

MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA  
A VALÈNCIA.

PROGRAMA DE DOCTORAT: CRISI DE LA  
MODERNITAT

AUTOR: VICTOR DURBÀ I CARDO

TUTOR: ALEX MIQUEL NOVAJIRA

**MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.**

ÍNDIX:

•INTRODUCCIÓ: .....	3
•CAPÍTOL 1: QUÈ ESTUDIAR TOCANT LA CULTURA? .....	6
• EL LLOC DE LA DIFERÈNCIA.....	8
• L'INTERACCIONISME SIMBÒLIC .....	11
• L'ETNOGRAFIA .....	14
•CAPÍTOL 2: PREMODERNITAT: EL PES DE LA TRADICIÓ O EL PES DE LA MODERNITAT?.....	18
•CAPÍTOL 3: LA MODERNITAT. AL VOLTANT DE LA MODERNITAT.....	24
• L'INDIVIDU REFLEXIU I <i>DESSIMBEDED</i> (DESINCRUSTAT): .....	30
• LA SOCIETAT DEL RISC .....	33
•CAPÍTOL 4: LA GLOBALITZACIÓ. LA TENDÈNCIA UNIFICADORA .....	39
•CAPÍTOL 5: IDENTITAT O DIFERÈNCIA.....	46
•CONCLUSIONS: POSSIBLES DERIVACIONS .....	50
•BIBLIOGRAFIA.....	56

## INTRODUCCIÓ

El següent projecte d'investigació s'emmarca dins dels estudis culturals. A fi de dotar la nostra tesi d'una justificació teòrica hem elaborat tot un reguitzell de capítols, que beuen de les fonts de la sociologia i de l'antropologia cultural. Cada capítol deixa la porta oberta al posterior, amb la intenció que tots vagen lligats. Des d'un punt de vista social es pretén unir cronològicament la premodernitat en la modernitat, cosa que pensem mostren els trets de la pràctica que pretenem estudiar. Així, els capítols han estat estructurats de la següent manera:

En primer lloc: “Què estudiar tocant la cultura”, en què reproduïm i argumentem aportacions diverses sobre la cultura amb un factor comú. Com a subcapítols dins d'aquest tenim; “El lloc de la diferència”, en què ens referim al carrer i al trinquet com a espai significatiu digne de ser estudiat com a espai humà i, per tant, simbòlic, semàntic i metafòric; “L'interaccionisme simbòlic”, que és el paradigma triat, o, millor dit, en el qual ens basem per valoritzar la nostra tesi en l'estudi d'allò local; I finalment: “L'etnografia”, que és el mètode qualitatiu que pretenem emprar per a dur a terme la nostra tesi.

En segon lloc, el capítol: “Premodernitat: El pes de la tradició o el pes de la modernitat?”, en què s'emfatitza la tradició i la seguretat ontològica.

En tercer lloc, el capítol: “Al voltant de la modernitat”, en el qual es repasen les principals teories sobre la modernitat. Dins d'aquest capítol hem creat dos subcapítols: “L'individu reflexiu i dessimbeded (desincrustat)”, i “La societat del risc”, a causa de la influència que les tesis dels sociòlegs Anthony Giddens i Ulrich Beck tenen en el nostre treball alhora d'enfocar què és i què suposa allò modern en la nostra pràctica.

En quart lloc, passem al capítol de: “La globalització. La tendència unificadora”, en el qual es contraposen la teoria de R. Robertson amb les de Sloterdijk i Marramao, per a entreveure l'efecte paradoxal que hi ha entorn a aquest procés a hores d'ara.

En cinquè lloc, en el capítol: “Identitat o diferència”, tractem de prendre consciència dels processos d'identificació dins de la contemporaneïtat actual i com afecta això al nostre objecte d'estudi.

Finalment, i en sisè lloc, hi ha el darrer capítol: “Conclusions. Possibles derivacions”, en què sintetitzem a quin punt volem arribar, així com si s'escau derivar el nostre estudi a altres àmbits homòlegs.

A tall d'introduir el nostre objecte d'estudi: “Desafiaments de la modernitat. Cas de la pilota a València<sup>1</sup>”, no hem d'oblidar, però, el fenomen esportiu com a generador de representar la consciència col·lectiva i la capacitat simbòlica dels subjectes locals. Aquest actua, de fet, com un mirall de les tensions i els èxits. És el reflex del ritual. Ens atorga una atalàia sobre la qual, de forma privilegiada, reflexionar sobre la nostra cultura (o millor dit, en el cas que ens ocupa, el que queda d'ella). Amb l'estudi que pretenem posar en marxa intentem elaborar un comentari expressiu de les relacions socials. El cas que ens ocupa, si fem una analogia entre allò premodern o tradicional i el joc i allò modern o postradicional i l'esport, es tracta encara d'una preesport o, millor dit, d'un joc, és a dir, d'allò tradicional. L'imaginari que volem retratar a través del nostre estudi versa sobre la impossibilitat de perdre les arrels d'una pertinença local, sobre el buit que atorga la falta de seguretat ontològica: la pèrdua de confiança davant l'abstracció merament funcional de la cultura de masses. És, potser, una crida neoromàntica al suposat buit que ha generat l'ètica modernitzadora, un elogi a allò que encara pot ser considerat com a local.

Si la industrialització ha acabat amb les societats de fa dos segles, a això hem d'afegir el consumisme, l'oci i els estadis esportius, el nostre cas, però, no ha sucumbit i per això mateix la

---

<sup>1</sup>A València no es diu pilota valenciana, simplement es diu pilota. La pilota a València tan sols indica un localisme modest sense eines ni capacitat per universalitzar-se.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

seua mera existència suposa tot un desafiament per la modernitat. La pilota valenciana en totes les seues modalitats és una crida a la no despersonalització i a la vida pública, tot i la inevitable influència de les institucions governamentals i organitzacions empresarials, és tota una antinòmia dins del procés modernitzador que ha sofert València des de mitjans del segle XX. No és la nostra intenció realitzar una tasca històrica i erudita sobre els orígens de la pilota valenciana (d'això ja hi ha bona cosa de bibliografia publicada), tampoc és el nostre objectiu aplanar el camí perquè la pilota valenciana en totes les seues modalitats arribe a normalitzar-se a través de l'esportificació plena. Altrament, el que volem traure a la llum són les escletxes i fractures per les quals els jocs autòctons, populars, genuïns i tradicionals respiren i perduren i com afecta això a la comunitat on es desenvolupen i tenen lloc d'una manera recíproca i bidireccional, és a dir, no sols quina rellevància tenen aquests jocs en el poble on tenen lloc sinó com el poble on tenen lloc afecta al fet que aquests jocs canvien, s'hibriden, es reinventen, o, simplement, continuen bategant com antany, perquè, a hores d'ara, com diu Geertz: som a una època d'una antropologia pròxima d'interconnexió global, de moviment, d'instabilitat, hibridació i polítiques disperses i antihegemòniques.<sup>2</sup>

Cal destacar que el cas que pretenem estudiar ve de lluny. És un joc immemorial i mil·lenari que prové de la cultura grega, passà pels romans, pels moriscs, pels cristians i des de la romanització ha arribat als nostres, i tot això en el mateix lloc geogràfic. Quan en una societat moderna com la valenciana es generen institucions que canvien de forma ràpida, trobar-se amb una pràctica com la que pretenem estudiar no deixa des ser una raresa, una cosa insòlita i inaudita. Allò cert és que la nostra pràctica resulta estranya i il·lògica. Representa un punt de referència estable amb el passat entre tantes alteracions (Copa Amèrica, Circuit de Fórmula 1, etc., per posar uns exemples d'esdeveniments esportius de masses mediàtics a València). Ara que l'impacte de la ciència i les noves tecnologies arriben a configurar la nostra forma de pensar i sentir el món<sup>3</sup>, el fet que jocs o pseudoesports tradicionals pervisquen i intervinguen en la societat valenciana ens ha de fer reflexionar.

En l'àmbit de les qüestions sociològiques, des d'una vessant interaccionista, en el nostre cas la pregunta a fer-se seria: com intervenen els processos d'interacció en el comportament dels aficionats i pilotaris en un carrer o en un trinquet entès com una construcció social. Des d'una vessant funcionalista, per altra banda, la pregunta a fer-se seria: quins elements aporten els trinquets per a facilitar la continuïtat de la societat (rural, o pseudorural, o amb reminiscències premodernes, en el nostre estudi) en el seu conjunt, entès aquest conjunt com la societat valenciana "plural." (Això, però, és, potser, força fictici o irreal per què: fins quin punt és una societat plural, la d'un trinquet?). L'enfocament marxista preguntaria: pot inferir-se cap relació econòmica en el comportament en els trinquets? Per últim, un enfocament feminista es preguntaria: quin lloc ocupen les vides de les dones en un estudi exclusiu dels trinquets de majoria masculina aixafant? O bé: de quina manera afecta a la vida de les dones- tal volta les dones dels aficionats als trinquets-? D'entre tots aquestes perspectives la que hem escollit és la vessant interaccionista (mereixedora d'un subcapítol en la nostra tesi).

Una pregunta que ens fem és: Què subjau en aquest fenomen? És a dir, com diria C. Geertz capitanejant a tot un equip d'antropòlegs: què hi ha per baix? Què és el que no es veu en les interaccions i que, alhora, determinen el tipus de relacions i interaccions que es donen als trinquets?

Considerem, aleshores, que les darreres transformacions socials dins del context valencià estan afectant a un dels seus jocs més genuïns d'una manera flagrant, digna d'estudi sociològic. Vivim en un període de transformacions profundes a escala mundial. Com diu Giddens<sup>4</sup> "necessitem desenvolupar teories que ens permeten comprendre les noves situacions que estant transformant les nostres societats en l'actualitat."

En paraules d'Sloterdijk<sup>5</sup> "...El fenomen de la lluita cultural quant a tal és una disputa que es

2 Clifford Geertz (2000). Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos. Paidós. Barcelona. Pàg. 80

3 A Giddens (2006): Sociologia. Alianza Editorial. Madrid.

4 Ibid., p.140.

5 Peter Sloterdijk (2002). El desprecio de las masas. Pre-textos. Valencia. Pàg. 91.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

lliura al voltant de la legitimitat i procedència de les distincions en general.” Com reivindicar llavors la importància, la vàlua i la rellevància d'una pràctica com la pilota més enllà de la simple pràctica? Una pràctica que no permet diferències arbitràries sinó radicals atès que en el seu rerefons aguaita allò distint.

Si l'antropologia social deu respondre a la recerca de la democràcia local<sup>6</sup>, i així redefinir les pràctiques relacionades entre allò local i allò global, com pot intervindre en aquest procés la pràctica que nosaltres volem estudiar? D'alguna forma com en l'antropologia social el que volem és simplement contar una història. Com diu Geertz<sup>7</sup> “... en un món estellat deuríem atendre les estelles”, perquè la pilota a València com a camp d'estudi socioantropològic no és més que una estella tallada per la modernització i la posterior globalització.

A través del nostre estudi traslluïm una redefinició de conceptes com: valors, tradició, identitat, cultura, consens, societat i poble, defugint de l'estereotip, la superfície, el prejudici i el ressentiment. És l'agregació geogràfica, la demarcació territorial, l'origen, l'habitat, l'afinitat cultural, històrica, lingüística o psicològica, una quiditats del nostre estudi? De totes totes podem dir que sí.

És, en definitiva, el joc de pilota a València l'exaltació d'una vida senzilla, símbol i metàfora alhora de la idiosincràsia dels valencians com a poble? Aquestes preguntes i algunes més són les que ens plantegem en el nostre estudi i ho fem a través de l'analogia com a mètode d'anàlisi.

---

<sup>6</sup> Gaspar Mairal Buil. Capítol 13: Culturas de riesgo Antropologia per a una sociedad científica y tecnológica. Pàg. 336.

<sup>7</sup> Clifford Geertz 2000, *op. cit.*, pàg. 214-15.

## CAPÍTOL 1:

### QUÈ ESTUDIAR TOCANT LA CULTURA?

“(…) societies, like lives, contain their own interpretations. One has to learn how to gain access to them”<sup>8</sup>.

“...una cultura que s'enganya sobre una altra sols pot enganyar-se a si mateixa”<sup>9</sup>

“In the practice of culture, unlike in social theory there is no separation between “statics” and “dynamics”, “continuity” and “change”.<sup>10</sup>

Clyde Kluckhohn<sup>11</sup> defineix la cultura com 1) “el camí total de la vida de la gent”; 2) El llegat social que l'individu adquireix del seu grup; 3) una manera de pensar, sentir i creure; 4) “una abstracció des del comportament; 5) una teoria per banda de l'antropòleg sobre la manera en la qual un grup de gent es comporta; 6) un magatzem de recursos d'aprenentatge; 7) un conjunt d'orientacions estandarditzades per problemes recurrents; 8) comportament après; 9) un mecanisme per a normativitzar la regulació del comportament; 10) un conjunt de tècniques per ajustar l'ambient extern i la resta de la gent; 11) una precipitació d'història; i com diu Geertz amb símil, abocant-se potser a la desesperació, la cultura és com un mapa, un colador, un matalàs.

El concepte de cultura per a Geertz<sup>12</sup> és semiòtic. La cultura es presa dins de les xarxes de significació que el mateix home ha posat en marxa. L'anàlisi cultural no és el d'una ciència experimental cercant una llei sinó és el d'una ciència interpretativa a la recerca del significat. “La cultura, aquí, no són cultes i costums, sinó estructures de significat a través de les quals els hòmens donen forma a l'experiència; i política no són colps d'Estats i constitucions, sinó un dels principals escenaris en què les estructures es despleguen públicament”.

D'alguna forma la cultura està relacionada amb l'*ethos*: la percepció dels homes, l'experiència de la història, el temperament de la vida col·lectiva. Tot està unit per una lògica flagrant, però aquesta no és sil·lògica sinó que és social.<sup>13</sup> El nostre objecte d'estudi configura tot un *ethos*, si s'entén a la manera grega tota una cultura, atès que es tracta d'una creació genuïna i necessària de l'home. La pràctica que estudiem (amb les seues regles igual que d'altres) serveix per a regular el comportament i permetre així modelar el caràcter.

En clara referència al xoc i posteriors conflictes entre cultures així com als processos d'aculturació o manlleu cultural, el terme cultura ens aboca als límits de les diferències, cosa que coincideix amb qüestions d'identitat ateses les diferències donades.<sup>14</sup> Dins d'una cultura global les diferències desencadenen processos de redefinició meta-cultural. Per això Frampton<sup>15</sup> demana una meditació crítica de les formes de civilització moderna i cultura local, una deconstrucció mútua de les tècniques universals i els àmbits regionals. “És un fet: no tota cultura pot suportar i absorbir el xoc de la moderna civilització. Existeix una paradoxa: com arribar a ser modern i regressar a les fonts; com reviure una antiga i adormida civilització i formar part en la civilització universal”.<sup>16</sup> Al nostre cas l'analogia és ben palesa, atès que en ple segle XXI, en plena modernitat globalitzada

8 C. Geertz (1973) *The interpretation of cultures*. Basic Books. New York. Pàg. 453.

9 Baudrillard (1980) *El espejo de la producción*. Gedisa. Barcelona. Pàg. 114.

10 Baumann (1997) *Postmodernity and its Discontents*. Polity Press. Cambridge. Pàg. 136

11 Kluckhohn, Clyde (1944) *Mirror for Man*. New York. Fawcett. (En Geertz, 1973, pàg. 5).

12 C. Geertz 1973, *op. Cit.*, pàg. 312

13 *Ibid.*, pàg. 404.

14 Marramao G. (2006) *Pasaje a Occidente*. Katz. Buenos Aires.

15 En Geertz 1973.

16 Paul Ricoeur, *Historia y verdad*. 38. “Universal Civilization and National Cultures” (1961). *History and Truth*. (Evanston: University Press, 1965), pp. 276-7)

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

tenim un joc que reviu una societat antiga, una societat premoderna.

D'entre totes les concepcions i definicions sobre la cultura, la que més s'adequa a l'enfocament que pretenem estudiar en la nostra tesi és la de D.Bell<sup>17</sup>, el qual aporta que “la cultura, per a una societat, un grup o una persona, és un procés continu de sustentació d'una identitat, mitjançant la coherència aconseguida per un consistent punt de vista estètic, una concepció moral del jo i un estil de vida que exhibeix aquestes concepcions en els objectes que adornen la nostra llar i a nosaltres mateixos, i en el gust que expressa aquests punt de vista. La cultura és, per tant, l'àmbit de la sensibilitat, l'emoció i la índole moral, i la intel·ligència, que tracta de posar ordre a aquest sentiments”.

“On la cultura està relacionada amb el passat, l'accés a aquesta està emmotllat per la tradició que s'expressa en el ritual. Les experiències i els sentiments personals són contemplats com idiosincràsies, alienes a la gran cadena de la continuïtat”.<sup>18</sup> Per a Bell el costum més que institucions i lleis marquen el camí, el llit del devenir de la cultura, cosa que per a nosaltres en focalitzar-nos en una pràctica tradicional té una importància fragrant, a causa que, sovint, l'explicació al perquè de les coses, en el context que estudiem, sol abocar-nos al costum, cosa que no deixa de ser una justificació simplista i esbiaixada, perquè si l'única explicació plausible és el costum, llavors hauríem d'investigar que implica això, és a dir: què hi ha darrere del costum? En el nostre cas, com en tants d'altres, es relaciona amb arguments empírics, o, per a ser més exactes, amb l'experiència. ....

“Per a Bruner<sup>19</sup> és la cultura el factor crític possibilitant, allò que condueix a la ment al centre d'atenció: “la forma de vida i pensament que construïm, negociem, institucionalitzem i finalment (després que tot s'ha establert) acabem anomenant “realitat” per a reconfortar-nos”.

Tocant els estudis culturals, com afirma Geertz<sup>20</sup> després de la segona guerra mundial tot el que abans era limitat, coherent, cohesionat i perdurable passa a ser heterogeni, porós, entrellaçat i dispers. La recerca de la totalitat esdevé, llavors en una guia incerta, una quimera talment com la puresa. Seria tan fàcil com erroni arribar a una conclusió final en la nostra tesi. Més bé, el que farem serà deixar les portes obertes perquè altres puguin endinsar-se pels tiranys que intentem fer nets de brossa (com veurem, en profunditat, en els capítols posteriors, sobretot en els dedicats a la modernitat i a la globalització). Seguint aquesta tesi per a I. Craib<sup>21</sup> és complicat comprendre i trobar el tot, més bé ens hauríem de conformar en no sintetitzar, acceptar la fragmentació, el relativisme. D'entre les disciplines que estudien la cultura: la sociologia i l'antropologia, hem passat d'un caixó estanc, com es veia des de la corrent funcionalista i estructuralista, a tota una amalgama d'elements diversos que intenten adaptar-s'hi als canvis imperants tot i sent substituïts per d'altres. En aquest canvi, en aquesta cruïlla es troba la pràctica que intentem estudiar a través d'aquesta tesi.

Des d'una visió més postmoderna, per a Bauman<sup>22</sup> hem de pensar en la cultura com una eina anti-atzar anti -alteritat, com un esforç per introduir i mantenir un ordre; com una guerra que lluita contra l'atzar i el caos que l'atzar comporta. En l'eterna baralla entre ordre i caos, el lloc de la cultura no és ambigu en l'ordre d'aquest camp. Quan estem davant la incoherència de les normes, l'estat del comportament ambivalent, la multitud de productes culturals sense un obvi ús per als sistemes, pensem que, o bé hi ha un conflicte entre cultures, o bé una crisi cultural. En cada cas considerem la situació anormal i malaltissa; ens trobem alarmats i esperem un canvi en els esdeveniments. Els sistemes culturals tenen estructures, “indústries d'ordre”, “motius per l'organització”. Deu haver un valor central dalt del sistema i tot en el sistema per baix deu ser una particularització i aplicació d'aquests valors. Tocant la cultura moderna Bauman ens diu que és un sistema coherent de

---

17Bell D. (1976) *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza editorial. Madrid. Pàg. 47

18Íbid. Pàg. 131

19En Geertz (1973). Pàg. 177

20Geertz C. (2000) *op. cit.*

21I. Craib (1992): Anthony Giddens. Routedledge. New York.

22Baumann, *op. cit.*

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

prescripcions i proscripcions els quals són indispensables per a la pròpia reproducció del sistema. Cada artefacte té una missió en el sistema que satisfà. Res és contradictori. Aquesta visió sembla més bé un retorn al funcionalisme en ple segle XXI. Tot encaixa perfectament en la societat posmoderna si atenem a criteris de consum i materialistes. El dubte és si l'estudi que nosaltres pretenem posar en marxa encaixa en el format de cultura moderna.

Com apunten tant Bauman com Geertz les fronteres socials i culturals coincideixen cada cop menys. Ara la diversitat cultural ja es dona entre l'interior de la mateixa societat i no entre societats diferents. La societat valenciana, igual que moltes nacions-Estat arreu d'Europa, està caracteritzada per la diversitat cultural. Per a Mira<sup>23</sup> en l'àmbit europeu la desaparició de les fronteres es dona quan la imatge d'aquestes fronteres és més present que mai. Això significa, segons Mira, que els límits i la consciència dels límits s'afebleixen en un camp econòmic-administratiu, però es reforcen, paradoxalment, en el simbòlic-moral. Hom viatja més que mai amb el menor destorb i tot que no té la percepció de creuar la ratlla, el viatger es troba amb cartells que indiquen que acaba un territori i en comença un altre. Eixir i entrar, estar dins i fora d'un espai propi i patrimonial. Exemples en tenim en la cartelleria abertzale a Euskalerrria, la discriminació positiva tocant la llengua pròpia a Catalunya en molts dels comerços i empreses, i per què no en el simple fet de sentir parlar valencià en un trinquet o carrer de la Marina o la Safor, cosa que dista i molt del discurs cosmopolita i plurilingüe, que sovint *s'imposa* des d'una concepció europeïsta fictícia sota el paraigües d'una cultura occidental.

El cas que ens ocupa mira el present amb els ulls del passat, quan la modernitat més bé fa tot el contrari, mirar el passat amb els ulls del present. On col·locar una manifestació com el joc de pilota a València, el qual no forma part de la cultura de masses? S'ha produït un menyspreu per banda de les elits i les majories cap a aquesta manifestació?<sup>24</sup> La resposta més que òbvia sembla, més bé, intencionada i això és el que és mereixedor de ser objecte d'estudi.

Actualment, la pilota, en crisi (des que els trinquets deixen de ser un negoci rentable: una empresa *primitiva* però profitosa), l'administren els poders polítics, els mateixos que l'havien marginada i bandejada de la cultura oficial. Ha deixat de dependre del poble llavors? Tots els *suposats* avanços que les institucions li han donat a la pilota, tocant el rebrot per sobre de la marginalitat a fi d'incrustar-se amb ple dret en la societat moderna, ha fet que aquesta hagi assolit el rang de nou moviment que abandera la identitat cultural, però això no és més que una suposició perquè des d'una altra cara es podria veure manipulació, control, burocratització i el pitjor de tot, la dependència que ara sí que ha assolit de totes totes.

### EL LLOC DE LA DIFERÈNCIA

L'espai on es desenvolupa la pràctica que pretenem estudiar en la nostra tesi és, com diria Beck et. al.<sup>25</sup>, un espai privilegiat. Ho és perquè és únic i perquè té tota una sèrie de trets que el distingeix de la resta d'espais de la mateixa índole, que des d'una vessant moderna haurien de ser els esportius. Ens estem referint, com no podia ser d'altra forma, als carrers i trinquets dels pobles de València on encara es juga a pilota, llocs on les xarxes de comunicació social són visibles, cosa que obri la porta a relacions més democràtiques. La cultura, com fan esment García Canclini i Appadurai<sup>26</sup>, són representacions en imatges i relacions territorials. Les relacions territorials es tenen en relació a un

23 Mira J. F. (1994) Hèrcules i l'antropòleg. 3 i 4. València.

24 Per a Sloterdijk, 2002 *op. cit.*, quan més progressa la modernització inherent a la cultura de masses, més violenta arriba a ser. És, llavors, quan el ressentiment i el menyspreu entren a formar part de la escena psicosocial.

"L'aldea global", com diu Geertz (2000, *op. cit.*, pàg. 251) no vertebrava les demarcacions culturals. "L'aldea global" és el capitalisme sense fronteres.

25 U. Beck. A. Giddens y S. Lash (1997). Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno. Alianza editorial. Madrid.

