

IV Jornadas de Folklore

MESA REDONDA: «Sociedad urbana: Comunidad y Tradición»

El número precedente de estos *Cuadernos* daba acogida a las ponencias y comunicaciones presentadas a las IV Jornadas de Folklore organizadas por la asociación Ortzadar de Pamplona en octubre de 1988 y dedicadas al estudio de la Fiesta tradicional y la cultura urbana. La publicación quedó incompleta al no incluir los textos correspondientes a la jornada que, bajo el calificativo convencional de *mesa redonda*, clausuró estos encuentros.

Esta última sesión vino a completar los estudios de los investigadores participantes los días anteriores desde la perspectiva de la sociología con el título de «Sociedad urbana: Comunidad y tradición». La dirección y desarrollo de su contenido fue encomendada a un grupo de científicos sociales de la Universidad del País Vasco pertenecientes a la que podríamos bautizar, sin pretender encasillar su plural y rica producción científica, como *Escuela de Leioa*. Se trata de los sociólogos Ander Gurrutxaga y Jesús Arpal y del antropólogo Jesús Azcona asesor de las Jornadas y habitual colaborador en las mismas. Los tres son profesores de la citada Universidad.

La dificultad de recoger con precisión las exposiciones de los ponentes y los posteriores debates nos obliga a publicar las notas que a modo de esquema o resumen incluimos en este número. Esperamos con ello satisfacer el interés del lector.

LO TRADICIONAL Y LO URBANO HOY EN NAVARRA

Notas sueltas para un debate

JESÚS AZCONA

1.—La dicotomización/bipolarización u oposición entre lo rural y lo urbano resulta inadecuada, aplicada a la población navarra. En el caso de Navarra resulta difícil precisar si su población es rural o urbana puesto que gran parte de los que viven en la ciudad, dada su procedencia, van todos los fines de semana al pueblo y los que viven en el pueblo acuden los días laborables —y algunos también los fines de semana— a la ciudad.

Este hecho produce una configuración sociológica y antropológica muy particular: los diversos fenómenos políticos, económicos y religioso-ideológicos, entre otros, adquieren una realidad difusa y diversa en la que resulta difícil precisar las líneas de demarcación de acuerdo con los estándares conceptuales clásicos de las disciplinas sociales.

Esta singularidad ha sido producida, a nuestro entender, por tres hechos acaecidos en las décadas de los años sesenta y setenta:

- (1) una industrialización no homogénea que conduce a una división dispar de la población;
- (2) una urbanización tardía y desigual y,
- (3) una radicalización política que conduce a la asunción de diversas posturas y opciones políticas e ideológicas.

Son estos tres hechos principalmente los que rompen la homogeneidad hasta esas fechas, en líneas generales, monolítica –agraria y conservadora– de Navarra y las que generan, lo que podríamos llamar, su diversidad heterogénea y la conflictividad.

2.–A partir de las décadas de los años sesenta y setenta y debido a los tres hechos mencionados, se da en Navarra un intenso conflicto simbólico.

Este conflicto ha conocido diversos procesos y diversas intensidades. En general se puede decir que, del consenso generalizado y unitario alcanzado a través de la simbología que vehiculaba lo vasco en contra del franquismo y de lo español, se ha pasado a una mayor división y a unas representaciones simbólicas a veces difusas o poco claras.

En estos momentos, las representaciones simbólicas que vehiculan lo vasco, lo español y lo navarro hacen que el conflicto simbólico aparezca, en la percepción y aprehensión que tienen del mismo gran número de actores sociales, como no clarificante ni clarificador de la situación.

Esto conduce, por un lado, a que cada vez sea mayor el número de individuos que se «desentiendan» o «abandonen» esta lucha y este conflicto; por otro, sin embargo, esta situación genera la radicalización de pequeños grupos para quienes la despreocupación de la mayoría, lejos de ser motivo de des-radicalización, se convierte en una razón más para mantener sus posturas.

Esta situación genera asimismo una radicalización de los líderes que encarnan y simbolizan las diversas opciones y posturas políticas. La necesidad que tienen de afirmarse en ellas ante la despreocupación de la mayoría hace que intensifiquen en sus discursos las diferencias que les separan.

Esta misma situación hace que se intensifique el peso y la importancia de las creencias en la vida social. El dominio de las creencias en una sociedad no hace sino intensificar el dogmatismo, la intolerancia y el radicalismo.

Una de las muchas consecuencias que acarrea este último hecho es la despreocupación de estudios científicos que expliquen el por qué de la situación. Convencidos de la verdad de sus doctrinas respectivas, ninguno tiene necesidad de teorías psicológicas, sociológicas o antropológicas; éstas sobran. El análisis científico sólo cabe cuando las creencias se ponen en cuestionamiento. Dicho lo mismo con otras palabras, sólo cuando los líderes políticos navarros comiencen a dudar de sus propias creencias verán la necesidad de estudios científicos. Mientras tanto sólo podemos esperar acciones (estudios de opinión pseudocientíficos o de dudosa objetividad, intentos por crear o recrear rituales para despertar sentimientos o emociones, etc.) que les reafirmen a ellos y afirmen en otros las propias creencias.

3.–En los conflictos o luchas simbólicas se suele cometer el error de

hablar de culturas y pueblos como si se tratara de entidades objetivas o realidades fácticas que se enfrentasen entre sí. Nada más alejado de la realidad: las culturas y los pueblos no se enfrentan; quienes se enfrentan son determinadas y concretas colectividades tomando las culturas y los pueblos como representaciones simbólicas y colectivas para encubrir sus propios intereses, por lo general políticos y sociales.

Las representaciones simbólicas se refieren siempre –a pesar del carácter no cotidiano con que se las dota (ni las culturas ni los pueblos pertenecen a lo cotidiano)– a concretas y determinadas realidades sociales. Su papel y su función son las de definir y delimitar la realidad social en el más amplio sentido del término y en las más diversas esferas y dimensiones que la componen y de la que se compone.

Quienes utilizan y se valen de las representaciones simbólicas para encubrir determinados y concretos intereses echan mano de una argucia que se alla implícita en las propias representaciones simbólicas. Las representaciones simbólicas consiguen hacer objetivo y natural aquello que no es ni objetivo ni natural –como no lo es ningún tipo de delimitación social– y convertir en entidad superior aquello que es objetivo y natural –como lo son un determinado territorio, una determinada lengua, un determinado folklore, etc.–. Esto hace que las realidades materiales de que se sirven las representaciones simbólicas aparezcan como realidades evidentes.

Las evidencias sociales, una vez creadas, no se cuestionan nunca mientras no exista otro colectivo capaz de crear otras evidencias sociales alternativas.

4.–Las representaciones simbólicas que vehicula lo tradicional encubren intereses económicos, políticos, religioso-ideológicos y sociales.

El proceso que ha hecho posible el paso de lo tradicional como arcaico, simple, atávico, instintivo, mágico y mitológico –que acuñara el pensamiento ilustrado y trataran de fundamentar científicamente evolucionistas y positivas de los siglos XIX y XX a ser considerado como lo bello, lo armónico, lo natural y lo popular– tal como lo imaginaran los románticos y trataran de fundamentar científicamente algunas escuelas históricas –no es sino el resultado, lo mismo antes que ahora, de intereses concretos y particulares de toda índole.

