

CALENDARIS: DEL CONTROL DEL TEMPS COM A CONEIXEMENT POLÍTIC

POMPEU CASANOVAS

Institut de Dret i Tecnologia UAB

pompeu.casanovas@uab.cat

1. Els calendaris són una les formes culturals més antigues, i la manera com les civilitzacions controlen la base de la seva vida social a través de la regulació de l'espai i del temps. Per això es constitueixen a la cruïlla de les formes simbòliques, religioses i polítiques. En efecte, és aquí on matemàtica i contingut troben un dels seus camps regulatoris més clars. I no sempre resulta senzill d'establir límits perquè segons la dimensió que hom adopti trobarà que una o altra mesura implica un contingut religiós, polític o social, sovint canviant en el calidoscopi del temps i que, a l'inrevés, una forma política o religiosa pot quedar presa en decisions procedimentals que impliquen un contingut matemàtic (aquest fou el cas, per exemple, de l'adopció del sistema numèric decimal immediatament després de la Revolució Francesa, com veurem més endavant). Breument, els calendaris signifiquen, es vulgui o no, l'adopció total o parcial d'una o altra acceptió cosmològica, una *Weltanschauung* o visió del món.

M'agradaria distingir tres aspectes en aquesta regulació sistemàtica del temps: el primer és la microdatació del temps, el temps viscut que constitueix la nostra vida quotidiana i que permet l'autogovern dels individus en comunitat. És,

doncs, un temps social, repartit entre la nit i el dia seguint la llum, les estacions i el clima. El segon és el temps com a conjunt de regles o normes de distribució de la conducta que acaba esdevenint coneixement polític. El tercer atén a com es conjuguen els dos primers aspectes en situacions històriques concretes i es refereix a l'operació d'aplicar l'imaginari i el simbolisme polític del calendari. Procediré per ordre en la meua exposició.

2. El primer temps és un pou de sorpreses, i l'historiador o el sociòleg farien bé de no donar-lo per descomptat perquè és tan plàstic com ho pot ser qualsevol altre aspecte de les cultures humanes. No ve predeterminat per la biologia o la fisiologia del son.

Fins fa poc tendíem a pensar que la separació entre el dia i la nit era una constant en la forma de vida humana. Però això ha resultat ser un mite, el mite de les vuit hores nocturnes de son contraposades a les setze diürnes de vigília.

Un cop examinada la nostra pròpia història recent, la realitat se'ns ha revelat com una mica més complexa. No n'hi ha un de sol sinó dos de patrons regulars del son, corresponents a un *son segmentat*. El primer dura unes quatre o cinc hores, completat després d'una interrupció més o menys llarga d'una a tres hores per un segon tram equivalent.

La cultura occidental moderna ha poblat la nit de vida des de l'Edat Mitjana, tal i com ha estat explicat recentment pels historiadors¹. El que succeïa és que fins la segona meitat del segle XVII, es tractava d'una pràctica interna, privada, de la família, les llars i el veïnat. El període d'entreson era un període de lleure, on hom pregava, conversava, menjava, llegia, jugava o practicava el sexe. I després tornava a

1. Vid. Roger KIRCH, *At Day's Close: Night in Times Past*, New York: W.W. Norton & Company, 2005; Craig KOSLOFSKY, *Evening's Empire: A History of the Night in Early Modern Europe*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2011.

adormir-se. Tot plegat allargava el temps d'una nit que excloïa l'espai social obert i públic. No tothom podia pagar-se espelmes, d'altra banda. Al segle XVIII, en canvi, amb l'enllumenat dels carrers i la necessitat d'augmentar el temps de treball, es va començar a imposar la idea de «dormir tota la nit», en realitat una mena d'estalvi de son a costa del lleure.

