entre les diferents àrees institucionals. (2)

Els calendaris específics de cada àrea institucional tindran únicament uns significats pragmàtics, que és un dels primers nivells de complexitat significativa que defineixen Berger i Luckmann (1966) en els cosmos sagrats.

La festa, definida per aquest calendari tradicional que englobava els diferents aspectes de la vida social, es rutinitza doncs, i perd el seu caràcter sagrat i esdevé, com dèiem, senzillament "pràctica" amb uns significats reduïts i particulars i per tant precaris en el seu manteniment i condemnats a diversificar-se segons els defineixin els diferents grups i individus. Per tant, la festa, i el calendari tradicional que les definia i situava en un continuum ben trabat, deixen de tenir una significació global i adquireixen un significat parcial.

Els exemples que hem anat posant exemplifiquen també aquesta parcialitat en els significats. I parcialitat en un double sentit: no afecten tota l'àrea d'experiència temporal i no

afecten al conjunt dels individus. En el primer cas, volem dir que no hi ha cap línia "argumental" que estructurari o relacioni els diferents significats temporals: festes, vacances, caps de setmana, ... És l'absència de l'ordre passional d'en Caro Baroja: a un cap de setmana en succeeix un altre sense cap relació significativa que els pugui englobar. Però a més, i aquí hi ha l'altra dimensió de parcialitat, -i seguint amb l'exemple dels caps de setmana- vet aquí que es produeix dispersió social i no augment de relacions significatives, que hi ha múltiples formes de concebre i donar sentit al cap de setmana, hi ha pluralitat de significacions no compartides, i doncs parcials. I no en parlem, si ens referim a festes específiques, on la diversitat de sentits pot augmentar segons el gust individual de cadascú.

Pel que fa a l'esfera religiosa, el procés acaba també destinant als afers religiosos, una dedicació parcial, i també, igual que en el calendari, es debilita la seva posició de superioritat significativa en el sistema de rellevància subjectiu.

Aquesta pèrdua de rellevància significativa del calendari tradicional s'agreuja per la introducció d'elements de racionalitat, que debiliten encara més la coherència d'aquest calendari. Els elements de racionalitat -tecnològica i consumista, és clar- serveixen per arguïr supressions festives i fins i tot, per sol·licitar un calendari nou, en el que els períodes de producció no es veurien "importunats" per talls que trenquen la setmana laboral. En la premsa hem llegit, respecte a una possible reforma del calendari que es tracta d'un "suggeriment raonable, fet amb la intenció de facilitar la dinàmica de la societat moderna, principalment l'economia, la tasca escolar i l'esplai humà" -els subratllats són nostres- (AVUI, 4-XII-1979). La proposta encara és més suggerent, venint com ve d'el pare caputxí Jordi Llimona (3).

Heus aquí, doncs, d'una manera explícita, exposada la necessitat d'introduir la racionalitat modernitzant, de caràcter especialment econòmic, ja que de fet, la institució escolar i sobretot l'oci, com ja hem vist, formen part d'aquesta

mateixa racionalitat més que no pas s'hi oposen o la complementen.

Comprenem la dificultat creixent de mantenir el valor ahistòric necessari del calendari tradicional pels especialistes encarregats de legitimar-lo. Tot el contrari, actualment, els elements de racionalitat, el caràcter historicista de les anàlisis, la valoració positiva del canvi en sí mateix com a índex -il.lusori- de progrés,... tot conflueix en fer notar precisament el caràcter relatiu del calendari, en les seves inexactituds històriques -des del naixement de Crist que no havia estat un 25 de desembre, fins a les inexactituds astronòmiques, etc. (4)

La crisi del calendari tradicional en la societat moderna, i la seva anàlisi, ens obliguen a replantejar-nos les qüestions més teòriques amb les que encetàvem aquest treball. Perquè, quina serà doncs, la jerarquia de significats en la concepció del temps de la societat moderna? ¿Està articulada en un cosmos sagrat, en un calendari explícit, amb aquest caràcter? ¿A quin tipus de lògica respon aquesta articulació?

Aquestes preguntes, que són les mateixes que demana també l'anàlisi del fet religiós, en part les hem anat responnent. La jerarquia de significats en la concepció del temps és la que ve marcada per la racionalitat productiva tecnològica industrial i per les prioritats definides per la societat de consum. La seva expressió més ideologitzada la trobem en els mites que respecte al temps prenem en consideració al capítol anterior.

Així mateix, en les reflexions inicials d'aquest capítol consideràvem les dificultats de mantenir un cosmos sagrat, una articulació de significats homogenis, coherents i amb un abast sobre la globalitat de la vida social. Al contrari, hi havia, sosteníem, una fragmentació calendària correlativa a la segmentació institucional, i una clara i radical pèrdua de significació d'aquests calendaris, que es reduïen a mantenir un sentit pragmàtic, i per aquesta utilitat quedaven legitimats. La lò-

gica de les poques articulacions significatives d'aquests calendaris especialitzats, de significació parcial, seria la imposada per la racionalitat tecnològica, i en definitiva, per la seva utilitat pràctica.

2. UN CALENDARI "INVISIBLE"?

Però tal com passa amb les teories de la secularització, que acaben predint la desaparició del fenomen religiós, especialment pel seu caràcter eclesiocèntric -ja ens hi hem referit en repetides ocasions- (Estruch, 1972, 1977, 1980 i altres) també aquí pecaríem de miopia si acabéssim predicant la desaparició rasa del calendari a la societat moderna. De miopia i de ceguera, possiblement. Perquè tant els pressupostos teòrics, com la reflexió sobre la vida social moderna, ens indiquen que el calendari, l'ordenament temporal social, segueix essent present i necessari. Mentre el calendari tradicional, certament ha quedat força malparat en pocs anys i pel què en resta encara segueix sotmès a les pressions del procés de modernització, alhora també se'ns mostren incipientment, les bases dels significats fonamentals, dels mites essencials del calendari modern. El cert és que no s'expressa, però, el calendari modern, d'una manera explícita, en un còdeg normatiu clar, ni mantingut i transmès per una institució determinada amb uns especialistes reconeguts, ni per tant, amb una articulació significativa explícita.

Podem parlar, potser, d'inespecialització institucional del calendari modern? Ens sembla que no. La multiplicació mateixa de calendaris especialitzats, ^{però} fa que no n'existeixi cap que explícitament es situï en un nivell superior, significativament parlant. I per tant, la proposta de calendari modern esdevé menys articulada, menys coherent, amb contradiccions, molt més normativitzada en les seves múltiples àrees d'especialització, però amb una lògica significativa molt menys elaborada.

Per tant, podríem dir que el calendari modern existeix, però no es veu. Cal parlar, doncs, de calendari invisible?

No citar aquí a T. Luckmann (1967) i a la seva obra La religión invisible seria inexcusable. Perquè la similitud dels punts d'arribada en la seva anàlisi de la religió i en la nostra del calendari, són obvis.

115

Es tracta d'un calendari invisible, el de la societat moderna? Creiem que, pel que fa al caràcter normatiu del calendari, no es podria sostenir. Mai com ara, l'home s'havia refiat dels -i sotmès als- calendaris, les agendes, els rellotges...

En canvi, sí que aquest caràcter no visible, però existent, seria el que convindria al parlar dels significats del calendari modern.

En el capítol sisè havíem parlat de la privatització. L'aparició d'una esfera privada com a conseqüència de l'alta especialització institucional en l'esfera pública, és un fet. L'esfera pública esdevé fortament normativitzada, i en canvi, significativament dèbil. L'esfera privada permet mantenir una situació inversa: poc normativitzada i amb una forta significativitat, essent el lloc de la creació dels significats últims. O si més no, de la il·lusion de l'absència de coerció pública i de la possibilitat d'autorealització personal.

Es en aquesta situació de privatització dels significats rellevants, últims, on trobem una explicació adequada al caràcter invisible del calendari modern.

El pas del calendari tradicional, festiu, al calendari modern, vacacional, ja ens anunciava aquest procés de privatització del calendari. (5)

Atenció però a les observacions que ja havíem fet respecte a l'ús ideològic del pluralisme i la privatització. En aquest cas, la privatització del calendari no significa la possibilitat absoluta de construir-se calendaris significativament rellevants al gust individual i privat. D'una banda, els calendaris normatius de les institucions públiques -empreses, escoles, burocràcies, ...- són els qui en definitiva marquen els espais -els temps- de la vida privada, els seus límits i abast. I d'altra banda, els mecanismes de control i manipulació ideològica esdevenen més subtils, però sobretot molt més eficaços quan s'han de dirigir a unitats privades, que en definitiva im

plica un alt grau d'aïllament, de poca protecció, i de permeabilitat.

Per posar un exemple, diríem que la participació en una festa religiosa tradicional -Corpus, Pasqua-, podia tenir un caràcter coercitiu, certament, però en canvi no mantenia la il·lusion de decisió personal i lliure que té qui, en la nostra societat, assisteix a un espectacle anunciat a la televisió.

La construcció privada de significats, en general, és precària, amb un equilibri inestable, situació en que bo i donant-li una rellevància subjectiva tan gran, un petit trasbals, en canvi, esdevé dramàtic; però també és una situació que posa al descobert aquesta construcció i la sotmet a tota mena de pressions exteriors.

El refugi en la intimitat, contràriament a la il·lusion que proporciona de llibertat individual i protecció, crea indefensió i submissió a la moda.

La privatització del calendari destrueix la festa. Ja ho hem dit, la festa es transforma progressivament en vacança. La festa és el temps ple, és la plenitud de l'home (Brunner, 1963), la vacança és el temps buit, i probablement s'emparenta etimològicament amb evacuar. La vacança evacua la festa. Les vacances són l'anti-festa (R. Caillois, 1950, p. 216); són el solstici de la vida privada, són el desig d'exhibir la inutilitat del propi temps (J. Baudrillard, 1970, pp. 243-250).

Els fenòmens del pluralisme i la privatització accentuen tant les diferències marginals sobre les que es mantenen, que fan aparèixer com a invisibles els grans trets configuradors del calendari modern. Entre les múltiples decisions, "privades" respecte al calendari, en la societat moderna, hi ha multiplicitat de diferències marginals però també coincidències fonamentals de significats, latents, que nosaltres els anomenàvem mites moderns.

P.L. Berger (1973) considerava tres posicions davant aquest estat produït pel procés de modernització (cf. capítol 5): els qui l'accepten amb un "sí, però", els que l'accepten

sense reserves -la modernització com a redenció, com a esperança profunda i els qui s'hi oposen, veient en la modernització el camí cap a la deshumanització i la condemnació. T.Luckmann (1967), respecte la crisi de la religió tradicional, també menciona molt de passada tres sortides possibles, que nosaltres vam desenvolupar a Noves formes de religiositat: religió i sexualitat (S.Cardús, 1976).

En primer lloc, hi hauria la possibilitat d'adoptar una actitud pre-reflexiva, temorenca, però que acabaria, generalment, sumant-se a la segona actitud, la més generalitzada, d'acceptació del sistema de valors moderns seculars. En tercer lloc, deia Luckmann, hi hauria una sortida possible en la readaptació del model oficial -de religió-, amb una parcial retirada del món, creant-se problemes pràctics d'integració.

Una i altra tipologia ens semblen pròximes i interessants. Per nosaltres, la tercera sortida de Luckmann, és la desmodernitzant de Berger. En el cas del calendari, estaria representada pels qui sense abandonar el calendari tradicional, adaptarien aquest, en part, a les exigències del temps modern, amb un parcial aïllament, en determinades ocasions, del món modern. Els exemples serien nombrosos, però potser el més suggerent és el que ens relata J.M.Via Taltavull a la Vanguardia del 22-IV-1981 en un article titulat "Entre lo religioso y lo vacacional". Comenta l'autor que alguns grups de cristians divideixen ara la tradicional Setmana Santa en dues parts certament diferenciades. En els primers dies -de dilluns a dimecres-, després del treball, celebren els oficis corresponents al Dijous i Divendres Sant i la Vigília Pasqual. El dijous Sant, en canvi, surten al camp a disfrutar de les vacances de Setmana Santa. Diu Via Taltavull "Han complert amb la dimensió religiosa i creuen que compleixen també, sense haver de recordar ni atendre imposicions estrangeres, amb l'aspecte vacacional". L'exemple parla per ell mateix. Sostenim que és el cas de l'actitud desmodernitzant, encara que no en un estat pur òbviament, perquè tampoc són corrents, en aquests grups les actituds absolutament radicals de renúncia a certs avantatges de la societat moderna. Entre aquests grups hi ha d'haver, com diu Luckmann, problemes d'integració, que poden ser perfectament interpretats o racionalitzats pels grups afectats, com a

un cert "martiri" que sofririen per part de la modernització.

En una situació com la present, de crisi econòmica i d'un cert desencantament del progrés tècnic i la mateixa modernització, aquests grups tenen totes les possibilitats de veure engruixir els seus adeptes, més o menys convençuts, i amb més o menys incoherències, en les seves lluites reivindicatives de "recuperació" de festes tradicionals.

L'altre gran tipus d'opció, la de l'acceptació dels valors de la modernització, i per tant, de les formes "invisibles" del calendari modern, serien els representants d'aquesta forma de "reencantament" de la societat actual, menys exòtics -ni gurus, ni sectes, ni ioga,...-, però dominant, que és el de la creença en el progrés, la ciència, la tècnica, etc. Es també el grup dels convençuts en el valor absolut del pluralisme i la privatització, com a fites importants en la lluita per la llibertat i l'autonomia individual.

Creiem, que convindria distingir en aquests tipus, els individus o grups que tenen prou capacitat per a la reconstrucció autònoma de significats, amb elaboracions més trabades i per tant menys exposats als mecanismes de control de l'esfera privada, d'aquells altres individus -la majoria- que per manca de recursos culturals, econòmics, socials,... es veuen abocats a unes elaboracions dèbils, canviant, clarament exposats a la moda i a les coercions ideològiques i pràctiques de la publicitat, la televisió, etc.

El "bricolatge de significats" d'aquesta gran massa es veu reduït a la compra, en uns grans magatzems, d'un "kit" amb totes les peces, tallades i preparades, amb un llibret precís d'instruccions de muntatge, i que generalment surt tan còstos com l'haver demanat ajuda a un especialista. Entre el "bricolatge de significats" d'aquests grups i l'antiga direcció espiritual, només hi ha la diferència de l'anonimat del llibret d'instruccions del muntatge, ^{davant} la personalitat del director espiritual, i que és la que permet crear "l'il.lusori sentiment d'autonomia" (Luckmann, 1967, p.108).

Pel que fa al grup d'èlit, amb una certa capacitat pròpia de creació autònoma de significats, oscil.laria entre les actituds d'escepticisme radical fins als qui s'adhereixen a moviments molt minoritaris que intenten conciliar ideologies i corrents de pensament diversos, sovint amb l'ajuda d'algun intel.lectual expert, i que el caràcter de grup petit, equip o moviment, protegeix una mica més de la precarietat de les construccions teòriques significatives.

Aplicat al calendari d'una manera concreta, hi trobaríem exactament els dos grups: en l'elecció del tipus de vacances d'estiu, la gran massa decideix, individual i autònomament, apilar-se en les platges més concorregudes de la costa. Alguns altres, pocs, saben escollir platges o paratges més inaccessibles bé sigui per possibilitats econòmiques, o bé per una més gran capacitat "d'exploració" de la geografia. Els primers "autònomament" hauran decidit triar una població "amb molt d'ambient", i els segons "autònomament", hauran decidit triar la tranquil.litat, la solitud o la novetat d'un país desconegut.