Las representaciones simbólicas de lo tradicional o popular desde determinados productos de consumo (pimientos del piquillo, espárragos y pacharán, por ejemplo), hasta determinadas fiestas, representaciones y danzas (rey de la Faba, carnavales, funerales por los reyes de Navarra, paloteado de la ribera, zorziko de la montaña, etc.), encubren toda una gama de intereses tan variada como los propios objetos considerados tradicionales.

A través de lo tradicional lo mismo se justifica una determinada concepción del tiempo y de la historia que un beneficio económico. Lo tradicional es un cajón de sastre en el que todos meten mano para utilizar los objetos que encierra excepto los propios manipuladores de esos objetos, entre otras razones porque no los tienen metidos en cajón alguno, sino que forman parte de su trabajo o de una forma de vivir.

NAVARRA: LA QUIEBRA DE LA TRADICION

ANDER GURRUTXAGA

INTRODUCCION

La sociedad tradicional es una forma peculiar de organizar la vida social, de producir bienes y de ver y comprender el mundo y a los otros.

Frente a la complejidad de la moderna sociedad urbana, la sociedad tradicional destaca por ser una organización simple, es decir, su estructura económica se crea desde la utilización directa de los bienes que les proporciona la naturaleza, sometiéndolos tan sólo a un mínimo de transformación. Su tecnología es también muy simple, casi arcaica y se funda en una división del trabajo sumamente elemental, con una rígida distribución del trabajo entre los diversos grupos de edad. La economía suele ser de mera subsistencia. Esto implica que la sociedad tradicional sea numéricamente reducida y muy exigua la densidad de población.

La organización social suele girar en torno a dos ejes principales: la parentela y los grupos de edad.

Lógicamente el control social se ejerce de una manera directa e inmediata, por cuanto su universo social es muy reducido y todos sus miembros se conocen. Es obvio que en una comunidad reducida, que vive replegada sobre sí misma, el control de cada individuo por todos los demás se ejerce de una manera casi constante.

En esta perspectiva se comprende que el cambio y la innovación no sean bien acogidos y hasta parezcan peligrosos. La explicación es sencilla: pueden poner en tela de juicio los mismos principios de la organización social.

Una sociedad así organizada es fuerte, está muy cohesionada, pero a la vez, es débil, basta que cualquiera de los elementos básicos que mantienen la tradición se transforme para que todo el edificio se resienta.

Históricamente, los procesos que más afectan para la ruptura de la tradición son la industrialización y urbanización, por cuanto implican: el incremento de la complejidad en la división del trabajo, la reforma de la estructura productiva, significativos incrementos demográficos, destrucción de valores principales y nuevas orientaciones ideológicas. El cambio afecta a todos los órdenes que componen la realidad.

Por eso los procesos de modernización acaban con esta peculiar forma de organizar el mundo y la vida e inauguran otra forma de organización, más compleja, dependiente de complejos urbanos y donde la pluralidad forja las nuevas identidades.

Parece ilógico relacionar tradición y sociedad urbana, a no ser que demos un giro significativo a nuestro discurso y pensemos la tradición como producto urbano. Producto cuyo origen está en el pasado, en esta forma peculiar de organizar la vida, pero que es seleccionado y reproducido desde marcos sociales, que poco tienen que ver con ese estado primigenio.

Creo que Navarra es un ejemplo bastante claro de esta cualidad. El proceso de modernización de la década de los años 60, quiebra la tradición, e

inaugura un nuevo tipo de sociedad, donde la tradición es, por una parte, necesaria, pero por otra parte, ya no es algo vivida, sino ritual festivo, producto consumido por la identidad urbana.

1. Condiciones Estructurales para la Quiebra de la Tradición

El territorio navarro contemporáneo conforma una realidad plural. Las diversas comarcas que componen su territorio tienen peculiaridades propias; diferente evolución demográfica, formas peculiares de estructuración urbana, opiniones ideológicas diferenciadas, modos divergentes de industrialización, etc. Podríamos decir que la Comunidad navarra define un cuadro sociológico plural y heterogéneo, donde las diferencias entre comarca y comarca son notables, cuando no paradójicas, de tal suerte que Navarra hay que comprenderla desde la pluralidad de su marco social. La Navarra de Valles del Noroeste tiene profundas diferencias con la Navarra Media Occidental, a la vez que éstas son distintas de las dos Riberas, y, a su vez, todas se diferencian de la capital del Antiguo Reino Pamplona.

Obviamente Navarra contemporánea, la de 1989, no es la misma que la del siglo XIX, ni por supuesto se parece a la de la primera mitad del siglo XX. Hay, sobre todo, tres hechos significativos que marcan la historia contemporánea.

1.º La industrialización de los sesenta supone un cambio cualitativo por cuanto transforma el paisaje urbano, induce procesos migratorios, desertizando, en algunos casos, amplias zonas en beneficio de otras. Asimismo provoca el surgimiento de nuevas fuerzas sociales y genera rupturas internas en la sociedad Navarra, en cuanto ésta tiene que incorporarse al proceso de modernización.

2.º El proceso de desarrollo económico genera la concentración humana en las zonas fabriles, planificadas para la producción industrial y el asentamiento urbano. Esta situación tiene una consecuencia doble:

a) Desertización de amplias zonas navarras. Su población «huye» del campo a la ciudad y se concentra, bien en la capital de la provincia, bien en las cabeceras de las comarcas.

b) Concentración urbana. En estos años se crea el área metropolitana de Pamplona. Pamplona, ciudad tradicional y relativamente estable, se transforma en metrópoli y define su hinterland, recogiendo la mitad de la población navarra. Igual proceso, aunque con dimensiones más reducidas, sufren las cabeceras comarcales. En diferentes zonas se consolidan, en algunos casos de forma espectacular, centros urbanos. Así en los Valles del Noroeste, tres pueblos diseñan el centro comarcal: Lesaca, Vera de Bidasoa y Leiza. En Valles Pirenaicos: Aoiz. En Navarra Media Oriental: Sangüesa y Tafalla. En Tierra Estella: Estella. En la Barranca: Alsasua. En la Ribera Occidental: San Adrián, Lodosa y Peralta. En la Ribera Oriental: Tudela.

En estos núcleos urbanos se acogen, por una parte, los empleos industriales de la comarca. Por otra, la mayoría de la población de la zona.

Luego el proceso es el siguiente; mientras una parte de Navarra se desertiza, la otra se industrializa y urbaniza. La consecuencia de esta situa-

ción son los desequilibrios territoriales, tanto internos como externos, de comarcas y territorio autónomo.

3.º El cambio de la estructura industrial y urbana de Navarra genera mutaciones cualitativas en la estructura social y permite el nacimiento del movimiento obrero y con él la aparición de nuevas fuerzas sociales que cuestionan el modelo ideológico dominante, hasta entonces, en la provincia. Este proceso es vivido, de forma más radical, en aquellos centros urbanos con mayor índice de industrialización.

Estos hechos quiebran la imagen de la Navarra tradicional. Luego ha tenido que producirse la modernización de las estructuras productiva, urbana y política para que la tradición pierda peso específico.

2. Ruptura o Continuidad de la Tradición

Casi hasta la década de los sesenta el territorio navarro sigue manteniendo muchas constantes de la tipología tradicional.

De hecho, la estructura económica y social de Navarra en las primeras décadas del siglo XX es muy similar a la del siglo XIX. Es un territorio con hegemonía del sector primario, rural, que apenas aumenta su población entre 1857 y 1930.

