
Formes de modernització de la tradició

Antonio Ariño Vilarroya

Universitat de València

Resumen: *Tradición* es un término usado con frecuencia por las ciencias sociales, de una manera escasamente rigurosa, y con múltiples significados. Pretende disfrutar de una función descriptiva, cuando tiene un carácter normativo, que lo emparenta con el lenguaje teológico. En el texto, se presentan sus diversos usos, su presencia en las teorías de la segunda modernización, y se efectúa un recorrido por los discursos de defensa de la tradición en la modernidad avanzada.

Abstract: *Tradition* is a term that is frequently employed in the social sciences, but one that often assumes multiple meanings and is used with a lack of rigour. It is often used to serve a descriptive function, when in fact it is normative and has much in common with theological language. The text presents its various uses, examines its presence in the theory of the second modernisation, and reviews discourses that defend tradition in the field of advanced modernity.

1. Introducció: la polisèmia lèxica

En l'extraordinària pel·lícula *La balada de Narayana*, Imamura Yosei ha retratat i interpretat la vida quotidiana en un llogaret que pertany al que, segons l'argot sociològic acostumat, podríem denominar una societat japonesa tradicional. Es tracta d'una comunitat agrària que viu al límit de la supervivència, tot i que combina el conreu d'algunes terres, mitjançant un utilatge més aviat rudimentari, amb la recol·lecció de baies i fruits silvestres, i la cacera amb armes

de foc, o la pesca a mà. Per més que la unitat familiar, des de la qual es contempla la vida de la comunitat, està governada per una dona vídua, la societat es regeix pel patriarcat. L'autoritat està relacionada, no de manera directa, amb l'edat. És una societat gerontocràtica, però no gerontofílica; religiosa, encara que sense església ni clergat; amb un vigorós sistema de creences sobre el valor del llinatge i del parentesc, així com de les obligacions dels distints membres cap al grup, fins el punt de practicar l'infanticidi o la venda de nens, i l'exposició dels ancians, amb la intenció de garantir la supervivència de la família durant l'hivern.

Aquesta darrera pràctica proporciona justament el fil narratiu del film. En la regió existeix el costum de dur a morir els «ancians» a la tardor, quan s'aproximen les neus, a la muntanya del déu Narayana. La mare vídua, protagonista del relat, malgrat disfrutar d'una excel·lent salut, es destrossa la dentadura amb unes pedres, per forçar el seu viatge darrer a la muntanya, i alliberar així aliment per a la resta de la família. Els sentiments afectius i morals del fill gran es rebel·len i ell es resisteix a transportar-la. L'amor pugna contra la tradició. La mare l'acusa de covard i aconseguix imposar el respecte a la pràctica tribal. Un ritus o cerimònia d'acomiadament, en el qual participen certs ancians del lloc que gaudeixen de poder, i durant el qual transmeten alguns coneixements al primogènit, i es prepara el viatge. En aquest, una vertadera experiència iniciàtica, el fill passa per moments de dubtes, però també de fe i de reconciliació.

En el transcurs d'un alt en el llarg camí, interpreta la seua experiència a la llum de la sagrada cadena intergeneracional, de la qual forma part com un humil servidor: un dia, fa anys, dugueren a la muntanya la seua avia; avui porta ell, a sa mare; d'aquí a uns anys, el portaran a ell.

Què és la tradició en aquest llogaret japonès, sociològicament qualificable com a tradicional? Noteu que en la pregunta ja estem emprant el terme en universos de discurs molt diferents: el del món de la vida o pràctic, per una banda; i el científic, per l'altra.

Si ens aturem en el llenguatge intern d'aqueixa societat, en els seus etnodiscursos, observem que l'apel·lació a la tradició —la cadena de les generacions i el respecte a allò transmès—, intervé com a principi d'organització, no solament d'aquestes pautes de conducta que expressen el sentit de la vida i tenen, per tant, un caràcter religiós, sinó també d'altres pràctiques instrumentals, com ara aprendre a pescar a mà en el rierol, o encendre el foc de la llar sense carregar l'ambient de fum. *Tradició* significa ací dues coses distintes, però íntimament interconnectades: per un costat, la transmis-

sió intergeneracional de les pràctiques, i el mode de reproducció cultural típic d'aquesta societat, és a dir, el que en el judeocristianisme s'ha denominat *traditio activa*; i per l'altre, encara que no aparegui explícitament, es designa també el tresor que aquestes pràctiques transmeten, és a dir, el contingut sagrat, la fe en l'ordre custodiat pel déu de la muntanya, la *traditio obiectiva*. En ambdós casos, s'efectua un ús essencialment positiu del terme: són tradicionals aquelles pràctiques que obtenen la seua legitimitat moral, mercès al seu arrelament en la profunditat i sacralitat del passat.

Però, quan ens traslладem als etnodiscursos de les nostres societats, més o menys modernitzades, apareix una paradoxal ambivalència. *Tradició* pot ser tant sinònim de costum caduc o d'hàbit difícil de desarrelar, de supervivència molesta, de lligams insuportables dels quals cal desfer-se'n, com també pot tractar-se d'un tresor arcà que corre perill, i que és digne de preservació, restauració i revitalització. No solament s'empra com ferramenta normativa, sinó que, a més, té l'estranya virtualitat de ser normativament antinòmic: el tradicionalisme pot ser una propietat intrínsecament bona o intrínsecament perversa; en general, quan ens referim a pautes morals o a institucions, volem indicar que són obsoletes, ràncies o vetustes, i fins i tot bàrbares; en canvi, quan al·ludim processos de fabricació de productes alimentaris o artístics artesanals, així com ritus d'identitat, amb dit qualificatiu connotem la seua autenticitat, el seu alt valor, la seua singularitat i immediatesa —fet a mà—, i el seu sabor ranci i «vertader».