Més en general, davant d'un període festiu determinat, per exemple Nadal, les decisions seran diverses: entre la tòpica construcció del pessebre, la Missa del Gall i l'àpat familiar i la novetat de les vacances en una multitudinària estació d'esquí, entre la contestatària celebració d'una suposada "recuperació" del solstici d'hivern a unes vacances perduts dins una vall pirenenca en la intimitat familiar, les possibilitats són múltiples, i la combinació entre algunes d'elles no tan sols no és impossible malgrat la contradicció i poca coherència que suposa, sinó que potser és el més freqüent. Retrobaríem, en aquesta falta relativa de coherència lògica, la reflexió que proposàvem al final del capítol cinquè d'hipòtesis: en les actituds modernitzants i desmodernitzants hi descobrim el caràcter ambivalent del sagrat: el respecte -a la religió de la modernitat- i la transgressió -pel retorn a les relacions tradicionals o primitives de l'home amb la natura, per la recuperació de solsticis i carnestoltes, etc.-

I en definitiva, les tipologies de Berger i Luckmann no representen grups totalment diferenciats, cadascun amb coherències internes pròpies, sinó més aviat són expressió de l'ambigüitat i l'ambivalència dels temps presents. Ambigüitat i ambivalència dels temps presents. Ambigüitat i ambivalència, d'altra banda, que ens costa de pensar que no es trobi en tota societat i en tot individu. (6)

La característica fonamental del temps modern, no és únicament la seva proposta modernitzant, ni la desaparició total dels ritmes tradicionals. Més aviat sembla que aquell ritme passional del calendari tradicional entre Carnaval i Quaresma, Advent i Nadal, etc., en el calendari modern es tradueix en una oposició entre la Festa i les Vacances, entre el temps ple i el temps buit, entre el temps viu i el temps mort, entre viure'l plenament o haver de matar el temps.

No hi ha doncs, calendari modern contra calendari tradicional, sinó calendari "invisible" que oposa un sagrat de respecte -Progrés, Tècnica, Temps lliure- a un sagrat de transgressió -Festa, Sexe, Revolució- en un nou procés de reencantament del món.

3. TEMPS SAGRAT MODERN: DE LA FESTA A L'ESPECTACLE

No seria del tot ximple, pensem, sintetitzar els canvis soferts en la significació i comprensió moderna del calendari, afirmant que hem passat de l'era del Calendari del pagès a la de la Guia de l'Oci.

El repte que ens feia M. Eliade (1957 pàg.33-34) quan afirmava que és precisament en l'anàlisi de l'actitud de l'home modern cara el Temps on hom pot descobrir el camuflatge del seu comportament mitològic, és al que hem estat intentant de respondre parcialment al llarg d'aquest treball.

La societat tradicional, en qualsevol gest o activitat, reproduïa un model mític, des del treball a la festa, la guerra i la pau, els oficis i l'amor, ... tot es podia referir a un temps primordial, a un gest creador. Però, segons Eliade, la caiguda en el Temps, comença amb la dessacralització del treball.

Hem vist com l'home modern "mata el temps treballant, i s'esforça per sortir-ne en el lleure" (M.Eliade, 1957, p.37). L'historiador de les religions creu que aquesta caiguda en el Temps, suposa una pèrdua camuflada de la llibertat, i que l'única evasió possible a escala col·lectiva és la distracció, la diversió, l'espectacle. Per camins diferents s'arriba a plantejaments semblants: comportament mític camuflat -calendari invisible; restricció del camp d'acció del mite en el món modern i pèrdua del domini global en tots els sectors de la vida- significació parcial del calendari com a cosmos sagrat; repressió del mite i localització en zones secundàries de la societat- rellevància subjectiva del calendari i privatització dels sistemes de significats: hom està afirmant el mateix.

El calendari, invisible de significats, perd els grans punts de referència festius anuals, però troba els seus punts de rellevància en els espectacles. En els espectacles -i per alguns en la lectura- hom retroba el temps concentrat, intens, proper o idèntic al temps màgic i religiós (7).

En els espectacles es reproduïx una tensió entre el sagrat de respecte i el de transgressió: espectacles d'adoració a la ciència, el progrés i l'ordre, i espectacles sacrílegs de transgressió. Si agaféssim una Guia de l'Oci, una cartellera d'espectacles de qualsevol diari l'impressió d'ambivalència de l'espectacle és fulminant. Près un dia a l'atzar, mentre redactàvem aquest treball, el diari anunciava dos films, costat per costat: "Sobresalientes en Erotismo" anunciat com a model de desvergonyiment, i "Sissí", en una reposició per fruit de "la joventut la bellesa i la felicitat". Vet aquí els grans períodes passionals, El Carnaval i la Quaresma, reduïts a fets puntuals, quotidians, d'elecció i fruïció privada. Sempre -suposem- uns han preferit celebrar Carnaval i d'altres Quaresma, com uns seleccionen un film i els altres l'altre...

L'interessant d'observar és que l'ambivalència del sagrat és viscuda en les representacions que en proporciona l'es

pectacle. La transgressió es produeix per l'identificació amb el protagonista, però el respecte també està mediatitzat per una escenificació. El Carnaval i la Quaresma, però, també eren en el fons transgressions i respectes representats. La diferència rau sobretot en el grau d'implicació -de "participació," es diu en els espectacles-: per exemple, la transgressió de l'ordre establert per l'assistència a un recital de cançó d'en Raimon a finals dels anys seixanta, era viscuda simbòlicament en les cançons, però confirmada amb contundència per les prohibicions governatives i les corredisses habituals a la sortida de l'espectacle. Ara bé, l'espectacle corrent actual es caracteritza més aviat per una actitud passiva, per l'elecció privada i individual, per l'accés immediat i també el caràcter fugisser de les seves propostes.

Es fonamental insistir en aquesta transformació en espectacle de tota experiència rellevant en la que sembla obsessionada la nostra societat. La conversió de l'assaltament al Congrés de Diputats espanyol per la guàrdia civil en un espectacle televisiu repetit diríem gairebé abusivament; l'slogan de certa premsa que diu "nosaltres hi érem presents" amb la imatge corresponent; la possibilitat d'assistir com a espectadors a l'assalt al Banc Central de Barcelona des d'una còmode butaca i en directe; la impressió de que la notícia de l'atemptat a Joan Pau II quedava incompleta per l'absència d'imatges en els primers reportatges informatius; etc. ens confirmen amb dades properes aquesta voluntat o necessitat de convertir en espectacle tota possible transgressió a l'ordre social.

I possiblement, la darrera "transgressió" que arribarà en forma d'espectacle quotidià, banalitzant-la fins a les darreres conseqüències, a través de l'aparell de televisió, serà la del sexe i la de la mort. En paraules de J.L. Aranguren (1981), "aquest "veure morir" es pot degradar, tornar-se morbós i banal espectacle, ara en minúscula (la "mort en directe", el televisiu Death watch)". I el mateix pot succeir en el sexe, com ja passa en d'altres països. Però perquè aquest relatiu retard en la televisió respecte d'altres medis?

Perquè la televisió accentua encara més, fins a l'extrem, aquella immediatesa en l'accedir-hi, la indefensió de l'espectador no avisat del que hi passarà, i la fugacitat de la imatge i la seva poca o nul·la empremta en la memòria, que radicalitzarà el procés de banalització de l'experiència representada.

Es en aquest sentit que podem parlar de la restricció del camp d'acció dels mites, de la repressió del mite per la seva localització en zones secundàries-privades, etc.

El calendari modern, en lloc de permetre'ns una "passejada pel temps" en forma de celebracions festives, repeticions rituals, rememoracions mítiques, ens porta a "fugir del temps" per la banalització de tota experiència passada o projecte futur, concentrant tota la seva força en el moment present. I així, el passat es converteix en aventures "de pel·lícula" i el futur en ciència-ficció. (8)

Algunes, poques, festes encara marquen punts d'exaltació col·lectiva. Segons uns, cada vegada menys. Segons altres, serien en vies de recuperació. Però ja són festes-espectacle. B. Besret (1971) compara la festa de Pasqua dels cristians amb el que Woodstock ha sigut per una generació de "hippies". Però els Woodstock també s'han acabat: festes o festivals que eren, per B. Besret, la realització utòpica del regne en el que cadascú s'entregava fins a fondre's entre tots.

La festa només pot sorgir allà on és esperada, desitjada, llargament preparada, diu Besret. És per això que els pobles més pobres són els qui, en el nostre món, han guardat el sentit més viu de la festa. L'espera, el desig, la llarga preparació són el contrari de la televisió i el vídeo. La festa es torna festival, es rutinitza, es torna pràctica, i esdevé finalment espectacle passiu.

A Godspell, Crist es transforma també en un clown, un arlequí. H. Cox (1979, p.166) veu en aquesta disfressa la personificació de la festa i la fantasia en un temps, diu, que les ha perdut gairebé totes dues.

L'home modern busca en l'espectacle aquesta reduïda possibilitat d'experiència mítica, "necessitat consubstancial a la condició humana d'expressar l'angoixa davant el Temps" (Eliade, 1957, p.39).

Sembla clar, però, que l'espectacle no és suficient com a canal d'expressió d'aquesta angoixa. Sembla que el comportament mitològic no es resigna a uns canals estrets, a la immediatesa temporal i a la mediatització de la tècnica. El pluralisme, la privatització, no suposen inconvenients pràctics en el funcionament correcte de les institucions socials. Però deixen coixos, malt resolts els mecanismes de construcció de significats últims, d'expressió mítica i ritual.

En la cultura juvenil es constata aquesta insatisfacció. S'hi repeteix la colisió entre les estructures temporals modernes, que no els satisfan, i les pre-modernes, segons Berger (1973 p.196) o potser millor dit encara, les post-modernes. "A aquests grups de joves, el que els importa no és l'adaptació a la modernitat sinó, al contrari, l'expressió d'una dissidència radical respecte d'ella: tan radical que ni tan sols es proposen la lluita activa ~~ca~~ contra d'ella ", diu J.L. Aranguren (1975, p.44).

Aquesta dissidència, proclamant i exigint un "ara!", no planificador ni disposat a l'espera, podria ser una manifestació de la insatisfacció d'un calendari modern desproporcionat entre una gran coercivitat normativa i una precària possibilitat de construccions de significats. L'"ara!" dels joves és una altra fugida del Temps i la seva angoixa.

Ens sembla interessant preguntar-nos, a partir dels estudis de J. Piaget sobre l'evolució de la noció de temps en el nen, si l'home de la societat moderna no estarà patint, respecte el temps, un procés d'infantilització. Segons Piaget (1946), "el que és propi del pensament en els seus inicis, és en efecte el considerar com a absolutes les perspectives momentànies en les que està compromès, i per consegüent, el no

"agrupar-les" segons els lligams de relacions recíproques. Aquest realisme inicial, és alhora, una forma d'egocentrisme, ja que porta a situar l'estat de consciència actualment viscuda al centre de tot, i un factor d'irreversibilitat, ja que així, l'immediat succeeix a l'immediat sense construcció de conjunt. Més precisament, egocentrisme i irreversibilitat són una sola i mateixa cosa. (...) En el domini del temps psicològic, una tal actitud condueix a viure només el present i a no conèixer el passat si no és pels seus resultats: d'aquí, les dificultats de "reflexió" (en el sentit propi del terme), que hem anotat, i la doble incapacitat de reconstruir un ordre de successió i d'encaixar les durades segons un sistema d'estimacions coherents" (p.275, el subratllat és nostre).

La similitud d'aquestes reflexions amb la descripció que feia M. Eliade de la concepció del temps en les civilitzacions primitives -desvalorització del temps, present atemporal, intenció antihistòrica, no valoració de la memòria,... (1951, pp.40,41,86)- i d'altra banda, amb el que anomenàvem "l'ara!" juvenil, ens semblen evidents.

Sovint, els corrents de cultura juvenil, prenen formes ecologistes. I llavors, el mite de Progrés, ànima de la civilització industrial, religió secular, -diu D.Léger, 1980 (p. 13)- és substituït per l'apocalipsi que ens prediu que els temps són pròxims. La percepció apocalíptica del món modern va acompanyada per unes darreres crides a la conversió: la salvació està en el retorn a la natura i el seu ordre: "Allà, tot és ordre i bellesa...". La necessitat de supervivència d'aquests grups opera una recodificació religiosa de l'experiència ecològica. Alguns autors relacionen aquesta recerca de noves formes socials amb la proximitat de la fi del segon mil·lenni: "Una qüestió difícil de saber és en quina mesura l'angoixa de la fi del mil·lenni pot jugar al nivell, sovint suspecte, de "l'inconscient col·lectiu", un paper accelerador o àdhuc provocador de les catàstrofes anunciades" (A.C.Découflé, 1975, p.37).

En un altre nivell, l'èxit de masses actual de la ciència-ficció i del catastrofisme, especialment en el cinema

i els còmics, és vist per L.V.Thomas com la localització dels "fantasmes de regressió i de fugida, fantasmes de defensa contra la mort que són part integrant de la consciència humana, però que prenen, en un món d'inseguretats, una profunditat i una acuitat crescudes" (citat a D.Léger, 1980, p.15).

El cinema de ciència-ficció actual, com a cinema que atrau un extraordinari nombre d'espectadors, convertint-se en un sector punta de la indústria cinematogràfica, s'origina l'any 1968, amb una pel·lícula de Stanley Kubrick anomenada 2001. Una odissea en l'espai. La característica fonamental -i diferencial- és el fonament metafísic del relat. Després l'han seguit amb èxits aclaparadors, pel·lícules com La guerra de les galàxies (1976) i d'altres. Per en F. Fanes (1980) aquests films entren en el laberint de la metafísica. "Si les pel·lícules -diu l'autor- són com miralls en els que llueixen els desitjos i somnis del públic, ¿què reflexa ara el mirall màgic a través del que es manifesten tots aquests anhels més o menys metafòrics?" I ell mateix respon: "La humanitat durant el segle^{actual}s'havia convertit en adoradora d'un nou déu -el progrés- del que la ciència n'era el seu profeta. En el darrer terç del segle, aquest déu i el seu profeta han passat de generar la més gran de les esperances a elaborar el més tenebrós dels horrors: el futur com a incertesa". D'aquí que F. Fanes considera la ciència-ficció com la resposta a un desig present de metafísica.

Totes aquestes reflexions semblen insistir en la impressió que el calendari modern, l'estructuració temporal actual, però potser en general les formes noves de religiositat emergent, esdevenen insuficients.

Què volem dir que són insuficients? Doncs que no responen d'una manera efectiva a les necessitats de donació i construcció de sentits, especialment de significats últims.

El calendari modern suprimeix la festa, i es refugia en l'espectacle, en les vacances: en la representació i en el temps buit. És llavors, quan el domini significatiu del

temps, qualitat específicament humana i social, és precari, i esdevé angoixa davant el temps.

Aquesta és la convicció d'autors com Duvignaud (1977, p.77) que veuen possible que la festa hagi estat reemplaçada pel somni i la follia. O de F. Caradec, que creu que la desaparició de les festes comporta l'aparició d'activitats agressives compensadores d'aquesta frustració, i que aquesta substitució de la festa per la vacança comporta una manera de viure desesperada "calcadà en l'angoixa de la mort", pel "gran repòs", en lloc d'equilibrar aquesta angoixa amb els renaixements de la festa primitiva (1977, pp.20 i 138). I també R. Caüllois, quan es pregunta on es pot alliberar els instints de l'individu reprimits per les necessitats de l'existència organitzada, davant l'absència de festes. Opina que -recordem-ho- l'antiga alternança de la festa i el treball, de l'èxtasi i el domini, es troba reemplaçada per una altra alternança, d'ordre diferent però amb un volum corresponent a l'altra: la de la pau i la guerra, la de la prosperitat i la destrucció dels resultats d'aquesta prosperitat, la de la tranquil·litat regulada i de la violència obligatòria: guerra, destrucció i violència...

Per H.Cox, el lligam entre el declinar de la festa i la mort de Déu es pot demostrar plenament, i el preu pagat per la modernitat per l'home occidental, és la pèrdua de la seva ànima, per l'empobriment dels seus elements vitals: el sentit de la festa i la fantasia (Cox, 1969, pp.17 i 39). I encara, per M.Eliade (1963, p.88), en l'art contemporani li sembla veure una clara revalorització del mite de la fi del món.

