

Les arrels cristianes de Catalunya

Lluís Duch

Antropòleg i monjo de Montserrat

NO HI HA DUBTE QUE, DES D'UNA PERSPECTIVA PASTORAL, ELS BISBES CATALANS EN EL DOCUMENT sobre les «arrels cristianes de Catalunya» van oferir una aproximació al fet català que no havia estat pas gaire freqüent en la història del nostre país. Amb tota la seriositat possible considerar el pes específic de la tradició cristiana en la història i el desenvolupament de Catalunya és quelcom que ha de desvetllar un profund respecte i reconeixement en tota persona que s'interessa per l'actualitat del missatge cristià en terres catalanes i pel futur social i polític de la nació catalana. Per a bé i per a mal, la història, els marcs jurídics, culturals i socials, l'imaginari col·lectiu, la literatura, el calendari, la toponímia i un llarg etcètera són fenòmens completament inexplicables sense la presència i la influència de la religió cristiana des dels mateixos començaments històrics d'una entitat concreta i amb personalitat pròpia anomenada Catalunya. Negar aquest fet significaria condemnar-se a no comprendre res de res d'allò que s'ha esdevingut en aquest petit territori de la Mediterrània occidental des dels primers segles de l'era cristiana.

Segons que ens sembla, però, almenys des d'un punt de vista antropològic, el document episcopal que, com ja hem dit, posseeix un indubtable caràcter pastoral amb trets molt significatius i rellevants, ha de ser considerat i calibrat amb uns altres paràmetres. D'aquesta manera, creiem, serà possible d'evitar algunes confusions

que, en un temps de crisi generalitzada com és el nostre, poden tenir unes conseqüències no gaire desitjables i fins i tot, com la història del nostre país molt sovint ha posat malauradament en relleu, francament anticristianes.

Per a evitar les preses de posició essencialistes, tan perilloses i al mateix temps tan freqüents en relació amb aquesta problemàtica, voldríem referir-nos molt breument a una qüestió que sol determinar decisivament, sobretot en moments de confusió social, religiosa i política com són els actuals, les preses de posició d'un gran nombre de persones i de grups humans. Ens referim a la problemàtica, sempre vidriosa i extremament conflictiva i que, a més, mai no és innocent, a l'entorn de la *identitat*, la qual, com és a bastament reconegut, es troba estretament emparentada amb la de les arrels, fins a tal punt que, molt sovint, poden ser considerades dos termes gairebé sinònims. És justament en els moments de desconcert i desorientació generals quan, d'una manera més o menys explícita, hom sol plantejar la problemàtica a l'entorn de la identitat, sovint, cal dir-ho tot, amb uns interessos no pas gaire recomanables. Això resulta molt comprensible perquè, precisament en aquests moments de confusió i vacil·lació, l'interrogant «qui sóc jo?» o «qui som nosaltres?» posseeix en l'àmbit individual i en el col·lectiu una urgència molt més gran i planteja uns desafiaments que acostumen a ser desconeguts en els temps i les situacions marcats per una certa normalitat en la vida quotidiana dels individus i de les col·lectivitats.

Creiem, com escriu Robert N. Bellah, que «la gent viu a través d'històries. La identitat personal no té sinó una estructura narrativa». Això equival a dir que l'establiment i la consolidació de la presència en el món que són pròpies d'individus i col·lectivitats coincideixen amb la *identitat* que ells mateixos *s'atribueixen en un procés narratiu*, el qual, tal com s'esdevé amb tots els processos narratius des dels textos sagrats de les religions fins als contes populars, es troben sotmesos a canvis constants o, millor encara, a imparables contextualitzacions i adaptacions. No s'hauria d'oblidar, tanmateix, que la identitat és un fenomen que sorgeix de la dialèctica entre l'individu i la societat, i que serveix a l'individu i als grups humans per a donar-se respostes amb



Tota cultura és una construcció històrica amb totes les peripècies implicades en qualsevol períple històric.

indubtables trets biogràfics als interrogants explícits o implícits que mai no deixen d'adreçar-se: «qui sóc jo?», «qui som nosaltres?»