26 En J. Cucó Giner ((2004). Antropología urbana. Ariel. Barcelona.



## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

lloc, espai o regió, cosa força delimitada al nostre estudi. Estem parlant de contextualitat.<sup>27</sup>

Augé<sup>28</sup> classifica els llocs com itineraris o no llocs i interseccions o llocs antropològics. Aquests darrers- els que ens interessen- són els llocs o espais públics, privats o tradicionals. Els llocs on es juga a pilota conformen alhora aquests trets, és a dir, són llocs públics, on pot entrar tothom, en el cas dels trinquets són privats perquè o bé tenen algú que els gestiona, o bé encara són paleses les reminiscències d'una *forma de fer* molt característica (en relació a l'ofici de trinqueter) i són tradicionals perquè les normes prevalen des de fa moltes generacions. Com diu Augé, a hores d'ara en què les xarxes multinacionals són tan paleses, si pensem en l'espai on es juga a pilota: carrer, trinet o fins i tot un frontó, o les galoxetes, o el frare trobem que s'amplia el clamor del particularisme. A més a més, la constitució d'un lloc com és el d'un trinet, per exemple, és l'aposta d'una col·lectivitat des de ben endins d'aquest grup social. Seguint la classificació d'Augé els llocs antropològics com aquells en què es juga a pilota a sovint es consideren identificatoris, relacionals i històrics<sup>29</sup>. Part de la nostra tasca seria esbrinar quina és la relació amb el territori, amb els seus iguals i amb els altres d'aquells que habiten els trinquets i així arribar al que Augé anomena l'estatut intel·lectual del lloc antropològic.

Com es pregunta J. Clifford<sup>30</sup> quan diem local, en termes de qui ho fem? De quina manera s'articula i qüestiona políticament una diferència significativa? Qui determina on (i quan) una comunitat traça els seus límits, dóna nom als seus membres i exclou als no membres? Seguint aquest reguitzell de preguntes arribem a la conclusió que: els locals i el territori es conformen mútuament. A hores d'ara, ja no podem pretendre realitzar sil·logismes perquè: què són els locals quan el territori es transforma. Què són els locals dins de l'aldea global? En una societat-món global en què no *s'atén* als locals, si resuren les diferències que es creien oblidades trobem que amb l'establiment del nou ordre el retrobament de les diferències és molt més agreujat que abans.

Giddens<sup>31</sup> potser ens confonga més quan matisa que preferix el mot *locale* al de *place* (lloc), atès que és més que una posició, ja que fa referència als llocs físics de l'activitat social situada geogràficament. El lloc o espai així aplega un concepte més holístic. Els locals de col·lectivitats estan íntegrament involucrats en la constitució estructural dels sistemes socials des de simples interaccions d'alerta a comunicacions amb significació. La petita comunitat pot ser definida com aquella en què es característic tan sols una curta distància espai temporal en el "meshing" de la interacció i com diu Geertz<sup>32</sup> "les persones signifiquen el que diuen". Els locals són normalment regionalitzats. En el nostre cas el trinet o el carrer suposa un grau de regionalització *intra*local màxim, en què les distàncies entre els locals són molt curtes i les interaccions intenses. Es desenvolupa una activitat única en un lloc únic i especialitzat. És un espai de participació interactiva entre la geografia humana que allà s'hi aplega. Segons Giddens, en primer lloc, la regionalització és, normalment, associada amb "l'episòdic" tarannà de la interacció social. En segon lloc, la regionalització és important pel *concealment* (amagar) o visualització de les pràctiques socials. Els jocs com el del nostre estudi, amb l'etiqueta d'autòcton, popular i tradicional, que encara persisteix està patint alteracions en els seus vincles amb el territori i amb la societat que el manté. En el

---

27 Segons Giddens és el caràcter situat d'una acció en un espai-temps, que inclou l'escenari d'una interacció, uns actors copresents i una comunicació entre ells. (En Giddens A., 2003. La constitució de la sociedad. Amorrortu editores. Buenos Aires.)

28 Augé Marc (1998). Los no lugares. Espacios del anonimato. Gedisa. Barcelona.

29 Els estadis esportius d'esports de masses com el futbol també serien llocs antropològics però més propers cap al pol del no lloc que per exemple els trinquets, atès que la modernitat el que ha fet és convertir a allò antic o històric en un espectacle específic tot i expulsant els particularismes locals. Això i tot, els nous trinquets *moderns* com el de la ciutat de la pilota a Moncada, en què es juguen una o dues partides a l'any, també estan més propers al pol de l'anonimat dels no llocs a causa que la relació amb el trinomi: identitat-relació i història queda molt difuminat, és a dir, no té pes.

30 J. Clifford (1999). Itinerarios transculturales. Gedisa. Barcelona.

31 Giddens A. (1991). The Consequences of Modernity. Polity Press. Cambridge.

32 Geertz, 2000, *op cit.*, pàg. 160.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

context que estudiem: els trinquets i carrers valencians conformen llocs en què, seguint a Sloterdijk<sup>33</sup>, els éssers humans desenvolupen una relació conreada i intenten una identificació amb ells. Posseeixen una atmosfera pròpia, un veïnat regular, una familiaritat col·lectiva en sí mateixa (és a dir, són l'anatema dels espais de trànsit). En definitiva, allò rellevant és la semanticitat d'aquests llocs tan emblemàtics. Això està ben viu al trinet de Pelai de València, en què, a hores d'ara, el fet que el barri haja estat conquerit per xinesos, llatinoamericans i magrebins només és una anècdota, perquè el trinet continua sent una cuïlla per als aficionats nadius que allà s'hi troben, per tant, el trinet de Pelai no deixa de ser una *metaregionalització* davant *l'amenaça* cosmopolita. Encara avui en dia, les partides rutinàries o del dia a dia s'identifiquen amb altres afers de la vida social d'una societat encara tradicional i premoderna. La societat desvinculada de la uniformitat del temps encara beu de les fonts d'un espai mediterrani on les partides es juguen després de dinar. El temps buit suposa la separació entre l'espai i el temps. Un cop que el carrer deixà de ser l'espai d'intercanvi horitzontal entre iguals el trinet ha esdevingut en un indret, més bé en una *reserva* on es conserva tota allò que un temps ençà tingué lloc en el carrer. La manca de presència de la pilota als carrers *ompli* els trinquets que d'altra banda romanien amagats als ulls de la societat emergent. (Lopez Bauset<sup>34</sup> afirma que en dels segles XIV al XIX els trinquets estaven reservats per als nobles, mentre el poble jugava en el carrer). En la contemporaneïtat actual trobem que allà s'arreceren *els perduts*, *els incompresos*, els que mancats de cercar un nou rumb mantenen l'antic. En certa manera, tots ells rebutgen el nou sistema imposat per la modernitat. Això traduït són els estadis esportius, els esports de masses mediàtics. La pilota queda, per tant, reclosa en un *inframón* en el qual, talment com abans en el carrer, es mantenen les interaccions cara a cara entre la gent: el públic, jugadors i marxadors. El que estructura la natura del "locale": trinet al nostre cas, no és la mera presència en l'escena sinó que són les relacions distanciades i sovint amagades. Cercar aquestes relacions socials i comprovar com d'amagades i com de distants es troben és part de la nostra tesi. I és que, com diria Sloterdijk, el trinet és encara un espai amb una forta càrrega cultural pròpia en el qual es desenvolupa una praxi de fidelitat al lloc. (De fet, podem trobar les mateixes persones en trinquets diferents).

Com es pot besllumar en els escrits de Geertz<sup>35</sup> la regionalització, el context i el lloc està fortament lligat al sentit comú.<sup>36</sup> En el nostre cas en el trinet es donen les condicions sota les quals tenen lloc tota una sèrie d'interaccions. A nosaltres ens toca ocupar-nos d'aquestes diferències i comprendre el que són. En els trinquets la pilota troba l'espai pel qual esmunyir-se i subsistir. El poder i la modernitat simplement la ignoraren, la ignoren. Això i tot, com la mala junça no moria i continuava el seu *premon*, esdevingut en *submón* des que la cultura moderna s'oficialitza ocupant els llocs de la tota la cultura anterior. A partir d'aquí el que cal és aclarir racionalment els

33 Sloterdijk, P. (2007) *En el mundo interior del capital*, Madrid: Siruela.

34 Llopis Bauset F. (1999). *El joc de pilota valenciana*. Carena editors. València.

35 C. Geertz (1994). *Conocimiento local*. Paidós. Barcelona.

36 Si es vol demostrar que el sentit comú és un sistema cultural, que manifesta un ordre increat que podem descobrir empíricament i formular conceptualment, això no pot fer-se per mig d'una catalogació del seu contingut, que és força heterogènia, ni a través de la suma de les conclusions substantives que per definició susciten, doncs tampoc existeixen. S'ha de procedir mitjançant l'evocació de tons i pensaments reconeguts que ens condueix a través de predicats estructurats metafòricament a recordar el que la gent ja sap. El sentit comú, és com la carta furtada; es troba tan ingènuament davant de nosaltres que ens resulta gairebé impossible veure'l. El sentit comú no sembla el que subsisteix com la ciència, l'art, la tecnologia, etc. D'aquesta manera haurà de conrear-se amb major decisió la investigació comparativa de "la comú capacitat que tenim per protegir-nos de l'abús de greus contradiccions, evidents incoherències i impostures emmascarades". Això conduiria a l'antropologia a noves formes d'examinar la manera en què la cultura s'articula i organitza i passar dels relats funcionalistes de les estratègies sobre les quals descansen les societats, cap uns relats interpretatius dels tipus de vida que sostenen aquestes societats. El que per l'antropologia seria la més recent de les transformacions seria una sacsada per la filosofia. (Geertz, 1994: 115-6).

Geertz (1994) se centra en la idea d'ordre que trobem en els districtes més familiars: el sentit comú. Així deixa de banda les definicions sobre art, ciència, religió o dret en cultures indígenes. 95 A fi que el sentit comú mantinga el to familiar i quotidià Geertz empra els següents mots: natural, pràctic, transparent, asistemàtic i accessible. Aquests són els atributs genèrics del sentit comú tocant una forma cultural localitzada per tot arreu. 107.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

mecanismes del consens i l'ordre, la tolerància al canvi i a l'adaptació a la modernitat. Com fem llegible una partida de pilota des d'un enfocament sociològic? En el trinquet, potser, seríem capaços de reconèixer els nostres orígens i el nostre tarannà culturalment específic. Allò que traçaria la línia fronterera entre allò local (en referència al lloc- *locale*- esmentat abans) i no local. En el nostre cas, a sobre, ens trobem davant l'oxímoron que allò més vell esdevé allò més nou, atès que reintroduir una pràctica com la pilota dins del nou ordre modern suposa adquirir trets novedosos per als ulls dels neòfits, que se sorprendrien en saber que allò nou és alhora allò antic.

Tenint en compte el que significa la premodernitat i la modernitat (estudiades en els capítols posteriors) la nostra tesi suposa estudiar a, com diria Bell,<sup>37</sup> els protagonistes de la cultura antagònica atès el tarannà subversiu que, a hores d'ara, suposa pels valors dominants (en mitjans de comunicació i empreses) una partida de pilota, la qual cosa és en essència un joc.<sup>38</sup> Caldria, doncs, fer-se la pregunta si ha arribat el moment pel context actual en què els aficionats a la pilota comencen a veure's i a ser vistos en contrast amb els que estan al seu voltant. Com una figura com "el Genovés" en els anys 80 sense una campanya de marqueting prèvia (arriba a ser la imatge de l'emergent Bancaixa en els seus inicis junt a la del pilot de motos *Aspar*), sense cap tipus d'espònsor que vengui la seua *marca*, sense tecnologia ni mitjans per reconèixer la lluminositat en què tots els que l'admiressen somiaven, fou igualment glorificat com un mite, talment com una figura esportiva d'avui en dia. "El Genovés", però, traspasà aquestes tanques perquè suposava tot un procés d'identificació que, alhora, era el producte que ell mateix havia creat. "El Genovés" vertebrava sense discussió un poble *en plena transició política*. És la imatge amb què el poble s'identifica. És, probablement, el símbol que els desheretats necessiten en el seu moment. En els intents d'*elaborar* la identitat "el Genovés" té una rellevància entre el poble perquè aquest poble viu en una cultura definida per la modernitat. En aquells moments, i no es què les coses hagin canviat massa, l'accés a la participació en la cultura popular (a la pilota en concret) depenia de la formació familiar i educativa del subjecte (viure molt prop d'un trinquet o carrer o tindre familiars relacionats amb la pràctica). Hi havia, igual que ara, desigualtats tocant l'accés als bens culturals, però en una direcció inversa. M'estic referint als bens culturals en un sentit descendent o invers, és a dir, accedir a la cultura més baixa des d'una òptica de la cultura de masses moderna, que normalment el que crea són desigualtats per accedir a una cultura més alta com pot ser la òpera o el golf.

Les persones no reprenen antigues modalitats (perxa a l'Alcoià) oposant-se a la probable desaparició amb un propòsit material, pragmàtic i exterior. Per què ho fan, llavors? És un procés de reidentificació, seguint amb la línia encetada abans, en què a causa d'un nou ordre reeixen les diferències entre allò antic i allò nou. És com si en una casa feta nova haguessim arraconat en un armari els antics adornaments de quan era vella i deprés d'alguns anys els posesin dins del nou aparador. El contrast és, si més no, sobtat.

## L'INTERACCIONISME SIMBÒLIC

"Els éssers humans de finals de segle XX tenen necessitats tant materials com simbòliques".<sup>39</sup>

En l'actualitat hi ha una gran quantitat de científics socials que desitgen l'anatomització del pensament, cosa que vol dir trobar sentit i significat als sistemes simbòlics i no manipular el

---

<sup>37</sup>Bell *op. cit.*

<sup>38</sup> "El joc i el descans, com a principis de civilització, no impliquen només transformació del treball sinó també la completa subordinació a les potencialitats de l'home i la natura en lliure moviment. Les idees de joc i descans rebel·len ara una distància que les separa dels valors de productivitat i rendiment: el joc és improductiu i inútil, precisament perquè rebutja els aspectes opressors i explotadors del treball i l'oci". (Eros y civilización de la filosofía estética de Schiller).

<sup>39</sup>N. Stevenson (1995). *Culturas mediàticas*. Amorrortu editores. Buenos Aires. Pàg. 271.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

comportament en la direcció desitjada (com es feia abans). Així, la relació entre el pensament i l'acció en la vida social ja no pot concebre's en termes de saviesa, de la mateixa manera que tampoc pot concebre's en termes de perícia.<sup>40</sup>

Mira<sup>41</sup> seguint a Trilling,<sup>42</sup> qualificà com un dels misteris significatius de la vida de l'home en cultura: com és possible que les creacions d'altres pobles puguin ser tan absolutament seues i en canvi formar part tan profundament de nosaltres. Absolut i profund són mots cabdals que indiquen d'una manera flagrant la magnitud de l'evidència, la magnitud de la tragèdia. Tots acabem per ser iguals. La “cultura expressiva” es pot interpretar com la dramatització de l'acció social que per a Mira és “aquella manera que tenen les societats de mostrar les seues entranyes més íntimes, els nuclis interiors de les seues estructures, i aquells nivells profunds, dels quals no sempre hi ha una consciència vigilant i ordenada.”<sup>43</sup>

Per a Giddens<sup>44</sup> l'interaccionisme simbòlic es basa en el símbol, que és quelcom que representa una cosa. Mead<sup>45</sup> indica que ens valem d'uns símbols i una complicitat en les nostres interaccions amb els altres. Geertz<sup>46</sup>, per altra banda, accentua la càrrega emocional. Per a ell l'evolució no està desvinculada de la cultura. Altrament, és la cultura la seua base i fonament del pensament humà. El sistema nerviós, de fet, es recolza en l'accessibilitat a estructures simbòliques que construeixen la seua autonomia, el devenir de la seua activitat. Reivindicar la cultura aïllada de sentiments i motius no s'aguanta. Seguint aquest camí fet per Geertz en què tot és cultura si el que pretenem és comprendre la societat a través de la comunicació: quin paper podria desenrotllar l'interaccionisme simbòlic dins del micromón de la pilota? Com es dona l'acció social social des de la perspectiva dels participants? Quins punts en comú tenen tots aquells aficionats a la pilota que es reuneixen sovint en els trinquets? Hi ha quelcom creat que tingui sentit: un univers simbòlic determinat?

En definitiva, per a Geertz la cultura són els sistemes simbòlics que els individus usen en construir el significat, el que Clark anomena “la imatge de la ment inexplicablement enllaçada amb el cos, el món i l'acció” i Frawley “la ment en el món (i) el món (...) en la ment”, és impossible veure-la, per més temps, com alguna cosa externa i suplementària als poders interns de l'intel·lecte humà, una eina, una pròtesi. És un ingredient d'aquells poders”.<sup>47</sup> Això, precisament, és el que volem posar de relleu en la nostra tesi i no es tractaria només d'explicar perquè el que estudiem és cultura sinó de a través de quins *mecanismes* d'interaccions i relacions es configura aquesta cultura.

En el cas que pretenem estudiar caldria investigar com d'evocadora és una partida de pilota: els sentiments que afloren...Si són emocions properes i autèntiques o llunyanes. Quina és, com diria Geertz, “l'energia emocional” en un trinquet. Hauríem de cercar el rol de les formes simbòliques en les vides humanes (que ens ocupen). Per a Geertz<sup>48</sup> en absència de la guia dels models simbòlics d'emoció no es poden formar patrons de pensament amb prou precisió. Sentiments i identificació en tant patró cultural té molt a veure amb la nostra tesi, cosa que ens retrotrau a la figura del *Genovés*, en tant que és elevada a la categoria de símbol.

Com diu Geertz<sup>49</sup> hem de permetre que les respostes d'aquells que guarden ovelles en l'altra vall, siguin donades i llavors incloure-les en allò que l'home diu, en la seua experiència consultable (*consultable record*). Una naturalesa humana independent del temps, el lloc i les circumstàncies és una il·lusió, el que és l'home està embolicat amb on està, qui és i en què creu, la qual cosa és

---

40Geertz 1994, *op. Cit.*, pàg. 49

41Mira, *op. cit.*, pàg. 71

42 L. Trilling (1968). Más allá de la cultura. Barcelona, Lumen, 1968.

43Mira, *op cit.*, pàg. 42

44Giddens 2006, *op cit.*

45Mead G. H. Wikipedia.

46Geertz. C. 1973, *op .cit.*, pàg. 83

47Geertz. C. 2000, *op. cit.*, pàg. 188.

48Geertz. C. 1973, *op. cit.*, pàg 82.

49Íbid., p. 30

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

inseparable d'ell.<sup>50</sup> “Som, en definitiva, animals incomplets o inacabats que ens completem o ens acabem a través de la cultura- però no a través de la cultura en general sinó a través de moltes particulars formes de cultura”.<sup>51</sup> Pensem que no és gens utòpic ni agosarat cercar la cultura, podríem dir valenciana, en una partida de pilota. És més una partida de pilota, un trinquet narra la quidditas dels valencians.

No podem desempallegar-nos, com diu Geertz,<sup>52</sup> de les implicacions afectives i emocionals dels esdeveniments. La càrrega emocional està, en certa manera, dins de l'esdeveniment. Forma part d'aquest atès que té una significació afectiva. Estem relacionats en aclarir sentiments, més que en solucionar problemes. La formulació dels símbols, de les imatges, de l'ordre del món, la genuïtat i en definitiva els valors del món cultural en el qual estan immersos el micromón de la pilota seria una etnologia i més concretament una etnografia a estudiar. La pregunta a fer-se seria: Què és tot això: quins símbols i imatges, quin ordre del món, quins valors? Són equidistants i divergents en tots, o en canvi convergents i homogenis? Quines són les paradoxes, les ambigüitats i els puzles en tot aquest procés d'investigació reflexió. Què es pot negar i desmuntar? Què queda? Què s'afirma?

Si els símbols són estratègies per abastar situacions, si són contingents, aleshores, necessitem parar més atenció a com la gent defineix les situacions i a com les escometen. La nostra recerca aniria adreçada en primer lloc a investigar l'existència dels símbols, a com es manifesten, i en segon lloc a què signifiquen. Per exemple, per comprendre què simbolitza la travessa en una partida de pilota, hauríem de saber en primer lloc quina rellevància té en la cultura agrària valenciana, és a dir, per què es feia.

Quina és la xarxa de relacions socials establides en un trinquet o en carrer? La idiosincràsia, els hàbits, els patrons culturals. Quins són els símbols apresos, els que vehiculen la identificació, la natura real. Són apresos o són congènits? Un dels trets que caracteritza el nostre estudi, tocant l'interaccionisme simbòlic, seria l'antropologia de les travesses. Fins a quin punt “pertanyen” al *countryside*? És quelcom indigne, roïn per a l'espectacle i addictiu com la ludopatia, o per altra banda és un tret que equilibra i compensa les desigualtat d'origen entre pilotaris millors i pitjors. Si fem una analogia amb el doping dins de l'esport espectacle trobem que ens han fet creure que és dolent perquè atenta contra el fair-play (recerca de recursos externs no admesos per guanyar) a més de perjudicial perquè atenta contra la salut de l'esportista que ho emprà, però si ho mirem des d'una altra vessant podríem trobar que ben emprat igualaria les desigualtats d'origen: culturals, de rendiment o genètiques entre els diferents esportistes, i això vol dir que fos permès en casos de clara inferioritat, és a dir, entre dos atletes amb marques molt desiguals si el desafavorit o pitjor *s'ajudará* amb aquestes substàncies estaria al mateix nivell que l'esportista millor dotat a priori i per tant la competició estaria, per tant, més equilibrada.

Nosaltres igual que Mira<sup>53</sup> reivindiquem el retorn a les tribus, cosa que significa el retorn a la història mateixa dels pobles. L'oblit del component tribal suposa l'oblit de poble, territori, símbols, rituals, llengua, etc. És, de fet, l'oblit de la dimensió ètnica de la història. La continuïtat mateixa entre la tribu suposa una continuïtat en el territori patrimonial, els límits i les fites d'aquest territori. Una crida a la conscienciació d'aquest fet és un factor comú en la nostra tesi. Això ho testimonia el nostre cas: diners no declarables, pacte tàcit de paraula, honradesa i confiança. En definitiva i com a altres camps hi ha una xarxa de contactes personals, de confiança, familiaritat, valors compartits, gestos, codis culturals, origen social i familiar comú, distinció i límits de grup, endogàmia, etc. Les relacions són, al capdavant, primàries i informals i estan governades per valors i codis arcaics que deriven del passat grupalista que és encara un present grupalista (en el sentit de comunitat).<sup>54</sup> Tot açò ens acosta a la visió de Mira d'una Europa formada per pobles, gents i cultures, a una geografia

---

50Ibid, p. 35

51Íbid, p. 49

52Íbid, p. 81

53Mira, *op. cit.*

54 En referència a forts trets culturals identitaris que els separa i diferencia clarament d'un altre grup.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

cultural i humana i no política de ratlles i mapes de colors.

En consonància amb el que estem estudiant, l'arquitectura dels carrers i dels trinquets deu considerar-se com un conjunt orgànic institucionalitzat de signes o símbols i com a tals deu ser identificada amb altres estructures lingüístiques, amb la mateixa llengua parlada i per tant està subjecta a aquelles distincions entre gèneres i espècies a les quals la literatura està normalment subjecta.<sup>55</sup> Els trinquets, talment com edificis tecnològics fora d'ús com els molins, almàsseres, grues, sènies, funiculars, s'han tornat lletra morta a molts llocs tocant la semanticitat i retrocedeixen a l'estadi d'elements formals asemàntics. Seguint a Dorflès<sup>56</sup> hem de considerar aquest edifici -el trinquet o el carrer on es juga a pilota- com un lloc funcional perquè del contrari perd tota la semanticitat, o millor dit càrrega semàntica, i això vol dir perdre el significat expressiu en tant comunicació amb l'exterior o extrofleixió de la espacialitat interna cap a allò extern. Adaptant una frase de Dorflès<sup>57</sup> el progressiu desgast de l'aspecte semàntic suposa "la mort d'una metàfora", i, per tant, la mort del component simbòlic. Dins de la voràgina de la modernitat aquest component no n'és prou per justificar la vida dels trinquets i carrers on encara es juga a pilota, tot el contrari la modernitat suposa el seu definitiu ocàs. Això ens hauria d'esperonar per fer ressorgir l'antiga imatge figurada. Com en el llenguatge poètic el significat simbòlic emocional ha de conjugar-se amb el referencial estètic. En conclusió, la recerca d'imatges simbòliques ha de ser una constant en el discurs de la nostra tesi<sup>58</sup>, i d'això estan plens els trinquets i carrers valencians on es jugava a pilota i on encara es juga.