Per altra banda, certs corrents de pensament del segle actual, com és el cas d'alguns comunitaristes, fan un ús programàtic i prescriptiu del mateix: postulen un retorn a la «tradició» o pensen que és necessari restaurar-la com a font vivificadora —ciment— de la societat, tot i que imagina que, en totes les *Gemeinde* del passat, operà així, com a força mística i energètica. Com sempre, el discurs tradicionalista tendeix a confondre l'ordre fàctic i l'ordre normatiu.

Si abandonem el discurs nadiu o pràctic, i ens situem en el plànol del metadiscurs científic, ens trobem davant un concepte pretesament descriptiu: amb ell es designen els trets definitoris d'una estructura social total, contraposada a la modernitat. El llogaret japonès encaixa, a la perfecció, en el quadre de característiques que sociòlegs i antropòlegs assignen a les societats preindustrials: una comunitat local, relativament autosuficient, que canvia amb lentitud, composta de famílies patriarcals, dotades de sistemes externs i rígids d'autoritat i de control social. Tanmateix, una vegada més, ens persegueix la paradoxa. En el llenguatge sociològic de les darreres

décades, el terme *tradicional* pot aplicar-se, si estem analitzant el procés de modernització, a la família extensa o al poder feudal, i si ens ocupem de la dissecció de la modernitat avançada, a la família nuclear o a la democràcia representativa. De manera que allò tradicional —usem ací el terme com a *comodí*, ja que té un camp d'objectes variable, flexible i incremental—, sempre és allò que deixem endarrere (allò passat o sobrepassat), encara que allò tradicional d'avui siga el modern d'ahir, que en el seu temps havia estat oposat a allò tradicional d'abans d'ahir, i allò modern d'avui està destinat a convertir-se demà mateix en la nova quintaessència de la tradicionalitat. Pel sùmmum de les paradoxes, els qui escodrinyen les estructures socials des de la talaia del postmodernisme de final de segle, arriben a descobrir una «tradicció de la modernitat».

En síntesi, si ens fixem tant en la seua intenció o en les propietats que se li atribueixen, com en la seua extensió o en els objectes que abraça, no pot deixar d'envair-nos una certa perplexitat. *Tradicció* i *tradicional* són vocables singulars. Són artistes consumats que gaudeixen del favor de tots els públics; clergues de la religió i de la cultura; pontífexs i polítics, teòrics i pràctics, sense cap obligació de passar per la duana dels significats unívocs i estables. Però, tampoc cal esquinçar-se les vestidures en excés, perquè la polisèmia lèxica és l'endemisme prototípic de les ciències socials.

Sense donar per bo, d'entrada, cap d'aquests usos, i sense abandonar-los o resignar-nos a la perplexitat, tractarem d'aprofundir en primer lloc en la natura de la tradició; després repassarem les tesis de Beck i Giddens sobre el destradicionalisme; i finalment, presentarem com a exploracions temptatives i com a programa d'investigació, els trets d'un mapa cognitiu sobre els discursos de defensa de la tradició en la modernitat avançada.

2. La naturalesa de la tradició

L'hermenèutica ha sostingut que l'ésser humà neix en un món preinterpretat, es troba en una relació prèvia el seu coneixement del món i les seues decisions, que són les que possibiliten dit coneixement i les seues eleccions. Per tant, els éssers humans, per la seua historicitat, són consubstancialment éssers tradicionals. Si acceptéssim aquest argument en el seu tenor literal, hauríem d'identificar com a tradicional l'herència de tota una societat, en un moment històric; i en el balanç, caldria incloure tant els beneficis com els deutes: les festes patronals participatives, on no existeixen barres per la incorporació, i els rituals de casta o de gènere, com algu-

nes celebracions de *moros i cristians*, o els *alardes* del País Basc, on els grups celebrants es tanquen en la retòrica de la tradició per tal de defensar privilegis i tallar el pas a altres grups o categories socials emergents; tan tradicional és la convivència pacífica i el comensalisme que brota en la plaça amb el caliu de les músiques i les danses antigues, com l'exhibicionisme d'estatus i el vampirisme polític; també tradicional és la benedicció dels animals de servei en la festa de Sant Antoni, i tradició era descapolar el gall, cremar gats i fer altres pràctiques que implicaven cops i maltractaments als animals; tradicional és l'amor patern i la violència domèstica; i molt, molt tradicional, també és la cacera i la desídia ecològica. Ara bé, com sosté Sztompka (1993, p.84), ni la connexió causal del present amb el passat, ni la genealogia produeixen tradició. Cap grup social sol assignar tradicionalitat a la totalitat de la seua herència sociocultural, sinó solament a aquells elements als quals dota de força vinculant, o de simbolisme vivificador, en el moment present.