Reduint-la a casos extrems —una mena d'aplicació de la teoria dels «tipus ideals» de Max Weber a aquesta qüestió—, la problemàtica a l'entorn de la identitat ofereix dues menes de solució que són irreconciliables entre si. La primera fa de la identitat religiosa, cultural, social i política una entitat definitivament configurada *a priori*, una mena de substància essencial anterior a les determinacions i les peripècies històriques i completament independent d'elles, un espècie de principi ideal regulador inqüestionable i al mateix temps infonamentable, que és anterior, però determinant, a totes les preses de posició que individus i grups humans han d'adoptar al llarg de llurs peripècies històriques. Aleshores resulta que, amb més o menys belligerància, la identitat s'interpreta com si fos una entitat essencial preexistent, amb trets clarament providencials, a l'existència històrica concreta de les persones i de les comunitats humanes. Expressant-ho d'una altra manera: a partir d'una concepció essencialista de la identitat es posa greument en qüestió la naturalesa històrica de l'ésser humà i dels grups humans, la qual cosa equival a dir que s'elimina —o, almenys, es malmet profundament— la seva presència en el món —en el seu món quotidià— com a *éssers ètics*, encara que molt sovint, a partir justament de la comprensió essencialista de la identitat, se'ls redueixin —o, almenys, es pretengui reduir-los— a ser uns *éssers simplement morals*. Aquest mode d'entendre la identitat incideix poderosament i, des de la nostra perspectiva, molt negativament tant en l'àmbit religiós com en el polític tot concretant-se per regla general d'una manera altament explosiva, intransigent i amb tocs més o menys racistes, en unes determinades interpretacions *del religiosopolític* que, d'una manera o altra, manifesta actituds nostàlgiques per l'Antic Règim i les seves concepcions sacropolítiques. En el moment present, des de punts de

vista molt diversos i sovint contraposats, aquest aspecte de la problemàtica ha adquirit una enorme importància. En aquesta exposició no hi entrarem, tot i que som del parer que constitueix un dels llocs més adequats per a copsar la situació real del religiós i del polític en el moment actual, juntament amb llurs inevitables relacions, sigui per oposició, aliança o indiferència, segons els casos.

Un segon model d'identitat, que és el que es desprèn del tipus d'antropologia que apliquem a la nostra reflexió, manté que la problemàtica a l'entorn de la identitat d'una manera directa o bé obliquament és sempre, individualment i col·lectivament, inevitable i ineliminable, malgrat tot el que es pugui expressar en un sentit contrari. La radical diferència respecte al primer model consisteix en el fet que no es tracta d'una problemàtica de caràcter *essencialista*, sinó simplement *històrica*. Aquesta presa de posició té un precedent important, que hem assenyalat molt sovint en els nostres escrits: per a l'ésser humà no hi ha possibilitat extracultural. O, exposant-ho d'una altra manera: l'essència de l'home històric que viu en un aquí i ara concrets és la seva cultura concreta. I tota cultura és una construcció històrica amb totes les peripècies implicades en qualsevol períple històric. Encara que a vegades no en siguem conscients, no hi ha dubte que la cultura, la nostra cultura, configura la nostra vida amb una intensitat semblant a com ho fa la força de la gravetat, que es mostra, sempre i arreu, present i activa malgrat el mateix ésser humà. Arnold Gehlen va posar en relleu que l'«esfera cultural», com una mena de presència ineludible, era «l'àmbit natural transformat per l'home, el niu, per dir-ho plàsticament, que l'home es construïa en el món». La cultura és naturalesa transformada, perfeccionada, reformada per mitjà de l'acció intel·ligent de l'ésser humà que, seguint la imatge proposada per Gehlen, posseeix la virtut de confegir un «niu» a la seva mesura, revisable, ampliable i corregible d'acord amb les necessitats i els reptes de cada moment històric. La mobilitat incessant de les cultures humanes, de la qual l'ambigüitat que és inherent a la condició humana com a tal constitueix un tret molt significatiu, provoca que no existeixi un centre reconegut i fix de la «naturalesa humana», sinó que aquesta se situa incessantment en un