Però la constatació més interessant en tots aquests autors i aquestes reflexions que fins ara hem anat comentant, és la coincidència unànime en un aspecte: la proximitat temàtica de la crisi de la festa amb la discussió sobre el sentit de la mort. Hem vist com l'angoixa davant el temps s'expressa en la nostra societat en referència gairebé exclusiva a la mort. Matem el temps, en fugim. Els nous apocalíp-

tics, els mil·lenarismes, la ciència-ficció i el catastrofisme, tots ells com a fantasmes de defensa contra la mort. La proximitat de l'art contemporani amb la fi del món i les vacances com a temps calcat en l'angoixa de la mort. La festa substituïda per la guerra, la destrucció i la violència. I la pèrdua de l'ànima per la pèrdua de la festa.

Al costat d'aquesta visió més pessimista sobre el present del calendari modern, bé cal fer palès una renovada voluntat actual de retrobar la festa. En aquesta obsessió (Autrement, nº 7) per la recuperació de la festa, hi ha d'haver, necessàriament, un desig d'exhorcitzar la mort de la col·lectivitat, de transgredir, per la festa, el temps lliure, les vacances i l'espectacle passiu; un desig més o menys conscient de reconstruir una experiència temporal i un calendari plena-ment reencantats.

NOTES.

1. Aquesta globalitat significativa en la societat tradicional, queda exposada en L.Febvre (1942): " Al segle XVI tots els actes, tots els dies estan com saturats de religió (...) En una paraula, tot sembla dependre de l'Església, encara. Fins i tot el temps (...) els campanars de les esglésies, anunciant del matí al vespre, a hores conegudes, la successió de les pregàries i dels oficis. Adhuc el calendari, que hom fa parlar en cristià : hi ha ben bé cent dies dels 365 que són anomenats pel nom d'un Sant i no per un dia abstracte del mes... (p.315). És més, encara. Tal com diu Van der Leeuw (1948), cada festa del cicle, equival a un microcosmos del conjunt del temps. (p. 383)

2. Coincidiria amb aquesta perspectiva l'afirmació de B.Besret (1971) al referir-se a l'evolució de la festa del diumenge cristià: "El cristià, que es definia abans com "l'home de la festa", ha esdevingut un "practicant". (p.200). Les recents reformes litúrgiques, per l'autor, no han suscitat cap renovellament de la festa. Han passat del to misteriós i incomprensible anterior a una pobresa, a un racionalisme larvat, "que explica, sense per això justificar-les, les reaccions a vegades violentes dels cristians nostàlgics.." (p.157)

3. L'article citat d'en J.Llimona (1979) és un comentari al calendari de festes i laboral de la Generalitat de Catalunya per a 1980. Per exemple, en Llimona, entre Sant Jaume i el dilluns de Pentecosta, s'inclinaria per aquest darrer, "puix no trenca la setmana laboral". Aquesta racionalitat productiva és en darrera instància la que li sustenta tota la seva proposta de calendari, ja que segons ell, "si és veritat que hi ha tradicions que són venerables -civils o religioses-, són encara més venerables les necessitats i la dinàmica dels

temps presents". Com que per en Llimona totes les festes s'haurien de traslladar a dilluns, l'onze de setembre, el situaria al segon dilluns del mes (sic). Vista la seva proposta, la cristianització de les festes paganes va ser pluja menuda, i sens dubte, més respectuosa amb els costums del poble.

4. La supressió de la festa del Corpus, ja comentada anteriorment, va fer sorgir precisament aquest tipus d'argument tant en la defensa com en l'atac de la decisió. Mentre uns es referien a la historicitat de la festa i per tant, la irrellevància de sotmetre-la a altres criteris -"acceptar la plena i exclusiva competència del govern en la determinació de les festes, d'acord amb els criteris que democràticament s'estableixin en cada lloc i en cada temps"-, i en canvi defensaven la seva "privatització" com a cristians, el sentit de la festa de Corpus el podem viure qualsevol dia de l'any i a l'hora que sigui"-, (diari AVUI, Bústia, 22-X-1980,p.4), d'altres sostenien precisament el contrari: "creiem que eliminar festes seculares del calendari és una arbitrarietat per part de la Generalitat," bo i denunciant l'ús de "procediments totalitaris tendents a la massificació de la gent i a la despersonalització dels pobles" i del perill de "matar l'ànima col·lectiva" del país. (diari AVUI, a la mateixa secció Bústia del mateix dia 22-X-1980 que l'anterior carta)

5. Altres autors s'han referit, més explícitament, a la privatització de la festa, (H.Dougier,1976, i A.Villadary, 1968). Però ens sembla incorrecte, o si més no, confús, ja que si bé el calendari és susceptible de privatització, en el sentit que utilitzem en el nostre treball, en canvi la festa, igual que el mite, el ritu i el símbol, no es poden sotmetre a la privatització sense perdre el que els caracteritza: "ser un model per al món sencer, un model per l'eternitat,..." (M.Eliade 1957, p.14).

6. De fet, J. Caro Baroja (1965) ja ens les documenta, aquestes ambigüetats, en el calendari tradicional, respecte el Carnaval i les reaccions diverses i contradictòries que suscitava.
7. H. Cox fa extensible aquesta consideració als medis de comunicació: "Per la meua part, crec que caldria sobretot considerar els mass media com a formes disfressades de religió" (1973, p.13).
8. Respecte la ficció, afirma M. Maffesoli (1979):
"Viure l'instant, viure'l plenament sense preocupar-se del pervindre, es allà on allò que és fantàstic retroba el mite que recapitula en la simultaneïtat el que dispersa en el temps lineal. En aquest sentit, la ficció és "el doble" de la vida quotidiana, en el sentit més fort del terme, el que tants pensadors han subratllat i que assenyala amb força el desig d'eternitat"(p.82).

CONCLUSIONS

I.

Es propi d'un cert tipus d'investigadors, i d'investigacions, el constatar al final d'un treball, que una cosa és fer - i fer-se - preguntes, i l'altra és respondre-les. A nosaltres ens ha passat el mateix. Potser tampoc no és casual, aquesta desproporció entre interrogants i asseveracions: l'estat actual del desenvolupament científic de la sociologia, l'estat actual dels estudis de sociologia, l'estat actual dels sociòlegs del país... Però això serien només pretextos. En el fons, hem de confessar que per a nosaltres, l'accentuació dels esforços de reflexió i investigació per tal de formular interrogants i si pot ser, bons interrogants, no implica cap tipus de renúncia ni científica ni ètica.

No és una renúncia científica si acceptem que la ciència de la societat, les ciències humanes, es fonamenten en el dubte i la sospita, i per tant formulen, sobretot i especialment, preguntes. I no és una renúncia ètica perquè no hi ha bona resposta moral sense una correcta comprensió de la situació. En política, estem tips de veure "respostes radicals" - i "concertades" - a problemes inexistents, i qüestions angoixants sense resposta immediata. I és que, fonamentalment, els polítics, obsessionats en l'afany de donar respostes convincents, s'obliden de formular qüestions correctes.

Les conclusions que poden seguir - i acabar - aquest treball, per tant, són poc conclusives. Ens donaríem per satisfets, en aquest tràngol que és la redacció d'una tesi, si com a mínim aconseguíem alguna reflexió per tal de provocar en el pitjor dels casos... nous interrogants!

La resposta radical, final, detallada, exacta, no és possible. L'investigador no pot caure en el perill de constrènyer la realitat per tal de fer-la coherent. Cal definir uns marcs generals, uns acords mínims, i respectar els desacords (Ch. Delacampagne, 1977, p. 175) que la mateixa realitat social ens presenta.

El problema de la coherència de la mateixa realitat ha estat present en diverses ocasions al llarg dels anteriors capítols. Fonamentalment, hi haurien dues postures oposades, representades una per antropòlegs i l'altra per alguns sociòlegs. Els primers - pensem sobretot en els treballs de J. Caro Baroja - tendeixen a accentuar el fet de l'existència d'un pensament asistemàtic tradicional enfront de la situació actual, on la crítica moderna exerciria un control i una coerció molt superior a la de les societats anteriors. En oposició a aquesta perspectiva, hi hauria una tendència sociologista - pensem sobretot en T. Luckmann i P.L. Berger - en accentuar el fet del monolitisme cultural de les societats tradicionals davant el pluralisme cultural i de significats de la societat moderna, procés al que s'atorgaria, no ja pels sociòlegs sinó com a "evidència col·lectiva", una de les més altes cotes de llibertat i tolerància assolides per l'home actual.

Nosaltres ens situarem entre l'una i l'altra posició. Ja ho dèiem en la introducció: el sociòleg pot posar de manifest aspectes desconeguts, emmascarats; o revelar al propi grup el que "pensaven i sentien sense saber-ho". Naturalment, es tracta d'exposar els marcs generals d'orientació de la vida social, d'exposar aquella consciència possible de Goldmann, però en absolut de manipular els coneixements postulant uns acords totals, o bé deformant la realitat, o bé deformant les consciències reals dels individus per tal que s'adhereixin a la proposta "científica". La ciència, en el seu afany de respondre, cau sovint en els dos extrems: deforma la realitat o manipula

l'individu. Per a nosaltres, una bona obra sociològica ha de provocar en el lector corrent la impressió que el que allà es diu, és de sentit comú i que tot i que no hi havia parat atenció, la tesi del llibre li resulta si no convincent, almenys plausible. El sociòleg, tal com l'entenem nosaltres, no pot descobrir cap Mediterrània.

Aquesta temptació reduccionista no és el cas, però, ni de J. Caro Baroja, ni de T. Luckmann i P.L. Berger, és clar. Les posicions divergents d'ambdòs tipus d'investigadors - que han ocupat una plaça d'honor en el nostre treball - tenen a veure, molt possiblement, amb un altre dilema: l'elecció entre el pessimisme i l'optimisme. Perquè de pessimisme o d'optimisme no és només possible destilar-ne en les respostes, sinó també en la formulació d'interrogants. A en Caro Baroja hom hi troba el pessimisme que pot donar no tant el mateix autor, sinó el fet de retrobar perfectament estudiats, els elements i caràcter d'unes societats tradicionals que crèiem obscures i terribles i que se'ns mostren festives, acolorides, i vives - sense excloure'n, és clar, tota la duresa i primitivisme que puguessin contenir. El cas de P.L. Berger i Luckmann és diferent. En aquests autors, que no podem pas qualificar d'ingenus, el lloc central que ocupa en els seus treballs la idea de relativització del fet social, paradoxalment, en lloc de portar al desencís, acondueix a un cert i moderat optimisme: el present no té gran cosa millor que el passat... però tampoc res de molt pitjor.

En la nostra investigació hi cabria una pregunta semblant: el calendari modern és millor, o pitjor que el tradicional? L'interrogant no té resposta definitiva. Hi ha un sentiment pessimista en la majoria dels autors citats en abordar la qüestió de la crisi de la festa. I nosaltres mateixos hem parlat de la "insuficiència" dels mecanismes d'ordenació de significats últims. Però també

vèiem en l'actual dinàmica del calendari modern, un esforç d'estructuració de nous significats, una viva tensió entre el sagrat de respecte i el de transgressió, signes inequívocs d'una societat que cerca el sentit de la seva existència. En el fons, malgrat tot, ens sentim sociòlegs - ho som? - a la manera de Berger i Luckmann.

II.

"El fet humà per excel·lència és potser menys la creació de l'eina que la domesticació del temps i de l'espai, és a dir, la creació d'un temps i d'un espai humans."

André Leroi-Gourhan, Le geste et la parole

Hem començat aquesta investigació situant el tema específic que es volia tractar, en unes coordenades teòriques generals. I concretament, donada l'amplitud de la temàtica, ens calia començar per una discussió sobre les cosmovisions.

El concepte de cosmovisió, és un d'aquells que difícilment es deixen atrapar en unes quantes línies, i pel mateix fet de ser una construcció teòrica no susceptible de definir-se empíricament per la descripció dels seus elements, és un concepte controvertit. Per a nosaltres, i sense pretendre donar-ne una formulació definitiva, les cosmovisions són unes estructures de significats, definides en el nivell més alt d'abstracció. Entesa en aquest nivell més alt, cada societat o grup social es defineix per la seva pertinença a una determinada cosmovisió. No és, naturalment, una construcció estàtica i acabada. Cal entendre la cosmovisió, més aviat, com el resultat d'un esforç col·lectiu de donar significats a la realitat social. O gairebé, si es vol, de donar sentit a l'activitat social definint unes determinades "realitats" socials. Formulada com a model teòric, la cosmovisió és única i relativament coherent i homogènia, ja que és el resultat de la recerca d'un ordre social. Ara bé, les seves manifestacions empíriques, en els mites, les creences, els simbolismes, etc., presenten totes les contradiccions i heterogeneïtat que es deriven de la tasca constructora de significats. Es a dir, que des d'una perspectiva històrica, les cosmovisions són

sotmeses a canvis més o menys considerables i més o menys accel.lerats, i com que representen el resultat d'un esforç estructurador de significats, mai queden acabades.

La diferència que hom pot considerar més important entre les cosmovisions de la societat tradicional i de la societat moderna, es troba en l'articulació de les jerarquies de significats d'aquestes cosmovisions. Mentre en les primeres, en general, hi ha una única jerarquia de significats o cosmos sagrat, ben definida, a nivell mític i ritual, a la societat moderna ens trobem amb una gran diversitat de cosmos sagrats o jerarquies de significats, més precaris, d'abast parcial, menys capaços d'englobar el conjunt de les experiències individuals, en relativa competència entre ells, i sobretot ideologitzats. És a dir, que si bé tots aquests cosmos sagrats participen en l'elaboració d'una única cosmovisió, les seves expressions rituals, mítiques i simbòliques són diverses. Les conseqüències són que, en primer lloc, en els diferents cosmos sagrats s'hi entreveu una estructura gairebé comuna amb categories expressives - mites, ritus i símbols - distints; en segon lloc, la competència de mercat entre els diferents cosmos sagrats - en recerca d'adhesions individuals - implica una forta ideologització en detriment de les formes rituals i simbòliques; i en tercer lloc, es produeix una relativa independència, però creixent, entre ideologia i creences pràctiques, entre racionalitzacions i acció social, entre opinions i conducta. La comparació de l'estructura mítica tant del judeo-cristianisme, com del marxisme, com de la psicoanàlisi, ens ofereix un exemple de la primera conseqüència: estructura comuna, i formulacions simbòliques, rituals i ideològiques diverses. No creiem que faci falta estendre's novament en els possibles paral·lelismes - gens anecdòtics - entre el Paradís-Pecat original-història de la Salvació-Regne dels Cels, la Societat comunista primitiva-Aparició de l'excedent i l'explotació-

Lluita de classes-Societat Comunista i la Infància-Complex d'Edip-Teràpia psicoanalista-Adult.

En segon lloc, la ideologització de les formes d'expressió de les articulacions i jerarquies de significats, dels cosmos sagrats en definitiva, ja ha estat analitzada; cal atribuir-la tant a la competitivitat creada, que exigeix un sobre-esforç dels especialistes en mantenir-los, transmetre'ls i adaptar-los a les situacions diverses, per tal de fer-los plausibles i legítims, com també al tipus de medis de comunicació actuals, que sobretot desenvolupen la paraula - premsa, literatura, ràdio -, i en part, el gest - cinema i televisió -, i que són precisament els que en bona part presenten l'oferta i publicitat dels diferents cosmos sagrats en competència. El ritu, la litúrgia, queden relegats a un lloc molt secundari, allunyat del nivell d'expressió ideològica, excepte per les "ofertes" més marginals - sectes orientals, gurus, etc. - on l'elaboració teòrica podria ser menor.