Si s'accepta la tesi de la segmentació, resulten més fàcils també d'explicar alguns hàbits força arrelats a la Catalunya rural fins el segle XIX, com el de la becaina llarga de després de dinar, substitutiva del segon son. Així ho contava, per exemple, el metge sabadellenc Anton Bosch i Cardellach a la seva muller, a la vila de Bràfim, a l'Alt Camp de Tarragona, el 1783:

*Segons es la mia vida
a las tres me he de llevar,
y la Patrona-m convida
a las set per-a almorsar,
y a dinà a las dotse crida.*

*Jo dormo fins a las tres,
y sens passejà un instant
sopo a las set, y después
ja de casa no-m moch més;
vejas com me vaig mudant.²*

Aquest patró també es troba decantat i es corrobora, doncs, en algunes cançons populars de la tradició oral:

2. Prenc aquest exemple d'Àngels CASANOVAS i Mercè RENOM, «Anton Bosch i Cardellach (1758-1829). Algunes notes biogràfiques» (FBC, Sabadell, 2012). AHS Biblioteca Bosch i Cardellach, Anton, (manuscrit datat a Bràfim el 23 de juliol de 1783), «Carta noticiant son camí a Bràfim, descrivint esta vila, y la especie de vida que feya en ella en los primers dies de son arribo. Dirigida á Teresa Ribas», dins *Obres pedagògiques i literàries*, fol 106-107v. [8au 7-4, R. 1831].

*Maria de l'alma mia,
no et casis amb cap pagès,
que et farà menjar mongetes
i et farà llevar a les tres.*³

3. Un segon aspecte, més abstracte, del calendari ve constituït per la dimensió estructural, cosmològica, de la distribució del temps com a mesura per organitzar l'espai social i els actes que hi tenen lloc. Tot al llarg de la cadena hi ha baules assenyalades i discriminants (les festes i el temps laboral, els diferents cicles estacionals...) sobre un continu que s'escaudeix en funció de la pròpia organització religiosa, política i social. L'obligatorietat o, millor, el paper regulador del calendari resulta aleshores essencial, perquè resumeix les funcions normatives (allò socialment prohibit, obligat o permès) i facilita la seva aplicació i implementació en contextos que són els propis escenaris socials.

No hi ha una forma única d'efectuar-ne els càlculs. Les observacions astronòmiques i els cicles orbitals de les estrelles, planetes i satèl·lits són a la base de la distribució del temps —els segons, minuts, hores, dies, setmanes, mesos i anys lunars— però les decisions es prenen sempre en funció de la necessitat pràctica de situar i datar esdeveniments cíclics que constitueixen un altre tipus de motlles o patrons, més ajustats al ritme social que s'imprimeix a les comunitats humanes.

Durant tota l'era cristiana, per exemple, especialment a l'Edat Mitjana, un dels grans problemes recurrents fou fixar a l'avançada les dates de la Setmana Santa, el càlcul de la celebració de la passió, mort i resurrecció de Crist.

L'any 325 el Concili de Nicea va establir que se celebrés el primer diumenge posterior a la primera lluna plena des-

3. Tradició oral de la Conca de Barberà. Agraïxo a Marta Poblet aquest exemple.

prés de l'equinocci de primavera. Així el cicle coincidia o era proper al primer dia amb vint-i-quatre hores de llum contínua (solar i lunar): la resurrecció de Crist era el triomf de la llum sobre la tenebra del món, el qual havia contemplat el seu naixement en ple solstici d'hivern⁴.

Això només feia que complicar el càlcul, que ja era força complex de per si, perquè com assenyala Evelyn Edson, la determinació de les dates de Setmana Santa depenia ara de la coordinació de dos calendaris incompatibles entre si: el calendari jueu que establia la data de la Pasqua al catorzè dia de Nisan, al pleniluni del primer mes de primavera de l'any, i el calendari solar julià que determinava la data de l'equinocci vernal. L'any lunar era de 364 dies; el solar, de 365⁵.

Del segle VIII al XII, a l'Alta Edat Mitjana, els estudis astronòmics que es van desenvolupar a l'entorn del còmput del calendari es denominaven precisament així, *Computus* (Fig. 1). El calendari es completava amb les taules del càlcul de la Pasqua.

És un bon exemple de com la tecnologia havia de fer compatible l'observació de fenòmens astronòmics i naturals amb la determinació i predicció de les dates més importants per a la comunitat cristiana. Resulta obvi que la comptabilització dels diferents càlculs i taules obria un espai directament polític, apte tant per a l'homogeneïtzació de la comunitat a l'entorn de l'acompliment simultani de les mateixes celebracions religioses, com per al conflicte i la competència entre les diferents esglésies d'orient i occident pel que fa al control del propi calendari.