àmbit de relacions fluctuants i contradictòries, perquè l'ésser humà, com subratllava el novel·lista austríac Robert Musil, és un ésser «sense forma» (*gestaltlos*), mai no condicionat *a priori* perquè sempre es presenta i es representa com a resposta al bell mig de l'escenari del gran teatre del món. Per això, aquest autor, amb una gran finor, pot parlar del «teorema de l'absència de forma» (*Theorem der Gestaltlosigkeit*) per a referir-se al fet que l'home, incessantment, en la sempre creixent varietat d'espais i temps, es veu constret a «assumir caràcters variables, costums, morals, estils de vida i l'aparell sencer d'una organització». En definitiva: es tracta de poder viure lliure de la pressió que sobre individus i grups humans exerceixen les legitimacions absolutes (O. Marquard).

Actualment, les grans qüestions sobre la identitat acostumen a remetre a la problemàtica a l'entorn de la cultura: la crisi de la *cultura* corre en paral·lel amb la crisi de la *identitat*, i aquesta, com no podia ser d'una altra manera, està molt relacionada amb la crisi de la *intimitat*. Totes aquestes crisis, com a aspectes diferents de la mateixa situació, es troben condicionades pel progressiu afebliment de l'estat-nació que ha tingut lloc a partir de la finalització de la Segona Guerra Mundial (1945) i també de l'aguda pèrdua de confiança en la institució eclesiàstica, la qual en uns altres temps, en el nostre país, havia estat el principal factor regulador de les conductes d'individus i col·lectivitats. D'aquí que resulti evident que l'actual problemàtica a l'entorn de l'afirmació identitària dels individus sigui un problema relativament modern que, segons el nostre parer, ara mateix, té molta relació amb els processos de «neoromantització» dels nostres dies. Quan la vida social es trobava fortament arrelada i justificada en les relacions comunitàries, l'individu definia el seu estatus, *irreflexivament*, pel lloc i pel rang en el si de la totalitat social. En canvi, en aquestes últimes dècades, amb la progressiva autonomització de les diverses esferes socials, els codis de pertinença que antany havien estat dissenyats i dictats per la comunitat i assumits sense problemes pels individus han perdut llur antiga validesa i poder de legitimació i han esdevingut una mena d'«espais intermedis», «porosos», «fronterers», sotmesos a interminables processos de mestissatge.

A començaments del segle XX, Max Weber va ser un dels primers que s'adonà amb molta claredat que la identitat integrada en un cos social (comunitat), tal com s'havia donat en el passat, havia estat fracturada definitivament per la divisió del treball pròpia de les societats industrials. Weber és conscient del fet de viure en una època en la qual el subjecte s'ha escindit en una pluralitat de fragments. Aquesta nova situació implica que ha arribat el final de l'harmonia clàssica representada simbòlicament per la unió dels déus de la bellesa, de la bondat i de la veritat. Caldria tenir ben present que, en la societat premoderna amb uns reconeguts tics «medievalitzants», a la qual feia referència el bisbe Torras i Bages (l'inspirador del text episcopal), l'àmbit d'allò que era familiar tenia la mateixa extensió que allò que era conegut. L'estrany, per tant, comprenia tot allò que religiosament, políticament i socialment era desconegut i es creia completament aliè a aquest àmbit. «La família i el lloc de naixement són els focus més antics de la identitat com a nosaltres que posseeix l'ésser humà particular» (Norbert Elias).

En un escrit remarcable, Tzvetan Todorov posa en relleu que, en l'Antic Règim, les persones eren el que eren una vegada per totes. Llevat de poquíssimes excepcions, homes i dones mantenien una coincidència identitària entre el moment de llur naixement i el de llur defunció. En la modernitat, aquesta forma de concebre la identitat ha estat superada pels processos de democratització, acompanyats per una àmplia gamma de possibilitats de mobilitat social i d'elecció, que s'han donat en gairebé totes les societats occidentals. De tota manera, ha de tenir-se molt en compte que allí on s'ha volgut mantenir aquella concepció de la identitat pròpia de l'Antic Règim com, per exemple, en el nacionalsocialisme, en l'*apartheid* de l'Àfrica del Sud i en algunes formes actuals, delirants i molt perilloses, de nacionalisme, han fet acte de presència totes les conseqüències catastròfiques que se segueixen de l'aplicació de la «gramàtica de l'inhumà» (G. Steiner) en el concret de la vida quotidiana.