En l'estudi que volem emprendre la consciència col·lectiva no està dirigida i com diu Mira "les batalles per la identitat es guanyaran o es perdran en el terreny del símbols, que són els instruments per a capturar les consciències".<sup>59</sup>

Cal recordar, perquè potser ho tenim tan assumit que se'ns oblidia, que vivim en una societat on primen els valors instrumentals de la vigent societat de consum (productes, diners, seguretat, etc.), en contraposició als valors intrínsecs o de l'humanisme els quals són fins en sí mateixos (el benestar, el plaer, la justícia, la pau, la bellesa, etc.). Som, per tant, més civilitzats que cultes, cosa que implica marginar o ignorar pràctiques culturals com la que pretenem estudiar. Al capdavall, el fet de no atendre a la crida d'altres valors i l'etnocentrisme són cada cop més aclamats pel pensament social contemporani. D'ací radica la necessitat de realitzar un estudi etnogràfic sobre el que estem estudiant.

### L'ETNOGRAFIA

"L'etnologia està ací, en totes bandes, en les metròpolis, entre els blancs, en un món completament recensat, analitzat i després ressuscitat artificialment disfressant-lo de realitat, en un món de la simulació d'al·lucinació de la veritat, de xantatge total a allò real, d'assassinat de tota forma simbòlica i de la seua retrospectiva histèrica i històrica, mort de la qual els salvatges, noblesa obliga, han pagat els primers el compte, però que fa molt de temps s'ha escampat a totes les societats occidentals"<sup>60</sup>

"Zeus bé comprèn a Hermes quan aquest li promet que no dirà mentides però tampoc tota la veritat".<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Dorflès Gillo (1967). Símbolo comunicación y consumo. Barcelona. Lumen. Pàg. 203-4

<sup>56</sup>Ibid.

<sup>57</sup>Ibid.

<sup>58</sup> Segons Mira (1994) hi ha un grapat de coses com ara la llengua i l'espectacle que semblen inherents a l'existència mateixa de la cultura. Fenòmens menys òbviament primaris com el ritual o la metàfora també en formen part. El ritual i la metàfora són tan radicalment humans, tan bàsicament universals, com la llengua mateixa. "Són universals de la cultura, són trossos de l'arrel humana més fonda i són, per tant, molt més que una simple activitat de luxe, prescindible, cosa d'un gremi o d'una professió. Sí que es pot saber, però, quin és el servei que fan, quina necessitat universal expressen". 37-38.

<sup>59</sup>Ibid, p. 135.

<sup>60</sup> Jean Baudrillard (1978): Cultura y simulacro. Kairós. Barcelona. Pàg. 23

<sup>61</sup> J. Clifford. G.E Marcus (1991). Retóricas de la antropología. Jucar Universidad. Madrid. Pàg. 122.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

Per a G. Mairal<sup>62</sup> el culturalisme és el fet de recórrer a la pròpia cultura, reelaborant imaginàriament algunes de les seues parts, per construir així símbols de supervivència que puguen protegir als objectes de risc. L'etnografia proporciona la dimensió narrativa i experiencial que es gesta des del punt de vista cultural, contribueix a l'expansió d'un coneixement comprensiu i experiencial, simbòlic i identitari, i no a un càlcul probabilístic fonamentat en el nombre des de la dimensió científica. Per exemple, establir els canvis que la nostra pràctica està patint en una societat en plena transformació dins d'un món fragmentat és un camp d'estudi etnogràfic. L'èxit en el nostre estudi provindrà de l'habilitat que tinguem per a construir les maneres d'expressió, o el que anomenariem sistemes simbòlics. Traçar línies al voltant de grups d'individus que duen una forma de vida identificable en contraposició a diferents grups d'individus amb altres formes de vida diverses és part de la nostra tesi. Tot i que, en els nostres temps, els grups d'individus destaquen per la diversitat allò cert és que en són ben pocs els que reten fidelitat a aquesta pràctica i també són ben pocs els que s'hi acosten sovint, o simplement s'hi acosten, per tant esbrinar per què ho fan i si aquest col·lectiu té més punts en comú, com per exemple la connexió amb la terra o amb el territori, és a dir, comprovar si comparteixen un mateix sistema simbòlic és una tasca a fer que ens ajudarà i molt a aclarir perquè són tan diferents si és que ho són.

Es tracta com diu Willis<sup>63</sup> d'estudiar sense possibilitat de reduccionisme el camí que adopta la manifestació d'allò simbòlic i material, les manifestacions vives en la seua pròpia concreció en els propis nivells de significat amb la finalitat d'establir unes estructures mínimes però amb entitat en sí. No hem d'oblidar, però, que en la nostra tesi la classe estudiada és la treballadora, és el poble, marginat per la codificació de la burgesia. El problema o assumpte principal és com traslladar l'oralitat dels subjectes estudiats a una praxi literària amb un fondo contingut etnogràfic. És, en definitiva, prendre l'etnografia com a ciència a l'extrem en què l'antropologia troba com a sustent bàsic els components filosòfics de l'hermenèutica. D'ahi s'extrau el coneixement de la vida real. Endinsant-nos en les tècniques d'investigació interessants a l'hora d'escometre la nostra tesi, aquestes serien: les històries de vida, la investigació comparativa i l'anàlisi històric, en resum tots aquells en què la qualitat reixa sobre la quantitat. Una de les qüestions a resoldre per qualsevol sociòleg seria: quins tipus d'hòmens acudeixen als trinquets. Com diu Geertz<sup>64</sup> no hi ha que aplanar el camí sinó traure a la llum les fissures, escletxes i els contorns. Per exemple, investigar allò que no es veu directament en les interaccions i que, alhora, determinen els tipus de relacions que es donen en un trinet. Identificar les causes i els efectes, sense caure en la mera constatació d'allò evident. Els usos de l'etnografia tot i que són auxiliars són reals. És una disciplina capacitadora que el que capacita, quan ho fa, és un contacte fructífer amb una subjectivitat variant. Situa a nosaltres entre ells i a ells entre nosaltres, on tots ja hi eren. És la gran enemiga de l'etnocentrisme, el qual no es basa en què tots siguem semblants sinó, altrament, en el fet de saber de la incapacitat d'ignorar-nos els uns als altres. La qüestió és si devem conèixer-nos els uns als altres i viure aquest coneixement o acabar aïllats en un món d'absurd, en un soliloqui com Beckett. En definitiva, la tasca de l'etnografia, com les arts i la història és proveir-nos de relats i escenaris per re-focalitzar la nostra atenció, però no de relats que ens donen satisfacció i autocomplaença en representar als altres en mons que nosaltres ni volem ni podem arribar, sinó relats i escenaris que ens permeten veure'ns, tant a nosaltres mateixos com a qualsevol altre, abocats a un món d'indelebles rareses de les quals no podem lliurar-nos. Segons Geertz<sup>65</sup> “devem aprendre a captar a allò que no podem sumar-nos”. Geertz en el seu afany antirelativista superposa la cultura a la moral però sense posar el coneixement d'un i altre en compartiments estancs. “Si el que volíem eren veritats casolanes

62 Gaspar Mairal Buil. Capítol 13: Culturas de riesgo Antropologia per a una sociedad científica y tecnológica.

63 Willis Paul (1981). Learning to labour. How working class kids get working class jobs. New York. Columbia University Press.

64 Clifford Geertz (1999). Los usos de la diversidad. Paidós. Barcelona. Pàg. 87-88

65Íbid, p. 91

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

deuríem haver-nos quedat a ca nostra”.<sup>66</sup>

En els estudis culturals, per una banda l'antropòleg es manté pel valor científic de les dades que aconsegueix i per altra l'informant manté l'interès gràcies a la sensació de ser un col·laborador essencial en una empresa important; l'orgull de la pròpia cultura i del coneixement expert en la mateixa. Hi ha que intentar que aquest acord no se'n vinga avall. Cal vigilar sobre el perill de la intromissió moral en l'anàlisi científic<sup>67</sup> i això vol dir ser capaç de mantenir la distància entre observar i participar, és a dir, observar sense interferir en el *meshing* de les interaccions.

Dins de l'estudi cultural no hem de passar per alt l'hermenèutica, que és la ciència de la interpretació, i que té a veure amb què és comprendre alguna cosa per a trobar el significat. És una anàlisi de les formes de vida, tradicions i pensaments, potser més relacionades en discursos de significats explícits que implícits i amb les regles dels diferents discursos. Generalment, l'hermenèutica és criticada per ser incapaç de tenir en compte el que Giddens diu les condicions desconegudes i les conseqüències de les accions humanes- hi han límits per al coneixement dels actors socials-. Per això Giddens posa molt d'èmfasi en la doble hermenèutica que se surt de la sociologia per anar cap a conceptes relacionats amb idees que no són de la sociologia. Hi ha una constant “slippage” entre el discurs sociològic i els discursos dels seus objectes, entre investigadors i investigats i això és un procés recíproc i bidireccional que es retroalimenta.<sup>68</sup>

Per Geertz<sup>69</sup> l'estudi de la cultura d'altres pobles, i de la cultura pròpia, implica descobrir qui es pensen que són, que creuen que estant fent i amb què propòsit pensen ells què ho estant fent, alguna cosa molt menys directa que els cànons ordinaris d'una etnografia de notes i qüestionaris.

Tal com defèn Geertz és des de la posició hermenèutica intencionalista, centrada en l'agent i en el llenguatge, des d'on arriben els reptes a les imatges fortament binàries de “tota la interconnexió estructural de l'assumpte”. Es defuig d'un objectivisme en fuga. La investigació històrica, cultural, social i psicològica de les ciències ha crescut d'una manera variada, canviant i particularitzada. Considerar la ciència d'una manera interpretativa ha bandejat l'objectivisme. Les coses: objectes, instruments, eines, màquines han de ser incorporades en la història (story) que després d'açò, adopta una forma heteròclita: agents humans i no humans units en relats interpretatius.<sup>70</sup>

Les lleis en el camp de l'antropologia són inútils. Açò ens suggereix que cap conclusió o conseqüència que s'extraga del nostre futur estudi és extrapolable a cap altre àmbit. S'està confrontant, de nou, allò quantitatiu, tocant la investigació i allò qualitatiu, que no deixa lleis ni possibilitats d'extrapolació possibles. El positivisme científic de les ciències físiques i biològiques o naturals contra el paradigma crític o hermenèutic i simbòlic de les ciències socials. Dins de les ciències humanes tornen a haver-hi dos grups confrontats: aquells que les denominen “conductistes” i creuen que la tasca és descobrir fets, incloure'ls en estructures proposicionals, deduir lleis, predir resultats i gestionar racionalment la vida social i d'altres que, pel contrari, no es posen d'acord en denominar-les ciències i pensen que l'objectiu és clarificar el que succeeix en pobles diferents, en èpoques distintes i obtindre algunes conclusions sobre constriccions, causes, esperances i possibilitats pràctiques de la vida.<sup>71</sup> L'objectiu és, al capdavant, infringir línies metodològiques suposadament infranquejables bandejant els mètode de les ciències físiques encapsulades en el paradigma tècnic.<sup>72</sup>

---

66Íbid, p. 124.

67 Íbid, p. 54

68I. Craib, *op. cit.*, pàg. 25.

69Geertz 2000, *op. cit.*, pàg. 37

70Geertz, 2000, *op. cit.*, pàgs. 128-9.

71Íbid, p. 109

72 Qui coneix millor el riu l'hidròleg o el nadador? Depèn del que s'entenga per conèixer i del que s'espera aconseguir. La varietat local l'aporta el nadador i la general l'hidròleg. La del nadador, però s'aguanta per sí mateixa davant la general, en què l'hidròleg reivindica que prompte aportarà algun mètode. No es tracta de la configuració del nostre pensament sinó de la vocació. (Geertz, 1994 *op. cit.*, pàg.111). “Com tot “coneixement local” és substantiu, pertany a algú i pel moment bastarà. És a dir, que podem viure perfectament amb la teoria del nadador i no ens cal tindre cap



## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

En etnografia com diu Williams<sup>73</sup> no és fa altra cosa que dur al text les experiències. Les maneres de fer-ho tenen un profund significat polític i unes conseqüències ètiques concretes. Es fonamenta en el fet “d'escoltar” i en “parlar amb”. Per als etnògrafs postmoderns l'autoritat científica és cosa del passat. Parafraçant a Williams<sup>74</sup> l'etnografia postmoderna és un diàleg entre l'observador i l'observat en què ningú resulta observat perquè no s'estableixen distàncies i així es crea un discurs dialogal, una història, una narració fragmentària, multiforme i completa. El context etnogràfic és un cooperació que ha de produir polifonies. S'han de llevar les relacions de poder en aquesta relació. El simple fet de parlar d'allò tradicional suposa una ruptura que permea tota l'escriptura etnogràfica. I és que l'escriptura etnogràfica és “una estructura de sentiment”.<sup>75</sup> La pregunta a fer-se és si hem d'estudiar un eixam d'ancoratges socials que es resisteixen al canvi i que en bona puresa resisteixen els embats del present, perquè com diu Williams “tota autenticitat imaginada pressuposa i condiona un present ple d'in-autenticitats.”<sup>76</sup> Per a aquest autor els elements vius d'una cultura genuïna no necessiten d'una codificació, ni d'una categorització que els definisca com a fràgils i transitoris.

L'etnografia codifica i descodifica exaltant els significats més notables del col·lectiu a estudiar, l'ordre i la diversitat, la integració en el medi i la exclusió del mateix. Descriu tot procés d'innovació i reestructuració fent-se part integral dels mateixos. És un fenomen interdisciplinari emergent que arriba fins on la cultura és un problema nou que necessita una descripció i una crítica, una observació i una reflexió feta a base de treballs de camp i de l'elaboració de texts. Versa sobre la cultura i també sobre la seua contra.<sup>77</sup> En el camp que pretenem estudiar els estudis o investigacions que han hagut fins ara han estat històrics i, darrerament, també didàctics relacionats amb l'ensenyament de la pràctica, no hi han encara, però, cap estudi que relacione la pràctica de la pilota amb la cultura que comporta i això ens remet no només a la disciplina de l'antropologia sinó també a la sociologia i a la història, perquè com pretenem mostrar a través d'una partida de pilota a un trinquet es pot contar una petita part de la cultura dels valencians, que pres metonímicament podria convertir-se en la història cultural dels valencians.

---

coneixement sobre la existència dels hidròlegs.

<sup>73</sup> Williams Raymond (1966). *Culture and Society*. 1780-1950. New York. Harper and Row. Pàg. 175

<sup>74</sup>Íbid, p. 188-9.

<sup>75</sup>Íbid, p. 170-1

<sup>76</sup>Íbid, p. 173

<sup>77</sup>J. Clifford et al. 1991, *op. cit.*, pàgs. 27-8

## CAPÍTOL 2: PREMODERNITAT: EL PES DE LA TRADICIÓ O EL PES DE LA MODERNITAT?

“Pensar històricament significa reflexionar sobre la selva i construir una narració a partir del camí. Quan actuem i pensem fem història”.<sup>78</sup>

Al cas que ens ocupa la tradició és feixuga i empallegosa. Destradicionalitzar la pràctica que estudiem suposaria matar-la. Hauria, llavors, de ser reinventada. Des de la irrupció de la modernitat i el conseqüent procés de destradicionalització moltes tradicions han estat reinventades a fi de ser ubicades en el nou ordre modern. El cas que estudiem, tot i que tardà, no n'és cap excepció.

En paraules de Mira<sup>79</sup> “el camp ha condicionat, i encara en part condiciona, tota la història i tota la societat valenciana. No és cap novetat ni cap excepció”. Aquest condicionament és palès en el cas que ens ocupa: el joc de pilota al carrer i al trinquet en totes les seues modalitats. Si el camp valencià està en crisi (res nou que no passe a altres bandes) anàlogament la pilota a València també atès que el seu substrat humà perilla. De fet, aquest substrat, aquest col·lectiu rural sempre ha estat en crisi: la collita i els jornals supeditats a l'oratge i al preu de venda.

Segons Mira<sup>80</sup> al País Valencià en pocs anys (finals dels 60 i dècada dels 70 fonamentalment) ha hagut un procés de crisi i desintegració de la societat rural. Es tracta, en definitiva, d'un procés de, com diria Giddens<sup>81</sup>, re-estructuració i adaptació global de tota la societat valenciana. El País Valencià des de finals dels 60 començà a deixar de ser, i de manera espectacular, un país d'economia bàsicament agrària. Ja s'ha produït, de fet, la inversió de la constant història de predomini rural. La interdependència de la ciutat i el camp fa temps que ha canviat de signe i de contingut. “El resultat és un nou sistema de relacions globals, diferent de l'antic, però només explicable a partir d'aquest.”<sup>82</sup> (és a dir, s'han canviat els significants, com per exemple: abans tracte de paraula i ara contracte signat però el significat continua sent el mateix). El trinquet, en canvi, (lloc tancat on es juga a pilota) guarda encara totes les reminiscències de l'antic sistema de relacions. Ha estat gairebé impermeable al sistema de relacions globals imposat per la globalització i la modernitat. En certa manera, no és agosarat dir que l'estructura i les arrels de la societat valenciana rural antiga es palesen a una partida de pilota. Si abans l'agricultura era un dels pilars de la societat valenciana i les partides de pilota un dels esdeveniments més importants ara tant l'un com l'altre han passat a un pla, més que secundari, marginal o perifèric.

Mira ja a finals dels 70 destacava que “...L'estudi de la societat rural en ella mateixa, com a subsistema social i cultural relativament autònom, serà pràcticament impossible; la desintegració i la hibridació, la ràpida assimilació de tècniques, normes, valors, etc. d'origen urbà i la pèrdua corresponent dels propis en faran una cosa molt diferent del que ara en molts llocs i aspectes, encara és. Sense voler fer “etnografia de rescat”, cal insistir en aquesta urgència, si més no, pel fet que en l'anàlisi d'aquestes estructures tradicionals hem de trobar l'arrel i l'explicació, potser, de moltes de les característiques específiques de la mateixa societat global.”<sup>83</sup> Com diria el mateix Mira ja hem assimilat, de fet, els efectes de la industrialització, la crisi del taronger a les planes litorals, el despoblament i la difusió industrial fragmentària a l'interior. En paraules de Giddens després del procés de desincustració rural ha vingut el d'incustració urbana i això afecta a la mateixa percepció del temps (cosa que és, de fet, la superposició del temps industrial per sobre del temps rural).

78 Rosalind Williams: 537 en Manuel Castells (2006). La sociedad red: una visión global. Madrid. Alianza editorial.

79 J.F. Mira (1978). Els valencians i la terra. Eliseu Climent editor. València. Pàg. 9

80Íbid.

81Giddens, 1991, *op. cit.*

82Mira 1978, *op. cit.*, pàg 9.

83Íbid, pàg. 10

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

Estem davant, per tant, d'una societat rural *no civilitzada* del tot? És una reminiscència de tradició i identitat contraposada al canvi i al cosmopolitisme? Es pretén que fugim dels antics valors (pilota amb valors tradicionals, rurals, pagesos i amb reminiscències medievals), que baixem del carro per incorporar-nos al tren de la modernitat (esportificació)?<sup>84</sup> Però, talment, com diu Geertz “les formes de pensar de les que som apartats ens convencen més que aquelles cap a les que es pretén atraure'ns.”<sup>85</sup> Si per una banda Giddens manté postures més socialitzants tocant la cultura i no entén els fets culturals separats de la seua interpretació dins de la societat, Geertz, en canvi, separa la cultura de la societat, per a ell la cultura no la interpreta la societat sinó que està per damunt d'aquesta, no hi ha ordre social.

Si fem una ullada a les partides quotidianes en els trinquets, en les partides del dia a dia l'espai i el temps no estan deslligats com quan hi han els campionats oficials que imposa l'empresa *-la indústria-* i en conseqüència el temps separat de l'espai a través del marcador i el rellotge. Això no és més que una reminiscència d'una societat tradicional. El “quan” i el “on” són inseparables formant part del mateix vocable. Un binomi unificat sota una partida en què tots dos tenen la mateixa importància. El temps en què es travessa és tan rellevant com el temps de joc tot i que la pilota no està en joc i aparentment, a ulls de la modernitat, la partida està suspesa en un no-res, en un temps perdut i menyspreat pels ulls de la modernitat. La travessa representa la història i la identificació amb el lloc antropològic.

En el cas que ens ocupa la seguretat ontològica<sup>86</sup> i la rutina estan íntimament relacionades, gràcies a la penetrant influència de l'hàbit, que es basa en la confiança primitiva de les relacions humanes, en la seguretat de la família i ambients familiars. Tots aquests trets, de fet, s'hiperbolitzen en una partida de pilota. Per exemple, molts professionals provenen de nissages de pilotaris cosa que indica que la família o l'ambient és cabdal a l'hora de decantar-se cap a una activitat com la pilota professional. I és que “la seguretat ontològica en el món premodern s'ha d'entendre primàriament en relació als contextos de confiança i a formes de perill i risc ancorades en les circumstàncies locals del lloc”.<sup>87</sup> Del cas que ens ocupa, podríem dir, llavors, que l'ambient és de trust, propi de les cultures premodernes, en què la tradició és una rutina amb ple significat i no un

84 Per a Giddens (1991 *op. cit.*) El pas d'institucions i organitzacions tradicionals a d'altres modernes és degut a tres factors. En primer lloc al complet pas de canvi (ritme vertiginós). La rapidesa de canvi en condicions de modernitat és extrema. (Abans en societats tradicionals els canvis simplement eren més dinàmics que en societats premodernes).

En segon lloc a l'abast del canvi. Diferents àrees del planeta s'interconnexionen i com una ona expansiva passen d'un lloc a un altre (cas de l'esport com a fenomen mundial).

La tercera característica és la natura intrínseca de les institucions modernes. Algunes no es fonamenten en períodes històrics anteriors com els sistemes polítics de les nacions Estat, la dependència de producció basada en fonts d'energia inanimades o la *commodification* dels productes i el salari laboral. D'altres però, com podria ser el cas que estudiem, tan sols tenen una continuïtat amb els ordres socials preexistents.

85 Clifford Geertz (1999), *op. cit.* Pàg. 95.

86 La seguretat ontològica és el grau d'autonomia que té l'ésser en situacions de la vida quotidiana, el que genera un sentiment de confiança en altres per la seguretat en un mateix. Aquesta percepció es pot debilitar quan apareix el temor de la continuïtat de la rutina. (Vikipèdia).

87 Giddens, 1991, *op. cit.*, pàg. 100

En les cultures premodernes, amb un context general de primordial importància de confiança localitzada, l'ambient del *trust* es basa en:

Relacions de parentesc com una eina social per estabilitzar els lligams socials a través del temps i l'espai.

La comunitat local com un lloc, que proporciona un centre familiar.

Les religions cosmològiques com modes de creença i pràctiques rituals que proporcionen una providència interpretació de la vida humana i la natura.

I la tradició com un mode de relacionar present i futur; passat orientat en un temps reversible.

Per altra banda l'ambient del risc propi de les cultures modernes es basa en:

Amenaces i perills que emanen de la natura.

L'amenaça de conductes humanes violentes com robatoris, etc.

Risc d'un ocàs de la gràcia divina o d'una maliciosa i màgica influència. (A diferència d'ara que el risc ho engloba tot, és a dir, no és una probabilitat, no és efimer, sinó que és obicú i fins i tot i com diu Beck està institucionalitzat).

Dificultat per mantindre la seguretat ontològica.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

hàbit buit. El significat de les activitats rutinàries, com la que pretenem estudiar, rau en el respecte, o fins i tot, en la reverència intrínseca a la tradició i a la connexió de la tradició i el ritual. Comprovem que la pràctica de la pilota a València encaixa de ple en el que Giddens entén per tradició. Si el ritual, té connotacions sacramentals (que al nostre cas serien simbòliques com: arreglar-se les mans abans de jugar, seure en el mateix lloc o travessar pel mateix bàndol o jugador) la tradició, en canvi, contribueix a la seguretat ontològica en la mesura en què se sustenta en la continuïtat del passat en present i connecta aquesta confiança amb pràctiques socials rutinàries.<sup>88</sup> (En les societats modernes, en canvi, aquesta seguretat es perd, és a dir, les condicions d'inseguretat són més altes tot i que en les societats premodernes estaven dintre d'un ambient carregat d'incerteses i ansietats). Quan la rutina es desfà afloren les ansietats, angoixes i temors, llavors irromp l'escepticisme. El manteniment de la rutina implica un constant treball per banda dels subjectes socials a fi de no perdre l'anhelada seguretat ontològica. El problema, però, és que els pobles són reduïts i les tradicions es perden.<sup>89</sup> Heus ací una altra analogia entre el camp, la tradició i la seguretat ontològica, per una banda, i la ciutat i l'escepticisme, per una altra, en clara contraposició. Si la pilota a València està representada pel poble, o dit a l'inrevés, si el poble (o almenys el que queda de poble) a València està representat en una partida de pilota, podríem concloure, aleshores, que mentre quede poble hi haurà pilota.