En todo el período Navarra incrementa su censo demográfico en 48.461 habitantes. Pierde, por efectos de la emigración, cerca de cien mil personas entre 1857 y 1900 y otras sesenta mil entre 1900 y 1930. Los municipios de Aoz y Estella son los que disminuyen más su población en términos absolutos y relativos ¹.

La estructura industrial es bastante precaria. Las industrias existentes se basan en el aprovechamiento del suelo, bosques o de la energía hidroeléctrica. Muy pocas de estas industrias pasan de 50 trabajadores y sólo una, Cementos Portland de Olazagutia, tiene más de 450. El total de población activa en la industria se sitúa en torno a las 20.000 personas.

La situación estructural tiene su proyección a nivel ideológico. Las elecciones políticas de 1936 son un claro reflejo. La derecha triunfa en casi todos los municipios, 245 sobre 267. Únicamente en dos concejos su porcentaje no alcanza el 30% y en seis está por debajo del 40% y en catorce por debajo del 50%. En los demás obtiene mayoría absoluta (+50%). En 78 de ellos supera el 90%. Su máxima incidencia está en Navarra media centro-occidental. Su menor incidencia está en la Ribera, aunque incluso aquí su «debilidad» electoral es muy relativa. En la mayoría de las poblaciones su porcentaje es superior al 40% de los votos. La zona vascofona de Navarra –Noroeste– también deposita su confianza en el Bloque de derechas. De los 52 municipios de la zona vascoparlante sólo en cuatro las Derechas no llegan al 50%. De los 48 restantes, en 7 supera el 90% ².

1. J. AZCONA - A. GURRUCHAGA - A. PEREZ-AGOTE., Límites Geográfico-Sociales del Euskera en Navarra. Gobierno de Navarra. Tomo VII.

2. J. AZCONA - A. GURRUCHAGA - A. PEREZ-AGOTE. Op. cit. Tomo VII. Tablas 47 a 54.

El Frente Popular refleja una presencia desigual. En 38 municipios no obtiene ni un solo voto y en otros 69 no alcanza diez votos. El vacío electoral de la izquierda se corresponde con la zona media y montaña navarra.

De los quince municipios en los que el Frente Popular obtiene mayoría, once están localizados en la Ribera; dos en la merindad de Pamplona, Alsasua y Ciordia, en los que coinciden un importante nudo ferroviario y cierta presencia industrial. Por encima del 60% el Frente Popular se sitúa en cinco municipios: Alsasua, Castejón, Ciordia, Sartaguda y Fontellas. El otro foco de influencia de la izquierda, además de las ciudades de Tafalla y Pamplona, está en la zona oriental de Navarra, en torno a la construcción del Pantano de Yesa y el canal de las Bardenas y los Valles de Aezcoa y Roncal, debido a la influencia liberal de emigrantes de América y la transhumancia Roncal-Ribera.

El nacionalismo tiene clientelas electorales muy desigualmente repartidas. Su mayor presencia están en la zona vasco-parlante (Arana, Betelu, Goizueta, Ituren, Leiza, Zubieta, Zugarramurdi). Por el contrario, en la Ribera prácticamente no existe como fuerza política. Obtienen cierto apoyo en la merindad de Pamplona, en la Barranca, en Sangüesa y en las ciudades de Tafalla y Estella.

En Navarra se repite el mismo resultado que en otras zonas del Estado. Cuanto mayor es el número de asalariados (obreros, jornaleros...) mayor es el voto Frente Popular y, al contrario, cuanto mayor es el número de propietarios mayor es la votación del Bloque de Derechas. Cuanto más pequeños son los asentamientos urbanos mayor es el voto de derechas.

Pero, en definitiva, la Navarra de 1936 es un territorio rural, de escaso crecimiento demográfico debido al proceso de emigración, poca implantación industrial de estructura industrial compuesta de pequeñas empresas y con clara incidencia de la tradición en todo el territorio.

Sobre esta situación objetiva, que no cambia apenas en los años de posguerra, incide a finales de la década de los cincuenta, el proceso de desarrollo económico, con las consecuencias en ritmos de industrialización, urbanización y el nacimiento de nuevas fuerzas sociales. En la década de los sesenta quiebra la definición tradicional de Navarra, en cuanto este territorio, en un lapso corto de tiempo, transforma su estructura industrial, se urbaniza, define un área metropolitana y se crean las condiciones para el cambio ideológico.

3. Agentes de la Quiebra

No cabe duda de que el panorama ideológico de Navarra ha cambiado profundamente en estos últimos cincuenta años. El estereotipo de una Navarra tradicional y tradicionalista, es como todo estereotipo, algo que lleva algo de verdad pero no dice todo sobre ella.

En Navarra se ha operado en los últimos cincuenta años un cambio ideológico profundo que es reflejo por una parte, inductor por otra y en todo caso indicador de una profunda transformación de sus estructuras económicas y sociales.

Si utilizamos el voto político como indicador y comparamos los resultados del 36 con los de 82, podemos observar que la derecha sólo en la comarca de Valles Pirenaicos conserva la mayoría absoluta y sigue siendo bloque mayoritario, además, en Tierra Estella y Navarra Media Oriental³. La izquierda es mayoritaria en otras tres comarcas: Navarra Media-Pamplona, Ribera Occidental y Ribera Oriental, única en la que consigue la mayoría absoluta. El nacionalismo del Noroeste y Barranca-Burunda.

Comparando los resultados de las elecciones de los dos años citados podemos obtener una serie de características:

1. Una pérdida sustancial de importancia de la ideología de derecha. En todas las comarcas navarras la derecha sufre una pérdida sustancial de votos. Las comarcas que tienen mayor proporción de descenso con respecto a lo que sacó en 1936, son aquellas en las que durante el franquismo se incrementa más su industrialización, en las que se dan mayores porcentajes de Herri Batasuna (Barranca-Burunda, Navarra Media-Pamplona y Valles del Noroeste).

En las comarcas de mayor tradición de derechas, Valles del Noroeste, Valles Pirenaicos, Tierra Estella y Navarra Media Oriental, este bloque ha caído más cuanto más importante ha sido el proceso de industrialización.

2. En todas y cada una de las comarcas navarras se da una importante traslación hacia la izquierda.

Las comarcas con más tradición de izquierda son las Dos Riberas y la Barranca-Burunda. En las Riberas el bloque de izquierda no es donde más crece respecto a 1936 pero sí en donde se alcanzan mayores porcentajes en 1982. En la Barranca no se da un importante crecimiento del bloque izquierdo, pero sí se da un fuerte valor de la nueva izquierda nacionalista, el mayor porcentaje alcanzado en Navarra.

3. Constatamos un fuerte crecimiento del nacionalismo. En todas y cada una de las comarcas crece el porcentaje del bloque nacionalista, aunque con distinta intensidad y alcanzando valores distintos que en general podemos decir que se elevan al norte y al oeste.

La aportación nacionalista no viene por el incremento del nacionalismo moderado sino por el nacimiento del nacionalismo radical.

A la vista de los datos se puede hablar de la superioridad del nacionalismo radical en relación al moderado.

4. Como se deduce de nuestro análisis en torno al cambio ideológico, son los procesos de industrialización y urbanización los principales agentes de ruptura. Esto es válido para explicar el cambio en todas las variantes ideológicas y por tanto es válido también para explicar el cambio en la vertiente nacionalista.

Convendría detenerse en los elementos que median entre ruptura de la tradición y modernidad.