La tradició, com diu Shils (1975, p.163), és més que res un mecanisme de persistència del passat, junt amb altres com l'herència genètica o l'entorn ecològic, però distint d'ells. La tradicionalitat de la tradició queda especificada en contemplar les seues propietats. Estructuralment, consisteix en un consens o en una filiació intertemporal, en funció de la qual el present s'ancora en el passat. Formalment és una manera de transmissió: les creences o les pautes de conducta són rebudes, heretades o donades, no són descobertes mitjançant l'experimentació, l'argumentació racional o la revelació. Però, per tal que hi hagi tradicionalitat substantiva, es requereix legitimació. Seran considerades creences tradicionals, aquelles que afirmen la rectitud moral o la superioritat de les institucions, i que sostenen que la manera de fer les coses, avui o en el futur, ha de ser encunyada sobre les pretèrites pautes de conducta i creences. El passat proporciona models d'actuació, un esdeveniment remot i ancestral té poder configurador i s'erigeix en un principi d'organització de la vida social. En aquest pla substantiu, la tradició no solament comporta filiació intertemporal i modalitat de transmissió, sinó també un reconeixement de la superioritat moral i fundadora del passat, del seu transcendentalisme o sacralitat.

Com il·lustra una incursió a la història del judeocristianisme, la distinció analítica entre *traditio activa* i *traditio obiectiva*, entre modalitat o procés de transmissió i contingut transmès, és interna en el concepte de tradició. A partir d'ella, no es poden construir dos conceptes científics diferents, un de formal o funcional, i un altre de substantiu. Amb aquest terme, no es designava solament la vin-

culació temporal del present, i tampoc s'al·ludia merament a una manera de transmissió. Comportava sempre la significació d'allò transmès i aquesta significació no derivava directament ni de manera mecànica ni darrere del propi procés de transmissió, sinó que s'assignava a partir de l'autoritat que es reconeixia al primer transmissor o donant. El procés de transmetre (més o menys institucionalitzat, com en el cas dels rabins) disfruta d'autoritat per derivació. El respecte a les fórmules, a l'aspecte formal, està al servei del tresor segellat que transporten. La tradició com a procés (*traditio activa*) no és res sense la tradició com a contingut (*traditio obiectiva* o *depositum fidei*). Veritadament l'experiència de continuïtat intemporal (passat, present i futur) no està lligada a un contingut concret i fixat (que siga la tradició variada en cada grup social i moment històric concret), però solament hi ha filiació o vinculació moral si es reconeix un contingut fundador.

Dit d'altra manera, un costum no sempre és una tradició, i no tots els elements que es transmeten *more traditionalis* (intergeneracionalment) són pròpiament tradicionals. L'herència «ens toca», ens sobrevé, però, a la tradició, ens hi adherim. Aquesta, a diferència d'aquella, implica selecció; i, per contrast amb el costum, aquesta selecció no és fruit de la inèrcia o de la rutina, sinó d'una adhesió activa. L'ancoratge en el passat, com diu Williams (1981, p. 174), no és resultat d'una continuïtat necessària, sinó desitjada; no es funda en la causalitat, sinó en estratègies de legitimació.

D'acord amb aquest concepte substantiu, la tradició té una naturalesa, manifestada o latent, religiosa: es pren com una realitat superior, transcendent o sagrada, que cal preservar i transmetre en la seua integritat, i a la qual cal ajustar els modes de conducta i de pensament; és una font exterior transmundana de conformitat; és un arcà que constitueix una herència preuada, un dipòsit, un tresor, però no com una «reliquia» merament simbòlica, que es guarda en una arca —el bagul dels records— i es treu, ocasionalment, per tal de ser contemplada amb devoció. Més que l'organització del passat en relació al present, és a un temps, un mode de legitimació, i un mitjà de reproducció de caràcter religiós.

Es caracteritza perquè opera amb unes nocions de veritat i d'autoritat molt particulars: una autoritat externa i dogmàtica, i una veritat oracular, formular, ritual i revelada, que funda la seua legitimitat en un origen transcendent i, per tant, no se sustenta en les propietats referencials del llenguatge, no és proposicional ni tampoc hi ha lloc en ella per la dissensió, o per la discrepància. Interpel·la sempre com a veritat absoluta, ancestral i infundada. Hi ha una

multitud d'exemples, on el descobriment de la falsedat dels supòsits sobre els quals s'assentava una tradició, en lloc de conduir a una crítica i a l'abandó de la mateixa, ha dut a ignorar-los i a mantenir la continuïtat de les pràctiques amb una fe renovada.

Aquesta manera de concebre la tradició —que denominarem «normativa» perquè li atribueix un origen diví, i li assigna valors substantius o metafísics com ara l'autenticitat i la integritat, solament discernibles des d'una comunitat de fe, la restringeix a unes fórmules o a unes confessions específiques, i li exigeix conformitat, reverència i obediència (obligatorietat); i planteja d'immediat, donada l'estructura plural de tota societat i el caràcter innovador de tot procés de reproducció, els problemes de la fidelitat i la continuïtat o estabilitat d'allò transmès en cada generació, o en cada acte d'entrega. Però, contràriament al que poguérem pensar, aquest no és un problema sociològic (que concerneixi el sociòleg), ni historiogràfic (que competeixi a l'historiador) ja que, com podien ells, i amb quins instruments, discernir entre tradicions autèntiques i tradicions inventades? Pel científic social, totes les tradicions són inventades. On hi ha més tradicionalitat? A la *Tomatina* de Bunyol, que començà a celebrar-se el 1944, o a les *Falles* de la ciutat de València, que tenen darrere un parell de segles d'història? O les Roques de la processó de Corpus, que foren retallades a principis de segle (1912) pels cables de la xarxa elèctrica del tramvia, i deixaren, per això, de ser autèntiques? Són més autèntics els *Moros i Cristians* d'Alcoi, que no permeten participar a les dones en les seues «filaes», que els de Biar o els de tantes altres poblacions, on aquestes s'han integrat plenament? Aquestes preguntes i qualsevulla d'altra similar no tenen una resposta sociològica, i no la tenen perquè solament són definicions de la situació.