Segons Ian Craib en el seu assaig sobre Giddens<sup>90</sup> en el món modern la rutina no té lligams amb el passat i les pràctiques socials són constantment examinades a la llum de la nova informació. Res és fixe perquè simplement està ahí i la nova informació està constantment reconstituïnt les pràctiques. Seguint l'estela de Giddens,<sup>91</sup> en les societats premodernes l'honor i la sinceritat com a valors són importants. En les societats modernes, en canvi, se cerca la identitat plena i construir-se a un mateix. Si discernim diferències entre societats tradicionals i modernes trobem que en les primeres les relacions de parentesc són estables, la comunitat local (poble) és important, així com la religió i la tradició. Les amenaces provenen de desastres naturals i de la violència humana (bandolers, robatoris, inundacions, etc.). En les segones es depèn de relacions personals, dels sistemes abstractes que estableixen les relacions en el temps i en l'espai, el futur juga un paper més rellevant en el present que el passat, és a dir, que el present s'orienta al futur i per tan és molt propens al canvi. Les amenaces són: la capacitat de reflexionar, l'amenaça de la violència per la guerra industrialitzada i la manca de significat prové també de la reflexió.

“La tradició és una manera d'integrar el reflexiu control de l'acció amb l'organització espai temporal de la comunitat. És una manera de manejar temps i espai, la qual insereix qualsevol activitat o experiència dins de la continuïtat del passat, present i futur, s'estructura en recurrents pràctiques socials. La tradició no és completament estàtica, perquè ha de ser reinventada per cada nova generació en prendre l'herència cultural que els precedeix. La tradició no resisteix el canvi en tant que es vincula a un context en el qual hi han poques i separades senyals espai temporals en la mesura que el canvi pot tenir alguna forma significativa.”<sup>92</sup> En gran manera manté un contacte amb una part distant del passat. Però, la influència de la tradició específica actua per traspasar la separació del present i el passat: el passat no és recuperable, llevat que fins el moment estiga implicat en el present (més acuradament en la continuïtat del present). “La reflexivitat en les societats premodernes està encara llargament limitada a la reinterpretació i clarificació de la tradició.”<sup>93</sup> Podríem dir que al nostre cas la rutina del dia a dia es lliga amb la tradició en el sentit antic, es retrotrau amb el passat per trobar-s'hi, per connectar-se amb el present.

Comprovem que en les societats més modernes com la nostra la tradició continua jugant un rol.

---

88Íbid, p. 105-106.

89 R. Williams *op. cit.*, pàg. 171.

90I. Craib, *op. cit.*, pàg 100.

91Giddens, 1991, *op.cit.*

92Íbid, p. 37.

93Íbid, p. 37.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

La pregunta a fer-se seria si la tradició ha estat integrada dins la modernitat o està la modernitat incrustada en la tradició.

La tradició, al cap i a la fi, com diu Beck et al.<sup>94</sup> “és repetició, i pressuposa una veritat antitètica a la de l'examen racional”. Per altra banda, per a Beck<sup>95</sup> voler introduir el coneixement expert en la tradició està completament contraposat atès que el coneixement no és local ni està vinculat amb la veritat formular sinó a una creença en la corregibilitat del coneixement, cosa inexistente en el saber tradicional.<sup>96</sup> Una cultura no tradicional també prescindeix d'autoritats definitives que al nostre cas representaria, en certa manera, la figura de *l'home bo*<sup>97</sup>. Les pràctiques tradicionals com la nostra estan més arrelades, en virtut del seu caràcter local i centrat, corresponen a qualitats normatives que sostenen rutines quotidianes. El nostre context podríem dir que és un context tradicional en acció. No és cap relíquia de museu ni cap antiga pràctica tradicional convertida en una festivitat folklòrica.

A hores d'ara i com diu Beck<sup>98</sup> la destrucció de la comunitat local dóna lloc a l'evacuació cultural i a una baixa i alta cultura que són igual a unes relacions marginals amb la tradició. La dissolució de la comunitat local acaba amb les pràctiques locals i els costums locals que perduren es transformen en relíquies o hàbits. Relíquia, però, fa referència a quelcom mort i de museu i no viu i en expansió. Per a Beck<sup>99</sup> els contextos tradicionals s'estant trencant, re-connectant, refundant-se, s'estant tornant decidibles, estan necessitats de justificació. “La tradició és, efectivament, una manera de dirimir els conflictes entre valors i maneres de vida diverses.”<sup>100</sup> Per a l'autor alemany a mesura que es va desenvolupant la societat moderna cada cop és més qüestionable afirmar que existeixen unitats col·lectives de significat i acció. Cada cop és, per tant, més mal de fer trobar activitats com la del nostre objecte d'estudi, que, al capdavall, resulta més estranya i insòlita.

Segons Agamben “... la clau de la modernitat s'amaga en l'immemorial i en el prehistòric. Així quan el món antic arriba a la seva fi es gira per trobar-se amb els orígens; l'avantguarda, que s'ha perdut en el temps, persegueix el primitiu i l'arcaic. I és en aquest sentit que es pot dir que la via d'accés al present té necessàriament la forma d'una arqueologia. Que, tanmateix, no retorna a un passat remot, sinó a tot allò que en el present no podem viure de cap manera i que, en restar no viscut, és incessantment rexuclat cap a l'origen, sense poder-ho atrapar mai. Perquè el present no és més que la part de no viscut de cada vivència i allò que impedeix l'accés al present és precisament la massa d'allò que, per alguna raó (...), no hem aconseguit viure. Parar atenció a aquest no viscut és la vida del contemporani. I ser contemporanis vol dir, en aquest sentit, tornar a un present on no hem estat mai”.<sup>101</sup> És contemporani, per tant, qui dividint i interpolant el temps és capaç de transformar-lo i de relacionar-lo amb els altres temps. “És com si aquella llum invisible que és la foscor del present projectés la seva ombra sobre el passat i aquest, tocat per aquest feix d'ombra, adquirís la capacitat de respondre a les tenebres de l'ara.”<sup>102</sup> Tornem a afirmar, doncs, que trobar en una partida de pilota el “quefer” i el sentit dels valencians del camp, així com els d'aquells que ja han perdut la connexió amb el camp, no és cap quimera ni cap utopia, és encara ben real.

Els individus disembedded (“desincrustats”) de la era de la modernitat clàssica despleguen una

94U. Beck et al, op. cit., pàgs 87-88.

95Íbid.

96 Per a Giddens (1991, *op. cit*) la idea d'expertitzar o del grup d'experts encarregats de difondre el coneixement en el poble (*layperson*) fa aquestes més ignorants i a més a més, socava la confiança entre les persones del carrer (pàg.130).

97Figura existent a tota la mediterrània pagesa que no té poder sinó autoritat conferida des del preconeixement que

suposa la tradició. Aquest actua de jutge en cas que no hi haja acord per solucionar un conflicte en el transcurs de la partida.

98U. Beck et al, op cit., pàg. 133.

99 Beck Ulrich y Beck-Gernshem Elisabeth (2001). La individualización. Paidós. Barcelona.

100 Beck et al., op. cit., pàg 133.

101 G. Agamben (2008). Què vol dir ser contemporani? Arcàdia. Barcelona. Pàgs. 19-20

102 Íbid, pàg. 21-22.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

nova capacitat i un dret a una agència autònoma en una esperada recerca de re-embedment (“reincrustació”).<sup>103</sup> I no es pot dir que n'hi hagueren molts racons esperant-los. En la ciutat un racó, potser, fou el trinet. En canvi en el poble aquesta reincrustació no fou necessària perquè el procés de desincrustació fou diferent. En certa manera i esquinçant la tesi de Mira<sup>104</sup> en un trinet els valors rurals premoderns s'arriben a hibridar amb els moderns urbans. No passa com a la ciutat que es desintegren. Passar del camp a la fàbrica, com diria Mira, no descontextualitza la pilota fora del seu hàbitat premodern. Abans l'assignació de classe, negociada, heretada o innata solia ser inalterable i sòlida. No era manipulable. Estava presa dins de l'estament premodern. La classe igual que el gènere eren “fets naturals” i els individus encaixaven en el nínxol assignat comportant-se com ho feien la resta d'ocupants del mateix. Com hem esmentat abans, la majoria de figures professionals en totes les modalitats de la pilota guarden una relació amb l'ambient familiar (parents que jugaven abans) o veïnal (proximitat al lloc on es juga) que aguanta, en certa manera, la confiança primitiva i la seguretat ontològica. D'altra manera, dins de la societat valenciana actual, no hagueren conegut aquesta pràctica. A hores d'ara, però, ja s'ha donat, de fet, la inversió atès que els pilotaris ixen de les escoles de pilota i no dels carrers (com l'actual generació de figures) i de l'ambient familiar. Així i tot, el poble en tant lloc generador d'afició i valors encara conserva certa supremacia en l'inconscient col·lectiu i això és de vital importància a l'hora de compensar l'oferta d'activitats esportives que hi ha, perquè si abans la pilota era l'única forma d'esbargiment, ara per damunt dels interessos del lloc o poble en concret, hi han d'altres superposats més mediàtiques i fins i tot imperialistes. La capacitat de decisió de l'individu, per tant, està influenciada per tota un cúmul d'estímuls producte de la modernitat. A hores d'ara, de fet, hi ha una menor proporció de partides que abans, o almenys les partides d'antany tenien un altre tarannà i això ineludiblement arrossega el nombre de practicants.

Per a Beck el món del segle XIX o pre-modern o pre-industrial mai fou tan estable. “Sobre el rerefons d'un estàndar de vida relativament alt i d'unes seguretats socials molt avançades, els éssers humans foren despresos (en un trencament de continuïtat històrica) de les condicions tradicionals de classe i de les referències d'aprovisionament de la família i remesos a ells mateixos i al seu destí laboral individual amb tots els riscos, oportunitats i contradiccions”.<sup>105</sup> Pràctiques com la pilota pertanyen a una societat pre-industrial, aliena, apenes afectada per l'estat de benestar, pel treball assalariat de les ciutats industrials, per la individualització de les classes socials, per la lluita i *els èxits* dels moviments obrers. A hores d'ara, en un micromón ancorat a l'antigor i tancat als canvis, des que hem entrat en el segle XXI, aquests semblen vertiginosos i presumiblement irreversibles tant per a bé com a per a mal. Fins i tot, s'ha arribat a canviar les normes en les modalitats professionals: per exemple galeries prohibides o pilota aturada en l'escala del rest en l'escala i corda o pilota aturada en tota l'escala en la modalitat de raspall i tot per afavorir l'espectacle que imposa la modernitat.

Hi hauria que cercar quina societat de classes tenim en una partida de pilota. Quins estaments socials impregnen un esdeveniment cultural d'aquesta índole. És tal volta una classe obrera (treballadors del camp reciclats o en desús...). Han estat assalariats o són treballadors en precari. Es la subcultura obrera de condicions més precàries no destradicionalitzada del camp o està en una fase de transició a l'especulació capitalista. Formen part d'una comunitat amb risc de perdre el jornal, el pa, el sustent, la faena? Formen part d'una societat *en perill d'extinció*? Ja ha tingut lloc un trencament generacional que fractura la continuïtat de la tradició? (Com hem esmentat abans això ja es dona des del moment que els pilotaris es formen en les escoles de pilota). Pensem que la resposta a totes aquestes preguntes la trobem en la pèrdua del camp com a base de sustentació (ja esmentat per Mira), la desincrustació am què ens adoba la modernitat (esmentat per Giddens) i la societat del risc com a paradigma social actual (esmentat per Beck).

En conclusió, ens hauríem de preguntar si els processos d'individualització de la societat

103 Beck, 2001, *op. cit.*, pàg 22.

104 Mira 1978, *op. cit.*

105 U. Beck (1986). La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Paidós. Barcelona. Pàg. 96

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

industrial del benestar s'han donat en el camp que pretenem estudiar, o en canvi, si s'han completat o, per altra banda, estan inacabats. Estem parlant al nostre cas d'una societat pseudodestraditionalitzada? Hi ha consciència històrica de les formes laborals tradicionals (jornal, manca de contracte, tracte de paraula, despolitització i *mentalitat no industrial*)? Ha assolit la dona el seu lloc? Totes aquestes preguntes remetent, però, a trets de societats premodernes.<sup>106</sup> Ens trobem veritablement davant d'alguna cosa no liberalitzada (en tant dins del liberalisme del mercat) no colonitzada, i llavors, per tant, tampoc hi ha cap resposta a una agressió palpable com podria ser el cosmopolitisme i una resposta com el nacionalisme (pilota com propaganda política d'una nació diferent, per exemple). Sense caure en el maniqueisme haurem de trobar que queda de cosmovisió rural en els aficionats a la pilota. Quina discontinuïtat té de la racionalitat burgesa governada per la lògica? Diferents cultures són diferents racionalitats, per això cal cercar què de diferent queda dels aficionats al trinquet. Com de pre moderns són encara -si és que encara ho són-?

La nova valoració del temps ensenyà als nens, fins i tot en la infància, a progressar a cada lluminosa hora, i és més satura els caps dels homes amb l'equació, el temps és or, com diria Thompson<sup>107</sup> en el nostre estudi hi ha un coneixement i aquiescència dels respectables valors del temps (aturades en les travesses, partides a les cinc de la vesprada, festius i caps de setmana, i un o dos dies feiners per als trinquets que continuen en actiu, etc.). D'alguna manera una partida de pilota no es rebel·la contra el temps, més bé roman com una illa a la qual no ha arribat encara *el temps industrial*<sup>108</sup>, en el cas que ens ocupa el valor del temps té reminiscències palesament premodernes o anàlogament rurals. Dintre de la societat capitalista contemporània la pilota esdevé en una comunitat intersocietària confinats en un espai-temps premodern, antic i diferent del d'avui en dia. Una concepció puritana del temps suposa fer-lo útil, o millor encara explotar-lo per a la indústria de l'oci. Però si la idea es fa menys compulsiva, els homes hauran de reaprendre algunes de les arts de viure perdudes amb la revolució industrial: com omplir els intersticis dels seus dies amb relacions personals (com les que es donen de totes totes en un trinquet o en una partida al carrer) i socials més riques, més tranquil·les; com trencar altra vegada les tanques entre treball i vida. L'estructura de la pilota rau en unes normes premodernes per tant el sistema estructural és anterior a les institucions, en el nostre cas esportives. Els principis estructurals, per tant, es distingeixen clarament dels esportius. Hibridar l'esport amb una pràctica com la pilota és barrejar estructures que es contraposen de soca-rel.

En un món estigmatitzat per la incertidumbre hi ha que començar a “saber viure”, acostar-se a un trinquet o carrer on es juga a pilota és retrobar-se amb la seguretat ontològica de Giddens, és, com diria Bauman, cercar la vida sòlida.

---

106 Per a Beck (2001, *op. cit.*) el triomf del sistema industrial permet que es difuminen les fronteres entre natura i societat. Les pràctiques tradicionals en desús (així com les destruccions naturals) ja no hi ha que atribuir-les al medi sinó que són pròpies de les contradiccions culturals, econòmiques, polítiques i socials generades per la universalització industrial. Els riscos de la modernització incoats per la globalització del sistema ja no poden afrontar-se segons el model de la societat industrial, implícit en la subordinació de les estructures de desigualtat social (rics i pobres), sinó que desencadenen una dinàmica conflictiva que s'aparta de l'esquema de la societat industrial de la producció i reproducció, classes, partits i subsistemes. (Pàg. 200).

107 Thompson E. P (1979): Tradición, revuelta y consciencia de clase. Editorial Crítica. Barcelona. Pàg 291.

108 Segons Giddens, el capitalisme acomoda el temps (*commodification of time*). Se'n diu “el temps són diners”, “gastar el temps”, etc. Això és el vincle entre la massiva expansió de la comoditat en la producció de bens de consum, i per altra banda la comoditat en la feina. Així amb l'expansió del capitalisme el temps és viscut com una substància vivent, com l'experiència viscuda (*durée of being*), esdevé acompanyat per la dimensió separada del temps com pur o duració sense forma. El temps com pura duració, desconnectat de la materialitat de l'experiència és, per tant, objectiu com els diners. És un “mode” universal i públic com els diners. L'acomodament del temps i la diferenciació de processos més llunyans de l'acomodament de l'espai marca les profundes transformacions del dia a dia que emergeix des de la irrupció del capitalisme. Tot s'interrelaciona: l'organització dels processos de producció i la vida diària en la comodificació del temps. La distància del temps i l'espai en les societats capitalistes s'apregona i molt. En societats de classes o societats no capitalistes, primigènies, en canvi, la classificació del temps social mai se separa de la substància de les activitats socials. L'exemple el tenim als nuers.

(Giddens A. (1995). “A contemporary Critique of Historical Materialism”. Macmillan Press ltd. London)

CAPÍTOL 3: LA MODERNITAT

AL VOLTANT DE LA MODERNITAT

“Un límit no és allò en el que quelcom que es deté, com reconeixien els grecs, sinó que és allò a partir de la qual cosa indica la seua presència. No és per tant l'acabament sinó l'inici.”<sup>109</sup>

Quines són les tensions de la modernització al nostre cas? De què estem parlant quan ens referim a això? Se'ns ha desmorriat la tradició o està re-començant...? Cal, per tant, cercar al·legories i també analogies entre la pilota i la societat valenciana i alhora entre la societat valenciana i la modernitat.

Geertz<sup>110</sup> diu que el món modern es feu a Europa Occidental i Europa del Nord per posteriorment escampar-se com una taca d'oli per la resta del món (per resta del món òbviament es refereix a Àsia Africa i Llatinoamèrica o millor dit, al que s'entén per països subdesenvolupats). Però el cas que ens ocupa és, en certa manera, una illa verge no desforestada encara per la modernitat occidental que arribà València amb força des de mitjans del segle XX<sup>111</sup>.

Per a J. C. Alexander des de la Il·lustració la modernitat arriba a identificar-se amb racionalitat, ciència i progrés, un vincle arbitrari des del punt de vista semàntic que ha arribat fins els nostres dies.<sup>112</sup> Per entendre la modernització no ens hem de quedar en la teoria científica sinó que hem d'incorporar la ideologia com un sistema simbòlic.<sup>113</sup>

Segons Goody<sup>114</sup> la massiva secularització i l'impacte de la plena industrialització té lloc abans de la tercera Industrialització posterior a la segona guerra mundial i el naixement de la comunitat europea. Per tant, no existeix acord sobre el que constitueix allò modern (o la modernitat), d'ahi que no hi haja acord sobre el que es necessita explicar quan es parla de modernitat. Sociòlegs i historiadors tan sols poden explicar el fenomen a través de les dicotomies entre “modern” i “tradicional”, però això no pot ser emprat com a eina analítica, sols són útils com a remots indicadors. Al capdavall, “la modernització és la tercera forma de denominar (després de capitalisme i industrialització) alguna cosa que és necessari explicar, però que sense dubte és un objecte difús, d'ahi la necessitat d'introduir conceptes com el postmodernisme.”<sup>115</sup>

Bauman estableix una divisió entre la premodernitat i la modernitat a través de la societat sòlida i la societat líquida. La vida líquida moderna es caracteritza per la permanència de la transitorietat, el caràcter durador de l'efímer; la determinació objectiva que no es reflecteix en la conseqüencialitat subjectiva de les accions, el rol social definit sempre d'una manera insuficient, o, més ben dit, la inserció en el flux de la vida sense ancoratge d'un rol social.<sup>116</sup>

Segons Luhmann el gir de modern consisteix en que el futur ja no està obstruït per fins prèviament donats i vertaders, sinó que està obert fins la finitud, conté més possibilitats de les que puguin ser actualitzades i deu, doncs, ser fixat per mig de plans.<sup>117</sup>

Per a Jameson una de les antinòmies de la modernitat és la de fer una neteja total del planeta per

109 Heidegger, “Building. Dwelling, Thinking”, en Poetry, Language, Thought (Nueva York: Harper Colophon, 1971), p. 154.

110 Geertz, 2000, *op. cit.*

111 Durant el darrer quart del s. XIX quan moltes altres ciutats estaven en ple procés d'industrialització València inverteix en una agricultura en expansió. La burgesia valenciana és sucursalista- com diu Fuster- demana protecció a Madrid pensant que així defèn els seus interessos. (Sanchis Guarner (2007). La ciutat de València. Volum I. 3 i 4. València.) Estem, per tant, davant d'una burgesia conformista i immobiliària. L'actitud de València no deixa de ser provínciana.

112 J.C Alexander (2000). Sociología cultural. Anthropos. Barcelona. Pàg. 60.

113 Íbid, pàg. 66.

114 Goody Jack (2000): La Familia Europea. Editorial Crítica. Barcelona. Pàg. 95.

115 Íbid, pàg. 179

116 Bauman Z. (2007). Temps líquids. Carta Blanca. Barcelona. Pàg. 58.

117 N. Luhmann (1983). Fin y racionalidad en los sistemas. Editora Nacional. Madrid. Pàg. 23.



## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

a afavorir les manipulacions de les grans corporacions mitjançant la destrucció de les societats tradicionals, sobretot els camperols i els modes de producció agrícola, la terra comunal i els llogarets, preparar un present fungible en el qual tant l'espai com les psiques puguen processar-se i refer-se a voluntat amb una flexibilitat davant la qual la creativitat dels ideòlegs que s'afanen encunyant nous adjectius per a descriure les potencialitats del posfordisme apenes pot mantenir-se. En aquestes circumstàncies la demolició comença a assumir nous matisos ominosament urbanístics.<sup>118</sup>

Per a l'autor del capitalisme tardà en algun moment posterior a la segona guerra mundial comença a sorgir un nou tipus de societat anomenada com a societat postindustrial, capitalisme multinacional o societat de consum. Nou tipus de consum, obsolescència planificada, un ritme cada cop més ràpid de canvis en la moda i els estils de penetració de la publicitat, la televisió, etc. en una mesura sense parangó, el reemplaç de l'antiga tensió entre el camp i la ciutat, el centre i la província pel suburbi i l'estandardització universal, el desenvolupament de xarxes de super carreteres i l'arribada de la cultura de l'automòbil. Aquests són alguns dels trets que marquen una ruptura entre la societat anterior de preguerra en què l'alt modernisme encara era una força subterrània. Jameson, per tant, sí que diferencia entre modernisme i postmodernisme separats per la irrupció de la segona guerra mundial. L'emergència del postmodernisme està molt vinculat amb la d'aquest nou capitalisme tardà consumista o multinacional en el qual la lògica més profunda s'expressa a través de la desaparició del sentit de la història, la manera en què tot el nostre sistema social contemporani comença a perdre, poc a poc, la capacitat de retindre el propi passat i a viure en un present perpetu i un canvi permanent que anul·la tradicions com les que, d'una forma o altra, la informació social anterior hagué de preservar. Ens trobem davant d'una amnèsia històrica. La transformació de la realitat en imatges per una banda i per una altra la fragmentació del temps en sèries de presents perpetus són extraordinàriament consonants en aquest procés. El modernisme anterior (previ a la segona guerra mundial) funcionà contra la societat d'una manera crítica, negativa, contestatària, subversiva i opositora, però pot afermar-se alguna cosa semblant del postmodernisme? Hem vist que reproduceix o copia la lògica del capitalisme consumista. La qüestió més important, segons Jameson, és si es resisteix a aquesta lògica.<sup>119</sup>

D'entre totes aquestes diferents visions sobre el que suposa la modernitat (Geertz, Alexander, Bauman, Goody, Luhmann i Jameson), el que tenim és que sorgeix arran de la Il·lustració i la Revolució Industrial. L'incial fordisme (o industrialització) *modern* basat en la productivitat sempre en alça de les fàbriques, deixa pas el postfordisme (postindustrialització) *posmodern* basat en la informació tecnològica, la descentralització, la robòtica, la diferenciació i la globalització. Llavors, un cop creada una societat de consum, allà per la segona Guerra Mundial, el sector serveis desbanca a la indústria i formes globals d'organitzar-se guanyen pas per sobre les territorials de cada nació-Estat. Tot i això, òbviament, repercuteix en les formes d'entendre els jocs que tenien lloc abans de la modernització i aquests acaben tots sota un procés d'esportificació paral·lel conseqüència del procés pel qual la modernitat es desenvolupa. Aquesta esportificació és, més bé, un procés *civilitzador*, una nova manera d'entendre la societat canviant.

Si abans hem estat fent analogies entre el cas que ens ocupa i la premodernitat, ara trobem que amb el procés modernitzador, esportificador i civilitzador ens és molt complicat lligar cap relació, entre altres coses, perquè el cas que ens ocupa queda marginat i aïllat quan irromp el procés modernitzador i aquest fet, com hem esmentat en el capítol anterior, és el que ha deixat la pilota a València conforme està a hores d'ara. El procés modernitzador, al nostre cas, és un procés tardà que no acaba d'institucionalitzar el joc.