El control del temps, i encara més després que Carlemany inclogués els *Computus* com a matèria obligatòria d'estudi

4. Cf. Evelyn EDSON, «World Maps and Easter Tables: Medieval Maps in Context», *Imago Mundi* 48 (1996): 25-42.

5. Ibid. p. 25.

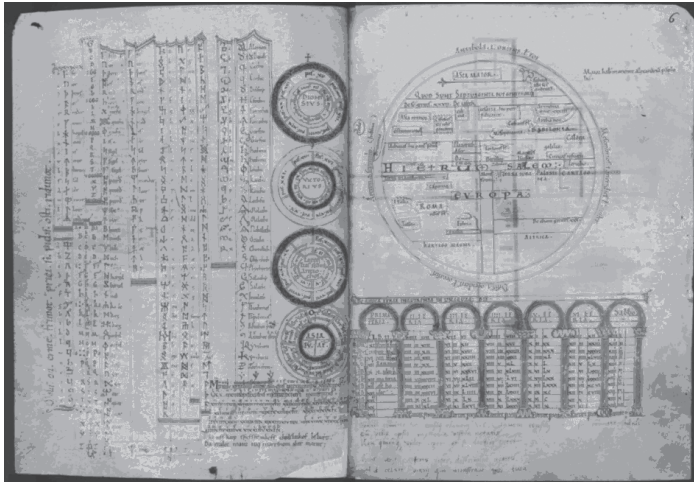


Fig. 1. *Computus*, Calendari amb mapamundi de l'Abadia de Thorney, Anglaterra (1110), St. John's College, Oxford, MS 17, f. 6.⁶

6. «MS Oxford, St. John's College 17 is a collection of texts and extracts from texts on mathematics, astronomy, time, calendar, alphabets and writing systems, medicine and the natural world, illustrated with tables and diagrams. The manuscript was produced c. 1110 in Thorney Abbey, Cambridgeshire. It is believed to be largely based on a miscellany assembled by Byrhtferth (writing c. 985-1020), an Anglo-Saxon scholar at the abbey of Ramsey, Huntingdonshire. This miscellany (of which St. John's College 17 is believed to be a copy) was a chief source of his *Enchiridion*, a commentary on computus (astronomical science that grew around calendar). St. John's College 17 is invaluable for understanding the structure of *Enchiridion*, the methods of work of scholars such as Byrhtferth, and Anglo-Saxon science in general. The manuscript includes annals of Thorney Abbey, the works by Bede, Helpic, Byrhtferth's *Epilogus*, or preface to the computistical texts in the anthology, and other scientific texts. Four folios were removed from the manuscript by the antiquarian Sir Robert Cotton in about 1623. These leaves are now in the British Library where they form part of British Library MS Cotton Nero C.vii. They are included here, making the manuscript available in its complete form for the first time in centuries». <http://sabinacampagna.tumblr.com/page/21>

per als monestirs l'any 789, formava part del coneixement que calia per a exercir el poder. Constituïa, doncs, un coneixement polític.

Com és sabut, el canvi del calendari julià al gregorià, operat després de Trento, es va proposar per a compensar l'error acumulat des de Nicea en el còmput de l'equinocci, el qual produïa la fluctuació de les dates en la celebració de la Pasqua. Aquest error era aproximadament de deu dies el 1582⁷.

M'agradaria haver posat de manifest, tanmateix, per què aquest canvi no podia ser solament un ajustament tècnic. Constituïa també una manera de polaritzar la cristianització a l'entorn de la Contrareforma catòlica, imposant una forma de datació i regulació del temps on, per exemple, el diumenge fos el darrer dia de la setmana. Avui dia en diríem un *estàndard*, una regulació que estableix regles acceptades per convenció per a classificar i ordenar semànticament el coneixement.

Tan tard com el 1932, a Europa, la Lliga de Nacions encara considerava un problema la mobilitat de les dates de la Setmana Santa, amb una fluctuació de trenta-cinc dies naturals, i elaborà expressament un pla per a estabilitzar-ne les dates festives⁸.

4. El tercer i darrer aspecte que voldria destacar del calendari està vinculat a aquesta consideració simbòlica i imaginària que li atorga la dimensió política.