En tercer lloc, la progressiva independència entre ideologia i creença en el sentit de "creença pràctica" de Sennet, queda posada de manifest en els estudis d'opinió, de decisió de vot, etc. i entre les quotidianes declaracions d'intencions i les realitats immediates. I ben recentment, la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse hi ha dedicat part del seu Congrès de Lausanne.

III.

"Pensar el temps, és enquadrar la vida."

G. Bachelard

També hem insistit en la centralitat de l'experiència temporal en la definició de les cosmovisions. El temps forma part essencial en la formulació dels mites fonamentals - temps històric, etern retorn, temps primordial, etc. -; de les expressions rituals col·lectives - festa, crisi de la festa, l'espectacle, les vacances, ... -; de la formació d'un estil cognitiu o de la consciència de l'individu modern - repetitivitat, innovació, mecanicitat, mesurabilitat, ... -; i, naturalment, a la base, formant part de l'organització econòmicoproductiva.

Precisament, tot el procés de creació i manteniment de significats, de legitimacions, etc., procés cultural en definitiva, es dirigeix a la consecució de l'ajustament entre els quatre nivells indicats, en la recerca d'un ordre significatiu, i en definitiva, en la tasca de definició d'una cosmovisió.

Els quatre nivells suara apuntats, eren tractats en el capítol 4, com a nivells de diferent complexitat teòrica en la constitució dels cosmos sagrats. Ni que sigui aventurat l'exposar-ho en unes conclusions, ens sembla interessant fer notar el paral·lelisme entre els nivells de complexitat teòrica definits per Berger i Luckmann (1966) dins dels sistemes simbòlics o de legitimació de l'ordre institucional, amb els quatre camps d'expressió institucional del coneixement que definiríem com a la cosmovisió, el camp del mite, el de la ideologia, el del ritu i finalment, a part, el de la "praxis real". I relacionant aquests conceptes amb la proposta de Ricoeur, de distingir entre un simbolisme constitutiu i un de representatiu,

tindríem el següent esquema:

<u>Sistema</u> <u>simbòlic</u> (Ricoeur)	<u>Camps d'expressió</u> <u>institucional</u>	<u>Nivells de complexitat</u> <u>teòrica</u> (Berger - Luckmann)
SIMBOLISME CONSTITUTIU	{ PRAXIS REALA-teòric
SIMBOLISME REPRESENTATIU	{ RITU MITE IDEOLOGIA COSMOVISIOPre-teòricProto-teòric (relats i narracions mítiques)Teòric (teories explíciteUniversos simbòlics

Tot esquema, necessàriament, simplifica la realitat. Però el model teòric proposat, ens permetria destriar uns nivells d'expressió institucional del coneixement estructurat en i per les cosmovisions. Com hom pot veure, i si recordem la classificació de Berger i Luckmann (cf. capítol 4), a la cosmovisió li correspondria el nivell superior de complexitat teòrica i significativa, en el que caldria situar els cossos de tradició teòrica que integren zones de diferent significat i que permeten considerar l'ordre institucional com una totalitat simbòlica. En un ordre immediatament inferior, tindriem les ideologies, que serien cossos de coneixement diferenciat, encomanat a personal especialitzat i que es transmetria per procediments d'iniciació. En tercer lloc, els mites o proposicions teòriques rudimentàries, en el sentit de ser formulacions breus, constituint evidències col·lectives més o menys compartides. En quart lloc, els ritus que estarien fonamentats en un tipus de coneixement auto-evident, poc elaborat

teòricament, la significativitat dels quals els la donaria la repetitivitat de l'acció ritual. Finalment, hi hauria un nivell fonamentat en la praxis real, determinat per la infraestructura econòmica i productiva, que ja contindria un simbolisme constitutiu sobre del qual estaria elaborat el simbolisme representatiu.

El grau de globalitat significativa seria decreixent, amb els nivells de complexitat teòrica, i afectaria menys àrees institucionals alhora, i seria menys compartit. En les societats tradicionals, el nivell d'ideologització seria menys important que en les modernes, el ritual i mític potser estarien més elaborats, però sobretot, tots els nivells no serien tan significativament parcials com en la societat moderna, degut com ja hem explicat a la segmentació institucional i el pluralisme.

L'interessant d'un model teòric és que sigui útil. Com es podria aplicar al cas del calendari?

Podriem descriure el calendari modern seguint els nivells d'expressió institucional suggerits. Estaria compost, doncs, d'un nivell d'experiència temporal immediata, imposada normativament per un sistema productiu i econòmic industrial i tècnic - tal com hem definit en els capítols 6 i 7.

En aquesta experiència real del temporal, hi hauria un simbolisme incipient, constitutiu, que es desenvoluparia primer, en un nivell d'accions rituals: assistència a espectacles, hores de televisió, ocupació "ritual" dels caps de setmana - cues a les carreteres, visites familiars als grans magatzems... -, lectura, etc. Aquestes condicions rituals estarien acompanyades d'uns relats o narracions mítiques - en els espectacles, la lectura, el cinema, la TV, etc. -, que desenvoluparien els mites bàsics de la societat en general i del grup de pertinença en particular. El nivell ideològic del calendari vindria representat per les teories que sobre el temps lliure s'han

anat elaborant, per elements teòrics que proporcionaria encara l'Església i el seu calendari litúrgic, etc. Finalment, tot estaria integrat - o s'aniria integrant - en un esforç homogeneïtzador, en una cosmovisió moderna, definida per l'estructura de significats resultants. Precisament en els capítols 5, 6 i sobretot en el 8 parlàvem d'aquests processos estructuradors de significats, a partir d'unes situacions socials objectives - pluralisme, subjectivització de la creença, parcialitat significativa dels cosmos sagrats, privatització, etc.

Deixem apuntat, doncs, aquest model teòric d'anàlisi, amb tota mena de reserves, però que s'ha anat deduint implícitament de la nostra investigació. Si respon algun interrogant, no és menys cert que en suscita molts més de nous...

IV.

"L'evocació del temps aboleix la temporalitat."

H. Lefebvre, La vie quotidienne

"La religió és paràlisi del temps."

L. Kolakowsky, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas

La presència de la dimensió temporal en la construcció social de la realitat, és a dir, en l'atorgació de sentit i legitimitat a un ordre definit socialment, no és accidental i amb un valor accessori. La temporalitat no només hi és present sinó que sobretot constitueix l'estructura sobre la que es defineix la cosmovisió, juntament amb la dimensió espacial. Ja discutíem en el primer capítol l'ambigüitat fonamental de la dimensió temporal com a atorgadora d'ordre i, paradoxalment, transgressió de la durada quotidiana. M. Eliade deia que el temps sagrat aboleix la durada profana. En un altre context, H. Lefebvre afirma que l'evocació del temps aboleix la temporalitat. Mentre la referència a l'espai ens ordena la realitat respecte un centre definit, la referència al temps trastoca el moment present i el fa irrellevant. Hi ha doncs, en el temps sagrat, en el temps que no és pura successió d'esdeveniments, sinó temps ple de sentit, el fonament tant de l'ordre, com el de l'alliberament i transgressió de l'ordre. La religió, el sagrat, seria aquest pont d'anada i tornada, que aniria del caos a l'ordre i viceversa. El sagrat seria la força estructuradora del sentit, però també actuaria com a instància crítica, desestructuradora.

L'ordre, la cosmovisió perfecte i final no s'aconsegueix en cap moment històric. La religió, forma d'expressió històrica del sagrat en tota societat, seria l'esforç constant de reordenació de l'ordre significatiu.

Quan es cau en el perill de creure que pot existir un ordre definitiu, es cau en la temptació del poder, de reduir la religió a ideologia. El reconeixement de la no definitivitat de cap ordre és el ferment alliberador que pot oferir la religió en qualsevol societat. I aquesta ambigüetat fonamental és proporcionada pel duet d'experiència espacial i temporal. L'evocació del temps ha de ser religiosa, perquè aconsegueix la supressió de la temporalitat profana.

Parafrassejant Th.J.J. Altizer, a M. Eliade y la dialéctica de lo sagrado, diríem que si l'home renuncia a l'infinit, queda atrapat i absorbit per la finitud.

Una definició funcional de la religió, a l'estil de T. Luckmann, ha d'incloure certament el caràcter d'ordenadora de significats, d'integradora social pel fet de compartir aquestes construccions significatives, de legitimadora d'unes determinades institucions, etc. Però no ha d'oblidar les funcions dinamitzadores, crítiques i de transgressió del mateix ordre, dins el marc d'una cosmovisió en permanent redefinició. Fent un símil, el que és la lluita de classes en l'ordre econòmic pel marxisme, seria la religió - manifestació institucional o expressiva del sagrat - en la construcció de l'ordre significatiu o de coneixements.

V.

"La reducció del temps a un bé escàs, quantificable, acumulable, susceptible de ser estalviat, emmagatzemat, intercanviat, comprat o venut, potser és l'alienació més terrible, la marca més visible de la paràlisi de l'autonomia de les comunitats i de les persones."

J.-P. Dupuy, "L'encombrement de l'espace et celui du temps"

Com a conseqüència de la situació descrita en les reflexions anteriors, si són si més no acceptables, caldria entendre la reacció dels pensadors moderns que veuen en la manipulació del temps - com d'altres havien parlat de la manipulació de la religió - un greu perill per l'home contemporani. La cosificació del temps, la mercantilització del temps és tant com impedir-ne l'evocació religiosa per tal de no aturar la temporalitat i en definitiva d'impedir sortir o escapar-se de la durada profana, creant una situació angoixosa. El problema, doncs, del calendari modern no és el de la substitució d'un santoral cristià, o d'un simbolisme agrari, per una altra cosmovisió moderna, sinó que és el del perill d'absència d'estructura significativa i de reducció a pura successió, a pura xifra, a mercaderia.

A la crisi de la festa produïda per aquesta alienació del temps sagrat, del temps màgic, s'hi reacciona amb una obsessió per la recuperació de la festa. No n'hi ha per menys. Es la protesta per l'absència de sentit del calendari.

La conformació de la consciència a les condicions exigides per la producció tecnològica i la societat de consum dificulten enormement la creació i el manteniment de significats globals compartits, i en tot cas tendeixen

a ser invisibles. Sembla que la societat moderna, i el pluralisme i la privatització que se'n deriven, tal com ha estat exposat, redueixen les cosmovisions a unes formes expressives implícites, no manifestes, invisibles en definitiva.

Podríem pensar que en les societats tradicionals, gràcies a la globalitat i continuïtat significativa, era possible establir unes ruptures o discontinuïtats reals, entre treball i festa, entre temps forts i temps quotidians, etc. En canvi, en la societat moderna, es produeix aquella discontinuïtat significativa - per la segmentació institucional, i privatització en la construcció de sentit - entre producció i consum, que amaga, de fet, una continuïtat real entre el temps de producció i el temps lliure en el nivell econòmic. La lògica econòmica dels dos temps - de producció i consum - són les mateixes, ni que siguin diversos els sentits que hom hi pot atorgar. El fet que els dos tipus de temporalitat, del treball i la vacança, siguin semblants i que responguin a un mateix tipus de racionalitat econòmica, els invalida com a extrems del joc ordre-caos, respecte-transgressió, a diferència del que passava amb la festa tradicional.

Si es pot dir així, l'obsessió en la recuperació festiva, és una obsessió religiosa. Es una manifestació més de com les formes de religiositat a la societat moderna, es presenten amb un abast parcial - i no com a construccions completes i globals -, sense tenir un caràcter explícitament religiós - confessadament religiós -, i com diu Luckmann, essent formes invisibles de religió.

Però també ens atreviríem a dir que, a diferència de Luckmann, que sembla que creu viable i possible una forma de religiositat privada, nosaltres creiem que una religiositat construïda privadament es manifesta insuficient, incompleta, creant una angoixa fàcilment constatable. Si Luckmann, doncs, posava l'èmfasi en uns aspectes d'aques-

tes noves formes invisibles de religiositat - religiositat individual, privada, etc., i per tant, expressada en el familisme, la sexualitat, ... -, a nosaltres ens sembla notar-hi, a més, una insatisfacció que fa aparèixer en elles uns components d'enfrontament amb l'ordre social modern, amb la modernitat en definitiva. Les noves formes de religiositat, passada l'etapa de mitificació de l'auto-realització i l'autoexpressió personal, de la privatització com a possibilitat última de llibertat individual, etc., es mostren en general enfrontades a la modernitat: orientalisme, sí, però també ecologisme; comunes rurals, però també grans reivindicacions festives; la televisió-altar, però també l'espectacle catàrtic, de provocació; intimisme, autorealització sexual, però també catastrofismes, apocalipsis, i ciència ficció. Igualment, certes revitalitzacions de les formes tradicionals de religió, també podrien analitzar-se en funció d'aquesta necessitat de crítica de la modernitat. Adhuc quan ara sovint es sent parlar de bruixeria, màgies i d'encanteris, cal pensar si no es tracta sobretot de declarar-se anti-modernitzant més que d'adherir-se a unes creences i supersticions tradicionals. I de la mateixa manera, el renèixement dels herbolaris i de la medicina natural, els curanderos, els naturistes i els macrobiòtics, etc. etc.

VI.

"La humanitat, que hauria de tenir sis mil anys de sabiduria, torna a caure en la infància a cada generació."

Tristan Bernard

I cal acabar ja aquestes conclusions, poc conclusives dèiem, i que vistes ara, caldria gairebé rebatejar com a "preliminars" de noves investigacions.

Hem estat analitzant un calendari modern sotmés a la contradicció de les exigències de racionalització productiva i del reencantament a la recerca de noves significacions. El calendari modern i les seves propostes mítiques i rituals, coherents amb la racionalitat consumista, quantificable, mercantil, es presenta més aviat insignificant, en el sentit propi de la paraula. Els resultats d'aquesta no-significativitat, o de la insuficiència de sentit, especialment de sentits últims, ens aproximaven a una mena de procés d'infantilització. Infantilització del mite, del simbolisme, però específicament també, de la capacitat de comprendre el temps. Quan Piaget defineix les condicions d'una bona i adulta comprensió del temps, "sense saber-ho", sembla que ens descrigui la incapacitat moderna de saltar per sobre de la pura successió de dies quantificats, mesurats, i tots idèntics. El control del temps implica poder-lo recòrrer en tots sentits, entrar en un temps diferenciat.

Alhora, el descontrol modern del temps, que crea l'angoixa de fugir-ne, sembla idèntic i paral·lel al descontrol del sentit de la mort, també angoixant i amb una necessitat d'amagar-la i dissimular-la.

El temps, i la mort, i els seus sentits es situen en la zona dels significats últims. En una societat que es

debat entre un procés d'"anomització", de crisi dels sentits, i un procés de reencantament divers i variat, els temes del temps i la mort hi tenen un lloc rellevant, ja sigui per una sobre-presència, ja sigui per una absència i un silenci absoluts. Així, conviuen en aparent contradicció, però en perfecta lògica, l'espectacle de la mort i la mort dissimulada, el mite del temps lliure, i la vacança o temps mort, la pressa obsessiva a la recerca d'un temps... per perdre'l.

Seria interessant saber, però ho desconeixem, si l'edat psicològica del control del temps és la mateixa edat de la comprensió psicològica de la mort. Saber si els sis mil anys de sabiduria de la humanitat es redueixen a sis anys de desenvolupament psicològic, en la societat moderna.

Les conclusions finals del nostre estudi, doncs, es podrien resumir en tres afirmacions finals:

El calendari actual, cal comprendre'l en la seva doble cara d'un procés de racionalització modernitzant i un procés de reencantament multiexpressiu. Aquesta doble direcció, dissimulada sota un més aparent que real pluralisme i privatització, impedeix una manifestació clara i oberta, homogènia, d'aquest calendari actual, podent-lo qualificar amb raó de calendari invisible. Com invisibles són les noves formes de religiositat modernes a la recerca d'un reencantament.