3. La interpretació dels teòrics de la modernitat avançada

La modernitat sorgí com a ruptura amb aquesta definició de la realitat, i la crítica o l'emancipació de la tradició jugà un paper crucial pel propi procés d'autocomprensió i d'autoafirmació modernes. Però, al mateix temps, el concepte sofrí diversos desplaçaments i transformacions. *Tradicional* fou equiparat a premodern, tot i que s'homogeneïtzaren els ordres socials precedents sota el qualificatiu de «temps de les ombres», i es construí una visió dualista de la història humana, basada en les formes de reproducció: la reproducció cíclica seria tradicional i la reproducció lineal seria moderna. En la premodernitat, l'individu es socialitzava en l'adaptació; en la moder-

nitat, en la innovació; els pares —com diu Riesman (1971, p.58)— educaven el fill perquè els succeís, i en la modernitat l'eduquen perquè triomfe.

Però, els teòrics de la modernitat reflexiva o de la segona modernitat (Giddens i Beck) es pregunten si resulta legítim definir tota l'època moderna, com posttradicional. Per ells, els processos d'individualització, productivisme, racionalització o institucionalització, propis de la modernitat, desplaçaren la tradició d'aquells espais, en la configuració dels quals intervenien directament; però, no solament no acabaren amb ella, sinó que li trobaren una utilitat funcional, de manera que durant el segle XIX i també durant la primera meitat del segle XX, van romandre «els estils de vida tradicionals».

En quins àmbits es mantingué aquesta relació complementària entre modernitat primerenca i tradició? Ni Beck ni Giddens, els autors que més han visitat la tesi de la destradicionalització, efectuaren una anàlisi sistemàtica. Ens cal, per tant, buscar entre els seus textos els elements espars, per recompondre un menut mapa aproximat de la geografia de la tradició incrustada en la modernitat. En l'obra Giddens, hem trobat els següents àmbits: la legitimació divina de l'estat modern, la vida emocional, els models disciplinaris o mecanismes de vigilància (no operava encara la interiorització del control), la legitimació de la ciència com a veritat absoluta, l'assignació de rols en funció del gènere, la producció de la identitat personal i col·lectiva (per exemple, el sentit de comunitat dels barris obrers o la legitimitat de l'estat nació) (Giddens, 1997, p. 76 i 122).¹

En què pensa Beck, quan parla d'estils de vida tradicionals? Essencialment, en les grans classes socials i en la petita família nuclear. Però, llavors es pot dir legítimament que les classes socials i la família nuclear són tradicionals? Sembla que Beck identifica tradicionalitat amb comunitat, assignació de rols, en funció del sexe, i emoció (Beck, 1998, p. 145). Per tant, en la mesura que el capitalisme industrial, mitjançant la separació de producció i reproducció, oposa a la contractualitat de les relacions econòmiques (tret modern), la comunitat col·lectiva del matrimoni i de la família (tret tradicional), la seua modernitat és imperfecta: «en el projecte de la societat industrial (es reuneixen) dues èpoques amb principis organitzatius i sistemes axiològics contraposats (modernitat i antimodernitat), que es complementen, es condicionen i es contradueixen» (Beck, 1998, p. 144). El treball retribuït pressuposa i requereix el treball domèstic.²

1. Vegeu A. GIDDENS (1996), p. 175; el diamant estructural: sexes, treball, generacions i família.

2. Vegeu també, A. GIDDENS (1996), p. 144.

Però, la relació més o menys funcional entre modernitat primeirenca i tradició, que Giddens arriba denomina «d'equilibri», fou alterada en la fase de modernització reflexiva. Aquesta comporta dos processos combinats de transformació de la modernitat: un comporta la seua difusió general o la seua globalització; i l'altre, la seua radicalització (la separació del temps i de l'espai, desancorar els sistemes socials, i el reflexiu ordenament i reordenament de les relacions socials) (Giddens, 1993, p. 28). Ambdós generen buidament, exhucació i una problemàtica de la tradició (Giddens, 1997, p. 76).

La societat posttradicional és global, d'espai indefinit, i provoca la destrucció de la comunitat local. Els sistemes abstractes tenen conseqüències desvinculadores i produeixen desarrelament, tot evaporant la relació orgànica que mantenia la tradició amb l'espai, amb un lloc privilegiat. És un món en el qual cap persona està fora, «és un món en el qual les tradicions preexistents, no solament, no poden evitar el contacte amb altres tradicions, sinó tampoc amb nombroses formes de vida alternatives» (Giddens, 1997, p. 124).