7. Hi havia en efecte un lleuger error en comptabilitzar l'any tròpic en 365,25 dies, mentre que la xifra més exacta era de 365,242189, o el que és el mateix, 365 dies, 5 hores, 48 minuts i 45,16 segons. Un error d'uns 11 minuts per any. wikipedia.org/wiki/Calendari_gregorià.

8. Vid. «League of Nations Acting to Abolish March Easters», *The Science News-Letter*, 21, 572 (Mar. 26, 1932), p. 200: «The proposed plan is to fix the date of Easter as the Sunday coming within the seven-day period from April 9 to April 15. This arrangement would make Easter fall on April 9 in the event that the fixed calendar of thirteen 28-day months were adopted».

Si no es tracta només d'una qüestió de càlcul, sinó de com i per què i amb quin objecte s'aplica aquest càlcul, aleshores les seves connotacions polítiques poden ser considerades com les *metadades* que delimiten el seu àmbit de definició, interpretació i aplicació⁹. Dit breument: el calendari és un codi civil en miniatura, una *forma* estàndard de regulació del temps que delimita el seu contingut social i la manera com aquest ha de ser interpretat i aplicat.

Per aquesta raó la reforma gregoriana no fou acceptada fins bastant més tard per estats protestants com Alemanya o Anglaterra, els quals es van continuar regint pel calendari julià. També van intentar, fins a principis del segle XVIII, una formalització més exacta pel seu compte, basada *exclusivament* en els càlculs i observacions astronòmiques. Kepler, Leibniz i fins i tot Newton van participar en aquest intent, que produí bons resultats teòrics però que finalment no reeixí per motius ben pràctics: calia harmonitzar el temps amb les nacions catòliques per motius de balança comercial¹⁰.

Hi ha doncs, una dimensió pròpiament pragmàtica, efectiva, del simbolisme polític que ajuda a adaptar-lo a escenaris

9. Utilitzo aquest terme en la seva accepció habitual en enginyeria del coneixement: «Metadata (metacontent) is defined as data providing information about one or more aspects of the data». <http://en.wikipedia.org/wiki/Metadata>

10. Cf. Ari BELENKIY i Eduardo VILA ECHAGÜE, «History of One Defeat: Reform of the Julian Calendar as Envisaged by Isaac Newton», *Notes and Records of the Royal Society of London*, 59, 3 (Sep. 22, 2005): 223-254. «Having been asked in February 1700 by The Royal Society to respond to G. W. Leibniz's letter from Hanover about the decision of the German states to accept a so-called 'improved calendar', Isaac Newton, then Master of the Mint, developed a proposal for the reform of the Julian and Ecclesiastical calendars that was later found among his unpublished manuscripts (now grouped as Yahuda MS 24). His calendar, if implemented, would have become for England a viable alternative to the Gregorian. Despite having a different algorithm, its solar part agrees with the latter until AD 2400 and is more precise in the long run, within a period of 5000 years». (p. 223).

socials diversos, conjugant la representació teòrica del seu marc d'actuació amb els condicionants històrics. La meua tesi és que és en els moments de ruptura on això es fa evident.

Així succeí a la Revolució Francesa, on l'endemà mateix de la presa de la Bastilla hom va començar a denominar el 1789 «l'any I de l'Era de la Llibertat». De fet, el nou calendari fou estudiat i proposat a la Convenció durant l'any 1792 per una comissió presidida per Charles-Gilbert Romme, que comptà amb matemàtics com Lagrange i astrònoms com Lalande. Entrà en vigor el 5 d'octubre del 1793 i el Decret fou refós el 24 de novembre per donar-li la nomenclatura i forma definitives. En puritat, jo hauria d'haver escrit, és clar, el 14 de Vendimiari i el 4 de Frimari de l'any II, seguint els noms extrets de l'horticultura i flora franceses pel poeta nascut a Carcassona, Philippe-François-Nazaire Fabre (més conegut com Fabre d'Églantine), amb el suport d'André Thouin, jardiner del Jardí de Plantes del Museu Nacional d'Història Natural¹¹.

Fabre canvià tots els noms de la tradició llatina i judeo-cristiana, no només per a les setmanes i mesos, sinó també per als dies del cicle complet d'un any tròpic de 360 dies escandit segons el sistema decimal. L'any seguia tenint dotze mesos, però cada mes es dividia en tres setmanes de deu dies cadascuna. Els cinc o sis dies sobrers, els *sanculotides*, es calculaven a part i s'hi afegien després.