Per a Beck les interaccions entre modernitat i tradició són: En primer lloc el fet que tradicions antigues i noves continuaren sent essencials en el desenvolupament primerenc de la modernitat, cosa que indica les limitacions del model disciplinar de la societat moderna. En segon lloc el paper legitimador de la ciència positivista que dona lloc a perpetuar idees amb forts lligams amb la veritat

118 F. Jameson (1999). El giro cultural. Manantial. Buenos Aires. Pàgs 84-85.

119 Íbid, p. 37-38

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

formular. Mentre ciència i religió lluiten per l'hegemonia d'autoritat inqüestionada. En tercer lloc la natura compulsiva de la modernitat no romangué oculta. Va posar resistència. En darrer lloc, que és el que ens antany, es recorre a la tradició per regenerar la identitat personal i col·lectiva. La maduració de la modernitat planteja el problema de la identitat que es resol invocant l'autoritat de la tradició, com per exemple el cas de nacionalismes i tradicions reconstruïdes en barris obrers.<sup>120</sup> El fet és que la societat valenciana sí que ha recorregut a la tradició per regenerar la identitat personal i col·lectiva, la prova, però, la tenim en les falles: festa que identifica internacionalment als valencians, tot i que en la confusió també s'inclou com a festa espanyola, de la mateixa manera que els Sant Fermins de Pamplona. Tocant el cas que ens ocupa, ni és un cas nacionalista (encara que sí que té un cert regust identitari per als protagonistes: l'afició i els jugadors), ni molt menys ha estat reconstruït, sinó tot el contrari.

Per a Sloterdijk la modernitat és la palestra d'un conflicte obert entre els evolucionistes, que deixen entreveure els esforços; i els seductors, que no ensenyen sinó la finalitat dels mateixos.<sup>121</sup> O bé s'adula, mima i sedueix a la majoria o bé es desenvolupa i s'ofèn. Hi ha la baralla entre els que ofenen i els que adulen. “Donada la lògica inherent de la societat moderna, no és estrany que aquesta haja tractat de reemplaçar els sants pels esportistes d'elit i la majoria pecadora per espectadors.”<sup>122</sup> Ha perdut la pilota la seua aura en haver una federació que la regule, una empresa que la gestione i una administració que la subvencione? De totes totes. Tot i així hi han matisos tenint en compte fins on arriba l'empresa, quines són les subvencions i com treballa la federació. Passa la pilota desapercibuda? Té en ple segle XXI, com diria Sloterdijk, un estatus de discreció irrecognoscible? La resposta és òbvia.

Per a altres autors com Baudrillard sovint modernitat és sinònim de capitalisme. Per a aquest autor l'avanç del capitalisme condu a l'emergència de les lògiques de les minories ètniques i lingüístiques, reprimides per la centralització burocràtica. El mateix capitalisme que, segons Baudrillard, per funcionar necessita dominar, domesticar, racionalitzar, discriminar i relegar propicia la reivindicació de les minories com és el cas que volem manifestar a través d'aquesta tesi. La pregunta a fer-se, llavors, seria: fins a quin punt el cas que ens ocupa s'ha aculturat?, i és que per a aquest autor: “el procés del capitalisme travessa tota la xarxa de les forces naturals, socials, sexuals, culturals, tots els llenguatges i codis”.<sup>123</sup> Aquesta aculturació remet, de nou, a l'esportificació, esmentada abans, però fins a quin punt la nostra pràctica està tocada pel capitalisme, com diria Baudrillard, o, més ben dit, aculturada per la institució esportiva? Tot i que i la pràctica estigui *pseudoinstitucionalitzada* cal tenir en compte que no ha entrat en el joc del mass media (que en el nostre cas podrien representar, a priori, la televisió i ràdio autonòmiques valencianes), ni molt menys del consumisme o societat de consum (intentar trobar productes relacionats amb la pilota a l'abast dins del territori valencià és una quimera). A través de l'escassa influència del capitalisme en l'àmbit que estem estudiant intentem reconèixer com és encara la pilota a València.

Per a altres com Bell, en canvi, el problema de la modernitat és el de la creença. Allò nou ha demostrat ser il·lusori i no tenim on agafar-nos. És, per tant, la tornada al nihilisme: a falta d'un passat i un futur només hi ha que un buit. Perquè avui, què queda per destruir del passat i qui té esperança en el futur? Això dugué al naixement del modernisme, però aquest s'ha exhaurit i el postmodernisme posterior és només la descomposició del jo en un esforç per esborrar l'ego individual.<sup>124</sup> Al capitalisme no li queda cap moral o ètica transcendent. No només hi ha una separació entre les normes de cultura i les normes de l'estructura social, sinó també una extraordinària contradicció dins de l'estructura social. Així tenim per una banda: el treball dur, la formació permanent, les recompenses i mèrits i per una altra: el plaer, l'hedonisme el gaudi del

120 Beck et al. 1997, *op. cit.*, pàgs 121-122.

121 Peter Sloterdijk. 2002, *op. cit.*, pàg. 32.

122 Íbid, pàg. 81.

123 Baudrillard 1980, *op. cit.*, pàg 148.

124 Bell, *op. cit.*, pàg. 39

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

moment, la despreocupació i la deixadesa.<sup>125</sup>

Si tant Bell com Baudrillard veuen en la modernitat l'adveniment del capitalisme, cosa que, de cap de les maneres, no és una bona notícia, Negri, en línia amb aquests autors, assumeix allò modern com el desenvolupament d'un pensament totalitzant que assumeix la creativitat humana i col·lectiva per a resumir-la en la racionalitat instrumental capitalista.<sup>126</sup>

És ben cert que la modernitat ha canviat els usos i processos estructurals socials, els valors històrics i la moral i tot això ha ocorregut a escenaris amplis i cosmopolites com les ciutats. Al poble, però, això no s'ha desenvolupat, o, almenys, no amb la mateixa intensitat que a la ciutat. Si per aquests tres autors els canvis provocats pel capitalisme foren, o, millor dit, són d'un tarannà irreversible també podien ser-ho els canvis que en l'actualitat estant tenint lloc en la pilota a València. A priori, podem relacionar el naixement de l'escala i corda a principis del s. XX (i la conseqüent substitució de la modalitat de llargues i per extensió de les ratlles en els trinquets per la més moderna corda i un joc més semblant al tennis) com la irrupció de la modernitat dins d'un joc que, fins la data, presentava un fum de modalitats ben genuïnes, moltes de les quals estan ja en desús. El fet és que aquesta darrera i nova modalitat que beu de totes les altres, en tant que es juga amb la mà, hi ha l'home bo, així com la gent forma part del joc (com hem vist en el capítol dedicat a la premodernitat) i que, per tant, conserva encara moltes de les reminiscències d'una societat rural i tradicional, està aconseguint dur el joc cap el llit per on flueix aquesta modalitat, és a dir, representa el paradigma de la pilota a València en ple segle XXI. Representa la consecució d'una única modalitat que aglutina el professionalisme i l'espectacularitat des dels mitjans de comunicació. Falta per veure si aquest fet ha penetrat amb força dins de la consciència valenciana.

“El terme “modern”, expressa una i una altra vegada la consciència d'una època que es relaciona amb el passat, l'antiguitat, a fi de considerar-se a si mateixa com el resultat d'una transició d'allò antic a allò nou.”<sup>127</sup> Cal cercar un espai de diàleg, un espai de joc en l'esquizofrènica modernitat i això per a nosaltres més bé ho representa la segona alternativa de Habermas. De fet, el cas que ens ocupa roman així perquè ha estat al marge d'aquest procés. En un espai *tancat i aliè* al que passava fora. El món ha evolucionat, progressat, canviat mentre en el trinquet o en el carrer tot, simplement, continuava igual, com si res hagués passat i això simplement és magnífic. Fins i tot, els intents d'implantar pilotes industrials de plàstic, en detriment de les artesanals han estat infructuosos.

Tocant la transformació o adaptació al paradigma de la institució esportiva, que esmentàvem abans, s'ha assumit el què: la modalitat d'escala i corda, però no el com. Si el destí o guany esportiu és inevitable, el que no està clar és com s'aconseguirà. Allò contradictori és que els valors que s'han d'hibridar amb l'esport són completament contraris, que no contradictoris, amb els valors del joc de pilota i això ho representa la figura de l'arbitre o jutge, les competicions, la simetria en el joc, la gent com a element passiu durant el transcurs del joc, etc. L'esport és, en definitiva, l'ocàs de la tradició i dels valors premoderns.

Segons Giddens i seguint l'estel de la resta d'autors que han estudiat la modernitat com a fenomen social “...Modernitat es refereix a les maneres de la vida social que emergiren a Europa a partir del segle XVII endavant i conseqüentment arribaren a influenciar més o menys en tot el món.”<sup>128</sup> Les dimensions institucionals de la modernitat són: la vigilància (el control de la informació i la supervisió social), el capitalisme (acumulació de capital en un context de competitivitat i mercats de productes), la industrialització (transformació de la natura i desenvolupament d'un ambient creat) i el poder militar (control de les formes de violència en el context de la industrialització de la guerra).<sup>129</sup> Per al sociòleg anglès desorienta molt el sentiment que el coneixement sistemàtic sobre l'organització social no pot ser obtingut. Molts de nosaltres no podem copsar esdeveniments que no entenem del tot els quals semblen en gran mesura fora del

125 Íbid, p. 78.

126 Antonio Negri (1994). El poder constituyente. Libertarias Prodhufi. Madrid. Pàg. 394.

127 Edición a cargo de Hal Foster. J. Habermas, y otros (1985): La Posmodernidad. Kairós. Barcelona. Pàg. 20

128 Giddens, 1991, *op. cit.*, pàg. 1

129 Íbid, p. 59.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

nostre control. Per analitzar tot açò no cal inventar-se nous termes com: postmodernisme, post-industrialització, post capitalisme o altres semblants. Cal mirar de nou en la natura de la modernitat en si mateixa, la qual ha estat escassament garbellada per les ciències socials.<sup>130</sup> En definitiva, “les transformacions involucrades en la modernitat són més profundes que la majoria de tipus de canvis característics dels períodes anteriors.”<sup>131</sup> El que caracteritza la modernitat és la suposició de reflexivitat a gran escala-cosa que inclou reflexió sobre la natura de la reflexió per ella mateixa. Aquesta reflexivitat s'aplica al coneixement, però no podem negar amb rotunditat que, potser, aquest coneixement tornarà erroni. No podem estar segurs que aquest coneixement no serà revisat.<sup>132</sup>

La tesi de Habermas és que en l'època moderna la diferència entre experiència (com a espai) i expectativa (com a horitzó) s'apregona cada cop més. L'orientació cap el futur que caracteritza l'Edat Moderna sols se forma a mesura que la modernització social desfà amb violència l'espai d'experiència vell-europeu característic dels mons de vida pagès i artesà, el mobilitza i el devalua pel que fa a les directrius per a la formació d'expectatives. El lloc d'aquelles experiències tradicionals de les generacions passades l'ocupa ara un espai de progrés, que presta a l'horitzó d'expectatives, ancorat fins llavors en el passat una qualitat històricament nova, una permanent qualitat global de to utòpic. El futur es vist així com a font de desassossec. Quan el progrés coagula en norma històrica, queda eliminada de la referència el futur, la qualitat d'allò nou, l'èmfasi en la impredecibilitat de tot començament.<sup>133</sup> I és que d'alguna manera Habermas sembla repetir la tesi de Daniel Bell.

Tal com diu Bauman “la modernitat viu en un estat permanent de guerra contra la tradició, legitimada per l'exhortació de col·lectivitzar el destí humà en un nou i més alt nivell.”<sup>134</sup> La tradició representa un vell i dessubstanciat sistema mancat d'entusiasme que a penes sobreviu des de l'arribada de la modernitat. És més, en molts casos, la modernitat ha acabat amb la tradició. L'ha substituïda completament per un *nou* i *millor* ordre, relegada a un estadi inferior, en definitiva, ha quedat desvaloritzada. “Es pot definir la modernitat com una forma de vida marcada per tal desarticulació: com una condició social sota la qual la cultura no pot servir realment sinó a través de socavar-se.”<sup>135</sup>

El devenir de la modernitat en societats encara aferrades a tradicions seculares, com els pobles valencians en què encara es juga a pilota, empal·lideix ja que la tradició lluita contra la modernitat adquirida, contra el progrés temptador. Hi ha que sospesar, per tant, l'angúnia de la incertesa, en aquesta guerra oberta per la dicotomia entre tradició i modernitat.

L'impacte del dinamisme de la contemporaneïtat o de la modernitat en la continuïtat de la tradició és lleugerament irregular. Es pot dir que la continuïtat es trenca, però amb quins matisos es modifica?<sup>136</sup> Dins de la modernitat en tant època històrica hi ha que incloure la subjectivitat i l'autoconsciència, atès que aquesta pren consciència, com un problema històric, de la seua ruptura amb el passat “Quan més enèrgicament ix el pensament modern en persecució dels orígens, més retrocedeixen aquests”... “El pensament modern se proposa paradoxalment avançar en la direcció en què aquest retrocés se produeix i cessa d'endinsar-se.”<sup>137</sup> Per exemple en el cas que estudiem si el considerem com a esport no cal reivindicar el *fair-play* com si que es fa en la resta d'esports. Aquests, però fan una crida a allò del que manquen. Sempre ho faran. Cerquen els valors tradicionals sota el rang de la modernitat cosa que és, com a mínim, contradictòria.

Tocant el temps, com a concepte físic, la compra i venda de temps és un dels trets específics del

130 Íbid, p. 46.

131 Íbid, p. 4.

132 Íbid, p. 39.

133 Habermas J. (2008). El discurso filósico de la modernidad. Katz. Madrid. Pàgs. 22-23.

134 Bauman, 1997, *op. cit.*, pàg. 15.

135 Íbid, p. 77.

136 Geertz, 1973, *op. cit.*

137 Habermas, 2008, *op. cit.*, pàg. 287

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

capitalisme modern. El temps-mercaderia articulada en els mecanismes de la producció industrial, trenca la diferenciació entre ciutat i camp que era característic de la societat de classes. Junt a açò la conversió de l'espai també en mercaderia altera les condicions d'integració social i sistèmica i així es modifiquen la natura de les connexions entre allò pròxim i remot en l'espai i el temps.<sup>138</sup> L'ambient ara és creat. Talment com diu Thompson<sup>139</sup> les societats industrials madures es distingeixen perquè administren el temps i per una clara diferenciació entre treball i vida. S'accepta que la antiga cultura popular era en molts aspectes passiva, intel·lectualment buida, lenta i simplement pobra.

Sense disciplinar el temps no podríem tindre la insistent energia de l'home industrial i això que ha arribat a qualsevol societat considerada desenvolupada encara no s'ha completat al nostre cas, millor dit, encara hi han esclertes per les que ix tota la càrrega del passat en una partida de pilota com les insistents aturades per a fer les travesses durant el transcurs de la partida. Cal recordar que fins fa ben poc al carrer encara es jugava a pujar i baixar (s'havia de guanyar de trenta tants de diferència per exemple i llavors el que un bàndol guanyava ho perdia quan l'altre bàndol sumava un joc...). En el nostre cas, per tant, podríem parlar d'un temps encara no completament disciplinat. Per altra banda les imatges mediàtiques, minimitzades al nostre per altres icones esportives (futbol: Ronaldo i Messi, tennis: Nadal...etc. ) són gairebé inexistents responen a persones planeres i a llocs reals. És més si reprenem la imatge més mediàtica que hi ha hagut com ha estat "el Genovés" (en la dècada dels 80 i 90) la seua projecció correspon a reforçar la vàlua i la idiosincràsia del nostre joc, del que representa, és en definitiva el símbol de la cultura popular en tota l'extensió del terme.

En una societat capitalista madura hi ha que consumir, comercialitzar, emprar tot el temps, és insultant que la mà d'obra simplement "passe l'estona."<sup>140</sup> Al nostre cas, però, els estrats socials que mantenen la pilota són la ruralia i les classes més baixes per defecte (menestrals, oficis...). A hores d'ara, si partim del paradigma de la societat del risc cosmopolita de Beck ens trobem davant d'oxímorons com que dins de València tenim en gairebé el mateix espai (locale) una partida de llargues al carrer a Sella (a peu del Puig Campana), la qual no ha variat pràcticament des de l'edat mitja i a 30 Km cap a la costa, a Benidorm, Terra Mítica un parc temàtic d'atraccions modern que en certa manera simbolitza el progrés al qual al·ludien tan Habermas com Bauman.

Cal, com diu Castells, emprar les tecnologies de la informació i la comunicació com Internet a fi de dissenyar sistemes de comunicació per la inclusió i la col·laboració, així com per a tindre capacitat per organitzar-se en xarxa, localment i global. Així, si totes les cultures cobren rellevància com nodes d'un sistema en xarxa de diàleg cultural, no existeix oposició entre hipermodernitat i tradició, sinó complementarietat i aprenentatge recíproc.<sup>141</sup>

Per a Giddens "la velocitat de canvi en l'època moderna pot apreciar-se si examinem l'índex del desenvolupament tecnològic."<sup>142</sup> Des de finals del s. XIX la modernitat ha provocat uns canvis vertiginosos, fins i tot, esquizofrènics ja que en els segles abans no s'havien produït tants canvis com els darrers cent anys. L'economista Davis Landes diu que l'individu anglès de 1750 estava més pròxim a un legionari del Cèsar romà que als seus propis besnéts. La tecnologia moderna ha creat objectes que difícilment podien haver-se concebut en la era pre industrial. El resultat ha estat un enorme augment en la producció i varietat de béns i serveis que per sí mateixos han transformat la forma de vida de l'home més que cap altre esdeveniment des del descobriment del foc.<sup>143</sup> Tocant l'ocupació del temps d'oci d'alguna manera o d'altra l'aficionat a pilota de Sella estaria més pròxim a un avantpassat del segle XIII, que a un altre aficionat contemporani de qualsevol altre esport. I això vol dir que accepta la figura de l'home bo (la qual cosa significa que dirimeixen els conflictes d'una manera pacífica i caballerosa), forma part de la partida i, per tant, circumstancialment, pot prendre

138 Giddens Anthony (2003). La constitución de la sociedad. Amorrortu editores. Buenos Aires. Pàg. 175.

139 Thompson E. P. *op. cit.*

140 Íbid, p. 285

141 Castells, *op. cit.*, pàg. 73

142 A. Giddens, 2006, *op. cit.*, pàg 53.

143 D. Landes (1969). The unbound Prometheus. Cambridge U. P. London.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

part en el joc i té una interacció directa amb els jugadors. L'aficionat al futbol, en canvi, és un element actiu de l'espectacle, però no del joc, no pot discutir ni discrepar de les decisions de l'àrbitre (la figura institucional que regula el transcurs del joc), no entén el joc disimètric per compensar les desigualtats d'origen, segueix una competició o lliga (tan nacional com internacional). Posant un exemple, seria inimaginable per a un aficionat de futbol que el Barcelona contra el Llevant (major i menor pressupost de la lliga espanyola) jugara amb dos jugadors menys i que Messi no poguera xutar des de dins de l'àrea (i en cas d'infringir aquesta norma fora un gol, un penal o una falta a favor del Llevant).

La incorporació de la tradició és una de les formes en què es poden resoldre els xocs de valors entre individus i col·lectivitats.<sup>144</sup> El fet que la modernitat no haja arribat a quallar en el cas que estem estudiant, que no siga un producte mediàtic, i que els valors tradicionals no s'hagen espatllat, fa que ens preguntem a nosaltres mateixos fins a quin punt estem parlant d'un joc genuí.

### L'INDIVIDU REFLEXIU I *DESSIMBEDED* (DESINCRUSTAT)

D'entre els autors de la modernitat que hem vist en l'apartat anterior ens interessen les aportacions d'Anthony Giddens i d'Ulrich Beck. Ambdós autors elaboren un cos teòric *reflexiu* des del qual intentem crear analogies amb la nostra pràctica.

La pilota no és el que fou abans? Què és *encara*, però... Què serà? Aquesta és la qüestió.

En el món modern la rutina no té lligams amb el passat i les pràctiques socials són constantment examinades a la llum de la nova informació. Res és fixe perquè simplement està ahí i la nova informació està constantment reconstituïnt les pràctiques.<sup>145</sup> Giddens va més enllà de la modernització simple o la *dessimbeded* i la *reimbeded*, (desincrustació i reincrustació o vinculació i revinculació) de les formes socials tradicionals per les formes socials industrials, per a ell, a hores d'ara, hi ha un altre tipus de modernització, que significa primer la *dessimbeded* i després la *reimbeded* de les formes socials industrials per altre tipus de modernitat. A aquesta modernització l'anomena modernització reflexiva, cosa que altres autors (com hem vist anteriorment) defineixen com postmodernitat.<sup>146</sup> El terme postmodernitat és rebutjat per tots dos autors en tant que és

144 Giddens, 2006, op. cit., pàg. 133.

145 I. Craib, op. cit., pàg. 100.

146 Íbid.

Per a Giddens *dessimbeded* va unit al procés d'individualització de l'individu modern pertanyent a la societat industrial qui ha substituït les *formes de vida antigues* per les modernes en què els individus deuen produir, representar i combinar per sí mateixos les seues pròpies biografies. Si per a nosaltres la pilota és encara una certitud tradicional aparentment inalterada com tantes d'altres manifestacions de la mateixa índole conté nous anhels i expectatives (com ho palesa la recent creació d'una empresa). És necessari, doncs analitzar bé el grup o, millor dit, col·lectiu que estem estudiant socialment per comprovar fins quin punt els processos d'individualització han avançat. Si com diu Beck (2001 *op. cit.*) la individualització és la tendència que conforma l'avanç de la modernitat, volem estudiar si això s'ha desenvolupat en el cas que estudiem. Del contrari estaríem parlant d'una *antitendència contemporània*. Per a Beck el procés individualitzador: "apunta en dos sentits: és un diagnòstic exemplar del present i un indicador del futur". (Pàg. 44), talment com el procés modernitzador. Si dràsticament "L'espiral de la individualització destrueix els fonaments existents de la coexistència social." (...) "Individualització significa "desincrustar sense reincrustar" (pàg. 30) i això és mal d'aplicar al nostre cas. El *per què* i el *com* conforma part de la nostra tesi.

Per a Beck (1986 *op. cit.*) sorgeixen noves dependències que remetent a contradiccions immanents en el procés d'individualització. "En la modernitat avançada es realitza la individualització sota les condicions d'un procés de socialització que precisament impedeix gradualment l'autonomia individual" 167. En lloc de les formes socials tradicionals: la família, la classe social, hi ha el mercat de masses i el consum de masses. S'imposa, per tant, el model de forma de vida institucional per damunt de l'estatus i cultura de les classes socials o familiars. Així l'existència privada individualitzada abans controlada per la família o la cultura depèn de condicions i situacions que s'escapen totalment de la intervenció individual. Per exemple: l'edat de jubilació, la jornada laboral i l'organització del temps: laboral, d'oci i familiar. Les individualitzacions entreguen als homes a una estandarització i administració aliena que els nínxols dels subcultures familiar i estamental mai no conegueren. La dona en canvi, està entre dues aigües: el ritme

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

considera com una vàlida concepció de la transformació de la cultura moderna o, dit d'altra manera, una passa més dins de la modernitat. (Tot i això en la seua concepció del que entenen per modernitat o posmodernitat, en la línia d'altres autors posmoderns com Habermas o Baudrillard, s'ha d'incloure el multicularisme, la globalització i la complexitat, així com la prevalència de la ironia, la simulació i la paròdia enarborades per l'experiència obtinguda amb tot allò que es considera artificial com els mass-media i les noves tecnologies).

En definitiva, la fenomenologia de la modernitat es resumeix en: el desplaçament i la desincrustació: la intersecció entre *estrangement* i familiaritat. La intimitat i la impersonalitat: la intersecció entre la confiança personal i els lligams impersonals. Expertitzar i reapropiació: la intersecció entre sistemes abstractes i el coneixement del dia a dia. I la privacitat i el compromís: la intersecció entre el pragmatisme acceptat i l'activisme.<sup>147</sup>

La contradicció, segons el mateix Giddens, és que en Occident i en les societats industrials desenvolupades es donen les condicions d'una modernitat reflexiva, en què el problema clau és en què consisteix pròpiament la modernització.<sup>148</sup> Beck en canvi sovint treballa a partir del contrast entre reflex (de reflectir) i reflexió (de reflexionar). Els reflexes són immediats i indeterminats. No subsumeixen en cap sentit. S'enfronten a un món de velocitat i de ràpida presa de decisions. L'individu contemporani es caracteritza per l'elecció mentre que les generacions anteriors no podien triar. Els individus de la segona modernitat<sup>149</sup>, però, no prenen prou distància reflexiva amb si mateixos per a construir biografies lineals i narratives. Tot i que vulga ser reflexiu no té ni temps ni espai per fer-ho. Està obligat a viure en un ambient de risc en el qual el coneixement i els canvis vitals són precaris. L'individu per tant no és un subjecte cartesà “cogito ergo sum”. No pensa tan sols existeix i això són reflexes i no pensaments reflexius.<sup>150</sup> A hores d'ara l'individu modern deu ser més bé cercador de regles i el judici determinat ha estat substituït pel judici reflexiu. “El judici reflexiu no és reflexió perquè avui no existeix cap universal que subsumisca allò particular. En el judici reflexiu, l'individu deu cercar la regla.”<sup>151</sup> És, per tant, una qüestió d'incertitud, de risc, però també deixa la porta oberta a la innovació.