Però a més, el món modern no sols és un cosmos de diversitat cultural, sinó també un món plural, on cal fer els nexes socials i les biografies, i no heretar-les del passat. Individualització significa que el subjecte, després dels vincles «tradicional», es converteix en la unitat de reproducció d'allò social, i que la biografia personal queda al marge de pautes prèvies, i oberta a situacions en les quals cal que cadascú elegeixca com actuar. Potser, l'exemple més paradigmàtic d'aquesta condemna a l'elecció biogràfica, es trobe en la situació actual de les persones majors que, apartades ja del mercat i socialitzades en la seua infantesa amb uns valors i unes pautes premodernes, no solament han de conviure amb fills i nets que pertanyen a un altre univers, sinó que els cal inventar uns nous models de vida pels vint o trenta anys que els resten al davant.

En aquestes condicions, qualsevol defensa o reconstitució de tradicions sols pot subsistir si incorpora una justificació discursiva i consensual, la qual cosa significa que les tradicions s'han de legitimar a la manera de la modernitat: estan sotmeses a indagació i són tan corregibles com qualsevol altra pràctica social. La legitimació tradicional no té els seus privilegis autoritaris.

Queda algun lloc per la tradició, en aquest ordre posttradicional? Giddens considera que algunes tradicions es poden restaurar com a relíquies o peces dels moderns museus vivents, que adquireixen el seu significat com exemplars d'un passat ja transcendit. També, la tradició pot fer-se present com a fonamentalisme, mitjançant la violència contra la modernitat: una afirmació de la veritat formular

en un context de dubte metòdic sense considerar les conseqüències, una defensa de la tradició a la manera tradicional (Giddens, 1998 i 1996).

Però a més, en la recuperació i invenció de tradicions, Giddens ha trobat un mitjà per fer front a les exigències canviants de les condicions modernes (Giddens, 1994: 260); i considera que, en aquest moviment, s'expressa un retorn de les experiències existencials reprimides per part de les institucions de la modernitat; «en certes situacions, la superació del productivisme, pot significar la protecció de tradicions o solidaritats locals, per més que açò entre en conflicte amb l'objectiu d'eleva els nivells materials de la vida» (Giddens, 1996, p. 191); i planteja la possibilitat d'una reparació o recuperació parcial de modes de vida que les institucions modernes essencialment destrueixen o reprimeixen (Giddens, 1996, p. 182 i 186). També, sembla que ell identifica ací tradició amb solidaritats comunals o proxèmiques, i la defensa de la tradició, amb la recuperació de dites formes de comunitat. Ara bé, no de comunitats tancades, sinó obertes; no de costums dogmàtics, sinó rituals exposats al diàleg amb els altres (Giddens, 1996, p. 192), tradicions sotmeses a una certificació i crítica. Però, aleshores, són encara tradicions, o pertanyen ja a un gènere distint?

4. La defensa de la tradició

Podem estar més o menys d'acord amb Giddens i amb la legitimitat del seu ús del lèxic, però ens cal convenir en dos fets: en la irreversibilitat de l'ordre modern i en el fet que la defensa de la tradició s'ha convertit en una pràctica freqüent, amb un ritme ascendent en els nostres dies.

Els arcs del passat es redueixen, ara gairebé, als primers segons de l'univers i tots intuïm que, abans o després, algun escamot de científics farà saltar el forrellat del bagul i deixarà sense obscuritat i sense màgia el seu misteri. Succeirà el mateix que amb el codi genètic. La ciència i la tecnologia, pujades a trens d'una velocitat supersònica, devaluen a cada moment el saber acumulat i ens impedeixen ser contemporanis de la nostra pròpia època. Per altra banda, la generalització o universalització de sistemes educatius, on la transmissió de saber s'efectua per part d'experts, socarra i destrueix la imatge de la cadena intergeneracional. Com ha sostingut Ingelhardt (1991, p. 63), no ja el canvi, sinó la revolució és silenciosa, i procedeix del recanvi generacional: «els canvis en els valors fonamentals tenen lloc gradualment, de manera quasi invisible. Es

produeixen quan una generació més jove reemplaça una de més vella, en la població adulta d'una societat».

Per tant, si partim de la irreversibilitat i universalitat de la modernitat, ens cal concloure que, certament, ja no hi ha lloc per la tradició com un principi d'organització i de reproducció cultural de la societat. Tanmateix, és ben cert que en la darrera dècada hem assistit, des de múltiples fronts i per raons molt diverses, a propostes de revitalització i a discursos que es legitimen en la tradició. Un estudi sistemàtic de tot això s'haurà inscriure en una concepció dialèctica de la globalització. Peter F. Drucker, a través d'una metàfora matemàtica, ha sostingut que «l'organització política postcapitalista té tres vectors: internacionalisme, regionalisme i tribalisme, i cada un d'ells tria una direcció diferent; però una equació amb aquests vectors és inestable, imprevisible, i no té una única solució» (Drucker, 1995, p. 158). Afegim a això que, quan contemplem la dimensió cultural de la globalització, cada vector es pot veure sotmès a una doble lògica: la de l'homogeneització, i la de la diferenciació. El resultat, és clar, són respostes plurals, heterogènies, concurrents, antagòniques i complementàries, segons el cas, davant el mateix procés. Les múltiples formes de defensa de la tradició en són una mostra.

