

## CALENDARI I MODERNITAT \*

Crisi del calendari tradicional i dificultats en la reconstrucció  
d'un calendari significatiu modern

Salvador Cardús i Ros  
(Universitat Autònoma de Barcelona)

### 1. *Crisi del calendari tradicional com a cosmos sagrat*

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

És 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 en procés de modernització es separen d'aquestes exigències temporals tradicionals. 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 serà la del transvasament 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 signifi-

\* Aquest article és una versió adaptada d'un dels capítols de la tesi de doctorat *L'estructuració del temps a la societat moderna i la seva representació en el calendari*, UAB, 1981.

catives diferents. El calendari modern es va construir a 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»— 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 conscientment 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'èlite són capaces de prendre consciència de les implicacions pràctiques que es dedueixen del nou ideal religiós que acabaven d'entreveure o d'adoptar». I aquestes èlites hi podien accedir per la conversió, que suposa una prèvia desestructuració del coneixement, també del temporal. Però la conversió és un procés d'èlite, 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'agreugen 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. Les «vacil·lacions» de què parlàvem al principi, 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 plausi-

bilitat 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.

En definitiva, els processos de segmentació institucional i la consegüent especialització imposada pel sistema de producció industrial, i la parcel·lació 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.<sup>1</sup>

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 es defineixen en cada àrea institucional es pot parlar de «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, sí 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 conse-

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).

qüències 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 eclesiàstic, 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 expressada. Però en canvi encara 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 *fiesta*. 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.

És 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.<sup>2</sup>

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.

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).

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 la definia i situava en un *continuum* ben travat, deixen de tenir una significació global i adquireixen un *significat parcial*.

Els exemples que hem anat posant ens mostren també aquesta parcialitat en els significats. Parcialitat en un doble 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 estructuri 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 també per la introducció d'elements de racionalitat econòmica, que debiliten encara més la coherència d'aquest calendari. Els elements de racionalitat —tecnològica i consumista, és clar— serveixen per argüir supressions festives i fins i tot, per sollicitar un calendari nou, en el qual 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*, 1-XII-1979). La proposta encara és més suggerent, venint com ve del pare caputxí Jordi Llimona.<sup>3</sup>

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

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 formen part d'aquesta mateixa racionalitat més que no pas s'hi oposen o la complementen.

Comprenem la dificultat creixent de mantenir el valor *anhistòric* 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 si mateix com a índex —il·lusori— de progrés..., tot conflueix a 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.<sup>4</sup>

La crisi del calendari tradicional en la societat moderna, i la seva anàlisi, ens obliguen a replantejar-nos qüestions més teòriques. 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, són les mateixes que demana també l'anàlisi del fet religiós. 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.

---

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 a Llïmona 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 seculars 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.)

Així mateix, en les reflexions inicials d'aquest article 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 lògica 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 predient 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 pressupòsits 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 que 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 codi 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, i 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 invi-*

sible seria inexcusable. Perquè la similitud dels punts d'arribada en la seva anàlisi de la religió i en la nostra del calendari són obvis.

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.

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·lusió de l'absència de coerció pública i de la possibilitat d'autorealització personal.

És 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*.<sup>5</sup>

Atenció, però, a les observacions respecte a l'ús ideològic del pluralisme i la privatització. En aquest cas, la privatització del calendari no significa la possibilitat 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 que 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 implica 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·lusió falsa de decisió personal i lliure que té qui, en la nostra societat, assisteix a un espectacle anunciat a la televisió.

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 a l'eternitat...» (M. Eliade, 1957, p. 14.)



La construcció privada de significats, en general, és precària, amb un equilibri inestable, situació en què 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·lusió 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'antifesta (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 quals 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 una multiplicitat de diferències marginals, però també coincidències fonamentals de significats, latents, que nosaltres anomenaríem mites moderns.

P. L. Berger (1973) considera tres posicions davant aquest estat produït pel procés de modernització: els qui l'accepten amb un «sí, però», els qui l'accepten sense reserves —la modernització com a *redempció*, com a *esperança profunda* i els qui s'hi oposen, veient en la modernització el camí cap a la *deshumanització* i la *condemnatció*. 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 mo-

dern. 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 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 exòtica —ni gurus, ni sectes, ni ioga...—, però dominant, que és el de la creença en el progrés, la ciència, la tècnica, etc. És 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 travades 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, canviants, 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 de gent 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 costós 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'illusori sentiment d'autonomia» (Luckmann, 1967, p. 108).

Pel que fa al grup d'èlite, 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 definits 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 típica 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 i unes vacances perduts dins una vall pirinenca 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, sino que potser és el més freqüent. 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'ambigüïtat i l'ambivalència dels temps presents. Ambigüïtat i ambivalència, d'altra banda, que ens costa de pensar que no es trobi en tota societat i en tot individu.<sup>6</sup>

6. De fet, J. Caro Baroja (1965) ja ens les documenta, aquestes ambigüïtats, en el calendari tradicional, respecte al Carnaval i a les reaccions diverses i contradictòries que suscitava.

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 *Guia de l'oci*.

El repte que ens fa M. Eliade (1957, pp. 33-34) quan afirma que és precisament en l'anàlisi de l'actitud de l'home modern cara al temps on hom pot descobrir el camuflatge del seu comportament mitològic, és aquell al qual hem estat intentant de respondre parcialment al llarg d'aquest article.

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 el fet de 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.<sup>7</sup>

En els espectacles es reproduceix 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. Pres 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 el Carnaval i d'altres la 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'espectacle. La transgressió es produeix per l'identificació amb el protagonista, però el respecte també està mediatitzat per una escenificació. El Carnaval i la Quaresma 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.