La conversió, fins i tot avui, és divertida perquè suposa atorgar un emblema al dia del naixement, que ve a substituir el sant del dia de la tradició cristiana. Jo hauria nascut, per exemple a Tridi, 13 de Brumari de l'any 166, dia de la tupinamba o carxofa de Jerusalem. Deixo al lector que jugui ell mateix amb els simbolismes, les dates i les taules de

11. Vid. sobre el poeta, actor i autor teatral Fabre d'Églantine, Joël FOULLERON, «Fabre d'Églantine et les chemins du théâtre», *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (1954), 21, 3.

noms¹². La imatgeria d'Épinal ho va recollir profusament i va donar lloc a imatges i versos de tall moralitzant com els de la Fig. 2, d'autor desconegut:



*Avant la fin du jour la prudente Bergère
 De crainte que la Brume égare son troupeau
 Le presse de rentrer, portant le faible agneau
 Et le bois ramassé pour une bonne Mère*

Fig. 2. Al·legoria de Brumari. Font: Bibiothèque nationale et Bureau de Mésures.

El calendari republicà es mantingué fins el primer de gener de 1806, i fou breument reprès durant uns dies a la Comuna de París (1871). La política, l'impacte i la voluntat

12. <http://geneom.free.fr/gomol/CalendFr.html#ancdeb>

decidida dels revolucionaris jacobins no van topar només amb la reacció napoleònica, sinó amb la mena d'adherència cultural pràctica i quotidiana a les formes tradicionals que adopten els pobles i que costen de canviar, sobretot si funcionen. També els noms de la revolució (Germinal, Floreal...) van experimentar un augment sobtat per a tornar bastant ràpidament al patró anterior, ja abans del 1800¹³. I, no obstant això, hi ha alguna cosa important que roman i fa el seu curs a l'interior de la memòria col·lectiva: ningú no pot negar el que ha passat i ha deixat la seva empremta. L'ombra de la revolució, del canvi sobtat, la possibilitat que les coses siguin d'una manera radicalment distinta, ha acompanyat des d'aleshores la reflexió política i, de fet, marca l'imaginari tant de les revolucions liberals del segle XIX com de les proletàries del segle posterior.

L'historiador de la revolució, Jules Michelet, tenia encara molt present aquest entusiasme racionalitzador. Tal com recull Irène Tidier, evoca en un passatge de la seva obra la irritació que hauria sentit el bisbe Gregori, un «home del pas-

13. Cf. Jacques GODECHOT, «Une application du calendrier républicain aux inscriptions à l'état-civil, par Jean Donat, Extrait des Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-lettres de Toulouse, Toulouse, 1933, une plaquette de 25 pages in-80», *Revue d'histoire moderne*, 10, 16, 4 (1935): p. 75. «Il est intéressant de connaître les prénoms républicains donnés aux enfants nés de 1793 à 1799. Ils constituent parfois une précieuse indication sur l'état de l'esprit public. M. Jean Donat a recueilli les prénoms donnés pendant cette période dans la petite ville de Saint-Antonin (Tarn-et-Garonne). Ils peuvent se classer en trois périodes très nettes: De novembre 1793 à février 1794, c'est un mélange entre les prénoms empruntés au calendrier religieux et au nouveau régime. Parmi ces derniers, ceux de Patriote et de Républicain reviennent le plus souvent. De février 1794 à février 1795, on choisit les prénoms dans le nouveau calendrier, parmi les noms de plantes –Narcisse, Persil, Orange– ou les noms des grands républicains de l'antiquité et des temps modernes – Rousseau, Caton, Solon, Bara. A partir de 1795, on revint peu à peu aux anciens usages. Néanmoins le prénom de Bonaparte apparaît en 1799».

sat», davant la nova institució «científica» del calendari republicà. Gregori, enrabiàt, preguntava a Romme: «¿Per què serveix aquest nou calendari?», a la qual cosa aquest repliava fredament: «Per a suprimir el diumenge»¹⁴.