Una aproximació *democràtica* a la identitat és aquella que no es limita a considerar allò que, suposadament, són els individus per naixement (dones, jueus, negres, catalans, blancs, cristians, musulmans, etc.),



Pot ser extremament perillós de viure en un entrellat social que es limiti a ser una corroboració permanent, acrítica, de la pròpia identitat, de les pròpies arrels.

sinó allò que van fent de llur vida, allò que van esdevenint. Com escriu Todorov, «insistir en la pertinença d'origen més que no pas en l'acompliment personal, contribuirà a l'expansió de l'“orgull ètnic” [...] Això, però, equival a oposar-se directament als valors democràtics fonamentals». Mai no hauria d'oblidar-se que «anem esdevenint», que transformem la nostra vida, que pensem, actuem, parlem i sentim a partir d'un punt de sortida, d'una situació cultural concreta, d'un «aquí» que no és ni millor ni pitjor, però que, tanmateix, és irreductible a un «allà», perquè l'universal, en l'ésser humà, és com a màxim un *desideratum*, mai una determinació *a priori*. «El concepte d'identitat humana fa al·lusió a un procés. Això és alguna cosa que s'oblida fàcilment. D'entrada podria semblar que les declaracions sobre el jo i el nosaltres posseeixen un caràcter estàtic» (Norbert Elias).

Sovint s'ha afirmat que, des de la pròpia identitat, els individus es troben habilitats per a portar a terme el conjunt de classificacions i reordenacions que són necessàries perquè, en cada aquí i ara, sigui possible de respondre als reptes i als interrogants que són coextensius a l'exercici *històric* de l'ofici de dona o d'home. Històricament, la defensa de l'autonomia cultural s'ha trobat estretament lligada a la preservació de la identitat col·lectiva. «Cultura» i «identitat» són uns conceptes que remetent a una mateixa realitat, observada des de perspectives diferents. No es pot deixar d'esmentar que, en termes generals, aquesta perspectiva generadora d'una cultura *concreta* és convencional, perquè no és ni l'única ni tampoc la més excel·lent per a la realització de la natura cultural de l'home. A més, aquesta perspectiva mai no es troba consolidada definitivament, ni es manté immutable, sinó que es veu sotmesa a alteracions i moviments constants, de tal manera que, sense parar, es produeix una osmosi amb

les altres identitats grupals i visions del món, per mitjà de la qual integrada, rebutja, imita, s'enriqueix amb noves representacions i valències. «La identitat cultural és una equació dinàmica en la qual es combinen inseparablement elements més o menys estables i elements canviants i relativament imprevisibles» (A. Memmi). Actualment, sabem molt bé que la distinció entre allò que constitueix la pròpia identitat i allò que és estrany és quelcom de tan mòbil com les mateixes observacions que en fem. A més, creiem que resulta prou evident que allò que és familiar (propi) no és una dada ontològica, apriorística, sinó que es tracta d'un conjunt de magnituds historicoculturals que van prenent cos, fent-se i desfent-se, en el transcurs dels trajectes biogràfics d'individus i grups humans; que, a més, pot ser-nos familiar o conegut des d'una determinada perspectiva, i estrany o inquietant, des d'una altra. Serge Gruzinski arriba a afirmar que «és suficient d'examinar la història de qualsevol grup humà per a adonar-se del fet que, tot admetent que el seu agençament de pràctiques i de creences posseeix alguna mena d'autonomia, s'assembla, amb tot, molt més al moviment d'una *nebulosa en moviment incessant* que a un sistema ben definit».