Concretamente en Navarra parecen sobresalir cuatro elementos explicativos:

1. El proceso de industrialización que se desarrolla, sobre todo, en la

3. J. AZCONA - A. GURRUCHAGA - A. PEREZ-AGOTE. Op. cit. Tomo VII. Tablas 55 a 62.

década de los 60, significa el cambio de ocupación para importantes sectores campesinos que se transforman en obreros industriales. El cambio de la actividad productiva provoca el incremento del proceso de urbanización, ya que importantes flujos de campesinos se instalan, bien en Pamplona, bien en las cabeceras de comarcas, que es donde se ubican preferentemente las nuevas instalaciones industriales.

2. El proletariado urbano es fundamentalmente de origen rural navarro. Dado su origen se puede decir que, sobre todo, su orientación ideológica es «de derechas», siendo el carlismo un componente importante.

Analizando la población de las comarcas y relacionándola con el voto político, vemos que son las comarcas que pierden más población en los años 50 las que en 1936 tiene más voto de derechas ⁴.

3. La progresiva toma de conciencia social de esta nueva clase trabajadora sólo puede producirse por un cambio de orientación en la Iglesia, que es quien ejerce un mayor control sobre la conciencia de la población navarra.

La Iglesia navarra sufre, en los años 60, un cambio de orientación significativo. La incidencia del Concilio Vaticano II se deja sentir. Se produce una cierta secularización de las actitudes y comportamientos de una gran parte del clero, particularmente de las nuevas generaciones. De hecho son los años de consolidación de organizaciones obreras católicas como la JOC, y, sobre todo, la HOAC. También el germen de lo que después sería la ORT: la VOJ y las VOS (Vanguardias Obreras Juveniles y Socialistas). El centro de reproducción eclesiástica –Seminario de Pamplona– sufre una transformación rápida bajo el amparo doctrinal del Vaticano II.

Las nuevas actitudes generan tensiones con la jerarquía eclesiástica. La consecuencia es una ruptura interna en el seno de la iglesia navarra, así como el acercamiento de un sector del clero, a problemáticas sociales, culturales y políticas.

4. Toda esta dinámica cristaliza, en la década de los 70, en un movimiento obrero y popular sólidamente consolidado que está sufriendo una progresiva secularización y una progresiva radicalización. Cuando esto se produzca Navarra habrá sufrido un profundo cambio. Pero quizá lo más significativo no es tanto el cambio en sí, sino la rapidez con que se produce. Podríamos decir que en quince años Navarra cambió más que en los dos últimos siglos.

4. Conclusión

Evidentemente la rápida industrialización, el acelerado proceso de urbanización, el cambio ideológico y la nueva conciencia social no son los ingredientes más adecuados para mantener la estructura tradicional. Los usos y costumbres tradicionales, en unos casos desaparecen, en otros se mitifican o simplemente se urbanizan. La tradición queda como la represen-

4. J. AZCONA - A. GURRUCHAGA - A. PEREZ-AGOTE. Op. cit. Tomo VII. Tablas 47 a 54.

tación de un mundo social que no existe pero que se quiere mantener. De esta forma la manera más fácil es mitificarla, presentarla como la proyección de una realidad idílica, de una pretendida edad de oro. Pero lo novedoso no es ya solamente la mitificación de tal realidad, sino el lugar donde se produce. El discurso sobre la tradición es esencialmente urbano, es decir, es el habitante de la compleja ciudad quien busca sus señas de identidad en el pasado, quien cree ver en el «resucitado» mundo rural las «esencias» de una civilización que se les escapa.

La paradoja de la tradición es, en el fondo, la paradoja del propio mundo moderno. Por una parte disuelve los vínculos y lazos tradicionales, o todo lo más, deja residuos, sustituyéndolos por vínculos instrumentales y por una racionalidad productiva, pero por otra parte, necesita tener memoria histórica, necesita mirar el pasado para contemplar el presente y prever el futuro. La tradición, producida desde el medio urbano, es un elemento más para llenar los intersticios de la paradoja, pero al fin y a la postre, no es su vida social vital, sino fiesta y ritual urbano para una sociedad que necesita generar identidades.

La tradición no es pues proyección de una realidad social intangible, vívida, sino producto urbano, ritual festivo y comunitario.

«SOCIEDAD MODERNA, SOCIEDAD TRADICIONAL: CAMBIO CRISIS Y RUPTURA»

JESÚS ARPAL

A primera vista, el simple hecho de yuxtaponer lo urbano, lo comunitario y lo tradicional plantea unas ciertas tensiones, si no unas claras discordancias. Aunque existe toda una importante corriente de la sociología y ecología humana que ha venido utilizando el término «comunidad-urbana», es cierto que este concepto o se aplica a ciertas concreciones o localizaciones de lo urbano (por ejemplo, un vecindario grande o pequeño, una ciudad o un barrio)⁵ o choca con esa idea de generalización –o expansión/explosión– de lo urbano que permite hablar de las sociedades industriales como definitivamente urbanas o urbanizadas.

Pero, incluso esta acepción de la comunidad choca por principio con lo de sociedad, ya que en su clásica formulación por Tönnies, comunidad y sociedad son dos tipos contrapuestos de colectivo humano: mientras en la comunidad, el «círculo de hombres» que la constituyen «están esencialmente unidos», en la sociedad «están esencialmente separados»; aunque en ambos pueda darse la convivencia pacífica y ambos sean agregados sólidos, hay un notable contraste: el primero es un orden que se basa «en la coincidencia de voluntades» y se desarrolla gracias «a la costumbre y a la religión»; el segundo, se funda en «voluntades arbitrarias confluyentes unidas en la

5. Sobre Comunidad en este sentido y otros próximos, cfr. Leo SCHNORE. «Comunidad» in SMELSER, N.J. «Sociología». Fundación FOESSA. Euramérica. Madrid, 1974, p. 126 y ss.

convención» mediante la «legislación política» y «la opinión pública». En este sentido, la forma superior de comunidad es la amistad, esa coincidencia en lo que se quiere (otras formas son el parentesco y la vecindad), y, por el contrario, la forma dominante de sociedad es la que se organiza en el Estado (se atenga éste a derecho o no) ⁶.

En otros términos, uno de los modelos descansa en la solidaridad que se produce por semejanza y proximidad de los individuos, y el otro, por diferenciación y separación (lo que lleva a una necesaria organización de complementariedades e interdependencias).

Dejando toda una abundante literatura antropológica-etnográfica y sociológica (que también se han distinguido por centrar su objetivo en uno u otro modelo de agregación colectiva) y no olvidando el carácter típico-ideal o puramente teórico-metodológico de estas distinciones, lo que resulta atractivo para una reflexión vivaz es un desarrollo de algunas de las implicaciones de estos discursos más o menos formales.

«Toda sociedad trata de establecer un conjunto de significados mediante los cuales las personas puedan relacionarse con el mundo. Estos significados especifican un conjunto de fines o, como el mito y el ritual, explican el carácter de las experiencias compartidas o tratan de las transformaciones de la naturaleza mediante los poderes humanos de la magia o de la techné. Esos significados están encarnados en la religión, en la cultura y en el trabajo» ⁷. Se trata de todo un universo de sentidos que, en principio, se corresponde con nuestro mundo de acciones y relaciones.