En segon lloc, tot indica que estem davant d'una societat amb poc o gens de control ^(significant) sobre el temps. Es una societat infantilitzada, pel que fa a la comprensió del temps. Ningú no té temps per a res i tothom el perd així que pot. La racionalització moderna del calendari i els processos específics en la consciència que hem analitzat, aconduïxen a aquesta situació d'alienació del temps per insignificant. Ens movem en el dilema de no tenir-ne, d'amagar-lo, o de

perdre'l, és a dir, de malbaratar-lo inútilment. El calendari modern, especialment en la seva manifestació impresa es divideix entre una representació en l'agenda, on cada dia té un mateix valor-espai d'ús, i la relació entre els quals només és de consecutivitat, i el calendari de paret o butxaca, com a col·lecció ordenada de números, on la globalitat anul·la la diferenciació interna, amb l'absència progressiva de les clàssiques informacions complementàries del santoral, les llunes o les festivitats especials. La diferència fonamental entre la campana tradicional i el rellotge modern està situada precisament en la càrrega significativa de la primera i l'anomia temporal que resulta del segon.

I finalment, la relació estreta entre el temps i la mort. Tot el que en aquesta i d'altres ocasions hem dit de la mort a la societat moderna, és aplicable al calendari. En la rondalla popular catalana El metge carboner, la vida és representada per un ciri que va cremant custodiat per la Mort. Així que el ciri és cremat, la Mort va a buscar el propietari d'aquell ciri. El carboner metge Galdric vol aturar la pròpia mort fent perdre el temps a la Mort amb pretextos diversos. Però finalment, és l'espectacle d'una mort aliena, representada, el que retorna la iniciativa a la Mort i aplica inexorablement el termini dictat pel ciri a Galdric. No sé si una rondalla popular és un bon final per a una tesi de doctorat. Però podria ser també que el final de la rondalla s'assemblés al final de la història que caldrà explicar de la societat moderna: la voluntat de dissimular la mort, de girar-s'hi d'esquena, i la impossibilitat de disposar d'un

temps ple, significatiu, troben una sortida en la conversió del temps i la mort en espectacle. Pot ser que sigui també a través d'aquest espectacle, de la recuperació de la festa, de la representació de la mort, que la societat actual retrobarà novament un temps i una mort reencantats i plens de sentit.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ACQUAVIVA, Sabino S. (1961) L'Eclissi del Sacro Nella Civiltà Industriale, Milano, Edizioni di Comunità. Edició castellana, El Eclipse de lo Sagrado en la civilización industrial. Bilbao, Mensajero, 1972.
- ALLEAU, René (1976) La science des symboles. París, Payot.
- ARANGUREN, J.L. (1975) "Changements culturels de la Jeunesse à l'égard de la Religion" a Actes de la 13e. Conference Internationale de Sociologie Religieuse, Lloret de Mar, pp.9-26.
- ARANGUREN, J.Luis (1975) Talante, juventud y moral. Madrid Ediciones Paulinas.
- ARANGUREN, J. L. (1981) "Sobre cultura y moral de la muerte y del suicidio" El País, 14-5-81, pàg. 15.
- ARIES, Philippe (1973) L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime. París, Seuil.
- ARIES, Philippe (1975) Essais sur l'histoire de la mort en occident. París, Seuil.
- AUTREMENT (1976) La fête, cette hantise no 7, p.3-240.
- BAUDRILLARD, Jean (1970) La société de consommation. París, Gallimard.

L'any de les citacions en el text, és el que hem posat entre parèntesi i correspon, igual que la primera referència, a l'any de la primera edició original. En canvi, el número de pàgina indicat en el text, correspon a l'edició catalana o castellana quan n'hi ha, o bé a la última referència que hi hagi anotada en la present bibliografia.

- BERGER, Peter L., i
KELLNER, Hansfried (1964) "Mariage and the construction of reality" Diogenes vol. 46 no 2 pp. 1-24. Traducció catalana, "Matri-
moni i construcció de la realitat", Perspectiva Social 9. 1977.pp.39-60.
- BERGER, Peter i
LUCKMANN, Thomas (1966) The Social Construction of Reality. New York, Doubleday. Edició caste-
llana, La construcción social de la realidad, Buenos Aires, Amorrortó, 2a.ed. 1972.
- BERGER, Peter (1967) The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, Doubleday. Edició castellana, Para una Teoría Sociológica de la Reli-
gión. Barcelona, Kairós, 1971.
- BERGER, Peter L,
BERGER, Brigitte i
KELLNER, Hansfried (1973) The Homeless Mind. Modernization and Consciousness. New York, Ran-
dom House. Edició castellana, Un mundo sin hogar (Modernización y Conciencia). Santander, Sal Terrae, 1979.
- BERGER, Peter (1976) Sociology: A Biographical Approach Peugin Books, (1a.ed. Basic Books, 1972).
- BESRET, Bernard (1971) Clefs pour une Nouvelle Eglise. París, Ed. Seghers.
- BLEEKER, C.J. i
WIDENGREN, G. (1969) Historia Religionum. Handbook for the History of Religions. J.Brill, Leiden, Holanda. Ed. castellana: Historia Religionum. Manual de Historia de las religiones. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973. 2 vol.
- BOURDIEU, Pierre (1976) "Le sens pratique". Actes de la Recherche. février, no 1.pp.43-86.

- BRUN, J. (1969) Le Retour de Dionysos
- BRUNNER, August (1955) Die Religion, Friburg, Herder. Edició castellana, La Religión. Barcelona, Herder, 1963.
- CAILLOIS, Roger (1950) L'homme et le sacré. París, Gallimard.
- CARADEC, François (1977) La farce et le sacré. Fêtes et farceurs, mythes et mystificateurs. París, Casterman.
- CARDUS, Salvador (1976) Noves formes de religiositat: Religió i Sexualitat. Universitat Autònoma de Barcelona.
- CARDUS, Salvador (1977) "Noves formes de religiositat" Perspectiva Social, 9, pp.85-104.
- CARDUS, Salvador, ESTRUCH, Joan (1977) "Una fe que hom no gosa transmetre" Qüestions de Vida Cristiana. nº 89, 1977 pp.22-31.
- CARO BAROJA, Julio (1965) El Carnaval. Madrid, Taurus.
- CARO BAROJA, Julio (1975) "Santos y Campesinos" a Cuadernos para el Diálogo. Març, pp. 77-81.
- CARO BAROJA, Julio (1979) La estación de amor. Fiestas populares de mayo a San Juan. Madrid, Taurus.
- CASTRO, Américo (1954) La realidad histórica de España México, Ed. Porrúa. 2ed.:1962.
- CHAUVET, Louis-Marie (1979) Du Symbolique au symbole. París, Ed. du Cerf.
- COHN, Norman (1957) The Pursuit of the Millenium. Edició castellana, En pos del Milenio, Barcelona, Barral Editores, 1972.
- COHN, Norman (1963) Les fanatiques de l'apocalypse
- COUDERC, Paul (1948) Le Calendrier. París, PUF.

COX, Harvey (1969) The Feast of Fools, Harvard University Press. Edició citada. La fête des fous, París, Seuil, 1971.

COX, Harvey (1973) The Seduction of the Spirit. New York, Simon and Shuster. Edició citada, La séduction de l'esprit, París, Seuil, 1976.

CULLMANN, Oscar (1946) Christ et le temps. París, Delachaux et Niestlé. Edició castellana, Cristo y el tiempo, Barcelona, Estela, 1968.

DANIELOU, J. i MARROU, H. (1963) Nouvelle Histoire de l'Eglise. Vol. I. París, Seuil, 1963.

DECOUFLE, André-Clément (1975) "Un aspect de la temporalité du sacré: L'an 2000 et la résurgence du thème de la fin du monde et re commencement des temps" Cahiers Int. Symbolisme nº 27-28 pp.33-39.

DELACAMPAGNE, Christian (1974) Antipsychiatrie. Les voies du sacré. París, Grasset.

DELACAMPAGNE, Christian (1977) Figures de l'oppression. París, PUF.

DE VAUX, R. (1957) Les Institutions de l'Ancien Testament. París, Les éditions du Cerf. Ed. citada: 3a.ed.1976. 2 volums.

DOUGIER, Henry (1976) "L'exorcisme". Autrement 7, La fête, cette hantise. pp.3-7.

DOUGLAS, Mary (1970) Natural Symbols. Explorations in Cosmology. Barrie and Rockliff. Edició castellana, Símbolos naturales. Exploraciones en Cosmología. Madrid, Alianza Editorial, 1978.

DUCH, Lluís (1968) "La festa en la Història de les religions" Qüestions de Vida Cristiana, nº 41 pp. 7-18.

DUCH, Lluís (1978) Historia y estructuras religiosas Barcelona, Ed. Don Bosco.

DUCH, Lluís (1978) "Llenguatges oblidats en teologia" a Qüestions de Vida Cristiana, 93.p.60-83

DURAND, Gilbert (1964) L'imagination Symbolique. París, PUF.

DUVIGNAUD, Jean (1977) Le don du rien. París, Ed. Stock.

ELIADE, Mircea (1949) Traité d'histoire des religions. París, Payot. Edició citada, 1974.

ELIADE, Mircea (1951) Le mythe de l'éternel retour. Achétypes et répétition. París, Gallimard. Edició castellana, El mito del eterno retorno. Madrid. Alianza Editorial, 1972.

ELIADE, Mircea (1952) Images et symboles. París, Gallimard.

ELIADE, Mircea (1957) Mythes, rêves et mystères. París, Gallimard.

ELIADE, Mircea (1957) Das Heilige und das Profane, Rowohlts Deutsche Enzyklopädie. Edició castellana, Lo Sagrado y lo profano, Madrid, Ed. Guadarrama, 1967.

ELIADE, Mircea (1958) Birth and Rebirth. New York, Harper and Row. Ed. castellana: Iniciaciones místicas, Madrid, Taurus, 1975.

ELIADE, Mircea (1963) Aspects du mythe. París, Gallimard. Edició castellana, Mito y realidad, Madrid, Guadarrama, 2a. ed. 1973.

ELLUL, Jacques (1973) Les nouveaux possédés. París, Fayard.

ESPINAS, J.M. (1980) "El Corpus" AVUI, 9-V-1980. pàg.24.

ESTRUCH, Joan (1972) La innovación religiosa, Barcelona, Ariel.

- ESTRUCH, Joan (1979) "La religión como hecho inútil" ponència al Foro del Hecho Religioso, Madrid. Publicat amb el títol "Creer no es sólo comprometerse", a El Ciervo nº 345, Novembre de 1979. pp.8-11.
- ESTRUCH, Joan, i CARDÚS, Salvador (1979) "El bautismo como rito de iniciación: transformaciones actuales de su significado" a Concilium, 142. Madrid, Ed. Cristiandad, pp.263-269.
- ESTRUCH, Joan (1980) "El mite de la secularització" Ponència presentada a les Jornades de Filosofia de la Religió, organitzades per la Universitat Autònoma de Barcelona, Febrer de 1980.
- ESTRUCH, Joan, i CARDÚS, Salvador (1981) Plegar de viure. Barcelona, Edicions, 62.
- FANES, Fèlix (1980) "La ciencia-ficción como metafísica" La Vanguardia, 20-12-80, pàg. 41.
- FEBVRE, L. (1942) Le problème de l'incroyance au 16e. siècle. París, Albin Michel. Ed. citada, 1975.
- FIERRO, Alfredo (1979) Sobre la religión, Madrid, Taurus.
- FIRTH, Raymond (1973) Symbols. Public and Private. London, George Allen and Unwin.
- FOUCAULT, Michel (1976) La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, I. París, Gallimard.
- FROMM, Erich (1941) Escape from freedom. New York, Holt, Rinehart and Winston. Edició catalana: La por a la llibertat. Barcelona. Ed.62, 1965.

- FROMM, Erich (1947) Man for Himself, New York, Rinehart. Edició castellana, Ética y psicoanálisis, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1953. (8ena. reimp. 1973).
- FROMM, Erich (1976) To Have or to Be? New York, Harper and Row Publishers. Edició catalana, Tenir o ésser? Barcelona, Claret, 1980.
- GEFFRÉ, Claude (1975) "Le Christianisme et les metamorphoses du sacré" a Cahiers Internationals du Symbolisme, nº 27-28 pp.57-73.
- GOFFMAN, Erving (1961) Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients, New York, Doubleday. Edició castellana, Internados, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
- GOLDMANN, Lucien (1967) "Épistémologie de la Sociologie" a Logique et connaissance scientifique, dirigida per Jean Piaget. París, Gallimard, pp.992-1018.
- HELLER, Agnes (1970) A mindennapi élet. Budapest, Akadémiai Kiadó. Ed. castellana: Sociología de la vida cotidiana. Barcelona, Península, 1977.
- HUIZINGA, Johan (1938) Homo ludens, Sholvinck. Edició castellana, Homo ludens, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- ISAMBERT, François-André (1976) "Au pied de l'arbre, enfants et cadeaux" a La Fête, cette hantise... Autrement nº 7, Novembre de 1976. pp.25-35.
- ISAMBERT, François-André (1977) "Dimension sociale du symbole" Actes 14ème. Conférence Internationale de Sociologie des Religions. Strasbourg. pp. 9-25.

JANKÉLEVITCH, Vladimir (1980) Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. T.II. La méconnaissance. Paris, Seuil.

LEACH, E.R. (1970) Political Systems of Highland Burma, London The Athlone Press University.

LÉGER, Danièle (1980) "Les nouveaux apocalyptiques" Lumière et Vie 148/29 pp.13-31.

LE GOFF, Jacques (1960) "Au Moyen Age, temps de l'Eglise et temps du marchand" Annales, mai-juin.

LERNER, Max (1948) The Portable Veblen. New York, Viking Press.

LE ROY LADURIE, Emmanuel (1975) Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324. Paris, Gallimard.

LLIMONA, Jordi (1979) "Unes propostes de calendari" AVUI, 4-XII p.3.

LUCKMANN, Thomas (1967) The invisible Religion. London, Collier/Macmillan. Edició castellana, La religión invisible, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973.

MAFFESOLI, Michel (1979) La conquête du présent. Paris, PUF

MANHEIM, Karl (1954) Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge. London, Routledge and Kegan Paul. 7a.ed. Edició castellana: Ideología y Utopía, Madrid, Aguilar, 1973.

MARSAL, Juan F. (1980) "Sociología y sociedad" a Nuestra Sociedad. Col.lectiva. Barcelona, Teide.

MEAD, George H. (1934) Mind, Self and Society, Chicago, The University of Chicago Press. Edició castellana, Espíritu, persona y sociedad, Buenos Aires, Paidós, 3a. ed., 1972.

- MESLIN, Michel (1973) Pour une science des religions París, Seuil.
- MILLS, C. Wright (1959) The Sociological Imagination, New York, Oxford University Press. Edició castellana, La imaginación sociológica, México, F.C.E, 1961.
- MONTSERRAT, Salvador (1980) Psicología y física. Barcelona, Herder.
- MORIN, Edgar (1973) Le paradigme perdu: la nature humaine. París, Sevil. Edició castellana, El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Barcelona, Kairos, 1974.
- MORIN, Edgar (1974) "La nature de la société" Communications, 22, pp.3-32.
- NIEBUHR, H. Richard (1929) The Social Sources of Denominationalism. Henry Holt and Company. Edició 13a. Cleveland, The World Publishing Company, 1970.
- ORAISON, Marc (1978) Au point où j'en suis. París, Seuil.
- PANIKKAR, Raimon (1973) Worship and Secular Man, Londres, Darton Longman and Todd. Edició francesa, Le culte et l'homme séculier. París, Seuil, 1976,
- PHAURE, Jean (1973) Le Cycle de l'Humanité Adamique, París, Dervy-Livres. Edició citada: 2a.ed, 1977.
- PIAGET, Jean (1946) Le développement de la notion de temps chez l'enfant. París, PUF. 2a. edició citada, 1973.
- POTEL, Julien (1973) Les funérailles, une fête? París Ed. du Cerf.
- RADDATZ, Fritz (1975) Karl Marx, eine politische Biographie. Hambourg, Hoffman und Campe Verlag. Edició francesa, Karl Marx, une biographie politique, París, Fayard, 1978.