És 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'eslògan 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 còmoda butaca i en directe; la impressió que la notícia de l'atemptat a Joan Pau II quedava incompleta per l'absència d'imatges en els primers reportatges informatius, etc., ens con-

7.

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).

firmen 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 per què 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.

És 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.<sup>8</sup>

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 què 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

8. Respecte a la ficció, afirma M. Maffesoli (1979): «Viure l'instant, viure'l plenament sense preocupar-se de l'esdevenidor, és 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 assenyalava amb força el desig d'eternitat» (p. 82).

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, mal 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 col·lisió entre les estructures temporals modernes, que no els satisfan, i les *pre-modernes*, segons Berger (1973, p. 196), o potser millor dit encara, les *postmodernes*. «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 en 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 inca-

pacitat 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, 81, 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» (citada 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 quals llueixen els desigs i somnis del públic, ¿què reflecteix ara el mirall màgic a través del qual 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 qual la ciència 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 «calcada 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. Caillois, 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 la primera: 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, M. Eliade (1963, p. 88), en l'art contemporani, hi veu 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 apocalíptics, els millenarismes, 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 va-

cances 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*, núm. 7) per a la recuperació de la festa, hi ha d'haver, necessàriament, un desig d'exorcitzar la mort de la collectivitat, 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 *plenament reencantats*.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARANGUREN, J. L. (1975): «Changements culturels de la Jeunesse à l'égard de la Religion» a *Actes de la 13e. Conference International de Sociologie Religieuse*, Lloret de Mar, pp. 9-26.
- (1975): *Talante, juventud y moral*. Madrid, Ediciones Paulinas.
- (1981): «Sobre cultura y moral de la muerte y del suicidio», *El País*, 14-V-1981, p. 15.
- BAUDRILLARD, Jean (1970): *La société de consommation*. París, Gallimard.
- BERGER, Peter i LUCKMANN, Thomas (1966): *The Social Construction of Reality*, Nova York, Doubleday. Edició castellana, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2a. ed. 1972.
- BERGER, Peter L., BERGER, Brigitte i KELLNER, Hansfried (1973): *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. Nova York, Random House. Edició castellana, *Un mundo sin hogar (Modernización y Conciencia)*. Santander, Sal Terrae, 1979.
- BESRET, Bernard (1971): *Clefs pour une Nouvelle Église*. París, Ed. Seghers.
- BLEEKER, C. J. i WIDENGREN, G. (1969): *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*. J. Brill, Leiden, Holanda, Edició castellana: *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973. 2 vol.
- BRUNNER, August (1955): *Die Religion*, Friburg, Herder. Edició castellana, *La Religión*, Barcelona, Herder, 1963.
- CAILLOIS, Roger (1950): *L'homme et le sacré*. París, Gallimard.
- CARADÉC, François (1977): *La farce et le sacré. Fêtes et farceurs, mythes et mystificateurs*. París, Casterman.
- CARDÚS, Salvador (1976): *Noves formes de religiositat: Religió i Sexualitat*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- CARO BAROJA, Julio (1965): *El Carnaval*. Madrid, Taurus.
- (1979): *La estación de amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Madrid, Taurus.
- COX, Harvey (1969): *The Feast of Fools*, Harvard University Press. Edició citada, *La fête des fous*, París, Seuil, 1971.

- (1973): *The Seduction of the Spirit*, Nova York, Simon and Shuster. Edició citada, *La séduction de l'esprit*, París, Seuil, 1976.
- DANIELOU, J. i MARROU, H. (1963): *Nouvelle histoire de l'Église*. Vol. I, París, Seuil, 1963.
- DECOUFLÉ, André-Clément (1975): «Un aspect de la temporalité du sacré: L'an 2000 et la résurgence du thème de la fin du monde et recommencement des temps». *Cahiers Int. Symbolisme*, núm. 27-28, pp. 33-39.
- DOUGIER, Henry (1976): «L'exorcisme». *Autrement 7, La fête, cette hantise*, pp. 3-7.
- DUVIGNAUD, Jean (1977): *Le don du rien*. París, Ed. Stock.
- ELIADE, Mircea (1951): *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. París, Gallimard. Edició castellana, *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza Editoria, 1972.
- (1957): *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard.
- (1957): *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie. Edició castellana, *Lo Sagrado y lo profano*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1967.
- (1963): *Aspects du mythe*. París, Gallimard. Edició castellana, *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 2a. ed. 1973.
- ESTRUCH, Joan (1972): *La innovació religiosa*, Barcelona, Ariel.
- (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.
- FANES, Fèlix (1980): «La ciencia-ficción como metafísica», *La Vanguardia*, 20-XII-1980, p. 41.
- FEBVRE, L. (1942): *Le problème de l'incroyance au 16e. siècle*. París, Albin Michel. Ed. citada, 1975.
- LEGER, Danièle (1980): «Les nouveaux apocalyptiques», *Lumière et Vie* 148/29 pp. 13-31.
- 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*. París, PUF.
- PIAGET, Jean (1946): *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*. París, PUF. 2a. edició citada, 1973.
- VAN DER LEEUW, G. (1948): Edició francesa, *La Religion dans son essence et ses manifestations*. París, Payot.
- VIA TALTAVULL, J. M. (1981): «Entre lo religioso y lo vacacional», *La Vanguardia*, 22-IV-1981.
- VILLADARY, Agnès (1968): *Fête et vie quotidienne*. París, Les Éditions Ouvrières.