Per concloure, assenyalarem algunes d'aquestes revitalitzacions, tot i que són adobades amb certes pistes interpretatives. La «defensa de la tradició» es troba present avui, almenys, amb tres maneres bàsiques: expressió de descontentament i alternativa a la vida; acomodació i actualització moderna (modernització de la tradició); i estratègia de legitimació d'identitats col·lectives.

a) Els descontentaments de la modernitat i la tradició com a refugi

Les incerteses generades per la societat del risc, l'ansietat resultant de l'incertesa fabricada, el desassossec produït per l'imperatiu de l'elecció permanent, i les amenaces del procés de globalització, susciten un sentiment més o menys difús d'insatisfacció, que dona com a resultat múltiples formes de protesta i de reacció enfront de la modernitat. Algunes són violentes i altres no, però en totes elles l'apel·lació a la tradició, com a principi d'organització del món de la vida (viure com en el passat) i, fins i tot, de l'estructura de la societat, juga un paper dominant.

- Així succeeix, en les distintes formes de tradicionalisme: el místic (a l'estil de Shuon), l'esotèric, el comunitarista o el fonamentalista. El tradicionalisme assigna a la tradició un paper exclusiu i exclouent

en la configuració de l'ordre social, quan la considerar un principi vivificant i unificador del mateix. Segons Eliot, seria semblant a la base orgànica de l'ordre social.³

El fonamentalisme, siga aquest islàmic, hindú, jueu, sintoista, protestant o catòlic, és avui la principal força sociopolítica i cultural que expressa un retorn a la tradició, sense mediacions. No és un sistema de creences premodern, sinó un combat radical contra la modernitat des de la modernitat (Beyer, 1994). «És un moviment reactiu que pretenen construir una identitat social i personal, tot i basant-se en imatges del passat i projectant-les en un futur utòpic per superar els insuportables temps presents» (Castells, 1997, p. 48). La destrucció de cinemes i videoclubs, el confinament de les dones a la seua presó vestimentària per part dels talibans, no poder deslligar-se de la utilització dels més moderns armaments i de sofisticats sistemes electrònics de vigilància, per aconseguir la seua victòria militar i exercir el control social; de la mateixa manera, no es pot deslligar la Nova Dreta Cristiana dels EUA, de les seues vies mediàtiques de difusió.

• Una forma de reacció sense violència, i que solament de manera molt inexacta podem denominar «desvinculació parcial» de la modernitat, és l'adoptada pels neoresidents rurals: viuen o han viscut a la ciutat, i disfruten de tots els seus avantatges, però es retiren el cap de setmana, o en el transcurs de la seua jubilació, a un món on encara resten petjades de l'antiga ruralitat, per generar amb elles un nou estil de vida. Són ells els més entusiastes restauradors de tradicions, els que insuflen vitalitat en les associacions locals, els que recuperen edificis, patrimonis, mobles i, fins i tot, conreus. Els podem qualificar simplement de turistes? És clar que no són nadius ni locals, però cerquen un contacte, una vinculació amb allò local que, d'una manera o altra, ho transforma en quelcom que mai no va ser i, per tant, ho modernitzen. Però, dita transformació es produeix des del discurs, i també la pràctica de la recuperació, la defensa i la restauració per a la seua vida de la tradició. Pier Carlo Grimaldi (1996 i 1997) ha efectuat un treball de camp a la Provença (França) i al Piemont (Itàlia), on ha estudiat les distintes maneres d'inserció dels protagonistes d'aquest moviment de retorn al món rural. Alguns d'ells, els podem qualificar de subjectes neoètnics, perquè propugnen una inserció plena en el món rural, basada en el discurs de l'ètnia o de la identificació amb comunitats primàries, però tots, d'alguna manera, són consumidors de la ruralitat idealitzada

3. Vegeu BENOIST, (1993), a *Telos*.

des de la ciutat i per la ciutat (ruralitat urbana), o de la ruralitat que ha trascendit els seus marcs històrics d'existència.

- Un descontentament de la modernitat més vague, però també més estès, és el que s'expressa en la creixent recuperació de pràctiques relacionades amb l'endevinació del futur i amb la conjura de la malaltia: astrologia, bruixeria, curanderos, medicina popular i altres formes d'esoterisme. La capacitat de metamorfosi mediàtica d'aquestes pràctiques és impressionant i, tanmateix, no ha merescut, que sapiguem, l'atenció dels científics socials. Totes aquestes pràctiques apel·len, per la seua legitimació, a una tradició remota o a una revelació. I resulta sorprenent que el seu ascens i la seua ascensió social no es vegi afectada per la manca de justificació científica i discursiva, com succeeix en el cas de l'astrologia, encara que totes elles tracten de maquillar-se científicament.

b) La tradició pot acomodar-se i modernitzar-se de múltiples maneres, com el cas de la religió