La pregunta a fer-se llavors és: què tipus d'institucions poden regular a un individu, els trets diferencials del qual, rau en el fet de no estar determinats per les normes de les institucions? Al nostre cas no hi havien institucions fins fa ben poc (federació i empresa). Quines institucions poden

familiar (els nens, la casa...) i el ritme professional i formativa, cosa que dóna lloc a conflictes i reivindicacions irresolubles. Concretament individualització significa institucionalització, o siga, conformació política de la vida i de les condicions de vida. Aquesta adaptació latent i tàcita, passa desapercibuda relacionada amb l'activitat laboral intrínseca: sistema educatiu, mercat de treball, treball remunerat, etc.). Si abans hi havien coneixements de transmissió oral per contacte intergeneracional a qualsevol hora en el carrer, ara el coneixement ve donat per l'escola a un lloc tancat en una horari setmanal concret. La pervivència encara latent del joc de pilota al carrer ens remet, avui en dia, al coneixement *preindividualitzador* o premodern el qual hem esmentat sovint.

Sloterdijk (2007 *op. cit.*), en canvi, encara és més crític, per a ell a hores d'ara ja ens trobem sota l'axioma de l'organització immunològica individualista: ningú farà per ells el que no aconseguisquen fer ells per sí mateixos. Estem, per tant, davant d'una societat composta per individus flexibles, infidels i reversibles incapaços de decidir si són capaços o decadents. És un estadi en què s'ha perdut la capacitat de conformar exemplarment el món. 186. “Els particulars individualitzats es comporten com si hagueren aconseguit l'enteniment que no es guanya l'optimum immunitari quan s'accepta el “món” de diverses maneres, sinó, més bé, quan es defineix de la manera més estreta i limitada possible els contactes amb ell”. 186. Amb el temps heroic del descobriment i creació acaba la conjuntura dels grans homes, capaços de reunir en sí mateixos la seua època i el seu col·lectiu (pàg. 186). Al nostre cas encara és palesa una diferent cosmovisió gens basada en la individualització sinó en la interacció estreta i propera que ofereix un carrer o trinquet. És el nostre cas un exemple d'un temps en què encara hi han grans figures que enarbořen/a tot el seu col·lectiu. Figures d'època amb qui els valencians poden identificar-se com a tals.

147 Giddens, 1991, *op. cit.*, p. 140.

148 Giddens/Pierson (1998) “Conversations with Anthony Giddens: making sense of Modernity. Cambridge, Polity. 1998). Pàg. 10.

149 Segons Beck (1986 *op. cit.*) hi ha un clar contrast entre primera modernitat- societat prèvia a la del risc- i segona modernitat: societat del risc.

150 Beck, 2001, *op. cit.*, p. 11-13.

151 Íbid, p. 15.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

permetre als individus ser reflexius en el sentit de ser cercadors de normes? La nostra pràctica encara es regula per la gent, per iniciatives personals. Ací està en joc un individu que no és tant anòmic com auto-anòmic. La governància dels fluxos de la segona modernitat sempre serà molt diferent a la governància de la primera modernitat. Potser, està en joc unes institucions que per l'home modern resulten gairebé irrecognoscibles com a institucions. Podem, per tant, elaborar una altra analogia amb el nostre cas, en què aquesta institució podria ser la pròpia gent i els mateixos jugadors. I és que per a Beck en el curs de la modernització reflexiva les solucions polítiques democràtiques és quelcom contingent. Les solucions es transformen en varies i sorgeixen grups de resistència cívics col·lectius.<sup>152</sup>

En la nostra tesi, però, hi ha encara, queden, millor dit, moltes reminiscències o formes socials tradicionals encara no substituïdes o re-incrustades per les formes socials industrials. És a dir que les formes tradicionals encara no han patit un procés de desincrustació. Per altra banda, a hores d'ara, també està permeada per trets més propis de la postmodernitat com l'espectacle característic de l'esport de masses com a fenomen mediàtic. Tot i això no està vinculat a un sistema vertical i abstracte i el suport de la ciència i la tecnologia és, si més no, anecdòtic.<sup>153</sup>

Forma part del procés modernitzador que, durant bona part del primer terç del segle XX, molts jocs tradicionals i populars i fins i tot autòctons acabaren sota el jou de l'esportificació. Al nostre cas, però encara no es distingeix entre l'esport i el joc. En certa manera la practica que estudiem conserva trets de tots dos. La separació tatanxant i radical entre modernització i ordres tradicionals que ràpidament es dona en el segle XX és una separació neutra en el nostre cas.

Si, com diu Beck et. al., “durant la major part de la seua història la modernitat ha reconstruït la tradició a mesura que l'ha dissolt.”<sup>154</sup> En el nostre cas ens trobem davant una activitat gairebé intacta pels tentacles de la modernitat. Els problemes que la tradició *dóna* al procés modernitzador no s'ha donat al nostre cas, simplement perquè la nostra pràctica ha romàs al marge de la modernitat. D'altra manera la tradició hagués estat buidada i la pilota que tindriem a hores d'ara probablement seria molt més semblant a la seua homòloga basca molt més esportificada, o, millor dit, esportificada del tot.

Per altra banda, en la nostra tesi les relacions socials no han estat buidades dels contextos socials antics d'interacció, o s'han reestructurat per adaptar-s'hi al futur sinó que *en certa manera* el futur s'ha adaptat al que ja hi havia. A hores d'ara i a diferència d'altres pràctiques culturals, no ha calgut, fins i tot, ni resistir-se al canvi, cosa que suposa una excepció entre les pràctiques tradicionals. Les formes de vida i organitzacions socials, que emergeixen en el joc de pilota valenciana divergeixen d'aquelles fomentades en institucions modernes.

J. Clifford i G. E. Marcús, en referència al món postmodern, al·ludeixen la necessitat d'establir el sentit comú, d'assimilar allò après i integrar-lo o millor dit, reestructurar-lo en les nostres conductes

152 Beck, 1986, *op. cit.*

153 Segons Beck (1986 *op. cit.*) en el model de científicació simple, modernitat i contramodernitat estan sempre mesclades entre si contradictòriament. El caràcter del coneixement absolut que regeix les relacions externes contrasta precisament amb la generalització del dubte que s'eleva a norma interiorment. Tot el que entra en contacte amb la ciència es considera canviable, llevat la pròpia racionalitat científica. Aquesta delimitació d'allò il·limitat no és casual sinó alguna cosa funcionalment forçós, doncs dota les ciències de superioritat social i cognoscitiva front a aquelles tradicions existents i les pràctiques dels inexperts. I és així com les exigències crítiques del coneixement s'uneixen (contradictòriament) amb els esforços de professionalització.” (Pàgs. 212-213).

La ciència es desmunta ja que no és més que un conjunt de creences inestables, una qüestió de fe en la validesa. Els dogmes pels quals la ciència vol superar la tradició i la religió són més inestables que aquells als quals la ciència s'oposa, cosa que suposa un procés binari de crítica i superació. Així les delimitacions suposen un rerefons del desenvolupament dels seus èxits. Açò dona lloc a un ambient d'escepticisme entre els més crítics.

La ciència s'ha convertit en imprescindible i alhora incapaç per a la veritat, en una convencionalitat fabulista. 215. Se sol partir d'hipòtesis dintre d'un caos en la pràctica empírica i això és una contradicció més. 217.

La calculabilitat-incalculabilitat en què es basa la ciència també varia. Calculabilitat ja no és sols la capacitat de domini racional i incalculabilitat la impossibilitat d'aquest domini, atès que intervenen les conseqüències secundàries, les quals són incalculables i insegures. 225.

154 Beck et al, 1997, *op. cit.*, pàg. 75-76.



## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

quotidianes. D'aquesta manera desdramatitzen la complexitat de la postmodernitat i això marca una altra analogia amb la nostra pràctica.<sup>155</sup>

Parafraçant a Beck “sorgeix la pregunta de quines noves maneres de vida estan apareixent allà on els antics, dirigits per la religió, la tradició o l'Estat, es van venint avall.”<sup>156</sup> Si més no la pilota per als nous adeptes moderns, no deixa de ser un descobriment. Podem parlar, però de neòfits? Entre les regions urbanes i les rurals hi han diferències, empíricament demostrables, respecte, per exemple, l'estil de vida i l'estructura familiar. El que, des de fa molt de temps, uns donen per suposat com a part de la vida normal, a altres els sembla estrany, irritant i inquietant.<sup>157</sup> Qui és qui ompli els trinquets i carrers? Qui és qui participa en aquesta certitud tradicional? En conclusió, sota quin o quins *fitres* es veu una partida de pilota? És una cosmovisió rural o neorural? Amb quins matisos?

Tot el procés de destradicionalització que ha acompanyat la modernitat al llarg del seu curs, és quelcom inacabat al nostre cas, és a dir, no podem parlar d'una pràctica destradicionalitzada, com si que ho podríem fer de qualsevol altre esport (siga o no de masses o espectacular). En el pitjor dels casos, en l'adopció esportiva, empresarial i *micro mediàtica* que s'ha conferit a la modalitat d'escala i corda actual ens trobem davant d'una pràctica nova i recent dins del projecte modernitzador, i això li dóna encara un tarannà tradicional i ultralocal. A la resta de pràctiques o modalitats com per exemple el raspall, tant en la vessant aficionada o de carrer com en la professional o de trinet, la modernitat és quelcom llunyà, cosa paradoxal perquè si pensem en la València del segle XXI, ningú s'imaginaria un *joc subdesenvolupat* com els que poden tenir certes cultures exòtiques (i ara pensava en Àfrica o illes del Pacífic). El fet que és que les persones o el col·lectiu que conforma aquesta pràctica no es distingeixen especialment dels seus igual dins de la mateixa societat, és a dir, no seriem capaços de distingir a un aficionat de pilota d'un altre que no ho és (seria maniqueu pensar que tots els aficionats són llauradors o menestrals vells i ancorats en un passat que sempre fou millor). Això i tot quelcom cosa tenen en comú els que s'hi aplegen a un carrer o trinet, a banda del simple fet de veure un espectacle popular. El trinet o carrer en què es juga pilota conforma un ambient, un espai molt particular i això és precisament el que volem estudiar. Quina particularitat té aquest espai és, sense dubte, un camp d'estudi nou per a l'antropologia social.

### LA SOCIETAT DEL RISC

“Dins de l'estructura d'una civilització adreçada a la seguretat, més llibertat significava menys descontent. Dins de l'estructura d'una civilització que tria limitar la llibertat sota el nom de la seguretat, més ordre significa més descontent.”<sup>158</sup>

El risc expressa la possibilitat que alguna cosa que no es desitja succeeï. El risc és, per tant, una relació de probabilitat i això, talment, és, com diu J. Beriain, contingència<sup>159</sup>. El risc, tot i que basat en fets, no és res material. Succeeix, però, que davant una mateixa situació la manera científica i la manera cultural difereixen en la determinació de la probabilitat.<sup>160</sup>

Les primeres novel·les de la modernitat presenten la heroïcitat de la modernitat com la partida cap un món desconegut i cada cop més imprevisible. Segons Beck del cogito s'ha passat a ““arriesgo” ergo sum”.<sup>161</sup> A fi d'afrontar un món imprevisible les institucions esportives, fruit de la

---

155 Clifford et al, *op. cit.*

156 Beck, 2001, *op. cit.*, p. 39

157 Íbid, p. 43

158 Bauman, 1997, *op. cit.*, p. 2

159 Per a J. Beriain “la complexitat modernitzadora obliga a triar, cosa que s'equipara amb destí, aquesta obligació de selecció és contingència i la contingència és risc”. ( J. Beriain (2000). La intergración de las sociedades modernas. Anthropos. Barcelona. Pàg. 97)

160 Geertz, 2000, *op. cit.*, pàg. 326.

161 Beck U. (2008). La sociedad del riesgo mundial. Paidós. Barcelona. Pàg. 21.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

modernitat, han intentat controlar el risc transformant els jocs en esports. Si la manifestació lúdica que estem estudiant, com hem vist en el capítol sobre la premodernitat, conforma part de la seguretat ontològica del grup que la configura, potser les societats urbanes modernes tenen en les manifestacions esportives de masses la rutina perduda en la seua vida moderna, és a dir, l'assistència a un espectacle esportiu, o el suport a un equip amb el qual s'identifiquen, no és més que el retrobament amb la seguretat ontològica perduda. Així si un joc com la pilota a València forma part de la rutina d'una societat rural i premoderna, els esports de masses com el futbol configuren la rutina de les societats modernes de les ciutats. Què succeeix quan rutines premodernes *pseudotransformades* (o *pseudoesportificades*) - com la del nostre estudi- estan enclavades (*embedded*) encara dins de la societat posmoderna?

Tenint en compte els trets de la societat moderna Beck ens parla de la societat del risc tocant que la modernització no només dissol les relacions feudals de la societat agrària, sinó que a més en crea de noves que avui comencen a dissoldre's. En el segle XIX tenim, per exemple, la realització dels estereotips femení i masculí; avui l'alliberament dels éssers humans pel que fa a les nocions estamentals de gènere. Aquests símptomes delaten que avui la modernitat supera l'antimodernitat que ella mateixa ha incrustat en la societat industrial.<sup>162</sup> Trobem, que en menys d'un segle, la mateixa societat que, per formar-se, crea els seus estereotips els destrueix per no *deformar-se* o, millor dit, reformar-se de nou.

A causa d'oscil·lacions conjunturals o demogràfiques, generacions o subgrups o subcultures marginades, no modernitzades o estancades poden ser arrossegades per la marginació de l'existència. És a dir, les condicions individuals, lligades a les institucions permeten convertir segons les lleis del mercat de treball i econòmiques, els avantatges i inconvenients concrets generacionals en condicions grupals. Així s'estableix, però, les diferències entre la ciutat i el camp, la indústria i l'agricultura, la seguretat i la incertesa, l'estabilitat i la precarietat, la modernitat i la premodernitat, i a hores d'ara la modernitat i la contramodernitat. (Pensem que les estructures premodernes- com la que pretenem estudiar- esdevenen contramodernes en els nostres temps, és a dir, avui en dia premodernitat es pot entendre com a contramodernitat).

Per a López Cerezo et al<sup>163</sup> "la societat del risc consisteix en la presència, cada vegada més, de decisions arriscades dins de la conducta quotidiana. Vivim en una societat molt tecnificada, pel que fa als processos de producció, el funcionament de les institucions, i la vida diària en què té lloc la conducta individual. Els àmbits d'acció abans regulats per una tradició vinculant, ara constitueixen problemes de decisió i atribució de responsabilitats: el disseny de dietes i la compra en els supermercats, l'educació dels nens, el consum d'energia, la conducció d'automòbils, l'ús dels sistemes de salut i tecnologies mèdiques, etc". En aquest context els esports de masses i mediàtics (com la NBA o la Fórmula 1) no s'escapen d'aquest control.

Reconèixer l'existència d'un risc és acceptar, no tan sols, que les coses podrien anar malament sinó que aquesta possibilitat no pot ser eliminada. Això s'experimenta d'una forma diferent a la noció on les circumstàncies de fortuna prevalen.<sup>164</sup> "...La modernitat efectivament involucra la institucionalització del dubte."<sup>165</sup> És a dir, el dubte, com a sinònim, o, més bé, conseqüència del risc, també és contingent.

Tocant les cultures modernes en què hi ha un context general de confiança creat en sistemes abstractes desincrustats, tenim que l'ambient de confiança es basa entre altres coses en: el futur orientat com a una intenció fàctica per connectar el passat i el futur. Si els aficionats d'un equip de futbol volen, per damunt de tot, èxits futurs per al seu equip (*Champions league*, lligues i copes), els aficionats a la pilota simplement viuen el present d'una partida.

Com diuen Bauman (1997), Beck (1986) i Giddens (1991) la societat del risc comença on acaba

---

162 Beck, 1986, *op. cit.*, p. 145.

163 López Cerezo, J.A i Lujan López, J.L. (2000) *Ciencia y política del riesgo*, Madrid: Alianza editorial. Pàg 21.

164 Giddens, 1991, *op. cit.*, p. 111.

165 Íbid, p. 176

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

la tradició, quan en totes les esferes de la vida ja no podem donar per suposades les certituds tradicionals. Així és que quan menys podem confiar en les seguretats tradicionals més riscs hem de negociar. En un context de creixent individualització, el llenguatge del risc i la incertitud es transforma en moneda de canvi. En els llocs "...on s'ha imposat el pensament assegurador, es produeix el canvi de mentalitat característic de les societats postmodernes de l'avorriment: en elles les situacions no assegurades es tornen rares, i en conseqüència, es pot gaudir del desajust com a excepció, "l'esdeveniment" es positivitza, la demanda de vivències diferenciadores inunda els mercats. Sols les "societats" plenament assegurades poden posar en marxa aquesta estetització de les inseguretats i indeterminacions, que constitueix el criteri de les formes de vida postmodernes i de les filosofies."<sup>166</sup> Els casinos o les apostes esportives són l'exemple més clar del que diu Sloterdijk. Entre tot aquest context modernitzador, però, pràctiques com la pilota a València són sorprenents atès que, tot i que pertanyen a un micro món ancorat a l'antigor i, fins fa ben poc, tancat als canvis: no industrialitzat, gens individualitzat i aliè a la lluita dels moviments obrers, aquesta mentalitat que les societats modernes cerquen en el gaudi de les *indeterminacions* i el desajust es dona al llarg d'una partida de pilota, en la qual les travesses, com hem vist en els capítols anteriors, són una part important del joc.

En definitiva, per als ulls de la modernitat el risc i arbitri que hi ha a la pilota fa que siga una vivència diferenciadora. La pilota representa, llavors, el preesport, amb tota la càrrega d'incertitud encara a sobre i no assegurada, o millor dit, encara no controlada per les institucions esportives que ara l'amparen (la Federació de Pilota Valenciana i l'empresa de pilota: Val net). En el nostre cas el que s'assegura és la justícia en joc, la igualtat en favor de l'espectacle. Parlar de pilota a l'era postmoderna, de la mateixa manera que ho era en l'època premoderna, és fer-ho d'inseguretats i riscs. És, seguint a Sloterdijk (2007), una de les possibilitats per a gaudir del desajust: alegrar la rutina introduint una pràctica alternativa i indeterminada. Però, a diferència de la impersonalització dels casinos o les *ciberapostes* esportives posmodernes, en la pilota la la presència i el diàleg és imprescindible. Podríem afirmar, doncs, que joc i travesses són conceptes coetanis.

"El risc no és reductible al resultat de multiplicar la probabilitat d'un succés per la intensitat i l'abast de les possibles pèrdues. El risc és, més bé, un fenomen construït i escenificat socialment a partir de les relacions de poder imperants en la societat mundial, un fenomen en què alguns tenen la capacitat de definir el risc i altres, en canvi, no."<sup>167</sup> Llavors ens preguntem: Són, en l'actualitat, la Federació i Val Net els gestors del risc i els aficionats els *underdogs*? El risc a què es sotmeten l'empresa i la Federació és tan sols per a ells o afecta a àmbits més locals? Són una solució al risc o més bé han acabat convertint-se en una conseqüència afegida...? Serien la causa, per tant...?

Seguint amb les tesis de Beck, per a l'autor alemany abans (de la primera modernitat) el que ocorria era un cop del destí, fora Déu o la natura, l'oratge (pèrdua de collites, la mort d'algú), en canvi avui les circumstàncies catastròfiques s'interpreten com a errades personals (suspendre un examen, l'atur). En la societat individualitzada els riscs no només augmenten sinó que també sorgeixen noves formes qualitatives de riscs personals: noves formes de culpabilització. La semàntica del risc, llavors, ja no són malalties sinó que depenen de les decisions i les inseguretats resultants dels èxits de la civilització. El risc, per tant, escapa del control humà. Construir un futur obert és el patró perceptiu intel·lectual de la societat del risc. La pèrdua de les tradicions i conseqüentment dels valors fa que isquen els riscs, llavors, la crítica es funda no en la mirada cap al passat tradicional sinó en les amenaces que despara el futur. Amb la societat del risc no només es crea la possibilitat d'una societat separada de la tradicional sinó que es crea una societat autocrítica. El concepte de risc, per tant, és com una tast que permet examinar no sols el conjunt del pla de construcció sinó també cada component de l'edifici en el seu potencial d'auto amenaça.<sup>168</sup>

Tot i això hi han divergències envers la visió de Beck: Si per una banda J. C. Alexander<sup>169</sup> critica a

166 P. Sloterdijk, 2007, *op. cit.*, Pàg. 118

167 Beck, 2008, *op. cit.*, 198.

168 Beck, 1986, *op. cit.*

169 J.C. Alexander, 2000, *op. cit.*

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

Beck perquè confereix al risc un estatus fonamentalment religiós, Marramo, per altra banda, acaba per desmuntar la tesi de Beck sobre les dues modernitats quan afirma que és una mirada parcial veure la modernitat com societat del risc i incertitud en la segona modernitat i veure la societat de la primera modernitat com la de la seguretat i certesa, atès que l'escenari del risc, de "l'aposta", de la preintencionalitat i imprevisibilitat dels efectes de l'acció projectable moderna es troba en l'origen de tota una tradició de la modernitat occidental o que, per altra banda, la necessitat de seguretat i protecció continua tenint un paper influent en el cor de l'època moderna.<sup>170</sup> És a dir, que, seguretat i incertesa sempre han conviscut alhora dins del projecte modern. Així, com diu Marramo no podem atribuir a allò modern les virtuts taumatúrgiques de la pluralitat, de la disseminació i de l'excentricitat, ja que això seria enclavar el projecte modern en una estructura paradigmàtica monista i auto referencial, això significa desconèixer o ignorar les múltiples i conflictives concepcions que es reuneixen sota la rúbrica d'allò modern.<sup>171</sup>

En conclusió, els riscos no són conseqüències indirectes sinó un problema intrínsec de sistemes socials aparentment conclusos. Qualsevol intent de gestionar la complexitat del risc crea la necessitat de recórrer a abstraccions i models que, a la vegada, creen noves inseguretats. Això dona lloc a una contradicció institucionalitzada: el risc i el no-saber alcen un clamor per la seguretat i condueixen a noves inseguretats i incertituds. Els riscos no existeixen com les coses tangibles sinó que existeixen els conflictes. No hi ha, per tant, ontologia del risc. Aquests conflictes provoquen una escissió entre els que decideixen i els consumidors forçosos dels perills que no participen en els decisions. Tenim, per tant, un món dividit en provocadors de riscos i rebedors de les conseqüències d'aquests.<sup>172</sup>

El cas que ens ocupa: una pràctica minoritària, contraposada als esports de masses moderns i, fins i tot, en desús, les polítiques de les Conselleries d'Educació, Esports o de Cultura respectives (com és el nostre cas a València) no són preventives a fi de garantir el futur d'aquestes pràctiques i que no augmente el risc que desapareguen per complet, sinó que són polítiques *d'aparador*; és a dir simplement demostren una minsa preocupació superficial, així de la mateixa manera amb que es doten partides pressupostàries a ONGs per realitzar projectes en el tercer món també s'assignen partides per pràctiques com la nostra. D'aquesta manera sota el paraigua d'esports tradicionals, minoritaris i autòctons surten empreses i agents publicitaris privats i finançats públicament per a la consecució de nous mercats de venda d'aquests productes, que, inevitablement, ha de competir amb els esports. D'aquesta manera és com les pràctiques tradicionals acaben sota el jou de l'esportificació de masses, aquesta és la solució moderna al *problema d'allò tradicional* a fi que no s'extingisca. Tota una quimera. (Si la pilota fos rentable i profitosa, si es poguera vendre, llavors seria moderna).

Dins d'aquesta societat, com hem esmentat abans, trobem que els ciutadans omplen el seu temps d'oci amb activitats esportives, sigui practicant-les o assistint a espectacles com a espectadors o aficionats. L'esport modern institucionalitzat ha anat minimitzant els riscos de tots tipus: reglamentaris, de salut, etc., a mesura que els avenços tecnològics han tingut lloc: càmeres de vídeo, sofisticats sistemes de comunicació, proves mèdiques<sup>173</sup>; i tot en pro d'un espectacle en què prevalgui la igualtat de condicions tocant les instal·lacions i el reglament. Al capdavall, l'esport de masses en aquesta era globalitzada ha acabat per deixar els antics jocs pairals populars i tradicionals de banda. Els jocs populars amb una càrrega d'imprevisibilitat, amb un espai natural o semi domesticat, amb un temps de vegades no delimitat, amb una dissimetria i ambivalència en el joc, amb una fluctuació en les regles no tenen lloc davant d'unes institucions obstinades en minar els

---

170 Marramo, op. cit., pàgs. 32-3.

171 Íbid.