Val a dir que tant Romme, del grup dels *montagnards*, com Fabre d'Églantine, del grup de Danton, van patir un final tràgic i no van sobreviure a les convulsions del primer període revolucionari. Especialment Fabre sembla engendrar les contradiccions i tensions internes del període. Bohemi literari, «noble oníric» al teatre, Monsieur de Saint-Nazaire, vota com Romme la mort de Lluís XVI i la revolució li obre certament moltes portes que li havien estat tancades. Però seguint un patró més convencional, s'enriqueix amb mètodes fraudulents¹⁵ i també participa activament en l'elaboració del Decret de 9 de Brumari de l'any II (30 d'octubre de 1793), que prohibeix els clubs polítics femenins perquè «en general, les dones no són capaces de concepcions elevades ni de meditacions serioses»¹⁶.

5. Hi ha hagut un debat en la historiografia francesa sobre l'abast i el resultat de la laïcització duta a terme per la revolució. Passat l'any II, sembla que seria millor descriure la descristianització inicial més com un combat polític contra l'ideari de l'estament nobiliari i eclesiàstic de l'Antic Règim

14. Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française* (éd. Hetzel, tome 4, livre XIV, chapitre II, p. 126), citat per Irène TIEDER, «Le calendrier républicain et ses incidences littéraires», *Annales historiques de la Révolution française*, 292, (1993): 259-267 (p. 261).

15. Cf. Rémy CAZALS, «Trois poètes guillotínés en 1794: André Chénier, Fabre d'Églantine, Venance Dougados», 1994, Musée des Beaux Arts de Carcassonne, CNRS, 2007, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/15/00/07/PDF/SUPERNA.pdf>

16. Cf. *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History*, translated, edited, and with an introduction by Lynn Hunt, Boston/New York: Bedford/St. Martin's, 1996, p. 135-138, amb la intervenció de Fabre davant la Convenció de 29 d'Octubre de 1793.

que no pas com una subversió dels valors religiosos¹⁷. El *catolicisme cultural* ha continuat essent, en efecte, fins avui, el substrat de comportament d'una gran majoria de la població a França.

¿On ens porta aquesta reflexió sobre el calendari: a una nova constatació de la pervivència de l'estructura religiosa per sota dels processos de laïcització de les societats occidentals, o més aviat hauríem de posar en valor l'aportació del coneixement científic per a la construcció d'una tecnologia apta per a la regulació raonable de les societats humanes?

Quelcom hi ha de totes dues coses, però el que m'agradaria destacar aquí és tant la representació del temps com a coneixement polític com *els límits* de la concepció i gestió d'aquest coneixement.

Literalment, no hi ha ciència temporal que ens indiqui d'una vegada per totes com se n'ha d'efectuar el càlcul, ni quina és la millor referència inicial, ni quin tipus d'implicacions hem d'extreure del sistema utilitzat per a confeccionar el calendari. En tots els casos es tracta d'un conjunt de decisions contrastables per a les quals no hi ha una única resposta possible.

La tecnologia del calendari, com totes les qüestions fonament polítiques, forma part, com la tragèdia dels co-

17. «Par contre, la déchristianisation de l'an II n'a en rien modifié l'existence d'un catholicisme culturel, au sein duquel les laïcs disposent d'une plus grande autonomie dans la gestion du sacré et où ils tentent de réduire le clergé à une fonction instrumentale. Il serait sans doute mal venu de considérer ce catholicisme comme une composante archaïque destinée à disparaître avec le monde rural auquel il a lié son sort depuis des siècles : il comprend certes un pôle traditionnel, la gestion individuelle et collective tout à la fois de la 'nature' (la vie, l'accident, la maladie, la mort), mais également un pôle moderne, la socialisation de la famille nucléaire». C. LANGLOIS, «L'inqualifiable et l'inévitable. La déchristianisation révolutionnaire», *Archives de sciences sociales des religions*, 33, 66 (1988): 25-42 (p. 39).

muns, d'aquells problemes la resolució dels quals depèn de les tries inicials del marc, elements i objectius que es volen assolir. No és que no hi hagi una ciència del temps per a fundar el calendari, *és que no n'hi pot haver*. Però haver entès això no significa tampoc abandonar-lo en mans de les creences i els mites. Potser aquest, més que no pas la supressió del diumenge, és el llegat de la Revolució.

[*Universitat de Victòria, Melbourne. Setembre 2012*]