Igual que secularització no significa l'eradicació de les religions i de les creences, sinó pluralització dels universos credencials, racionalització de les organitzacions religioses, etc., també assistim a una pluralització de les tradicions; a una revitalització de les tradicions locals per a consum turístic o mediàtic; a una racionalització del seu contingut (indagació historiogràfica); a una civilització de les seues formes d'expressió, que resulten dissonants per la sensibilitat de l'època (crítica social); a una organització associativa de la seua defensa, etc. Especialment, succeeix així en dos aspectes: els rituals i l'artesania local (que inclou la gastronomia), que es revitalitzen mitjançant estratègies de diferenciació marginal (Ariño, 1992), i per les quals globalització no significa solament relativització, sinó també revitalització. Riesman emprava el concepte de diferenciació marginal per referir-se a les estratègies utilitzades per individus i grups, per afirmar la seua identitat en distints contextos, mitjançant diferències secundàries (per exemple, menudes insígnies); d'una manera semblant a la dels economistes, que apliquen la diferenciació de productes per designar l'estratègia competitiva de les empreses, les quals distingeixen les seues mercaderies mitjançant trets merament publicitaris. Doncs bé, veiem, en els darrers temps, com ciutats, localitats, pobles i grups persegueixen la creació d'actes, ensenyes o emblemes, que relacionen amb el seu passat, més o menys remot, i mitjançant els mitjans de comunicació de masses els llancen com senyals d'identitat, que han de competir en la circulació global d'imatges, símbols i rituals, en el mercat del consum cultural.

Però, el canvi més important apareix en la implantació del concepte de patrimoni cultural i de bé cultural, i en les polítiques de patrimonialització de la cultura. El terme «reliquia» que emprà Giddens per referir-se a aquesta transformació, sembla poc idoni per explicar el canvi al qual assistim. Els «béns culturals» (objectivació de la cultura i la seua consideració econòmica) que es decideix conservar, defensar i restaurar, no són sols elements simbòlics d'un passat transcendit, sinó objectes que, transferits o trasplantats del seu camp de significació originari a un altre de nou, poden expressar per nosaltres un significat distint. Així, veiem art o identitat on abans els altres veien, o nosaltres mateix veiem, eines de treball que es convertien en inútils «trastos vells», en cancel·lar el sistema productiu en el qual funcionaven.

De la mateixa manera que la dissolució de la natura ens ha dut a considerar-la des del concepte de «ambient», la pèrdua de les formes de vida preindustrials i l'exploració del passat ens du a tractar-les com a «patrimoni cultural». Natura i tradició comportaven externalitat; i ambient i patrimoni impliquen una exhaustiva apropiació social d'ambdues. Mitjançant successives extensions metonímiques i metafòriques, com ha assenyalat Honorio Velasco, el concepte de patrimoni, des de principis de segle, ha passat a expressar l'objectivació de la cultura en béns mobles i immobles, en contextos i ambients, i en béns intangibles. «El patrimoni fou primer històricoartístic i prompte fou ampliat com a arqueològic; després, progressivament, com a paleontològic, etnogràfic, científic, documental, bibliogràfic, etc., categories totes de les especialitats de la creació i de la invenció humanes. Però, l'ampliació arribà fins i tot a absorbir elements o llocs de la natura [...], els paratges i paisatges naturals, o els nous conceptes integrals de «parcs naturals» (Velasco, 1998, p. 12); i això a donat lloc, recentment, a l'aparició dels ecomuseus i, fins i tot, del «patrimoni genètic» de la humanitat. Aquest procés d'extensió ha afectat no solament el camp d'objectes que s'inclouen com a patrimoni, sinó també l'ampliació i modificació dels criteris amb els quals es produeix la seua catalogació (UNESCO, 1997).

Així doncs, no solament hi ha una modernitat *contra* la tradició i una antimodernitat moderna, sinó una modernització *de la* tradició, que genera els seus propis experts i els seus sistemes experts: els certificats d'autenticitat i els espais institucionals que estan consagrats a reverenciar-la. Però, aquesta resposta, si seguim el fil interpretatiu de Beck, és també productora d'amenaques i riscos. Tota conservació, per més extensa que siga, comporta selecció i ico-

noclàstia. Tota excavació de jaciments implica el seu buidament, i tota explotació de la tradició, com succeeix amb la natura, suposa esgotament de recursos i rebliment de clavegueres, és a dir, sobrepassament.

c) Legitimació d'identitats col·lectives

Com ha mostrat la literatura centrada en la invenció de tradicions pròpies de la modernitat, la legitimació d'identitats col·lectives, molt especialment d'identitats ètniques i nacionals, ha estat un dels focus d'actuació de la modernitat. Tots els grups socials, en el seu procés de construcció de la identitat, solen seleccionar determinats fragments del passat amb la finalitat de legitimar la seua identitat, en la pugna pel reconeixement i l'estatus social. Per tant, en aquest cas, la tradició és el procés formal, l'estratègia que legitima per referència al passat, però aquesta legitimitat —que encara se sustenta amb la mitificació del passat—, també s'ha de legitimar discursivament i científicament (historiogràficament). En un ordre social plural i estratificat, no sols existeixen apel·lacions diverses a la tradició, sinó que algunes de les tradicions a les que s'apel·la són competitives (per exemple, la defensa de les curses de braus o la defensa de la vida dels braus; la defensa del llençament de la cabra des d'una torre o la defensa de la vida de la cabra; la defensa de l'*alarde* exclusivament masculí o la defensa del dret constitucional de la dona a participar en igualtat de condicions, etc.), i altres (les dels grups dominants) obtenen, més fàcilment i amb major fermesa, la certificació de la seua autenticitat.