A causa de la mobilitat cultural, social i econòmica dels temps moderns és molt comprensible que, sovint, la identitat moderna aparegui molt més com el resultat d'«*un bricolage de sens*» (Dubet - Martucelli) que com una dada monolítica aliena als canvis i als conflictes que inevitablement i sense excepció es fan presents en el viure i el conviure dels humans. Per això, sense exagerar gens ni mica, tota identitat (les arrels) és un producte de successius mestissatges religiosos, socials, culturals. Al mateix temps cal tenir en compte que, a mesura que la intervenció de les instàncies socials en la determinació dels diversos rols socials s'afebleix, la identitat dels individus —i les *pertinences* a què dona lloc— esdevé més incerta, fluctuant i qüestionable, tot produint, amb una certa freqüència, individualment i col·lectivament, diverses disfuncions de tipus psicològic.

Per a mantenir la identitat física i psíquica dels individus, sempre sotmesa i, sovint fins i tot degradada pels estralls derivats de l'imparable pas del temps, no costa pas gaire de comprovar que l'ésser humà



Des de tots els punts de vista (fisiològic, cultural, social, polític, religiós), l'home és un ésser tradicional. La qüestió fonamental es refereix al *bon* o al *mal* ús de la tradició. El bon ús implica sempre [...] saviesa per a moure's creativament entre persistència i canvi. El mal ús dóna lloc a tota mena de processos de fonamentalització religiosa, social i política.

necessita, al mateix temps, *permanències relatives* i *adaptacions continuades*. En tots els temps, però, sobretot, en els temps moderns, a causa de la sobreacceleració del *tempo* vital i de la incessant complexificació dels sistemes i dels subsistemes socials (Luhmann), els grups humans es troben incessantment en un estat d'autoconstitució (Beiner). Per la seva banda, els individus, en una societat que ha deixat de ser un «mosaltres» en un sentit tradicional per convertir-se en una «societat d'individus» (Elias), arriben a identificar-se, per a bé o per a mal, d'acord amb la qualitat o la manca de qualitat de llurs *relacions*. Dubet i Martuccelli subratllen el fet que, en els temps moderns, «l'identitè est travail sur soi», el qual imposa, un cop les institucions clàssiques han perdut la funció que antany van tenir d'assegurar la continuïtat en el temps i la integració social, la creació d'una nova articulació, no sempre fàcil de tematitzar, de l'individual i del social.

Avui i sempre, però, sobretot, en les èpoques de crisis globals de la societat, els individus menys adaptables al canvi (sense oblidar tampoc els nombrosos «interessos creats» que mai no deixen d'acompanyar els fenòmens socials) acostumen a afirmar, sovint, amb l'ús de la força bruta, que cal «desfer» el camí que fins aleshores havia recorregut una determinada cultura i retornar als *origens*, al temps anterior a les grans fragmentacions imposades pels interessos culturals, en el qual l'home i el món eren de debò allò que havien de ser. No hi ha dubte que aquesta manera de veure les coses, en la qual acostumen a tenir una forta intervenció els *sentiments*, equival a posar en qüestió la condició cultural, històrica i social de l'ésser humà tal com ha estat

expressada fins al moment present. De tota manera, no pot oblidar-se que, malgrat tot allò que pugui dir-se en un sentit contrari, aquest rebuig de la situació present es fa per mitjà dels «artefactes culturals» de què hom disposa, ja que qualsevol alternativa («essencialista» o «pragmàtica») a la cultura de referència tan sols és possible a partir de la pròpia cultura.

És una evidència molt explícita que tota cultura respon al fet que l'home mai no pot deixar de ser un ésser espaciotemporal o, com assenyala Maurice Merleau-Ponty, un dels antropòlegs més interessants del segle XX, incansablement, homes i dones *habitem* en un espai i temps antropològics, és a dir, en trobem referits al món del nostre moment històric; ara bé, es tracta d'un temps i d'un espai que, al mateix temps i indissolublement, són *intern* i *extern*, interioritzat i físic, reflexiu i actiu (sense oblidar els imprescindibles i tanmateix importants matisos «sentimentals»), la qual cosa posa en relleu el fet que tot intent d'«extraterritorialització» o d'«extratemporalització», en funció d'una comprensió «essencialista» de la humanitat de l'home, per a instituir la crítica de la pròpia cultura és quelcom absolutament irrealitzable. El «nostre» temps i el «nostre» espai historicoculturals ens són tan íntims, tan implicats en l'entrellat de la nostra pròpia existència que, malgrat les declaracions verbals que puguem fer, mai no som capaços de situar-nos «al defora» o «al marge» de la nostra pròpia seqüència espaciotemporal (i, secundàriament, de la del nostre grup de pertinença).