172 Íbid, p. 264.-5.

173 Anàlisis biomecànics o proves fisiològiques, per exemple, es fan a fi d'augmentar el rendiment. D'altres avanços tecnològics com incorporar nous plànols televisius intenten millorar la visió de l'espectacle.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

riscos i la incertesa. La pregunta a fer-se ara que trontollen tots els monopolis: la ciència, la professió masculina, el sexual del matrimoni, la política, és si també trontollarà l'esport?

En el cas que ens ocupa hauríem de cercar les conseqüències directes del fracàs de la modernització i les indirectes de l'èxit de la modernització. Al nostre cas, quan hi ha que començar a preocupar-se? Qui traça la línia entre preocupació i no-preocupació? La traça Val-Net, la Federació, els aficionats, la la societat de consum i la inexorable modernitat...? Tal vegada, caldria cercar els indicadors de l'amenaça en la nostra tesi. Però, de quina amenaça estem parlant? Del perill de desaparèixer d'una pràctica cultural única i irrepetible. Per ventura garanteix Val-net i la Federació el control sobre la cultura que hi ha al voltant de la pilota, o això ara ja és incontrolable i tan sols queda conformar-se amb el canvi? Quina és la catàstrofe i quines les amenaces? És necessària la intervenció autonòmica pública de la Conselleria i dels Ajuntaments? Això crec, que a hores d'ara, està més que demostrat. Som realment conscients del canvi, és el canvi intencionat, o no ho és?

Pensem que cal reflexionar sobre les conseqüències de la modernització radicalitzada i les corresponents institucions socials, que amb els seus principis culturals i pràctiques polítiques presten els successius riscos i inseguretats, el seu tarannà cultural, social i políticament explosiu. Cal, per tant, una modernitat responsable, una nova ètica, com diu Beck, perquè la cultura no es perdi. Les baralles entre constructivisme i institucionalisme rau en les relacions de definició.<sup>174</sup> Com afirma Beck en referència a la societat del risc: “la crisi de la modernitat sorgeix de les victòries de la modernitat.”<sup>175</sup> El concepte de “més modernitat” du a la continuïtat dels principis bàsics (la deslimitació) que alhora comporta la discontinuïtat de les institucions bàsiques. És tot un dilema contradictori. És a dir, les institucions han de canviar per pal·liar les conseqüències dels principis bàsics de la modernitat que segueixen vigents.<sup>176</sup>

En el nostre cas estan per veure les conseqüències de més modernitat com la revolució de “Val net”<sup>177</sup>. Aplegats a aquest punt sembla clar que l'esport constitueix el cim de l'etnoludisme en les nostres societats modernes; això, però, no és una senyal de superioritat per damunt d'altres pràctiques no tant institucionalitzades com la que ens ocupa, cosa que demostra els valors representatius en aquest canvi de segle. El desenvolupament de l'esport ha dut l'arraconament i l'oblit dels jocs tradicionals, deixant lloc només als jocs practicats a nivell internacional. Les creixents i espectaculars xifres d'audiència dels Jocs Olímpics i dels Mundials de Futbol així ho corroboren. La resta de jocs han estat ignorats, si més no rebutjats. El que s'està fent, com Parlebàs<sup>178</sup> afirma, es perdre un patrimoni cultural com ho són els contes, les danses, o altre rituals. La submissió intencionada del joc tradicional en benefici del joc esportiu institucional exigeix una reflexió crítica.

En els jocs i esports tradicionals com la pilota valenciana s'ha assumit aquesta problemàtica sense intentar canviar-la i per això no és agosarat pensar que el joc en sí mateix està en risc de desaparèixer (en definitiva, és l'evolució dels jocs quan són modernitzats). Al capdavall, els riscos es poden entendre com a objectes la naturalesa dels quals (caràcter, magnitud, acceptabilitat) depèn d'un anell de creença i acció humanes. L'esdeveniment que pot produir el dany no és un objecte social; el risc sí que ho és. El risc involucra un judici ètic i epistemològic sobre un determinat succés que, en un context donat, ha estat prèviament valorat d'una manera negativa, i per tant identificat com un dany. Quan alguna cosa és vista com un risc és també, per això mateix, entesa com a insegura, imputable, dependent d'una decisió, etc. Dintre de les institucions esportives modernes en les quals la justícia, la igualtat, l'equilibri i la imparcialitat en el joc prevalen com a pilars fonamentals, hi ha un èmfasi en intentar eliminar els riscos per fer així els seus esports més

174 Íbid, p. 264.

175 Íbid, 291.

176 Íbid, p. 309.

177 “Val net” és una empresa de pilota que té als millors jugadors de la modalitat d'escala i corda en nòmina. És una còpia de les empreses de pilota basques.

178 Parlebàs, P. (2001) *Juegos, deporte y sociedad. Léxico de praxiología motriz*, Barcelona: Paidotribo.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

“segurs”. Els jocs tradicionals com el que hem estudiat, portador d'incertesa són, per tant, una amenaça perversa per al món esportiu que indefugiblement les futures generacions, desarrelades del camp, dels costums i de la tradició no acabaran de comprendre.

Pensem que tenim prou dades per a concloure per què els esports mediàtics marginen als tradicionals. La pregunta a fer-nos, però, és si han de ser aquests conceptes contraposats. Pensem que hem aportat prou elements per iniciar un debat al voltant del risc que suposa mantenir aquestes pràctiques en un món global i, per què no, el risc que suposa per al món global la influència d'aquestes pràctiques. Considerem que no ens queda altra que fer una crida a la reversibilitat dels canvis que, a hores d'ara, s'estan donant en la societat valenciana a fi que hi hagi un diàleg recíproc entre tradició i modernitat.

En conclusió, trobem que la incertesa inherent al joc de pilota és el que fa que sigui un joc en perill. Tota una malaurada paradoxa que s'escapa dins de la societat del risc. Ens toca, llavors arrecerar-nos sota la tesi de Marramo (ja esmentat abans) que aferma que dins del projecte modern seguretat i risc sempre han conviscut.

#### CAPÍTOL 4: LA GLOBALITZACIÓ. LA TENDÈNCIA UNIFICADORA

*“Existeix contingència quan dues diferències es toquen.”<sup>179</sup>*

En l'àmbit lingüístic el terme globalització ja apel·la a acció i a procés. El sufix “ització”, en anglès “-isation” significa acció, moviment, és a dir processos a nivell mundial. La traducció correcta, però, hauria de ser mundialització atès que “globe” es tradueix com a món. *Globalization* ve del verb “globalise” que indica processos globals i de “globe” que indica un cert resultat global, és a dir, procés i resultat en l'àmbit global.<sup>180</sup> Al·ludint a aquest aclariment des de la sociologia per a Beck et. al. la globalització significa més convergència de símbols culturals i formes de vida amb un tarannà irreversible.<sup>181</sup> “Per “globalització” s'entén el fet que cada cop és més cert que vivim en un “sol món”, de manera que els individus, grups i nacions es fan més interdependents”.<sup>182</sup> Des d'aquesta vessant la globalització sol presentar-s'hi com un fenomen econòmic que afecta els processos de producció global i la distribució internacional del treball a través de les operacions de les corporacions multinacionals. A més a més, també intervé la integració electrònica del mercat financer i el volum dels fluxos de capital. L'abast sense precedents del comerç mundial arriba a afectar la multiplicitat de serveis i béns fins a xifres mai no vistes fins ara. No hem de quedar-nos, però, només amb la força econòmica com a motor de la producció sinó la globalització es crea per la conjunció d'una sèrie de factors polítics, socials, culturals i econòmics. A sobre, la base de l'economia global ja no és l'agrícola o la industrial, sinó quelcom intangible i ingràvid basat en la informació. A aquest nou context econòmic segons Giddens es coneix com “societat postindustrial”, “societat de la informació” i economia del coneixement. Els nous consumidors incorporen nous avenços informàtics que tenen a veure amb l'entreteniment i les telecomunicacions. L'ús d'Internet i de la telefonia mòbil està accentuant, de fet, els processos de globalització. Així, “avui en dia, els individus són més conscients de com d'interconnectats estan amb els altres, i ara resulta més probable que abans que s'identifiquen amb problemes i processos que afecten a tot el planeta”, la qual cosa ha fomentat l'adopció d'una perspectiva entre les persones.<sup>183</sup>

“El que anomenem globalització no és més que “la forma sobre la base de la qual el món s'ha desplaçat cap a la unitat”.<sup>184</sup> Si abans la globalització seria la implantació de les religions, avui en dia s'usa per a referir-se a: la globalització econòmica mundial i la difusió global de formes i significats culturals.<sup>185</sup> Actualment molts aspectes econòmics funcionen a través de xarxes que vessen els límits nacionals. Les xarxes, però, no són una forma específica del segle XXI ni de l'organització humana, sinó que constitueixen l'estructura fonamental de la vida, de tota classe de vida. Els arqueòlegs i historiadors de l'antiguitat mostren la rellevància i permanència de les xarxes com espina dorsal de les societats. Si transferim la noció de globalització al món antic determinada per les tecnologies del transport disponibles, podem dir que existia cert tipus de globalització en l'antiguitat, ja que les societats depenien de la connexió de les principals activitats amb xarxes que transcendien els límits de la localitat. Açò contradiu la lògica de les estructures verticals en què es basa l'evolució de les societats com expressió de poder d'una elit legitimada per la mitologia i la religió. Aquesta visió està distorsionada atès que les anàlisis socials s'han basat en l'etnocentrisme i

<sup>179</sup> Serres (1980) *Hermes V. Les passage du Nord- Ouest*, París. Pàg. 105.

<sup>180</sup> John Urry (2000) *Sociology Beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century*. Routledge. London. Pàg. 3.

<sup>181</sup> Beck et. al. 1997, *op. cit.*

<sup>182</sup> Giddens, 2006. *op. cit.*, pàg. 69.

<sup>183</sup> Íbid, p. 72.

<sup>184</sup> Robertson R. 1992. *Globalization. Social theory and global culture*, Londres. Pàg. 237

<sup>185</sup> Castells, *op. cit.*, pàg. 465.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

l'apologia més que en la investigació acadèmica de la complexitat d'un món multicultural.<sup>186</sup> “Potser l'etnocentrisme puga no desaparèixer, per complet, en ser “consustancial a la nostra espècie”, però pot crear-se perillosament feble, deixant-nos en una sort d'entropia moral.”<sup>187</sup> L'etnocentrisme per a Geertz ens aparta la possibilitat de canviar la nostra mentalitat de forma ampla i genuïna. Per això dins del procés globalitzador actual cal *amagar-se* de l'etnocentrisme.

Zolo des d'una visió política universalista afirma que la globalització es confon amb un procés de “criollització”. Per a ell hi ha que romandre escèptic davant el procés d'homologació de models existencials, estils de pensament i pràctiques productives com una tendència cap a la integració cultural de la societat mundial que veritablement és el preludi de la formació d'una “societat civil global”. La comprensió del món produeix marcs de referència cultural als quals difícilment se'ls pot denominar “cultura global”. Més bé és un procés de “criollització”; és a dir l'adopció, per un gran nombre de “poblacions indígenes”, d'una cultura estrangera, tècnica-científica-industrial que no produeix cap ordre ni integració comunitària sinó que, al contrari, produeix contaminació, resistència i desordre.<sup>188</sup> Açò, al capdavant, produeix com diu Zolo terceres cultures atès el procés d'enculturació que es dona entre la cultura central i la perifèrica. (En aquest procés no només es perd sinó que es dona. No de bades, les similituds entre crioll i crear no són fortuïtes).

Tot i que la globalització resulta ser menys directa i poderosa que l'imperialisme, a pesar que la integració global no és el seu propòsit, com sí que ho és en l'imperialisme, acaba creant-la, i això el que fa es debilitar la coherència interna de les nacions estat. La globalització és, per tant, un imperialisme tecnològic i financer. És, potser, la darrera bocanada del capitalisme organitzat o sense fronteres (quan el capitalisme ha arribat al punt que ja no pot produir més). La globalització se'ns escapa de la nostra imaginació perquè ens és impossible ubicar-la dins dels processos de comunicació en els quals estem capficats com a subjectes individuals. Com diu Jameson aquest sistema global ja no sols representa les complexes xarxes internacionals financeres i multinacionals del capitalisme productiu, sinó també l'espai de l'experiència cultural que produeix. Així, com diu Jameson, les experiències de la gent són motllejades per processos que operen a una nivell global i això significa que estan fora de l'abast de la seua imaginació. Tot i això, i com veurem més endavant, la modernitat tardana, o capitalisme sense fronteres, no opera tan sols en una escala global sinó que també ho fa a una escala local.

Per altra banda, tot aquest procés ha produït antinòmies o fenòmens contraposats com l'antiglobalització.<sup>189</sup> En diverses part del món les identitats culturals locals estan experimentant una

---

186 Ibid, p. 28-9.

187 Geertz, 1999, *op. cit.*, p. 71.

188 Zolo Danilo (1997) *Cosmópolis*. Paidós. Barcelona. Pàg. 185.

189 Segons Giddens (2006) hi han dues visions tocant la globalització: els hiperglobalitzadors i els transformistes. Els primers consideren la globalització des d'una vessant econòmica amb un tarannà unidireccional. Convergeixen cap a una única cultura global. En aquesta tendència Bauman (2007) veu el que ell denomina “la globalització negativa”: un procés parasitari i depredador que es nodreix de la força que xucla dels cossos Estats-nació i dels seus ciutadans. És una visió simplista i esbiaixada ja que, com diu Giddens, en referència als transformistes, és quelcom més complexe. Des d'aquest darrer enfocament es considera la globalització com una força especial que subjau en un ampli espectre de canvis que estan conformant les societats modernes en aquest moment. L'actual nivell de globalització està acabant amb els límits establerts entre allò intern, extern, internacional i nacional. Les societats, institucions i individus, en intentar adaptar-s'hi a aquest nou ordre, es veuen obligades a maniobrar en contextos en què les estructures anteriors han sofert sacsejades. Es contempla la globalització, per tant, com un procés dinàmic i obert, sotmès a influències i canvis. Es desenvolupa de forma contradictòria, incorporant tendències que sovint operen oposant-se entre si. La globalització no és un procés d'una sola direcció, sinó un flux d'imatges, informació i influències que tenen dues vessants. Les corrents migratòries, els mitjans de comunicació i les telecomunicacions de caire global estan contribuint a la difusió de les influències culturals. La globalització, per tant, per als transformacionistes és un procés descentrat i reflexiu que es caracteritza per fluxos culturals i vincles que funcionen de forma multidireccional. Si més no, aquesta procedeix de la intersecció de nombroses xarxes globals, no pot dir-se que estiga impulsada per una determinada banda del món. Els escèptics s'enganyen perquè subestimen el grau de transformació que experimenta el món. (Pàg. 81).

Paral·lelament a aquesta tesi Marramao (2006) substitueix el mot globalització per modernitat-món o per



## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

poderosa recuperació. La identificació amb l'Estat-nació defalleix en moltes àrees. D'ahi el renaixement dels nacionalismes. En paraules del propi Giddens "... Tal vegada el principal desafiament del s. XXI siga refermar la nostra voluntat d'estar presents en un món en vertiginós canvi."<sup>190</sup> Així, la globalització, tot i els confiats avenços de la modernització i la convergència, no produeix l'homogeneïtzació cultural del món, sinó tot el contrari, ja que desperta reaccions particulars, fins i tot de rebuig, que afermen la identitat d'uns codis culturals arrelats a les regions i als grups ètnics.

"En la nostra època els individus tenen moltes més oportunitats per configurar la seua pròpia vida. Hi hagué un temps en què la tradició i el costum exercien una acusada influència en el camí que prenien la vida de les persones."<sup>191</sup> Factors com la classe social, el gènere o l'origen determinaven les formes de vida predominants. La tradició ho sostenia i les identitats s'aguantaven sobre el context de la comunitat en què naixien. Els valors, formes de vida i ètica predominants proporcionaven directrius relativament fixes que les persones seguien en la seua existència. Per exemple, en les generacions actuals hi han molts més canvis en una dècada que els que es donaven durant tota una vida abans de la guerra civil espanyola. A hores d'ara, un pilotari ho és per tradició local o familiar? Ens remetem a la tesi de Giddens sobre la retirada de les tradicions i els valors a mesura que les comunitats locals interactuen amb el nou ordre global. Els marcs identitaris tradicionals s'estan dissolent i emergeixen noves pautes. Llavors les preguntes a fer-nos són: Al nostre cas els codis socials tradicionals s'han *relaxat*? Fins a quin punt continuen els trinquets tenint una càrrega simbòlica? Estem immersos en un procés de recreació identitària?

Des d'una vessant epistemològica Marramao intenta elaborar un model teòric de la modernitat-món introduint una característica que fins el moment havíem obviat, estem parlant d'allò local- i més concretament el que es conegut com *glocalització*<sup>192</sup>-. Marramao ressalta que els dos costats d'allò global i local, el de la uniformització tecnològica-comunicativa i el de la diferenciació cultural-identitària, no es contraposen en una alternativa estàtica, sinó que es compenetren dinàmicament en una relació "interficial". Per a ell les conseqüències de la globalització no desemboquen, com es fa habitualment, en un xoc de civilitzacions, sinó en una falla de tensions conflictives que travessa totes les civilitzacions i cultures tallant de manera transversal tant allò global com allò local.<sup>193</sup> Per a Bauman, en canvi, la localització va lligada al context i això condu a l'ordre i la puresa. Manifestacions culturals deslocalitzades són, per tant, impures.<sup>194</sup>

Tocant el terme de *glocalització* Bauman parla de la vessant activa dels estaments globalitzats i la passiva i sedentària dels estaments localitzats.<sup>195</sup> Per a Robertson és "la interpretació entre la universalització del particularisme i la particularització de l'universalisme. Hi ha per tant una mútua implicació d'homogeneïtzació i d'heterogeneïtat".<sup>196</sup> Si la cultura local està fortament vinculada al temps i a l'espai o territori, la cultura global està alliberada d'aquestes restriccions. La cultura global, com diu Robertson, és el fet de connectar allò des de dins a allò cap enfora. Per a Robertson allò micro local és un mirall d'allò macro global a causa de la hibridació d'allò regional<sup>197</sup>. No hi ha, mundialització per a dicotomitzar entre, per una banda, el risc de l'homologació i unificació forçosa, latent en les interpretacions que assumeix la modernitat-món com un pla universal donat, preconstituït i no com un camp problemàtic, obert i conflictiu i per una altra banda el risc de separació i dissociació, propi dels esquemes interpretatius dualistes, que assumeixen la idea de la mundialització en funció d'una imatge essencialment dicotòmica de la parella global/local, entenent el segon terme com un factor merament reactiu (en el pla socioeconòmic o en el cultural-identitari) tocant la dinàmica expansiva de la modernitat. (Pàg. 25)

190 Giddens, 2006, op. cit., pàg. 89.

191 Íbid, p. 84.

192 Terme que incorpora al vocabulari socioglobal occidental R. Robertson.

193 Marramao, op. cit., pàg. 25-6.

194 Bauman, 1997, op. cit., pàg. 6.

195 Bauman (1999). La Globalización. Consecuencias humanas. Buenos Aires. Fondo de cultura econòmica.

196 Robertson, op. cit., pàg. 141.

197 *Glocalització* és segons Robertson (1995) originàriament un terme del mercat japonès per a indicar la focalització dels bens de consum d'una escala global en els mercats locals. És fer el producte vendible en el seu context. Per

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

per tant, com dirien Marramao i Sloterdijk (i de fet també ho diu Beck a través de la deslocalització i la relocalització) un canvi dialògic i conflictiu en què allò local es refà dins d'allò global.

En contraposició a Robertson Marramao interpreta que el terme glocal no divideix necessàriament sinó que uneix perquè juxtaposa coactivament diferents mons-vida. Així assumeix un moviment sistòlic, diastòlic, circular i intermitent que no es resol en la relació d'escala micro-macro. "Allò local no és un microcosmos que reflectisca el macrocosmos d'allò global, sinó que és, més bé, l'aporia del sistema-mon que dona lloc a la forma actual d'un conflicte-mon policèntric i difús".<sup>198</sup> Allò glocal, per tant, queda configurat per la cohabitació entre la trend "sinèrgica d'allò global representada pel complexe tecnoeconòmic i financer i "l'al·lèrgica" d'allò local, representada per la turbulència de les diferents cultures. El fenomen deu entendre's com una vertadera producció de localitat i no com una resistència inercial de formes comunitàries tradicionals a la trend expansiva de la modernitat.<sup>199</sup> La paradoxa consisteix, aleshores, segons Marramao, en el fet que, en ella, "el lloc" de la diferència és reconstruït, la tradició inventada, la comunitat imaginada. Gràcies a la mediació electrònica global, allò local sembla haver perdut els amarraments ontològics, per a transformar-se en una pràctica social de la imaginació. Per Sloterdijk normalment, el mot local s'empra com antònim de global o universal quan, de fet, allò local i global remetent al mateix espai. Per a Sloterdijk, de fet, no es pot relacionar allò local i global amb el punt i el camp ja que l'espai no és mai homogeni (els espais homogenis es determinen per l'equipotència dels punts i l'enllaçabilitat mitjançant línies), en realitat allò local és la re-accentuació d'allò asimètric amb totes les implicacions.<sup>200</sup> Les expressions híbrides com la glocalització de R. Robertson reflecteixen una simetria falsa. La homogeneïtat, la simetria i la reversibilitat de Robertson són pressuposicions no demostrades. Per a Sloterdijk, per tant, local i global no es retroalimenten com diria Robertson, és a dir a allò global no implica unes conseqüències en allò local i viceversa. Allò local és el que configura realment el nostre ser. Per tant, la pregunta: què ha cristal·litzat d'allò modern, global i universal, en allò tradicional, local i particular no té sentit perquè la u no influeix sobre l'altre perquè com diu Marramao "estem en un procés de relocalització o retribalització dins de la paradoxa de la glocalització."<sup>201</sup> (La qual cosa ens retorna a la visió de Mira esmentada en el subcapítol d'interaccionisme simbòlic). Per a Marramao avui en dia existeix un conflicte antagònic entre globalització i universalització, en què la primera ve a ser una mecànica d'uniformització i separació i la segona una dinàmica d'interacció i comunicació. A la mundialització tecnològica-mercantil, que imposa lleis i estils de consum estandarditzats, s'oposa una localització de les identitats i els valors de pertinença. La uniformització tècnic-econòmica xoca contra la diferenciació ètic-cultural. "Desarrelament" i "re-arrelament" cohabituen complementant-se i implicant-se recíprocament.

En aquest conflicte, allò local no es constitueix com una alternativa a allò global sinó més bé com la seua "interfície", com la seua altra cara especular. I és que els localismes pertanyen a la lògica de la globalització.<sup>202</sup> Marramao li dona la volta a la truita no és la globalització la que permeabilitza les cultures alternatives sinó que són les cultures alternatives- no globals- les que

---

exemple Coca-cola (el paradigma de la globalització mercantil) fa campanyes publicitàries locals i això vol dir que utilitza actors i símbols locals en els seus anuncis (com per exemple elefants i música tradicional en La India...). Per tant aquí jau la crítica al tarannà homogenitzador de la globalització (per aquells que pensen que la estandarització o homogeneïtzació del producte en els mercats tindrà més èxit), atès que, en cas que prengam la gènesi/definició original del terme marketing, que és segmentar el mercat a fi d'atendre les diferències que l'atravesen, hem d'atendre, llavors, a la diversitat. (Featherstone, M, Lash, S and Roberston, R (1995), eds, *Global Modernities*, Sage, London). El que tenim aquí és que allò global es reubica dins d'allò local.

198 Marramao. *op. cit.*, pàg. 41.

199 Íbid, p. 42.

200 Sloterdijk, 2007, *op. cit.*

201 Marramao, *op. cit.*, pàg. 178.

202 Íbid, p. 248.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

permeabilitzen la globalització fent de la globalització moderna un procés multicultural i plural. Si seguim les tesis filosòfiques de Marramao i d'Sloterdijk trobem que allò global i allò local no es contraposen (allò global no és cap fòbia per allò local), tot el contrari, són sinèrgics i es complementen mútuament. La postura de Marramao la fem servir per crear el punt de partida, l'òptica a partir de la qual hem d'estudiar les relacions entre allò local i allò global.