- REMY, Jean, i
HAMBYE, Francis (1969) "Pluralisme culturel et symbolique de l'environnement" Social Compass. vol.16, no 3. pp. 343-354.
- REMY, Jean, VOYE, Lillian
i SERVAIS, Emile (1979) Produire ou reproduire? T.1. Conflits et transaction sociale, Bruxelles, Vie Ouvrière.
- REMY, Jean, VOYE, Lillian.
i SERVAIS, Emile (1980) Produire ou reproduire? T.2. Transaction sociale et dynamique culturelle. Bruxelles, Vie Ouvrière.
- RICOEUR, Paul (1977) "La structure symbolique de l'action". Actes 14ème. Conférence Internationale de Sociologie des Religions, Strasbourg. pp.29-50.
- ROBERT, Jean (1980) Le temps qu'on nous vole. Contre la société cronophage. Paris, Seuil.
- SADABA, Javier (1978) Filosofía, lógica, religión, Salamanca, Ed. Sígueme.
- SAVATER, Fernando (1976) "La renovación del año" a La filosofía como anhelo de la revolución. Madrid, Ayuso, pp.195-6.
- SAVATER, Fernando (1977) La piedad apasionada. Madrid, Sígueme.
- SENGER, Basilius (1968) "Processions de Corpus?" Documents d'Església no 42, 15-VI-68 col.989-992.
- SENNETT, Richard (1974) The Fall of Public Man, New York, Alfred A-Knopf. Inc. Edició castellana, La crisis del hombre público, Barcelona, Edicions 62, 1978. Edició citada, Les tyrannies de l'intimité. Paris, Seuil, 1979.
- SHUTZ, Alfred (1962) Collected Papers. The Hague, Nijhoff.

- SHUTZ, Alfred,
LUCKMANN, Thomas (1974) The Structures of the Life-World
London, Heinemann Educational
Books.
- SPERBER, Dan (1974) Le Symbolisme en général. París,
Hermann.
- TURNER, Victor W. (1967) The Forest of symbols. Cornell
University.
- TURNER, Victor W. (1969) The Ritual Process. Structure and
anti-structure. Aldine Publishing
Company.
- VAN DER LEEUW, G. (1948) Edició francesa, La Religion dans
son essence et ses manifestations.
París, Payot.
- VAN GENNEP, Arnold (1909) Les rites de passage. París, E.
Nourry. Ed. citada: reimpressió,
1969, Mouton and Maison des Scien
ces de l'Homme.
- VIA TALTAVULL, J.M. (1981) "Entre lo religioso y lo vacacio-
nal" La Vanguardia 22-IV.
- VILLADARY, Agnès (1968) Fête et vie quotidienne. París,
Les Editions Ouvrières.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ALTIZER, Th.J.J. "El tiempo y lo sacro" en: M. Eliade y la dialéctica de lo sagrado, p. 139 ss, Barcelona, Fontanella, 1972
- ANTOINE, Jean-Claude "L'Eternel Retour de l'histoire devient-il objet de science?" en: Critique nº27 agosto 1948, p.723 ss.
- ARIES, Ph. Le Temps de l'histoire Monaco, Ed, de Rocher, 1954
- ARMOGATHE, J.R. "Le temps et l'éternité en Europe au XVIIe siècle" Annu. EPHE (Fr.) nº87 1978-79, p. 415/418
- AS,D. "Studies of Time-Use: Problems and Prospects" Acta soc. (Dan.) 21/2, 1978, p. 125/141
- BAKER,G.L. "Toward the Beginning of Time" New Philos (USA) 83/2, 1980, p.50/64 i 83/1, 1980, p. 3/18
- BARDEN, G. "Reflections of Times" Hum. Context (GB) 5/2 1973, p. 331/44
- BAYET, Jean La religion romaine París, Payot, 1969
- BELMONT, N. Mythes et croyances de l'ancienne France París, Flammarion, 1973
- BERCE, Yves-Marie Fête et Revolte Hachette, (coll. le temps et les hommes)
- BERGTEN, Staffan Time and Eternity; A Study in the Structure and Symbolism of T.S. Eliot's Four Quartets
- BERNOT, L.; BLANCARD, R. Nouvelle: un village français París Inst. Ethn., 1953 (la representació del temps, p. 324)
- BESANÇON, A. "Cronos et Chronos. Note sur la relation au temps de l'histoire" a: Ermeneutica e escatologia Actes de 11e coll. sur la problématique de la démythisation, Rome 5-11, jan. 1971 i Arch. Fil. I-

- tal. p.275/93, 1971
- BESSAIGNET; Pierre "Sociabilité et urbanisation: fonction et devenir des fêtes patronales" Annales Faculté Lettres et Sci. Hum. Nice, 1972, Extraits à Autrement n°7, 1976, p.72/77
- BOGORAS, W. "Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion" Am. Anthr. n° 27, 1975, p.205/66
- BOREL, Emile L'espace et le temps Paris, P.U.F.
- BOWMAN, C.R. "Time and the Religious Consciousness" South J. Phil. (USA) 11/1-2, 1973, p. 73/82
- BRANDO, S.G.F. History, Time and Deity: A Historical Comparative Study of the Conception of Time in Religious Thought and Practice New York, Barnes and Noble, 1965
- BRAUDEL, F. "History and the social sciences: The long term" Inf. Sci. S. (Fr.) 9/1, 1970, p. 145/74
- BREGMAN, L. "Growing older Together: Temporality, Mutuality, and Performance in the Thought of Alfred Schutz and Erik Erikson" J. Rel., (USA) 53/2, 1973, p.195/215
- BROUSTRA, J. et Al. "Réflexions ethnopsychiatriques sur l'organisation temps-espace de la personne" Psychopathol. afr. (Sénégal) 8/1, 1972, 75/89, 12/3
- BUSCH, M.C. La sociologie du temps libre. Problèmes et perspectives. Contribution à une définition du champ d'étude Paris, La Haye, Mouton, 1975
- CACERES, B. Loisirs et travail du Moyen Age à nos jours Paris, Seuil, 1973
- CAILLOIS, R. Les jeux et les hommes Paris, Gallimard, 1958
- CARO BAROJA, Julio "Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco" Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnología,

- VI. p. 15/94, Madrid, 1948
- CARO BAROJA, Julio "Representaciones y nombres de meses (a propósito del menologio de la Catedral de Pamplona)" Príncipe de Viana n^oXXV, separata de 27 pàgs
- CASTELLI, E. "Le Temple et le Temps" Temporalité et Aliénation, p.23/6, Actes du Coll. organisé par le Centre Int. d'Etudes Humanistes et par l'Inst. d'Etudes Phil. de Rome (3-8/1/1975) Paris, Aubier-Montaigne, 1975
- CASTELLI, E. "Il simbolismo del tempo" Il simbolismo del tempo. Studi di filosofia dell'arte. Arch. Fil. (Ital.) 1973, p.11/24
- CAVAIGNAC "Calendriers et fêtes religieuses" Hist. Rel. 1925, II, p.8 ss.
- CERF, E. "Carnavals en Alsace: Tradition, Evolution, Manipulation" R. Sci.Soc. Fr. Est. n^o 7, 1978, p. 24/37
- CHABAUD, D.; FOUGEYROLLAS, D. "Travail domestique et espace-temps des femmes" Int. J. Urban. reg. Res. 2/3 1978, p.421/431
- CHAPIN, F.S. Jr. Human Activity Patterns in the City. Things People Do in Time and in Space New York, London, John Wiley, 1974
- CHATELAIN, Maurice Le Temps et l'Espace. Les derniers secrets de la NASA. Laffont, 1974
- CHEVALLIER, R. Aiôn. Le Temps chez les Romains. 1976, X+370 pp.
- CLINTON, C.A. "The Use of Cultural Ecology in an Urban Occupational Group" Antrop. Q. (USA) 50/1, 1977, p.39/44
- COLARD-DUTRY, C. "L'affectation d'une partie du temps libre chez les jeunes familles" Rech. sociol. (Belg.) 5/2, 1974, p. 176/89
- COLLET, J. "Le cinéma et le sacrifice de narcissse" Lumière Vie 29/146, 1980, p. 5/15

- CORBEAU, J.-P. "Le défouloir de samedi soir" Autrement n°7
1976, p.46/49
- COX, H.; MATTER, M. "Les fêtes de Noël comme indicateurs des
changements sociaux dans la société actuelle. Etu
de pilote relevant les opinions d'étudiants en
sciences humaines de l'Université de Bonn à pro-
pos des fêtes de Noël 1976" (en All.) Rhein.-west-
fäl. Z. Volkskde (All.) 24/1-4, 1978, p.96/115
- CRAMER, J. "Christmas: An American Paradox" Humboldt J. S.
Relat. (USA) n°5/1, 1977, p. 2/25, bibl. 3 p.
- CULTURES "Les grandes traditions de la fête" Cultures (Suis
se) 3/1, 1976, p. 7/163
- DAUENHAUER, B.P. "Some aspects of Language and Time in Ri-
tual Worship" Int. J. Phil. Rel. 6/1, 1975, p.54/
62
- DELUZ, C. "Indifférence au temps dans les récits de peleri-
nage (du XIIe au XIVE siècle)" Ann. Bretagne Pays
Ouest 83/2, 1976, p. 303/13
- DIVERSOS Les Fêtes de la Renaissance Vol. 1, 1973; vol.2,
1976; vol. 3, 1975, CNRS. vol. 2. Fêtes et cérémo-
nies au temps de Charles Quint
- DIVERSOS "Les travailleurs et le temps" Le Travail humain
Vol. 43, 2/1980, P.U.F., 168 pp.
- DIVERSOS La experiencia del tiempo en la poesía de Antonio
Machado Sevilla, Univ. de Sevilla, 1975
- DORFLES, Gillo "La science-fiction et ses mythes" Mythes et
Rites d'aujourd'hui, p. 115/136, Paris, Klincksieck,
1975
- DORFLES, Gillo "Temps objectivé et Espace imaginaire" My-
thes et Rites d'aujourd'hui, p. 79/98, Paris,
Klincksieck, 1975
- DUCLOS, D. "Etat capitaliste et administration des emplois
du temps" Pensée (Fr.) n° 199, 1978, p. 3/20

- DUFOUR, R. Mythologie du week-end Paris, Cerf, 1980
- DUFOUR, L. Météorologie, calendriers et croyances populaires. Les origines magico-religieuses. Les dictons. Adrien Maisonneuve, 1978, p. 240
- DUHEM, I. P. Le Système du Monde Paris, 1913
- DUMAZEDIER, Joffre "Aujourd'hui, à chacun sa mini-fête" Autrement n° 7, 1976, p. 80/85
- DUMAZEDIER, J. ; RIPERT, A. Le Loisir et la ville. T. I. Loisir et culture Paris, Seuil, 1966
- DUMAZEDIER, M. Vers une civilisation du loisir? Paris, Ed. Seuil, 1962, coll. Esprit "La Condition humaine"
- DUMEZIL, G. "Temps et Mythes" Recherches Philosophiques, V, 1935-36, pp. 235/251
- DUPRE, L. "L'intériorisation du temps dans la représentation religieuse" Temporalité et Aliénation, p. 121/8 Actes du Coll. organisé par le Centre Int. d'Etudes Humanistes et par l'Inst. d'Etudes Phil. de Rome (3-8/1/1975), Paris, Aubier-Montaigne, 1975
- DUPUY, J.-P. Valeur sociale et encombrement du temps. MSE n° 11, Paris, CNRS, 1975
- DUPUY, J.-P. "L'espace-temps distordu. Pour une théorie des dommages causés à l'environnement symbolique" Communication au Colloque 1975 de l'Association française de Science économique consacré à l'économie de l'environnement. Paris, Centre de Recherche sur le Bien-Etre, 1975
- DUPUY, J.-P. "L'encombrement de l'espace et celui du temps" Esprit n° 46, oct. 1980, p. 68/80
- DUVIGNAUD, J. "La fête: essai de sociologie" Cultures (Suisse) 3/1, 1976, p. 13/25
- DUVIGNAUD, Jean Fêtes et civilisations Genève, Weber, 1973
- EICKELMAN, D.F. "Time in a Complex Society: A Moroccan Exam-

- ple" Ethnology (USA) 16/1, 1977, p. 39/55, bibl. 3/4 p.
- EVOLA, Julius Révolte contre le monde moderne Ottawa, Eds. de l'homme, 1972
- FABRE, D. "Le monde du carnaval" Ann. Econ. Soc. Civilis (Fr.) 31/2, 1976, p. 389/406
- FABRE, Daniel "Occitanie, des rites que l'on croyait perdus" "Résurgence du carnaval et révolte occitane" Autrement n° 7, 1976, p. 55/64, p. 64/66
- FAURE, E.; REHN, G. "L'aménagement du temps de travail" Probl. polit. S. n° 214-215, 1974, p. 3/60
- FERNANDES DE ALMEIDA, C. "O novo calendário litúrgico" Broteria (Por.) 89/8-9, 1969, p. 145/53
- FESTORAZZI, F. "Modelli interpretativi della salvezza nella Bibbia" Riv. Bibl. 25/3, 1977, p. 245/67
- FEYERABEND, P. "Scientific Explanation, Space and Time" a: FEIGZ, H.; MAZWELL, G., Eds. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. III, Minneapolis, 1962
- FIRUTA, A. "Considérations théoriques sur le concept de temps social. Temps social et progrès social" R.-Roum. Sci. S. Soc. (Roum.) n° 15, 1971, p. 103/7
- FOUNIER, A. "Une année de la vie d'un paysan de Belvédère (Alpes Maritimes)" Monde Alpin rhod. (FR.) n° 1, 1974, p. 113/7
- FOURASTIE, J. Des loisirs pour quoi faire? Paris, Casterman, 1977
- FRAISSE, P. Psychologie du temps Paris, P.R.F., 1957
- FRAISSE, P. "Les conduites temporelles. Les structures rythmiques" Bull. psych. 10/4, 1957, p. 440/457
- FRANKFORT, Henri, et Al. Before Philosophy. A study of the primitive myths, beliefs and speculations of Egypt and Mesopotamia, out of which grew the religions

- and philosophies of the later world, Harmondsworth 1951, p. 32/36
- FRANZ, Marie-Louise von Nombre et temps. Psychologie des profondeurs et physique moderne. Paris, La Fontaine de Pierre, 1978
- FRASER, J.T. "Time as a hierarchy of creative conflicts" Stud. gen. Dtsch. 23/7, 1970, p. 598/689
- FRIEDMANN, G. "Le loisir et la civilisation technicienne" R. Int. Sci. S. vol. XII, n° 4, 1960
- GAFFET, Alain Temps industriel et personnalité Univ., de Nancy II.
- GAUQUELIN, Michel Les Horloges cosmiques Paris, Denoël, 1970
- GAY-PARA, G. Loisirs et qualité de la vie. Prolégomènes d'une politique d'aménagement du temps libre Aix-en-Provence, Univ. de Droit, d'Economie et des Sciences d'Aix-en-Provence, Centre des Hautes Etudes touristiques, 1977
- GLASSWELL, M.E. "The New Testament View of Time" Communio Viat. (Tchécosl.) 16/4, 1973, p. 249/55
- GONSETH, Ferdinand Le Problème du temps. Essai sur la méthodologie de la recherche Diff. Vrin.
- GOODY, Jack R. "Time: Social Organization" International Encyclopedia of the Social Sciences (447), vol.16, p. 30-41
- GORDON, L.A.; KLOPOV, E.V. "Le budget-temps rationnel: approche du problème et essai de calcul préliminaire" (en russe) Soc. Isledovanija (URSS) n° 1, 1977, p. 19/30 rés. en angl.
- GORMAN; Bernard S.; WESSMAN, Alden E.; eds. The Personal Experience of Time Center for Research in Cognition and Affect and The City College of the City Univ. of New York. Plenum Publ. Corporation, 1977
- GOVAERTS, F. "Indicatori sociali, qualità della vita e ac-