En vista que vivim una època d'explosió de les identitats socials, no ens estranyem de la proliferació de «tradicions» per legitimar-les. I cal esperar, també, l'emergència de legitimacions a l'estil d'Adorno o de Thompson, com succeeix amb els moviments socials autodenominats «alternatius». És a dir, podem trobar-nos amb la construcció de tradicions d'identitat antitradicionals: recerca d'arrels que neguen l'autoritarisme de la tradició dominant, que discuteixen la validesa del cànon dominant, però que pretenen rescatar esperances insatisfetes i arruïnades (*memoria passionis*), fer llum a la cara obscura de la història i establir el camp de variacions possibles de la nostra naturalesa.

En aquests processos de defensa de la tradició que acabem d'esbossar i, molt especialment en la legitimació d'identitats per referència al passat i en la incessant extensió del concepte de patrimoni, hi ha dues lògiques antagòniques. Una d'elles és filla de la modernitat, però no podem dir que l'altra siga premoderna. D'acord amb

la primera, cal justificar en funció d'una raó immanent, això significa excavar, exhumar el passat, contextualitzar els béns culturals (*arqueologia*), amb la conseqüència derivada que cada excavació suposa buidar el jaciment i remetre'l a altres contextos, despullar del seu «misteri» el bé excavat, al mateix temps que es rebutgen i es destrueixen, freturosos de valor patrimonial, la resta dels elements. En l'altra lògica, és latent la recerca anhelosa d'un agafador contra la incertesa, d'un fonament (*arqueologia*), i d'un ordre primigeni, al qual s'atorga una confiança il·limitada, més radical o existencial que la confiança que proporcionen els sistemes experts.

Arqueologia i *arqueologia* interactuen, i es confonen en una espiral diabòlica, la naturalesa de la qual és plasmada magistralment, en la penúltima imatge de la pel·lícula *Blade Runner*, quan el replicador, extenuat i sabent que està a punt de morir, evoca algunes imatges del seu passat i lamenta que «tots aqueixos records es perdran com llàgrimes en la pluja». En una societat que ha dut a un cert límit el procés d'individualització, on les fronteres entre allò real i allò virtual s'han tornat borroses; on les identitats no solament són precàries, sinó també incertes; i on el passat ha estat excavat sense trobar un principi, i el futur és colonitzat sense saber el propòsit; aquestes són avui, ens agrade o no, les tradicions: llàgrimes en la pluja de la modernitat reflexiva. No res més que llàgrimes, no res menys que llàgrimes. Objectivament, si és possible parlar així, es confonen amb la pluja, però els subjectes saben que el seu sabor amarg no procedeix del mar.

Bibliografia

- ADORNO, Th. W. (1993). «On Tradition»,. A: *Telos*, núm.94, p. 75-82.
- ARIÑO, A. (1992). *La ciudad ritual*. Barcelona: Anthropos.
- BECK, U. (1998). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. (1997). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- BENOIST DE, A. (1993). «Tradition?». A: *Telos*, núm. 94, p. 82-89.
- GRIMALDI, P. C. (1996). *Tempi grassí, tempi magri. Percorsi etnografici*. Torí: Omega.
- (1997). *Rivoltare il tempo: Percorsi di etno-antropologia*. Milà: Guerini e Associati.
- GIDDENS, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GROSS, D. (1992). *The Past in Ruins*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- (1993). «Rethinking Traditions». A: *Telos*, núm. 94, p. 5-11.

- JENKS, C. (1993). *Cultural reproduction*. London: Routledge.
- LENGSFELD, P. (1969a). «La presencia de la revelación en la Escritura y en la Tradición». A: FEINER, J.; LOHRER, M. (dirs.). *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*. Madrid: Ediciones Cristiandad, p. 286-336.
- (1969b). «Tradición y sagrada escritura». A: FEINER, J.; LOHRER, M. (dirs.). *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*. Madrid: Ediciones Cristiandad, p. 522-557.
- LOWENTHAL, D. (1998). *El pasado es un país extraño*: Madrid, Akal.
- LUKE, T. (1993). «Neo-populism: Fabricating the Future by Rehabbing the Past». A: *Telos*, núm. 94, p. 11-18.
- MARFANY, J. L. (1995). *La cultura del catalanisme. El nacionalisme català en els seus inicis*. Barcelona: Empúries.
- PELINSKY, R. (1997). *Presencia del pasado en un cancionero castellonense*. Castellón: UJI.
- POIRIER, J. (1997). «Le temps «traditionnel»». A: GRIMALDI, P. (1997). *Rivoltare il tempo: Percorsi di etno-antropologia*. Milà: Guerini e Associati, p. 51-59.
- POUPARD, P. (1976). «Tradicionalismo». A: *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*. Barcelona: Herder, p. 703-707.
- RIESMAN, D. (et. al.) (1971). *La muchedumbre solitaria*. Buenos Aires: Paidós.
- SHILS, E. (1975). «Tradition». A: *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*. 1971, p. 182-218; i també a: *Comparative Studies in Society and History*. Chicago i Londres: The University of Chicago Press, vol. 13, p.122-159.
- THOMPSON, E. P. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- UNESCO (1997). *Nuestra Diversidad Creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. Fundación Santa María.
- VELASCO, H. (1998). *La cultura como patrimonio y como práctica*. (Està pendente la seva publicació).
- WEGER, K. H. (1976). «Tradición». A: *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*. Barcelona: Herder, p.692-703.
- WILLIAMS, R. (1976). *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Fontana.
- (1981). *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*. Barcelona: Paidós.