Para el autor de este enunciado —el sociólogo Daniel Bell uno de los teóricos y analistas más competentes sobre la sociedad industrial y sus transformaciones— las distintas modalidades de actividades productivas pueden guiarnos para distinguir todo un conjunto de significados que se relacionan con el trabajo; de ahí su tipificación de sociedades pre-industriales, industriales y post-industriales y su interés por la distinta significación del trabajo en ellas y los distintos modos de dotar de sentido a esta cambiante experiencia: más naturalista o más técnico, más sagrado o más profano, más religioso o más «culto».

Lo realmente insoportable es el *sin sentido* de la existencia —apunta Berger, sociólogo de la religión y de la construcción de sentidos en el mundo moderno—. Hata tal punto es difícil vivir sin sentido (sea éste más o menos racional, subjetivo u objetivo) que los hombres se juegan la vida por él: desde el suicida cuya muerte *significa* que no está de acuerdo con el sentido que comúnmente se está dando a la vida o que da *testimonio* del sin-sentido de la existencia presente, hasta el héroe o el mártir que prefieren perder la vida antes de renunciar a lo que para ellos tiene el más *alto sentido* ⁸.

6. TÖNNIES, R. «Comunidad y Sociedad». Losada. Buenos Aires, 1947, 65 y pass.

7. BELL, D. «Las contradicciones culturales del capitalismo». Alianza. Madrid, 1977, p. 143.

8. Los planteamientos de Peter L. BERGER estarían recogidos básicamente en sus libros, «Para una teoría sociológica de la Religión», Kairós, 1971 y (con T. LUCKMANN), «La construcción social de la realidad», Amorrortu, Buenos Aires, 1968. La referencia específica a los problemas de la modernidad, en la 1.ª parte de «Un mundo sin hogar» (con B. BERGER y H. HELLNER). Salterae, Santander, 1979, y brevemente, en «Per una critica de la modernitat». Papers, 17, 1982, pp. 23-34.

Y aquí lo religioso, lo «culto» y lo «común», se mezclan e interfieren constituyendo ese mundo de sentidos que puede denominarse «universo simbólico». Simbólico en cuanto que a cada acción o relación de los hombres corresponde un cierto sentido o remiten a un conjunto de ellos (significación, dotación u orientación de sentido que sólo se produce en cuanto es intersubjetiva, compartida o referida a otros sujetos, construidas a través de *inter*-acciones). Pero también universo; no sólo porque hay una constelación de sentidos (cierta codificación u organización de ellos), sino porque tiende a cubrir con *un* sentido global, trascendente, todas las actividades de la existencia; tanto de lo experimentado, como de lo imaginado. En consecuencia, para poder vivir —con sentido— necesitamos un universo simbólico (de sentidos, en parte ya establecidos, por otras experiencias y anteriores códigos) en el que orientar nuestras actividades. El que ese código se nos transmita y entregue de manera muy práctica y unitaria, según códigos muy estables y vigentes y a través de símbolos muy actuantes, en acciones y relaciones muy inmediatas, cuyo significado está muy próximo y muy establecido, nos llevaría a una vida que podríamos calificar de «tradicional» y «comunitaria». Poco espacio queda para la subjetividad y la individualidad; o lo que es pura arbitrariedad de los sujetos y peculiaridad individual es poco significativo. Es un mundo muy englobante, en donde las cosas tienen un sentido claro y los individuos están muy integrados; es un «mundo» como un «hogar» y con muy marcado «sentido de la vida».

Las actividades y las cosas no se agotan en su pura materialidad y percepción; remiten claramente a mundos simbólicos, bien sea directamente o a través de actuaciones sabidas y establecidas comúnmente (por transmisión sin intermedios extraños o a través de mediaciones que «conocemos» como apropiárnoslas o hacerlas propicias). La experiencia es trascendental y el «mito está vivo». El mundo es sacral y por tanto difícilmente alterable (lo que no significa que no sobrevengan cambios, sino que éstos quedan resueltos en ese universo de sentido tan vivamente establecido o devienen insignificantes, quedan fuera de lo vivido con sentido o sacral). El «mito» (esa codificación de sentido altamente trascendental, elaborado más allá del presente y de nosotros mismos) proporciona modelos a la conducta humana y por ello mismo confiere significación y valor a la existencia; pero su propia trascendencia no está lejana de la práctica vital, en tanto en cuanto hay actividades claramente señaladas —rituales— que nos remiten a él o nos lo acercan⁹.

El problema estaría —según P.L. Berger— en que la sociedad moderna, la de la racionalidad y la individualidad (y muy particularmente, la sociedad industrial con la división del trabajo y la producción tecnologizada), es un «mundo sin hogar». Donde es difícil la integración de la experiencia en un universo de sentido; en primer lugar, porque ya no hay *un* sentido establecido: el universo simbólico ya no es tal; se ha roto o fragmentado: hay múltiples sentidos a establecer (a investigar). En segundo lugar, porque las actividades y las cosas no tienen un sentido ritualizado, fijado y trascendente en su propia práctica, sino que varían su significación según su utilidad y,

9. Sobre Sacralidad y Mito, ELIADE, M. «Mito y Realidad». Guadarrama. Madrid, 1973 y «Lo sagrado y lo profano». Guadarrama, Madrid, 1967.

sobre todo, según van cambiando. Todo está puesto en circulación y en cambio, y sólo así el individuo emerge libre y desolado. Sin la calidad de lo «hogareño», sin la cobertura de un universo simbólico, sin una tradición; abierto necesariamente al presente y en continua prospección del sentido de la vida.

Según una definición sociológica, en absoluto añorante de lo tradicional, «la modernización implica ciertas características estructurales definidas. Entre éstas, las más importantes son un elevado nivel de diferenciación estructural y de la llamada movilización social, así como un conjunto institucional relativamente centralizado». La solidaridad no surge tanto de una coincidencia de voluntades o de intereses, sino de unas normas exteriores y coercitivas que se organizan y jerarquizan: se trata de la «sociedad» por antonomasia y de la gran institución moderna: el Estado ¹⁰.

El paso a la sociedad moderna (como modelo alternativo a la sociedad tradicional) exige la «movilización social» (K. Deutsch): «el proceso en el cual los principales conglomerados de los antiguos vínculos sociales, económicos y psicológicos son resquebrajados y rotos y, por lo tanto, los individuos están disponibles para nuevos modelos de socialización y comportamiento». Entre los individuos de este proceso, tal como se viene produciendo, dentro del propio Occidente y, «exportado» desde él, en todo el mundo: la implantación o afección por la maquinaria, la edificación urbana, el desarrollo de los bienes de consumo y de los medios de comunicación de masas; el cambio de residencia o movilidad horizontal, la instrucción generalizada, el aumento de la renta per capita (de la productividad de mercancías), etc.

Bien es verdad que estas líneas generales del proceso, estos modelos y estos indicadores «no aseguran» —como advierte el propio Eisenstadt— «el éxito de esta modernización. Son más bien condiciones necesarias, pero no suficientes, del desarrollo y de la continuidad de una estructura institucional moderna, capaz de afrontar problemas continuamente cambiantes y de asegurar un desarrollo sostenido». La continua adaptabilidad al cambio se produce desde una estructura institucional —un orden social— que, al mismo tiempo que facilita ese cambio y tolera las crisis, impide las alteraciones que conduzcan al vacío o a la regresión. Se persigue un objetivo, el desarrollo, que no puede establecerse definitivamente. Las contradicciones, que se han venido observando en los países en desarrollo (categoría típica intermedia entre los sub- y los super-desarrollados), se producen tanto por retrocesos en el crecimiento, como por vigencia de las estructuras tradicionales. Las historias de los países desarrollados ponen de manifiesto la variedad de modelos de modernización que parecen regir el proceso. La proclamada extinción o «tránsito» de la sociedad tradicional a la moderna no se resuelve ni puede teorizarse unidireccionalmente ni simplistamente.