- 220
- cesso al tempo libero. Il caso della condizione femminile" Spettacolo 26/2, 1976, p. 69/86 (rés angl. fr.)
- GRAS, Alain Sociologie des ruptures. Les pièges du temps en sciences sociales Paris, P.U.F., 1979, col. Le Sociologue n° 46
- GRINBERG, M. "Carnaval et société urbaine XIVE-XVIIe siècles: le royaume dans la ville" Ethnol. fr. 4/3, 1974, p. 215/44
- GRISONI, Sominique "Esquisse pour une théorie de la fête" Autrement n° 7, 1976, p. 231/240
- GROSSIN, W.; DECIUFLE, A.-C. "Les sociétés industrielles et le temps programmé" R. fr. Aff. soc. (Fr.) 33/1, 1979, p. 49/62
- GROSSIN, William Trabajo y tiempo Barcelona, Nova Terra, 1974.
- GROSSIN, W. Les temps de la vie quotidienne Paris, La Haye, Mouton, 1974
- GROSSIN, W. "L'influence des temps de travail industriels préparés sur la personnalité des ouvriers" J. Psychol. norm. pathol. (Fr.) 70/4, 1973, p. 409/25
- GUENON, René Formes traditionnelles et cycles cosmiques Paris, 1970
- GURVITCH, G. La multiplicité des temps sociaux Paris, Centre de Documentation univ., 1958
- HALBWACHS, M. La mémoire collective Paris, Alcan, 1925
- HALL, E.T. Le langage silencieux Paris, Mame, 1973
- HAMELINE, Jean-Yves "L'Eglise hantée par la fête intérieure" Autrement n° 7 1976 p. 153/161
- HAMID, P.N.; JAMES, L. "Temporal Perspectives and Alienation" Percept. motor Skills (USA) 37/1, 1973, p. 139/45
- HEARN, F. "Remembrance and Critique: The Use of the Past for Discrediting the Present and Anticipating the Fu-

- ture" Pol. Societ. (USA) 5/2, 1975, p. 201/27
- HEIDEGGER, Martin El ser y el tiempo México, F.C.E., 2a ed. 1962
- HEIM, W. "Volkswiderstand gegen die Abschaffung religiöser Festtage in der Schweiz" (La résistance populaire contre la suppression de fêtes religieuses en Suisse) Arch. Liturg.-wissensch. (All.) n°20-21, 1978-79, p. 95/114
- HELLER, Agnes Sociología de la vida cotidiana Barcelona, E62, 1977
- HESCHEL, A. Les bâtisseurs du temps Paris, Minuit, 1960
- HIERNAUX, J.P.; REMY, J. "Rapport au corps, rapport à l'espace et intégration sociale" Rech. Soc. vol.VI, n°3, 1975, p. 321/332
- HOBBSAWM, E. J. "The Social Function of the Past: Some Questions" Past. Pres. (GB) n° 55, 1972, p. 3/17
- HOLBROOK, S. E. "Medieval Notions of Time in Literature and Art with a Special Emphasis on Malory's La Morte Darthur" Dissert. Abstr. Int. A. (USA) 32/12, 1972, p. 6931
- HOMANS, G. C. "The relationship between the agrarian and Church calendars in the Middle ages" a: English Villagers of the Thirteenth Century, chap. 23 Cambridge, Mass, 1941
- HUBERT, Henri "Etude sommaire de la représentation du Temps dans la religion et dans la magie" Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, p. 1/39. Section des Sci. Rel., Paris. 1905
- HUBERT, H.; MAUSS, M. "La représentation du temps dans la religion et la magie" Melanges d'histoire des religions, 1909, p.190-229
- HUET, H. Espace et temps dans les livres XI-XXII de la Cité de Dieu Strasbourg, Univ. des Sciences Humaines, 1977

- HUNTINGTON, Elsworth Mainsprings of Civilization New York, 1945
- HUNTRESS LANTERO, E. "What is Time? More Theological Aspects of Science Fiction" Rel. Life (USA) 40/3, 1971, p. 423/35
- HUSSERL, E. Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps P.U.F., 1964
- ISAMBERT, F.A. "Henri Hubert et la sociologie du temps" R.-franç. Soc. 20/1 spéc., 1979
- ISAMBERT, F.-A. "Au pied de l'arbre, enfants et cadeaux" Autrement n° 7, 1976, p. 25/35
- JACOBELLI ISOLDI, A.M. "La secularizzazione e il rapporto di tempo ed eternità" Incont. Cult.(Ital) 5/4, 1972, p. 385/96
- JAUBERT, A. "Un nouveau calendrier liturgique" Dossiers Archéol. (Fr.) n° 10, 1975, p. 82/6
- JONES, M.B.; PIERCE, J.M. "Time-Use Auditing: An Approach to Validating Social Indicators" Soc. Indic. Res. Int. 4/3, 1977, p. 289/315
- JOUNEL, P. "Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle" Collec. Ec. fr. Rome (Ital.) n° 26, 1977, p. 5/460
- JULKUNEN, R. "A Contribution to the Categories of Social Time and the Economy of Time" Acta Soc. (Dan.) 20/1 1977, p. 5/24
- KAPLAN, F. "Le temps dans la philosophie religieuse" Ann. Bretagne Pays Ouest 83/2, 1976, p. 385/90
- KEIJI, N. "Emptiness and Time.II" East Buddh. (Jap.) 10/2, 1977, p. 1/30
- KERKHORR, M. "El tiempo sagrado" Diálogos (Porto Rico)15/35, 1980, p. 37/59
- KING, W.L. "Time transcendence-acceptance in Zen Buddhism" J. Am. Acad. Rel. 36/3, 1968, p. 217/28

- KIRSOPP MICHELS, A. The Chalendar of the Roman Republic Princeton, 1967
- KNOROZOV, Ju. V. "Remarques sur le calendrier Maya. L'année de 365 jours" Sov. Ethnogr. (URSS) n°1, 1973, p. 70/80 rés. angl.
- KOLAJA, J. "Time and Social System" Sb. Praci. filos Fak. brnenske Univ. R. soc. 19/14, 1970, p. 83/5
- KOLAKOWSKI, Leszek Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas Amorrortu, Buenos Aires, 1973
- LAFARGUE, P. Le droit à la paresse, réfutation du droit au travail de 1848 Paris, Ed. H. Oriol, 1883
- LAMOUR, P.; DE CHALENDAR, J. Prendre le temps de vivre. Travail, vacances et retraite à la carte Paris, Seuil, 1974
- LAPASSADE, G. L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme Paris, Minuit, 1963
- LAPOINTE, Jean "La Conception du temps chez les Wayana" Anthropologica 18/1, 1976, p. 97/104
- LAPONCE, J.A. "Temps, espace et politique" Inf. Sci. S. 14/3-4, 1975, p. 7/28
- LAUER, R.H. "Temporality and Social Change: The Case of 19th Century China and Japan" Sociol. Q. (USA) 14/4, 1973, p. 451/64
- LEDROUT, R. L'espace en question Paris, Anthropos, 1977
- LEFEBVRE, Henri La vie quotidienne dans le monde moderne Paris, Gallimard, 1968
- LE GOFF, J. Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais Paris, Gallimard, 1977
- LEIRENS, J. Le lieu théâtral dans la société moderne Paris, C.N.R.S., 1963
- LEIRENS, J. Le cinema et le temps Paris, Cerf, 1954
- LEMEL, Y. "Eléments sur les budget-temps des citoyens" E-

- con. Statist. n° 33, 1972, p. 3/15
- LE PAPE, M. "Analyse de quelques études sur le temps" C.O.R. S.T.O.M. Sci Hum. (Fr.) 5/3, 1968, p. 77/89
- LERIDON, H. Natalité, saisons et conjoncture économique Paris, P.U.F., 1973
- LEROY, Alain "L'Humain: consommation et culture" Autrement n° 7, 1976, p. 107
- LEVRIER, L. "Petit plaidoyer pour l'espace" Foi Vie (Fr.) 69, 5-6, 1970, p. 16/20
- LIGHT, D. Jr. "The Sociological Calendar: An Analytic Tool for Fieldwork, Applied to Medical and Psychiatric Training" Am. J. Soc. 80/5, 1975, p. 1145/64
- LOWIN, A.; et Al. "The Pace of life and Sensitivity to Time in Urban and rural Settings: A Preliminary Study" J. S. Psychol. (USA) 83/2, 1971, p. 247/53
- LUDTKE, Jean Edwards Entrepreneur and Entrepot: Spatial Experience as a Basis for Association in a Planned Community Univ. of Massachusetts, 1977
- LUHMANN, N. "The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society" Soc. Res. 43/1, 1976, p. 130/52
- MACAR, François Le Temps. Perspectives psychophysiologiques, Mardaga
- MAKLAN, D.M. "How Blue-Collar Workers on 4-Day Workweeks. Use Their Time" Month Labor R. (USA) 100/8, 1977, p. 18/26
- MALDONADO, Luis Génesis del catolicismo popular Madrid, Cristiandad, 1979
- MALDONADO, Luis Religiosidad popular Madrid, Cristiandad, 1975
- MARCUS, J. T. "Time and the Sense of History: West and East" Comp. Stud. Society Hist. 3/2, 1961, p. 123/39
- MARKSON, E.W. "Readjustment to Time in Old Age. A Life Cycle Approach" Psychiatry (USA) n° 1, 1973, p. 37/48

- MARQUARDT, J. Le culte chez les Romains 2 vol. Paris, 1880-1890
- MARQUES, Josep Ma "Els Calendaris de Girona" Miscel·lània Litúrgica Catalana I Barcelona, Inst. d'Estudis Catalans, 1978
- MENACHEM, R. "L'horizon temporel: une épreuve de représentations spatiales d'évaluation des durées" Année psychol. 72/1, 1972, p. 53/64
- MIHOVILOVIC, M.A. "The Factors influencing the Use of Time and the Development of the Personality of Women" Adult Educ. Ant. Societ. Leisure (Tchécosl.) 8/3, 1976, p. 209/21
- MOLES, A.; ROHMER, E. Théories des actes. Vers une écologie des actions Paris, Casterman, 1977
- MOLES, A. "Vers une axiomatique du futur" Prospect. Santé (Fr.) n° 1, 1977, p. 95/114
- MOLNAR, L. "Le rôle de l'emploi féminin dans les différentes étapes de la vie" Demografia (Hongr.) 20/1, 1977, p. 9/22 bibl. 2 pag. (rés. en russe. angl.)
- MONTAGU, M.F.A. "Time, morphology and neoteny in the evolution of man" Am. Anthropol. n° 57, 1955, p. 13/27
- MORIN, E. L'Esprit du Temps. Essai sur la culture de masse Paris, Grasset, 1962
- MORIN, E. L'esprit du temps. T. I. Névrose. T. II. Nécrose Paris, Grasset, 1975
- MORIN, E. Le cinéma ou l'homme imaginaire. Essai d'anthropologie sociologique Paris, Minuit, 1956
- NAVILLE, P. Temps et technique. Structures de la vie de travail Genève, Droz, 1972
- NEUMANN, F.J. "The Experience of Time in Nahuatl Religion" J. Am. Acad. Rel. (USA) 44/2, 1976, p. 255/63
- NILSSON, M.P. Primitive Time-Reckoning (Reg. Soc. Hum. Lett. Lundensis, acta I.) Lund, 1920

- NOEL, M. "Transformation des espaces et modes de vie" Espaces Soc. (Fr.) n° 30-31, 1979, p. 157/181
- O'DEA, Thomas F. "Mormonism and the American Experience of Time" W. Hum. R. n° 7, 1954, p. 181/90
- O'RAND, A.; ELLIS, R.A. "Social Class and Social Time Perspective" S. Forces (USA) 53/1, 1974, p. 53/62
- ORTIGUES, E. Le discours et le symbole Paris, Aubier-Montaigne, 1962
- OHNUKI-TIERNEY, E. "Sakholin Ainu Time Reckoning" Man (GB) 8/2, 1973, p. 285/99
- PAILHOUS, Jean La représentation de l'espace urbain. L'exemple du chauffeur de taxi Paris, P.U.F.
- PAPAGEORGIOS, Ch. G. "Questions de Calendriers" (en grec) Gregorios Palamas (Grèce) n° 644, 1974, p. 431/8
- PAZ, O. "Twilight of Revolution" Dissent. (USA) 21/1 1974, p. 56/62
- PEGUEROLES, J. "El tiempo y la eternidad, en el pensamiento de San Agustín" Est. agustiniano (Esp.) 12/1-3, 1977, p. 437/53
- PELICER, Yves La Folie, le Temps, la Folie. Vapeurs 1979 Paris, U.G.E., Coll. 10/18, n°1305
- PETITJEAN, A. "Les conceptions vétérotestamentaires du temps. Acquisitions, crises et programme de la recherche" R. Hist. Phil. Rel. 56/3, 1976, p. 383/400
- PETTINATO, G. "Il calendario semitico del 3. millennio ricostruito sulla base dei testi di Ebla" Oriens Ant. (Ital.) 16/4, 1977, p. 257/85
- PIERRET, J. M. "Météorologie et littérature populaire. Des 'jours d'emprunt' aux 'veaux de mars' et aux 'biquets d'avril'" Enquêtes Mus. Vie wallone (Belg.) 12/133-144, 1969, p. 273/89 paru 1974
- POCIEJ, B. "Le temps sacré et la musique" (en polonais) Więź (Pol) 17/2, 1974, p. 44/55

- POIRIER, J. "Dimension temporelle et conceptualisation du futur dans les sociétés traditionnelles" Réseaux (Belg.) n° 22-23, 1974, p. 83/94
- POITRINEAU, Abel "Les fêtes traditionnelles: protocole et surveillance" Autrement n° 7, 1976, p. 176/196
- POVILLON, I. Tiempo y novela Buenos Aires, Paidós, col. Letras Mayúsculas
- QUACKELBEEN, G. "Recherche sur l'espace-temps: perspective d'analyse sociologique" (en néerlandais) T. S. We-tensch. (Belg.) 22/4, 1977, p. 367/373 bibl. 1,5p.
- QUESTIONS DE VIDA CRISTIANA El temps lliure: problemes i perspectives . n°85, 1977
- QUESTIONS DE VIDA CRISTIANA El Diumenge, n° 41, 1968
- RAMMSTEDT, O. "Alltagsbewusstsein von Zeit" (Conscience quotidienne du temps) Köln Z. Soziol. Sozialpsychol. 27/1, 1975, p. 47/63
- REICHENBACH, H. The Philosophy Of Space and Time New York, Dover, 1956
- RESTANQUE, E. "Temps cyclique et temps rectiligne" Et. Tradit. (Fr.) 80/464, 1979, p. 82/89
- REY, A. Le retour éternel et la philosophie de la Physique Paris, 1927
- RICOEUR, P. Ed. Les cultures et le temps. Au carrefour des cultures Paris, Payot, 1975 (Etudes préparées par l'Unesco)
- ROBINSON, J. P., et Al. "Sex Role Differences in Time Use" Sex Roles (USA) 3/5, 1977, p. 443/58 bibl. 3/4p.
- ROCA MELIA, I. "Signification temporal del Saeculum Tertuliano" Helmantica (Esp.) 25/77, 1975, p. 321/56
- ROSSI, A.S.; ROSSI, P.E. "Body Time and Social Time: Mood Patterns by Menstrual Cycle Phase and Day of the Week" Soc. Sci. Res. (USA) 6/4, 1977, p. 273/308 bibl. 1 1/2 p.