Com a conclusió i en relació amb la problemàtica a l'entorn de la cultura i de la identitat, volem assenyalar que resulta impossible de viure humanament sense un espai identificador, intersubjectiu, constitutiu d'un «si mateix» col·lectiu, en el qual es doni el reconeixement immediat d'un nosaltres orgànic, però també cal subratllar amb tota la força que no és gens desitjable, i fins i tot pot ser extremament perillós, de viure en un entrellat social que es limiti a ser una corroboració permanent, acrítica, de la pròpia identitat, de les pròpies arrels, de la pròpia història concebuda com una magnitud de caràcter intemporal i metafísicament (providencialment) determinada. En aquest últim cas, els individus que hi habiten es veuen constrets a l'exili en el col-

lectiu. Després del que acabem d'exposar, creiem que pot afirmar-se que el «si mateix» col·lectiu no és una entitat metafísica, ni tan sols metafòrica. En darrer terme, el problema de la identitat remet a la seva cultura perquè, com hem afirmat amb anterioritat, per a l'ésser humà no hi ha cap mena de possibilitat extracultural. En darrer terme, tal com les entenem, les qüestions a l'entorn de la identitat posen en relleu que homes i dones habitem en un món que té històries i que continuarà tenint-ne al bell mig d'un procés, d'un trajecte que abasta des del naixement fins a la mort. Positivament i negativament, aquestes històries són precioses, però de cap manera absolutes, perquè no es troben fora de l'espai i del temps, no pertanyen a l'àmbit dels *origens* tal com aquests han estat interpretats per les antropologies de caràcter essencialista. Aquesta remarca ens permet d'endinsar-nos en un altre aspecte de la problemàtica fermament vinculat amb les arrels i la identitat: la *tradicció*.

El mot «tradicció» prové de dos verbs (*tradere* i *transmittere*) que cal distingir ben acuradament. El primer es refereix a una «cosa donada» o a un «objecte lliurat» o a una herència que passa de pares a fills d'acord amb una convenció o un contracte establert entre dues parts o més. El segon verb significa el mateix acte de la transmissió o de la donació feta pels subjectes. Per tant caldrà tenir ben present que la tradició comporta alguna cosa (coneixement, costum, ritual) que hom traspasa, dona i *també* ha d'incloure el mateix acte humà de la transmissió, del lliurament. Tota tradició que no sigui un mer «tradicionalisme» integra quelcom de passiu, que ve del passat, a la capacitat activa, receptora i recreadora de l'ésser humà, que sempre ha de fer front a determinats reptes històrics i interrogants ineludibles. La presència del passat que implica la tradició, es recrea constantment en el context pertinent del present, tant si aquell s'afirma com si, per contra, se'l rebutja. En el procés de la transmissió, la tradició, malgrat les afirmacions dels qui sostenen que es manté inamovible i constant, experimenta canvis formals, funcionals i de contingut, que es basen en l'acomodació de la tradició a unes situacions sempre noves, als desafiaments que són inherents al fet de viure i conviure i, per què no dir-ho, als interessos legítims i il·legítims de l'*establishment* de torn. Se-

gons Jürgen Habermas, la llibertat que hom hauria de mostrar en les relacions amb la tradició té el seu origen en la «reflexió permanent» (crítica). Aquesta circumstància no invalida el fet que l'home neixi i creixi enmig d'una xarxa de sistemes socials que han estat configurats per nombroses tradicions, que sovint no són —o es pretén que no siguin— conciliables entre si.

Des de tots els punts de vista (fisiològic, cultural, social, polític, religiós), l'home és un ésser tradicional. La qüestió fonamental que contínuament es planteja es refereix al *bon* o al *mal* ús de la tradició (o de les tradicions). Com hem afirmat amb anterioritat, el bon ús implica sempre recreació, contextualització, saviesa per a moure's creativament entre persistència i canvi. El mal ús, en canvi, dona lloc a tota mena de processos de fonamentalització religiosa, social i política, la qual, com és a bastament conegut, consisteix en una perillosa barreja d'un màxim d'arcaisme i d'un màxim de modernitat tecnològica. Cal tenir molt en compte que els corrents religiosos i polítics amb trets fonamentalistes manegen amb molta eficàcia els avenços tecnològics de cada moment.