En una sugestiva reflexión, J.R. Gusfield, investigador atento del proceso (bipolarizado en Tradición-Modernidad) en un mundo tradicional tan complejo como el de la India, puntualizaba programáticamente:

– «La cultura tradicional no es un cuerpo uniforme y consistente de reglas».

10. Este planteamiento y los que siguen se basan en EISENSTADT, S.N. «Ensayos sobre el cambio social y la modernización». Tecnos, Madrid, 1970, 1966 y ss. y 324-28.

- «La sociedad tradicional no es una estructura social homogénea».
- «Las viejas tradiciones no quedan en mal lugar con los nuevos cambios».
- «La tradición se adapta a la modernización en contextos específicos».
- «Tradición y modernidad no son unidimensionales».
- «Los procesos de modernización pueden revitalizar las tradiciones».
- «La tradición (suele plantearse) como base de la solidaridad social de las unidades nacionales».

Esta crítica percepción de los procesos de industrialización/modernización y de las sociedades y culturas de ellos resultantes (procesos no concluyentes y resultados no definitivos por cuanto la característica del proceso es el «crecimiento autosostenido» y la «institucionalización del cambio»), se complica en la actualidad ante la afirmación de que este modelo resulta insuficiente no en detalle, no de raíz. La sociedad industrial ya no funciona así, ni es analizable desde este macromodelo.

En los años setenta se podía afirmar: «La transformación que se registra actualmente (...) ya está creando una sociedad cada vez más distinta de su predecesora industrial. La sociedad post-industrial se está convirtiendo en una sociedad tecnotrónica (tecnología+electrónica): una sociedad configurada en lo cultural, lo psicológico, lo social y lo económico por la influencia de la tecnología y la electrónica»¹¹. En la interacción, en la comunicación con otros hombres y en la acción sobre la naturaleza, interviene progresivamente la tecnología electrónica. En las construcciones de sentido, en las codificaciones y en la memoria, operan cuantitativa y cualitativamente los «media» electrónicamente activados. Los hombres –como señalaría Bell– se han desligado de la naturaleza; pero tampoco se reducen ya a tratarla técnicamente para la producción de bienes. El centro de la vida colectiva está en las propias relaciones e interdependencias humanas, en la terciarización, en los «servicios», en los medios y mensajes comunitarios, y a ello se orientan las nuevas tecnologías especialmente en su desarrollo electrónico. Hay una nueva realidad; son distintos el espacio y el tiempo, en la experiencia y en sus representaciones, en su utilización y en su simbolismo¹².

Desde esta perspectiva, no sólo se constata la ruptura de un universo simbólico, e incluso la imposibilidad de reconstrucción de esos mundos de sentido tan globales y tan integradores; no sólo se comprueba la alteración de la experiencia, el radical cambio en las relaciones de los hombres con la naturaleza y en las actividades tendentes a producir vida colectiva; lo que parece haber entrado en crisis son los propios límites y niveles de lo social; el propio sistema de producir codificaciones de sentido, de generarlas y transmitir las. El sentido de la vida, experimentado y representado socialmente, el

11. BRZEZINSKI, Z. «La era tecnotrónica». Paidós. Buenos Aires, 1973, p. 33. Se trata de un ensayo crítico de comprensión y análisis de un fenómeno especialmente preocupante en EE.UU. a fines de los sesenta: nuevas tecnologías, nueva estructura social, nuevos modos de vida, nueva cultura. Entre el presente crítico, la ruptura de la «tradición moderna» y las salidas al futuro, se producen reflexiones como la del politólogo Brzezinski, el sociólogo Daniel Bell o la antropóloga Margaret Mead.

12. Para BELL, D., además de la obra citada, «El advenimiento de la sociedad postindustrial». Madrid, Alianza, 1976.

fundamento de la cultura y de la religión y de las acciones humanas, sufre la crisis de una nueva socialidad, de un distinto sistema de socialización.

La antropóloga Margaret Mead, buena conocedora de sociedades y culturas tradicionales, se planteaba en una conferencia pública en Nueva York, las alteraciones que estaba experimentando la propia sociedad moderna¹³. Después de la Segunda Guerra Mundial empezaban unos cambios en cadena que permitían afirmar ya para fines de los sesenta que el mundo se había hecho tan distinto para sus propios habitantes que éstos deberían ser considerados como «pioneros» que se encaran con un mundo nuevo, como «migrantes» cuyos desplazamientos o cambios de posición (con los consiguientes desconciertos y problemas de adaptación) se producen en el tiempo; sin moverse de sus hogares, el mundo está cambiando se está transformando en lo que percibimos y en cómo lo percibimos, a consecuencia fundamentalmente de las nuevas tecnologías de transformación y comunicación y de las nuevas ciencias que proporcionan nuevas informaciones sobre la materia y sobre la inteligencia.

Esto provoca «una división drástica e irreversible entre las generaciones». Lo que la generación adulta experimentó y aprendió como mundo de su tiempo, no puede ser repetido ni transmitido porque el mundo es profundamente distinto. Su universo simbólico no cubre ya de sentido este mundo nuevo, pero sobre todo no puede ser entregado a los jóvenes; no hay tradición. Como en los pioneros y en los emigrantes a mundos extraños, será la nueva generación la que tenga que encontrar un sentido a esta nueva realidad que desborda a cualquier referencia anterior. Y, sobre todo, esta elaboración de modelos de comportamiento y de conocimiento no se plantea como adaptación o transmisión renovada, ya que la experiencia anterior resulta obsoleta, sino como «invención» como hallazgo o construcción que la propia generación, nacida con este nuevo mundo, debe elaborar.

Si el proceso de cambio (por las innovaciones científico-técnicas y las nuevas formas de acción y relación) tiende a perpetuarse, a ser autosostenido, el fenómeno de las rupturas generacionales y de las reinventiones de las formas de socialidad y de la cultura, volverá a plantearse.

¿Qué lugar queda para lo tradicional en una experiencia colectiva en la que se interrumpe la transmisión o la entrega de los sentidos de lo vivido (por su inoperancia para la producción de vida social) y en la que cada generación tiene que experimentar y producir nuevos sentidos de la vida (por la propia transformación del mundo)? ¿Qué puede significar lo comunitario si incluso lo societario en su propia diferenciación y diversificación (en un mundo cambiante y complejo) parece perder sus límites y su estructura (la sociedad de masas), y las interacciones para producir la comunidad de voluntades están mediatizadas hasta el punto de que parecen eliminar la voluntad de los sujetos (la alienación)?

En primer lugar hay un espacio teórico en donde cabe la comunidad y una forma de entrega o transmisión de experiencias y sentidos. En segundo lugar, hay un nivel en el que realmente se reproduce la experiencia y en el cual hay significados estables o de larga vigencia.