- ROTENBERG, Robert Louis The Social Organization of Time in Complex Societies: A Case Study from Vienne, Austria Ph. D. Univ. of Massachusetts, Mass., 1978
- ROUSSEAU, O. Histoire du mouvement Liturgique Paris, Cerf (Lex Orandi), 1975
- RUMMEL, R.J. "Social Time and International Relations" Gen. Systems (USA) n°17, 1972, p. 145/58
- SAFRAN, A. "Le sabbat dans la tradition juive" R. Théol. Phil. (Suisse) n° 2, 1977, p. 136/49
- ASGLIO, J. F. et Al. "Aménager le temps" Deux Mille R. Aménag. Territ. Développt rég. n° 43, 1978, p. 2/49
- SAINTYVES, D. "Les notions de temps et d'éternité dans la religion" Revue de l'histoire des religions n° 79, 1919, p. 75,104
- SANT AGUSTI Confesiones, XI, p. 13/18
- SCHLESINGER, P. "Newsmen and Their Time-Machine" Brit. J. Soc. 28/3, 1977, p. 336/50
- SCHMIDT, H. "L'anno liturgico. Il mistero di Cristo nell' 'oggi' della chiesa" Vita monast. n° 123, 1975, p. 242/76
- SCHOLZ, H. "Leave in the Relation System of Leisure" Adult. Educ. Anct. Societ. Leisure 8/4, 1976, p. 171/6
- SCHUHL, P. M.; et al. "Table ronde sur: Espace et temps dans la cité: la littérature et les mythes grecs" R. Synth. (Fr.) 57/58, 1970, p. 69/106
- SCHWARTZ, B. "Waiting, Exchange and Power: The Distribution of Time in Social Systems" Am. J. Soc. 79/4, 1974, p. 841/70
- SEYS, B. "Les horaires de travail en 1974" Econ. Statist. (Fr.) n°69, 1975, p. 7/17
- SIBONY, M. "Le calendrier juif et ses problèmes" R. Et. juives (Fr.) 136/1-2, 1977, p. 139/54
- SLIWOWSKI, G. "La 'sociologie du temps' et la peine privati

- ve de liberté" R. Sci. crim. Droit pén. comp.
(Fr.) n°2, 1974, p. 295/312
- SPAVENTA DE NOVELLIS, L. "Temps libre et réalité sociale"
Societ. Leisure (Tchécosl.) n° 4, 1970, p. 111/8
- STAMBAUGH, J. "Time-Being: East and West" East Buddh. (Jap.)
9/2, 1976, p. 107/14
- STANLEY, J. M. "Special Time. Special Power: The Fluidity
of Power in a Popular Hindu Festival" J. asian.
Stud. (USA) 37/1, 1977, 27/43 p.
- STOBEL, A. "Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Os-
terkalenders" (L'origine et l'histoire du calen-
drier pascal dans le christianisme primitif) Tex-
te Untersuch (Allem.) n° 121, 1977, p. 7/479
- STRZEMINSKA, H. "Use of Time-Budgets Data for Diagnosis and
Prognosis. Some Remarks on the Practical Applica-
tion of Results of Time. Budget Investigation"
Societ. Leisure (Tchécosl.) 5/1, 1973, p. 49/69
- SYMPOSIUM DE L'ASSOCIATION DE PSYCHOL.SC. LANGUE FRANÇ. Poi-
tiers, 1977
Du temps biologique au temps psychologique Paris,
P.U.F., col. Psychologie d'aujourd'hui
- SZACKA, B. "Two Kinds of Past-Time Orientation" Pol. Sociol.
Bull. (Pol.) n° 1-2, 1972, par 1974, p. 63/75
- TAKACHIO, H. "Le concept du temps: une réponse à l'explica-
tion de Leach" (en japonais) Jap. J. Ethnol. 39/1
1974, p. 89/97
- TELEKI, Geza P. Spatial and Temporal Dimensions of Routine
Activities Performed by Chimpanzees in Goarbe Na-
tional Park, Tanzania: An Ethnological Study of A-
doptive Strategy The Pennsylvania State Univ., 19
77
- TESFAI, Yacob ^hTis is my resting place: an inquiry in to the
role of time and space in the Old Testament Lu-
theran School of Theology at Chicago, (Illinois)

- S.T.D., 1975
- THILL, G. La fête scientifique Paris, Cerf, 1973
- THOMAS, Keith "Times and omens" a: Religion and the Decline of Magic, Penguin Univ. Books, 1973, p. 735/751
- THOMAS, L.-V. "Temps et rites en Afrique Noire" Maison-Dieu n°133, 1978, p. 7/29
- THORNDIKE, L. History of Magic and Experimental Sciences New York, 1929
- THUILLIER, G. "Pour une histoire du temps en Nivernais au XIXe siècle" Ethnol.fr. 6/2, 1976, p. 149/62
- TILLMAN, M.K. "Temporality and Role-Taking in G.-H. Mead" S. Res. (USA) 37/4, 1970, p. 533/46
- TIRYAKIAN, E.A. "The Time Perspectives of Modernity" Loisir Societ. Can. n° 1/1, 1978, p. 125/156
- TOKAREV, S.A. "Costumes populaires formant le cycle dit de calendrier dans les pays de l'Europe sauf l'URSS (essai d'une analyse structurale-historique)" (en russe) Sov. Etnogr. (URSS) n° 6, 1973, p. 15/29 rés. en angl.
- TOULMIN, S. El descubrimiento del tiempo Buenos Aires, Paidós
- TOURAINÉ, A. "Travail, loisir, société" Esprit, n° 6, juin 1959, p. 979/999
- URBANO, Osvaldo "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta" Allpanchis n° 7, 1974, p.9/48
- VAHANIAN, G. "'En ce jour-la'. La liturgie comme structure eschatologique du temps" In: Temporalité et Aliénation Actes du Coll. organisé par le Centre Int. d'Etudes Humanistes et par l'Inst. d'Etudes Phil. de Rome (3-8/1/1975) Paris, Aubier-Montaigne, 1975 p. 129/37
- VAILLANT, R. La fête Paris, Gallimard, 1960

- VAN DER BEKEN FRANKEN "La fête au laboratoire" R. Nouv. 57/3, 1973, p. 331/46
- VARAGNAC, A.; CHOLLOT-VARAGNAC, M. "Le Calendrier" a: Les traditions populaires, p. 37/58, Paris, P.U.F., 1978, coll. Que sais-je? n°1740
- VARAGNAC, A. Civilisation traditionnelle et genres de vie Paris, Albin Michel, 1948
- VERRET, M. Le temps des études 2T., Thèse présentée devant l'Univ. de Paris V, le 29/5/1974, Lille, Atelier Reproduction des Thèses, Univ. Lille III, Paris, Honoré Champion, 1975
- VIDAL, Philippe "Le Calendrier. Histoire du monde" Etudes traditionnelles, 1979
- VIELLARD-BARON, Jean-Louis Le Temps. Platon-Hegel-Heidegger Vrin, Paris
- VITECKOVA, J. "Research Survey on the Time Budgets of Prague Inhabitants" Adult. Educ. Anct. Societ. Leisure 8/4, 1976, p. 177/9
- VIVES, J. "El Santoral de los Calendarios de 'San Cugat' del Vallés" Hispan. sacra (Esp.) 26/51-52, 1973, p. 247/69
- VOGLER, P. "La paille et le sapin. Les fêtes calendaires alsaciennes sous l'angle sémiologique" R. Sci. Soc. Fr. Est. n° 4, 1975, p. 295/309
- VOVELLE, M. et al. Les métamorphoses de la fête en Provence 1750 à 1820 Paris, Aubier-Flammarion, 1976
- WALLER, G.P. "John Donne's Changing Attitudes to Time" Stud. engl. Lit. (USA) 14/1, 1974, p. 79/89
- WALLIS, C.W. "Chronopolitics: The Impact of Time Perspectives on The Dynamics of Change" S. Forces (USA) 49/1, 1970, p. 102/8
- WARDE FOWLER The Roman Festivals of the Period of the Republic London, 1899

- WENSINCK, A.J. "The semitic New Year and the origin of eschatology" Acta Orientalia n° 5, 1923, p. 158/199
- WERNER, A. "Children and Television in Norway" Gazette (Pays-Bas) 17/3, 1971, p. 133/51
- WEYL, H. Space, Time, Matter. London, Methuen, 1922
- WIGGINS, J.B. "Eschatological Consciousness: Response to Temporality" J. Am. Acad. Rel. 43/1, 1975, p. 27/38
- WOSCHITZ, K. "Reflexionen zum Zeitverständnis in der Spruchquelle Q." (Reflexions sur la compréhension du temps dans la source des sentences 'Q.')
- Z. kathol. Theol. (Autr.) 97/1-2, 1975, p. 72/9
- WUNENBURGER, J.J. La fête, le jeu et le sacré Ed. Universitaires, 1977
- ZERUBAVEL, E. "The French Republican Calendar. A Case Study in the Sociology of Time" Am. Soc. R. 42/6, 1977, p. 868/77
- ZERUBAVEL, E. "Timetables and Scheduling: On the Social Organization of Time" Soc. Inquiry (USA) 46/2, 1976, p. 87/94
- ZONABEND, F. La mémoire longue. Temps et histoires au village Paris, P.U F., 1980

LLISTA DE REVISTES CITADES AMB EL TITOL ABREUJAT

- Acta Sociol. Acta Sociologica. Kobenhavn
- Adult Educ. Ant. Societ. Leisure. Adult Education, anc. Society and Leisure. Praha.
- Am. Anthr. American Anthropologist. Washington
- Am. J. Soc. The American Journal of Sociology. Chicago
- Am. Soc. R. American Sociological Review. Bloominton.
- Ann. Bretagne Annales de Bretagne. Rennes
- Ann. Econ. Soc. Civil. Annales d'Economies, Sociétés, Civilisations. París.
- Ann. E.P.H.E. Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes. Paris.
- Année Psychol. L'Année Psychologique. Paris.
- Anthrop. Q. Anthropological Quarterly. Washington.
- Arch. Fil. Archivio di Filosofia. Padova.
- Arch. Liturg-wissensch. Archiv fur Liturgiewissenschaft. Regensbu
- Brit. J. Soc. The British Journal of Sociology. London.
- Bull. Psych. Bulletin de Psychologie. Paris
- Cllec. Ec. Fr. Rome. Collection de l'Ecole Française de Rome.
- Communio Viat. Communio Viatorum. Praha.
- Comp. Stud. Society Hist. Comparative Studies in Society and History. London.
- C. ORSTOM Sci. Hum. Cahiers ORSTOM Sciences Humaines. Fr.
- Deux Mille R. Aménag. Territ. Dévelop. rég. Deux Mille. Revue de l'Aménagement du Territoire et de Développement Régional. Paris.
- Dissert. Abstr. Int. A. Dissertation Abstracts International. Section A. Ann Arbor.
- Dossiers Archéol. Les Dossiers de l'Archéologie. Dijon.
- East. Buddh. The Eastern Buddhist. Kyoto
- Econ. Statist. Economie et statistique. Paris.
- Enquêtes Mus. Vie Wallone Enquêtes du Musée de la Vie Wallone. Liège.
- Espaces Soc. Espaces et Sociétés. Paris.
- Est. Agustiniانو Estudio Agustiniانو. Valladolid
- Ethnol. Fr. Ethnologie française. Paris
- Et. Tradit. Etudes Traditionnelles. Paris
- Gen. Systems General Systems Yearbook of the Society for general Systems Research. New York.

- Hisp. Sacra Hispania Sacra. Madrid
 Hist. Rel. History of Religions. An International Journal for Comparative Historical Studies. Chicago
 Hum. context Human Context. London
 Humboldt J.S. Relat. Humbolt Journal of Social Relations. Areata, California
 Incont. Cult. Incontri Culturali. Roma
 Inf. Sci.S. Information sur les Sciences Sociales. Paris
 Int. J. Urban.reg. Res. International Journal of Urban and Regional Research. London
 Int. J. Phil. Rel. International Journal for Philosophy of Religion. La Haye
 Jap. J. Ethnol. Japanese Journal of Ethnology. Tokyo
 J. Am. Acad. Rel. Journal of the American Academy of Religion. Philadelphia
 J. Asian Stud. The Journal of Asian Studies. Ann Arbor
 J. Psychol. norm. pathol. Journal de Psychologie Normale et Pathologie. Boulogne-Billancourt
 J. Rel. The Journal of Religion. Chicago
 J.S. Psychol. The Journal of Social Psychology. Princetown
 Köln.Z. Soziol. Sozialpsychol. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen
 Monde Alpin rhod. Monde Alpin et Rhodanien. Nyons
 Month. Labor R. Monthly Labor Review. Washington
 New Philos. The New Philosophy. Bryn Athyn
 Oriens Ant. Oriens Antiquus. Roma
 Past. Pres. Past and Present. Oxford
 Percept. motor Skills Perceptual and Motor Skills. Missouta, Mont.
 Pol. societ. Politics and Society. Washington
 Pol. sociol. Bull. Polish Sociological Bulletin. Warszawa
 Probl. polit. S. Problèmes Politiques et Sociaux. Articles et Documents d'Actualité Mondiale. Paris
 Psychopathol. afr. Psychopathologie Africaine. Dakar

- QVC Qüestions de Vida Cristiana. Montserrat
- R. Et. juives Revue des Etudes Juives. Paris
- R. Fr. Aff. Soc. Revue Française des Affaires Sociales. Paris
- R. Franç. Soc. Revue Française de Sociologie. Paris
- R. Hist. Phil. Rel. Revue d'Histoire et de Philosophie
Religieuses. Paris
- R. Int. Sci.S. Revue Internationale des Sciences Sociales.
Paris.
- Rel. Life Religion in Life. Nashville, Tn.
- R. Nouv. La Revue Nouvelle. Bruxelles
- R. Roum. Sci.S.Soc. Revue Roumaine des Sciences Sociales.
Bucarest
- R. Sci.crim. Droit pén.comp. Revue de Science Criminelle et
de Droit Pénal Comparé. Paris
- R. Sci.Soc. Fr.Est. Revue des Sciences Sociales de la France
de l'Est. Strasbourg
- R. Synth. Revue de Synthèse. Paris
- R. Théol. Phil. Revue de Théologie et de Philosophie. Lausanne
- Rech. Soc. Recherches sociographiques. Québec
- Rhein.-Westfäl.-Z.Volkskde. Rheinisch-Westfälische Zeitschrift
für Volkskunde. Münster
- Riv. Bibl. Rivista Biblica. Brescia
- S. Forces Social Forces. Chapel Hill, N.C.
- Sb. Praci filos Fak brnenske Univ.R. soc. Sbornik Praci Filo-
sofické Fakulty Brnenske University Rada
Sociologické. Brno
- Sex Roles Sex Roles. A Journal of Research. New York
- Soc. Inquiry Sociological Inquiry. Haverford
- Soc. Issledovanija Sociologičeskie Issledovanija. Moskva
- Soc. Res. Social Research. Albany, N.Y.
- Soc. Sci. Res. Social Science Research. New York
- Societ. Leisure Society and Leisure. Bulletin for Sociology
of Leisure, Education and Culture. Praha
- Sociol. Q. Sociological Quarterly. Journal of the Mid-
West Sociological Society. Columbia, Tenn.

- South J. Phil. The Southern Journal of Philosophy. Memphis
 Sov. Etnogr. Sovetskaja Etnografija. Moscou
 Stud. engl. Lit. Studies in English Literature. Houston
 Stud. gen. Dtsch. Studium Generale
 T.S. Wetensch. Tijdschrift voor Sociale Wetenschappen. Gent
 Texte Untersuch. Texte, Untersuchungen zur Geschichte der alt-
 christlichen Literatur. Berlin
 Vita monast. Vita Monastica. Arezzo
 W. Hum. R. Western Humanities Review.
 Z. kathol. Theol. Zeitschrift für katholische Theologie. Wien