Habitualment, hom considera que el fonament de la tradició ve donat per dues dades antropològiques: a) la mortalitat de l'home; b) el conjunt d'activitats i de missions que ha de dur a terme cada generació. La tradició, almenys teòricament, evita que cada ésser humà i cada societat concreta hagin de repetir «des del començament» el plantejament de les qüestions, que afecten la plasmació de l'existència humana, i llurs possibles solucions d'acord amb les diverses variables que en cada moment hi intervenen. En aquest sentit, la tradició és, fonamentalment, estructura en la diacronia, jerarquització interna de les dades de la història i de la cultura.

Òbviament, la tradició es troba íntimament vinculada amb la *pedagogia*. L'ésser humà, a causa de les seves acusades limitacions «naturals», és l'aprenent per excel·lència, que constantment es veu impel·lit a actualitzar, a «posar al dia», la història de l'espècie. Aquesta reactualització és un procés pedagògic, que fa present el passat, tot adaptant-lo i corregint-lo, d'acord amb les necessitats, els desigs i les previsions de l'hora actual. Cada grup humà posseeix la seva pròpia

tradicció cultural i participa d'una manera més o menys directa en els béns culturals dels grups veïns. Aquest fet suposa una certa selecció i elecció d'un fragment de la Gran Tradició Humana, perquè, atesa la finitud que li és congènita, cap societat humana no pot —ni podrà— disposar de *totes* les possibilitats culturals (Shils). Cal assenyalar que, potser per primera vegada a la història, als nostres dies, està fent acte de presència una «cultura planetària» —que es presenta com a planetària—, la qual, en realitat, no és sinó una occidentalització de les tradicions culturals dels altres pobles. El problema que actualment es planteja és si l'home, ésser concret, finit, que progressa, quan ho fa, del particular al general, pot realitzar la seva humanitat al si d'una cultura sense «rostre humà», és a dir, sense els trets concrets i familiars de *la seva* cultura, d'«una» cultura determinada.

A causa d'una comprensió essencialista de la identitat i la tradició, un malentès molt freqüent —creiem que es detecta molt nítidament en el text episcopal— consisteix a creure que la tradició religiosa i/o política ha sofert al llarg dels anys una mena de degradació, de perillós allunyament respecte a uns orígens, que hom considera com a perfectes i, per això mateix, es presenten, al marge de les especificitats temporals i espacials d'individus i col·lectivitats, com a paradigmàtics per a tota la posterioritat. Es tracta de la coneguda «teoria de la caiguda» (*Verfallstheorie*) de la historiografia romàntica alemanya. La solució que aleshores se sol proposar a la suposada situació de davallada i pèrdua d'orientació és el retorn *ad fontes*, la recuperació —des del nostre punt de vista, «arqueològica», és a dir, impossible i retòrica— *en el present* dels orígens i de la veritat intemporal que hom els atribueix. El gran cristià que fou Søren Kierkegaard plantejava la següent alternativa que, segons que creiem, resum molt bé tota aquesta problemàtica: ¿som nosaltres els contemporanis de Crist o bé és Crist el nostre contemporani? Ell —i nosaltres amb ell— es decanta decididament per la segona posició: avui i sempre, Crist és el nostre contemporani.

Des d'una perspectiva antropològica, l'escrit episcopal mostra un cert pessimisme antropològic, que és molt conseqüent amb els plantejaments que s'hi fan. Aquest pessimisme se sol designar amb el nom

de «primitivisme» antropològic, que es caracteritza per oferir una imatge idealitzada i nostàlgica de la societat primitiva i de l'home primitiu, la qual contrasta fortament amb la negativitat de la del moment present.

L'objecte d'aquestes senzilles reflexions de caràcter antropològic no tenen cap altra intenció que posar en relleu algunes possibilitats i alguns límits del text episcopal.