13. MEAD, M. «Cultura y compromiso». Granica. Barcelona, 1977, pass.

Hay un tópico en la ciencia social contemporánea que, con diferentes formulaciones, intenta abordar un problema teórico central: los límites y la estructura de lo social. A comienzos de la Edad Moderna, y muy especialmente desde el siglo XVII, lo social empieza a adquirir una notable especificidad, un reconocimiento práctico e ideológico entre los hombres. Se detectaba en la sociedad un objeto teórico y metodológico, algo analizable racionalmente, que tenía su propia entidad; con una sustantividad y exterioridad al hombre que no invalidaba el reconocimiento del carácter radicalmente humano de lo social: la oposición individuo-sociedad no hacía más que reforzar este carácter humano y mundano de esa renovada detección de lo colectivo; más aquí de lo sobrenatural y más allá de lo natural, la sociedad era un artificio humano. Sus límites: el Estado, el mercado, la voluntad general, la nación, las instituciones democráticas...; su estructura: la división del trabajo, las clases, las diferentes funciones... Todo ello «superando» o «ampliando» el reconocimiento teórico y práctico de la *polis* o de la ciudad antigua todavía afectado de religiosidad o de modelo no generalizable o analíticamente aplicable ¹⁴.

La llamada sociedad de masas, el fenómeno del consumo generalizado y la expansión del mercado, la mundialización y el nuevo orden internacional, la sociedad post-industrial o tecnocrática, plantean revisiones profundas de esa detección de lo social –ideológica, teórica y analítica– que se había establecido durante los siglos XVIII y XIX. Los límites saltan o se hacen imprecisos y las estructuras se alteran o se disuelven. Eso obliga a reconcebir la sociedad, a detectar de nuevo sus límites o los fundamentos desde los que se estructura lo colectivo. Las unidades de análisis de lo social, la delimitación del objeto (e incluso la posibilidad de una teoría de lo social) han sido puestas en cuestión desde sus fundamentos, lo cual obliga a un redimensionamiento de la sociedad.

Precisamente esa ampliación –hasta perder su nitidez–, esa crisis de límites y estructura que se detecta en los tópicos mencionados (masas, mundialización, crisis de socialización...) obliga a una cierta genealogía o reconstrucción crítica de la socialidad humana. Aunque a veces se peque de resoluciones teóricas demasiado «fáciles», o de extrapolaciones de lo social en términos de comunidad o de grupalidad frente a las grandes concepciones societarias. Los análisis microsociológicos, redescubriendo los rituales básicos de la solidaridad social; la consideración de las categorías básicas de la vida colectiva, desde su propia construcción cotidiana; las exploraciones de lo no consciente o de lo que se produce por debajo del orden explícito; los análisis al margen de las formaciones sociales teórica y prácticamente estatuidas..., son el sustento de la investigación en ciencias sociales (en las que la sociología se reencuentra significativamente con la psicología y la antropología, la historia replantea su objeto, y las ciencias físicas y biológicas contribuyen a la crisis de las grandes teorías y de los grandes objetos de análisis).

Incluso esta reconsideración de cómo se producen interacciones y grupos, esferas de lo privado y de la identidad personal, subculturas y situaciones

14. De HOBBS a ROUSSEAU, MONTESQUIEU y TOCQUEVILLE habría un itinerario que concluiría en los «padres fundadores» de la sociología.

marginales de vida (la cual no puede o no debe olvidar que estos ámbitos de análisis son vías para una redefinición de una sociedad redimensionada, generalizada) lleva a la recuperación de lo comunitario y a propuestas de refundación de una tradición (de una cultura y unos modos de vida transmisibles socialmente). Desde la «aldea global» de McLuhan a la consideración de lo comunitario y su universo renovado de sentido en Bell; desde la propuesta de un nuevo ámbito de la construcción de identidad, en donde el sujeto reconozca al otro y reencuentre el sentido de lo vivido (la pérdida de los «padres» y el redescubrimiento de unas «patrias» en Mitscherlich), hasta las sugerencias teóricas y prácticas de Margaret Mead para la producción de sociedad y cultura desde unas interacciones «inter pares» de edad que permitan, la invención de una cultura vivida y original y, al mismo tiempo la reproducción de la sociedad, la elaboración de una cultura de nuestro tiempo pero con profundo sentido... Todo ello remite a propuestas científico-sociales en las cuales las estrategias de reducción o localización del objeto de análisis, para una reconsideración de lo social, se aproximan a dimensiones que parecen próximas a lo definido como comunitario y a los problemas de invención y, por lo tanto, de transmisión de cultura, de modos de vivir con sentido¹⁵.

Al hilo de las propuestas de M. Mead, el problema de esta continua migración en el tiempo, en la cual cada generación vive un *tiempo distinto* que –quizá por primera vez, de manera generalizada– es un *mundo distinto*, el problema sería fundamentalmente un problema de «universo simbólico» (de religión y de cultura, en otros términos). Los humanos necesitan dotar de sentido a sus experiencias –es un requisito de su propia humanidad–, bien de manera más racionalizada o de manera más mítica. La ciencia puede contribuir a esa necesidad; y en una sociedad post-industrial el conocimiento científico, la información pertinente es clave del desarrollo tecnológico y de la reproducción de esa sociedad; pero el necesario universo de sentidos –con fuertes demandas de significados más allá de lo percibido o de lo inmediatamente vivido– no se agota en lo científico; razones menos elaboradas y formales, intuiciones e imaginaciones (simbolización) dan sentido trascendente a lo vivido (incluso con la fuerza del mito o de la ideología). Hay que dar un marco de sentido estable o, al menos, de amplia cobertura a la variabilidad de la experiencia, a la sociedad del cambio autosostenido. La continua investigación científica, las renovaciones y reciclajes del conocimiento científico y sus agentes de transmisión tienen que encontrarse con la innovación e «investigación» en otros ámbitos y niveles; los de producción de sentido común o vida cotidiana con sentido, los que afectan al inconsciente colectivo o al imaginario socialmente construido; los que afectan en definitiva a la construcción de la personalidad (individualidad socializada, subjetividad interactuada).

15. Por otra parte, la cultura, en sentido estricto, como reflexión y «memoria», no puede concebirse, a pesar de las evidentes rupturas, como radicalmente ajena a una tradición, a la consideración de «cuestiones de toda la vida», que vienen reelaborándose y transmitiéndose críticamente desde hace algunos centenios. Se podría coincidir, con Bell, en que la cultura es «un *ricorso* a las cuestiones primordiales con que se enfrentan todos los hombres de todos los tiempos y lugares (...). Las respuestas diferirán, pero las cuestiones son siempre las mismas» (op. cit., p. 160).

A la hora de esta inestable construcción, sigue habiendo sistemas básicos de interacción, elementos primarios de vida colectiva, desde los cuales producir universos de sentido; aunque no resuelven sentidos definitivos y globales de la existencia, son «mundos de vida» desde los que las actividades y las cosas adquieren una dimensión simbólica. En donde, del rito al mito y de la reflexión a la cultura o a la ciencia, la vida no queda sin sentido, aunque los ajustes entre los diferentes modos de producción de sentido sean inestables y difíciles y no pueda pretenderse un universo trascendente definitivo.

En este nivel de lo elemental, la propia primariedad o basicidad de las soluciones o de los medios, la fuerte vivenciación produce una posibilidad de perduración de las construcciones obtenidas; hay pocas alternativas vivibles, la innovación y la experimentación son radicales, pero in-habituales. Se podría hablar de un nivel vegetativo, «a ras de suelo», de afrontamiento de los problemas básicos de la existencia (de la vida y la muerte), en cuanto éstos en su propio carácter general y colectivo tienen que asumir lo subjetivo. Nivel, en el cual, no hay conocimientos formales e institucionalmente transmisibles que basten para resolver el problema de la producción de vida colectiva; sólo el encuentro de generaciones en la experiencia, sólo las indagaciones colaterales y coetáneas resuelven esos mínimos fundamentales de mundo de vida y de universo simbólico. Las formas de vida comunitaria, las grupabilidades serían el ámbito de lo colectivo más idóneo; siempre que no se pretenda la realización de la alternativa total a la sociedad; siempre que el tipo teórico e ideológico no sea más que una referencia estratégica y no se pretenda encontrarlo *definitivamente* en el pasado, en el presente o en el futuro. La «tradición» debe producirse entre «nosotros», en la interacción entre yo y otro u otros.

Es cierto, sin embargo, que esta construcción y re-construcción de la realidad no tiene que partir de cero, aunque deba innovar y descubrir (el arte lo ha venido haciendo paradigmáticamente). Además de esa coincidencia en lo elemental –en los sistemas más «simples» o «económicos» de vida, que son susceptibles de estructuración– las prácticas básicas con capacidad simbólica no desaparecen: el inconsciente o el imaginario colectivo las retienen de forma más o menos alterada. Pero también permanecen. Las tradiciones lingüísticas, los rituales delimitadores del espacio y del tiempo, los tópicos de la identidad colectiva, la cultura o la religión de la vida y la muerte (con sus manifestaciones festivas) son, no sólo arqueológicamente reconocibles, sino también practicables en su propia permanencia.

Las formas físicas de lo vivido permanecen con cierta autonomía de la práctica y el sentido que tuvieron en su origen o en su época de mayor vigencia. Esta autonomía les da esa capacidad de persistencia de «duración»; pero también les abre a reutilizaciones, a cambios de sentido. La *permanencia* no es una nueva subsistencia física que nos lleva necesariamente a un pasado *anterior* y *exterior* a nosotros; es una forma de vigencia que exige relecturas, reinterpretaciones, reutilizaciones. Cuando se trate de «restos» sueltos, de residuos, sólo adquirirán sentido si perseguimos sus variaciones tipológicas, sus cambios de función y de significado, hasta plantearnos qué lugar y qué sentido tienen en nuestro «mundo de vida» (que para ser tal deberá definirse como de nivel comunitario); pero cuando se trate de conjuntos coherentes o estructurales el esfuerzo de recepción e investigación todavía tendrá que estar más atento a esos cambios y variaciones; no sólo

porque lo tradicional también tiene su historia (y es necesario conocerla para su comprensión), sino porque sólo en la continua interpretación, en la repetida apropiación y reconocimiento de sus formas y sentidos podrá responder a las demandas de una cultura que no puede descansar en lo preestablecido ni en lo definitivo ¹⁶.

Un singular investigador de la vida tradicional, Caro Baroja, cuyos estudios tienen la doble virtud de conocer los cambios producidos en ella y también plantearse continuamente lo que significa ese modo de vida en el presente, tenía que certificar a propósito del caserío vasco-navarro: «lo que no se puede esperar es que aquella unidad social que fue considerada por muchos autores de los siglos XVIII y XIX como modelo y patrón aguante con vigencia muchos años más». La modernización (que para muchas gentes significa «contabilización» –dice Caro Baroja–) no valora ya de la misma manera el sistema productivo, las instituciones de autoridad, el vecindario ¹⁷. Sin embargo, es cierto que las propias crisis de la modernización replantean la atención sobre ese sistema socioeconómico, reconocen aspectos de ese modo de vida; si bien no mantendrá su vigencia como tal mundo de vida, como tal sistema coherente (si es que en alguna época alcanzó tal categoría más allá de la consideración de algunos ideólogos), no tiene por qué ser reducido a un determinado cálculo económico; plantea todavía unas permanencias que son susceptibles de cobrar nuevos sentidos o reconocimientos; aunque no más sean los del investigador social, como sujeto de su tiempo.

La Pamplona, en que se produce este coloquio y estas jornadas, serían un caso modélico de permanencia urbana. La estructura de la villa medieval, con su «civitas» y sus «burgos» de francos, con sus lugares sagrados, de autoridad eclesial y civil, con sus vías y construcciones emblemáticas no sólo es reconocible como un conjunto, por el mantenimiento de su proyecto medieval originario (ciudad acabada y definida del urbanismo de la Edad Media lo que da su persistencia primera como un conjunto coherente), sino que permanece como unidad urbana expresiva en las propias alteraciones de sus barrios, de las interrelaciones y los centros urbanísticos, de los viales y sus usos, de las construcciones. Lo que permanece en esas alteraciones y cambios es precisamente su estructura tradicional, la significativa delimitación e interrelación entre sus partes, aunque haya pasado de ser una «villa» (una ciudad en sí) a un «casco viejo». Por ello puede ser recuperada como «espacio de la fiesta y de la subversión», inventando una tradición que necesariamente ha de reinventarse al compás de los cambios y crisis de la modernidad.

Si el mundo no es el mismo, ese «viejo casco» o «ciudad histórica» sólo permanecerá en los nuevos usos y sentidos que se le den, siempre que se siga reconociendo su coherencia estructural particular. Sólo como espacio urbano socialmente vivo, únicamente como lugar simbólico comunitariamente actuado tendrá una real permanencia, será un «mundo de vida» y un pequeño «universo simbólico». Lo otro (las renovaciones de infraestructura, las

16. Una teoría y un análisis de las permanencias han sido finamente aplicados por el arquitecto y profesor J.I. LINAZA-SORO en «Permanencias y arquitectura urbana. Las ciudades vascas de la época romana a la ilustración». G. Gili, Barcelona, 1978.

17. CARO BAROJA, J. «Estudios sobre la vida tradicional española». Península. Barcelona, 1968 (especialmente el capítulo «La crisis del caserío»), p. 165.

recalificaciones técnicas, las restauraciones simplistas) activan esa unidad urbana como mercancía, como reproducción de sociedad urbana, que –no lo olvidemos– es la tendencia dominante (dominante, pero no unitaria, ni totalmente integradora). No podemos ignorar el proceso, ni establecer previamente qué es lo que significará para una nueva generación en un mundo cambiante. Bastante logro será el no interrumpir su *permanencia*.

En la visión del problema de un interesante científico-social (antropólogo-sociólogo), que ha entrado recientemente en la polémica de la crisis o la posteridad de lo moderno: la modernidad construye sobre el presente («aunque existe una gran ignorancia de las orientaciones que rigen la obra en curso») e inevitablemente se centra en el futuro, cuya vigencia se intenta prospeccionar; es un «viaje iniciático», «una aventura, un avance hacia espacios sociales y culturales en gran parte desconocidos» (...) «que obliga a transformarse a medida que se descubren los ámbitos de la gran transformación». Pero en ella, «el pasado permanece sin embargo inscrito en las múltiples memorias –materiales, culturales, mentales– que lo guardan en conserva, que lo hacen disponible y programable, según las circunstancias, incluidas las de carácter político. Mantiene una continuidad bajo la superficie de lo coyuntural, de los movimientos y rupturas, que hacen percibir una aceleración, una aparición de la velocidad en todos los asuntos humanos»¹⁸.

18. BALANDIER, G. «Modernidad y poder». Júcar, 1988, pp. 287-88.