Per altra banda, per a Castells<sup>203</sup> les comunitats de tot el món lluiten per preservar la importància de la localitat i per afermar l'espai dels llocs, basat en l'experiència, per damunt la lògica de l'espai de fluxos, basat en la instrumentalitat dins del procés que Castells denomina com "arrelament" de l'espai de fluxos. En realitat, l'espai de fluxos no desapareix, ja que és la forma espacial de la societat xarxa, però la lògica pot transformar-se. En lloc de tancar el significat i funció en els programes de les xarxes, pot aportar suport material per a la connexió global de l'experiència local.<sup>204</sup> Esbrinar les tensions *glocals* i fer-les interactuar mútuament i recíproca, a fi que allò global no se superpose a allò local per un mecanisme d'osmosi mediàtica que acaba permeabilitzant allò local llançant-ho a perdre, és part de la nostra tesi. Segons Marramo si realment volem veure a través de quins mecanismes s'atenuen o s'exacerben les diferències, ja no podem començar per la unitat local, sinó que devem partir de la societat-món, és a dir, hem de passar d'allò general a allò concret, i això vol dir inducció perquè *encara* no sabem la norma.

La societat rural, o local, tan present en la nostra tesi, no és un univers complet i tancat sinó una part d'una societat global. És a dir, hem de considerar la societat rural com un subsistema no-urbà dins un sistema global que evoluciona en el sentit d'una urbanització creixent.<sup>205</sup> Com ha incidit aquesta relació bidireccional i recíproca entre la societat no-rural i la rural, o entre el camp i la ciutat en el nostre estudi? Caldrà, doncs, entendre el que ha representat la transformació econòmica i l'evolució demogràfica. Com s'han transformat els fonaments de la societat rural? Comprovar, en definitiva, els processos de desruralització i destradicionalització (els quals són sinònims de desincrustació) és part de la nostra tasca. En definitiva, es tracta d'esbrinar com ha influït allò local en allò global i viceversa. Ésser conscient d'entendre les diferències, de veure els hiats com diria Geertz,<sup>206</sup> això és el que fa possible localitzar on situar-nos ara en el món, allò que se sent estant allà i on voldríem o no anar.

Per a Sloterdijk les tendències globalitzadores atempten contra la normalitat de les societats fins avui en dia: la vida en condicions sòlides, ètniques o nacionals de *container* i la llicència per a confondre territori i sí-mateix<sup>207</sup>. La mobilitat de les societats globalitzades fa que s'acosten alhora al pol nòmada, al sí-mateix sense lloc (les diaspores de pobles sencers com el jueu), i al pol desèrtic, a un lloc sense sí-mateix (els aeroports i centres comercials). Es multiplica el nombre dels *llocs de trànsit* respecte als quals no és possible cap relació d'habitabilitat per als éssers humans que sovint passen per allà. Els lligams al territori, per tant, s'afluïxen. Es forma una territori mitjà (a mig camí entre tots dos pols), que s'encull progressivament, compost de cultures regionals madures i de satisfaccions arrelades al terra.<sup>208</sup> El trinquet, al nostre cas, és, de totes totes, una d'aquestes satisfaccions. El lloc que estudiem, però, encara és normal, és a dir, és sòlid i territori i sí-mateix es confon.

---

203 En la societat industrial el que podia arribar a ser estructurava el que s'era, i el temps s'ajustava a l'espai. En la societat xarxa de Castells (2006 *op. cit.*) el que és anul·la allò que es pot arribar a ser, atès que l'espai de fluxos dissol el temps en desordenar la seqüències d'esdeveniments i fer-los simultanis. Hi ha, per tant, una transitorietat estructural. (Pàg. 67)

204 Castells, *op. cit.*, pàg. 67

205 Mira, 1978, *op. cit.*, pàg. 11

206 Geertz, 1999, *op. cit.*

207 La classificació sociològica d'Augué de no llocs i llocs antropològics passà a ser quelcom més gràcies a l'aportació de l'antropologia filosòfica d'Sloterdijk.

208 Sloterdijk, 2007, *op. cit.*, pàg. 183.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

El que fins ara es concebia com a “societat” era el contingut d'un receptacle de parets grosses i sòlides, fundat territorialment, amb el suport dels símbols, la majoria de les vegades monolingües, i amb això un col·lectiu que trobava l'auto-certesa en una certa hermenèutica nacional i se sacsava en les pròpies redundàncies. Els denominats pobles a causa de les propietats-auto-*container* es trobaven a un gran desnivell entre dins i fora. Aquest desnivell, s'aplana, però, gràcies als efectes de la globalització, cosa que és per a R. Robertson un procés acompanyat de protesta.<sup>209</sup> Sloterdijk va més enllà i diu que la protesta contra la globalització és també la globalització mateixa: “pertany a la reacció ineludible i indispensable d'immunitat dels organismes locals front a les infeccions pel format superior del món.”<sup>210</sup> La societat *verge*, hermètica i impermeable, es va progressivament tornant semblant a la resta en copiar les influències consumistes i mercantils i en apropiant-se dels símbols de la resta (cultura pop, ídols de l'esport, etc.), es va obrint per deixar de ser tan hermètica i es va permeabilitzant també a fi d'hibridar-se (criollitzar-se que en diria Zolo- vist anteriorment-) en quelcom que ja no és el que fou i que no se sap que arribarà a ser<sup>211</sup>: Fins quin punt aturarà o estarà sempre i a partir d'ara en l'era global i postmoderna en canvi constant? Molts, en canvi, no accepten un món de “societats” de parets primes i de mescla.<sup>212</sup>

Les organitzacions modernes es veuen capaces de connectar la localitat amb la globalitat en maneres que haurien estat impensables en les societats més tradicionals i en el seu quefer diari i rutinari afecten a milions de persones<sup>213</sup>. De fet, aquesta lloança de com de bones són les organitzacions modernes: esport de masses, o en expansió, fusió cultural entre la tradició i la modernitat, o el deslligam entre l'espai i el temps suposa més que cap altra cosa un canvi profund en l'estructura social d'una partida de pilota en un trinquet. I malauradament aquest canvi és irreversible. Si abans gairebé res no havia canviat era perquè la modernitat- el tren de la modernitat, millor dit- havia passat de llarg. Ara que la globalització ha fet caure l'agricultura i les relacions socials i de paraula de les societats tradicionals urbanitzades i industrialitzades a cops d'un suposat progrés, a ritme d'un suposat canvi inevitable que tard o d'hora cal fer, la pilota ha estat arrossegada i des del canvi de segle s'estan produint més canvis que en tot el segle anterior. Com es planteja Giddens cal descentralitzar les organitzacions a fi que es reordenen certs lligams entre la tradició i la vida actual? Cal fusionar d'alguna manera allò global i allò local? Cal definitivament reorganitzar l'espai i el temps d'una forma radical?<sup>214</sup> A València no cal ser un agosarat per comprovar que els valencians que assisteixen a una partida de pilota són una minoria estranya com també ho són els fidels a la llengua pròpia. Ara faltaria saber si és una forma de rebel·lia o simplement és una assistència inconscient. Més bé són totes dues coses alhora.

L'ètica tradicional s'ha d'entendre, com diu Marramo (2006), com una vertadera producció de localitat i no com una resistència inercial a formes comunitàries tradicionals a la *trend* expansiva de la modernitat. D'aquesta forma no es perden els ancoratges ontològics culturoterritorials, perquè la pràctica no passi a ser imaginada.

A fi que no es produeixin processos de substitució o marginació hem de fusionar allò local i allò global perquè es retroalimentin mútuament i per això pensem que sí que cal reorganitzar el temps i

---

209 Robertson, *op. cit.*, pàg. 182.

210 Sloterdijk, 2007, *op. cit.*, pàg. 184.

211 En realitat la cultura global no existeix com a tal, ni en una forma unitària ni en una multicultural, sinó que es refereix a la cultura americana, que és una petita mostra del món, “nosaltres som el món”, no són més que mostres d'experiències i perspectives americanes, però en cap moment parlem d'una perspectiva unitària o multicultural. Això no implica negar que el món està altament connectat i que hi ha una veritable interacció entre cultures, sinó que l'efecte de la xarxa no és una pluralitat de cultures igualitàries, o una harmoniosa síntesi d'aquestes en una cultura global. Les cultures formen part d'una lluita de poder en què els recursos (financers i culturals) no estan igualment distribuïts...I els americans des de l'acabament de la segona Guerra Mundial han guanyat aquesta lluita.

Beynon J and D. Dunkerley (2000). *Globalization the reader*. The Athlon Press. London. (Pàg: 103).

212 *Íbid.*

213 Giddens, 1991, *op. cit.*

214 *Íbid.*, p. 178.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

l'espai d'una forma radical, només així la localització dintre de la lògica global pot ésser un procés reversible i recíproc. Si hem revaloritzat una pràctica com la pilota a València com a fet cultural portador d'identitat que hauria de formar part del patrimoni cultural i etnològic del territori cal, llavors, aplicar polítiques que vetlin per la interconnexió entre allò local i allò global, cosa que difereix molt del discurs etnocentrista que se sol fer.

Partim, de totes totes, d'una homogenització sense cap besllum d'integració.<sup>215</sup> Per això mateix, per romandre al marge d'aquest procés -perquè la pilota és tot una antagonisme a aquest procés- s'ha mantingut com la tenim a hores d'ara. La cultura modernitzadora i occidental simplement no accepta, no inclou la pilota i els jocs tradicionals i populars com a part de sí mateixa, sinó seria una mestissatge cosmopolita integrador, el que fa és que margina a aquestes pràctiques amb l'etiqueta de no vàlides (com comparteixen Parlebàs<sup>216</sup> i els seus deixebles) i les exclou del seu univers consumista, quantificat, just i perfecte. La pilota, però, des de la nostra tesi, no hauria de ser un anatema per a l'esport modern.

Si com afirma Zolo cal un règim internacional per posar fi als problemes globals com l'ecologisme, l'economia o la justícia, també ho cal perquè la modernitat no engula tot un reguitzell de pràctiques lúdiques tradicionals i populars que per als governs de torn esdevenen en simples mostres folklòriques. Regular pràctiques com aquestes pot arribar a suposar la despossessió d'allò que les fa diferents i això precisament és deixar de ser cosmopolita.

Cal tenir en compte, per tant, tot allò que ens sembla alarmant perquè considerem que està en perill i no estem parlant de processos d'impermeabilització utòpics. Estem, com diu Marramao, davant d'una comunitat realitzada i harmònica que es considera com definitivament dissolta o irremeiablement espatllada pels processos de la globalització? Estem encara en procés de reinventar les tradicions? Tenim, com diria Jameson, nostàlgia del present? (És a dir, les nostres vides no estan en sintonia amb el món referencial que es recrea en una partida de pilota- i això, ineludiblement, és el model del camp valencià-). Hem perdut el món al qual estem mirant? Malauradament la resposta s'aproxima cada cop més aviat a una afirmació nostàlgica.

---

<sup>215</sup> Zolo, *op. cit.*

<sup>216</sup> Parlebas P. 2001, *op. cit.*

## CAPÍTOL 5: IDENTITAT O DIFERÈNCIA

“Definicions naixen mentre identitats es fan. Les definicions et diuen qui ets, les identitats te tempten pel que encara no ets però encara pots arribar a ser”.<sup>217</sup>

“El que defineix una identitat ja no està marcat únicament pel lloc d'origen, o pel barri en què s'habita, sinó per tot un joc d'elements culturals en moviment”.<sup>218</sup>

L'afirmació del jo es fa necessàriament en termes de pertinença, en la mesura que membre d'un grup; i per tant, tota autodefinició és una auto inclusió en un grup d'identitat bàsica que defineix la pròpia situació, posició i lloc al món. Però la identitat i la distinció de grup són apreses no són coses observades, per tant creure en allò après no s'ha de confondre amb ésser. Tampoc és perceptible de manera immediata i directa, sinó de manera indirecta i mediata. Sempre són ideologia. Sempre depenen, per tant, d'unes representacions establertes, que s'expressen i es manifesten a través de formes simbòliques. Cal subratllar que compartir una manera comuna de ser no és un fet perceptible com a tal i per ell mateix ni produeix directament consciència de comunitat. “El fet és que la identitat de grup<sup>219</sup> es readapta o es crea, és percebuda, oblidada o ignorada segons l'espai disponible, i s'acomoda als límits d'aquest espai.”<sup>220</sup>

“El grup, ahora, que ha anat definit-se en el temps, ha anat ocupant el seu espai- físic, cultural i de poder, i resistiria feroçment qualsevol intent de reducció d'aquest espai o de penetració exterior.”<sup>221</sup> Això és així tant quan el grup social es defineix i delimita per dalt com a elit i també quan es defineix com a minoria. “Però ho és encara molt més quan el grup arriba, com a resultat de processos històrics de diferent tendència, a percebre's a si mateix com a portador no d'una identitat inclosa o parcial, sinó d'una distinció global, inclusiva i excloent, totalitzadora i bàsica: la pròpia d'un poble-nació, en qualsevol dels seus continguts específics”.<sup>222</sup> Al cas que estudiem, però la identitat nacional no és gens rellevant, més bé és inexistent. La identitat com a experiència significativa, més bé, es relaciona amb àmbits privats d'amics i familiars. El fet, però, que l'assistència a un trinquet, per banda dels aficionats, sigui una rutina aplega a desposseir-los del sentiment identitari. Això és, precisament, la seua idiosincràcia. Els aficionats tenen el seu propi codi simbòlic, la seua particular cosmovisió i no només es palesa en el llenguatge que empren. Heus ací, que jau la nostra tasca com a etnòlegs. (Per altra banda, per a un neòfit involucrat en altra cultura i tolerant a una de nova, sí que es pot convertir en una experiència significativa farcida d'identitat, sempre i quan es desencadene un procés d'interacció cultural en què els efectes de les diferències o divergències culturals florisquen. A partir d'aquí, llavors, la hibridació cultural està servida).

La identitat col·lectiva, es funda pel lloc de naixement, la llengua, la sang, l'estil de vida, cosa que dóna lloc a la idea de qui és i amb qui està indissolublement lligat. Són mantingudes a través de processos de comunicació i intercanvi, la qual cosa dóna lloc a un sentiment solidari d'unitat que lliga a qui l'experimenta superant així qualsevol altra diferència. L'auto representació de la societat proporciona un consens sociocultural bàsic entorn a una sèrie de constel·lacions de significat que fan possible una comprensió (sagrada en principi) del món, un compromís amb certs conceptes límit

---

217 Baumann 1997, *op. cit.*, pàg. 73

218 J. Cucó Giner, *op. cit.*, pàg. 98

219 Per a Giddens (1995) la identitat social ha abolit el consens atès que la consciència que una col·lectivitat té una certa identitat, i que hom és membre de la col·lectivitat, no és el mateix que acordar una norma que ho approve. 46

220 Mira 1994, *op. cit.*, pàgs 133-34

221 Íbid, p. 99

222 Íbid, p. 99

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

referents a la vida en la seua totalitat.<sup>223</sup> Aquesta auto concepció del grup entorn al “nosaltres” a fins on arriben els límits de tipus organitzatiu, territorial idiomàtic, històric, varia en el procés evolutiu de la societat i a la nostra tesi això és un focus d'estudi, per què com diria Fuster “els valencians no hem deixat d'ésser una gent enèrgicament diferenciada. Ara bé, aquesta hipotètica energia no arriba a determinar una diferència radical, originària i suficient”.<sup>224</sup>

Això i tot, no sembla clar quan i com un univers simbòlic compartit devé rellevant per al reconeixement mutu dels membre d'un grup, cosa que és un problema per a la identitat col·lectiva.<sup>225</sup>

La identitat és *el manteniment* de la diferència.<sup>226</sup> És això el que fa que els membres d'un grup identitari tinguen una mateixa concepció del “nosaltres”, uns símbols comuns. És per això que els processos identitaris, a hores d'ara, a causa de la dispersió i el desmembrament (en certa manera podria ser un sinònim del terme *dessimbeded* de Giddens)<sup>227</sup> que propicien el capitalisme sense fronteres i l'aldea global sembla que visquen sota l'amenaça constant. Són precisament *els errors i fissures* en *el paisatge* del jo col·lectiu allò que esperona mantenir aquest ordre. Ens trobem davant de: per una banda la identitat com a procés i no com a resultat i per una altra la recerca de l'ordre que pretenen les col·lectivitats. Totes dues característiques es complementen i es contradiuen alhora. Com es pot arribar a l'estabilitat si sempre s'està en procés d'ésser? Per què som distints? Aquesta plausible paradoxa és el que caracteritza el doble procés de globalització i localització que experimenta el món a hores d'ara. Arribats a aquest punt en aquesta frenètica cursa per saber qui som, o millor dit, que hem deixat de ser, els processos de reidentificació floreixen per tot arreu. Aquests fenòmens dins d'un món globalitzat crea trinxeres d'autonomia o identitats de resistència per a col·lectius i individus que es neguen a dissipar-se en la lògica de les xarxes dominants.<sup>228</sup>

223 J. Beriain (1996). Identidades culturales. Unversidad Deusto. Bilbao.

224 En Mira, 1994, *op. cit.*, pàg 163.

225 J. Beriain, 2000, *op. cit.*, pàg 179. Per a aquest autor la consciència col·lectiva és: “el conjunt de representacions col·lectives tipificades que amb caràcter autoreferencial coexisteixen i se succeeixen en el temps històric”. 285. La identitat col·lectiva s'articula al voltant del “nosaltres”, a la idea que la societat té sobre sí mateixa i al voltant de les seues *condicions-límits-vores*. 290

226 Geertz 2000, *op. cit.* Des d'una vessant més filosòfica per a Marramao (2006) “...la naturalesa humana estaria caracteritzada per la facultat de diferenciar-se culturalment”. 126. “Tot subjecte és un sistema de signes, una contingent “posada-en-forma” de signes, que viu una existència situada en contexts o formes de vida determinades i que es remodela constantment en el transcurs del temps. Per tant, els confins identitaris estan sotmesos a un incessant procés de deconstrucció-reconstrucció. La identitat mai és donada. Estem...fora d'una lògica de la identitat com a mapa espacial estable.” 221-222. “...la subjectivitat trobarà la traducció més apropiada en la imatge d'un mapa en devenir...on el joc de les transaccions ocorre sempre entre signe, context i temps”. 222.

I és que “les diferències no identifiquen mai al ser, sinó que precisament sempre el diferencien. I sols per això produeix el fenomen del devenir, de la vida”.<sup>226</sup> No hi ha per tant identificabilitat del ser.

“El pensament d'u com a unitat de les diferències naix...d'una confusió fonamental, la confusió entre... allò “constitutiu”... i allò identitari” 227. Allò constitutiu és allò contrari d'allò idèntic. Marramo(2006) fa una inversió simbòlica de la lògica de la identitat, mantenint separats el pensament d'allò constituent del pensament “d'allò u”. 227. És a dir, entén la diferència de manera contrària a com s'entén.

227 Veure capítol Modernitat subcapítol 2.

228 Castells, *op. cit.*

Segons Castells (2006: 468): “la identitat cultural proporciona a la gent una sensació compartida de diferència que es reforça mitjançant els hàbits i rituals de la vida diària, i a través de l'exteriorització simbòlica dels valors i tradicions...És molt més que un conjunt d'individus que comparteixen història i espai físic i parlen la mateixa llengua...Són narratives culturals complexes i inconfusibles, històries mítiques que les persones es contenen a sí mateixes.” La societat xarxa de Castells no tan sols desplega la lògica per tot arreu sinó que manté l'organització en xarxa en l'àmbit local alhora que desenvolupa l'especificitat de cada societat. Per a Castells (2006:69) “El que caracteritza la societat xarxa és la contraposició de la lògica de la xarxa global i l'afirmació de la multiplicitat d'identitats locals...”.

“Els moviments socials reben la seua força de tracció de l'amenaça a que es veuen exposades identitats col·lectives ben encunyades. Tot i que tals identitats romanen lligades al particularisme d'una forma de vida concreta, han de ser capaces d'assumir en sí el contingut normatiu de la modernitat, aquell falibilisme, universalisme i subjectivisme pels quals no té més remei que veure's soscavada la força i la figura concreta d'allò en cada cas particular” (Habermas 1998: 394).

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

Cal destacar que, com fa J. Clifford<sup>229</sup>, potser deuríem entendre les identitats culturals en termes de viatge i no de lloc. Si, en el nostre cas, durant l'època romana hi havia la influència grega i romana i en l'edat mitjana la influència àrab, jueva i cristiana, a hores d'ara, en l'era acceleradament globalitzada la rellevància de la metàfora s'eleva perquè els locals estan força influenciats pels mitjans de comunicació.

Aquest cúmul d'identitats resemantitzades en lluita són els fragments, les fissures, que no pot unir la lògica global. Per a Beck<sup>230</sup> acaben convertint-se en una contraglobalització antimoderna. És a dir, la pilota, sense pretendre-ho, no deixa d'anar en contra de la globalització.

En la nostra tesi la pràctica a estudiar encara és el present idolatrat de les pràctiques locals d'autoidentitat. Seria un confit per a qualsevol etnòleg atès que és com un escenari cultural, com un arxiu central de temps. En l'era global, com diu Marramao<sup>231</sup>, cal analitzar heurísticament la idea de la diferència situada, és a dir, diferència amb alguna cosa local, encarnada i important tocant els trets pròpiament culturals els quals expressen o formen la base de la mobilització de la identitat de grup. En el nostre estudi, però, no cal reconstruir, sinó *tan sols* mantindre. Mantindre la diferència. La petjada del nostre record perviu en el present d'una partida de pilota actual i això, si més no, és magnífic. (Per reconstruir una identitat caldria que la tradició estigués difuminada. Reconstruir, de fet, indica un retorn al passat. Aquest suposat passat fet present en una partida de pilota al carrer és allò autèntic i genuí).

En un món desmembrat fet d'identitats fluctuants i connexions incertes tal com descriu Geertz<sup>232</sup> pretenem desenredar els brins d'una corda que compon la societat valenciana. Localitzar com es teixeixen els seus punt d'unió, els enllaços, les connexions i tensions, els nodes donant prova de la pròpia compositivitat del cos compost, localment dispar, globalment integral. A hores d'ara, a mesura que es tracen noves línies i les velles s'esborren, el catàleg d'identificacions disponible s'escampa, es contrau, canvia de forma, es ramifica, s'encull, i es desenvolupa. Els jocs com el del nostre estudi amb l'etiqueta d'autòcton, popular i tradicional que encara persisteixen està patint alteracions en els seus vincles amb el territori, amb la societat que el manté. En el context de la nostra tesi, els trinquets i carrers valencians conformen llocs (en contraposició a ports, aeroports, centres comercials, ciutats turístiques... En definitiva deserts secundaris o llocs-no en sí mateixa o espais de trànsit, tal com hem pres de la classificació d'Sloterdijk<sup>233</sup> en el capítol anterior) farcits d'identitat. Posseeixen una atmosfera pròpia, un veïnat regular, una familiaritat col·lectiva en sí mateixa (és a dir, són l'anatema dels espais de trànsit). En definitiva, el que hem d'estudiar és la semanticitat d'aquests llocs tan emblemàtics (a la qual cosa que ja hem fet esment en el subcapítol "el lloc de la diferència"). Amb el cas del trinquet de Pelai, al bell mig de València, al qual ja hem fet esment amb anterioritat, com afecta la hibridació social d'aquest barri en la pràctica de la pilota? Podria afectar al seu significat intern?

La no interferència dels mitjans comunicació de masses ha deixat la nostra pràctica conforme està: marginada i això ha estat més bé un encert perquè els jocs tradicionals es contraposen a les masses, al *mainstream*, a la lògica global, a tot això per la qual cosa les societats es rebel·len i lluiten per preservar la seua identitat. (Fins a quin punt, el nou individualisme afecta el cas que ens ocupa? Com afecta la identitat col·lectiva?).

Ja hem dit en el capítol anterior que a València la pilota com a joc és quelcom estrany i fins i tot exòtic (allò exòtic que és, per exemple, una partida de pilota a Argentina o a París també ho és al bell mig de València, és a dir, aquí l'exotisme és capgirat atès que són els locals els estranys). Tampoc sabem, però, com hem afermat anteriorment si els *actors* que configuren aquesta pràctica tenen consciència del cos identitari que duen a sobre. És una llosa, o més bé és quelcom cosa que es du amb orgull?... I és que, ineludiblement, formar un cos identitari sòlid potser sigui una quimera

229 J. Clifford 1999, *op cit.*

230 Beck, 2008, *op. cit.*

231 Marramo G, *op. cit.*

232 Geertz, 2000, *op. cit.*

233 Sloterdijk, 2007, *op. cit.*



## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

dins d'aquesta fase de la modernitat. No és aquest el nostre objectiu, però. Així i tot, el fet de trobar el sentit de comunitat, a fi que no arribe a ser quelcom cosa imaginada, sí que és un dels nostres camps d'estudi. És més, com ja hem esmentat anteriorment al llarg de la nostra tesi, les relacions que es donen en una partida de pilota ens remetent al passat comunitari dels valencians. El fet que encara es juguen partides de la manera com es fa és el que nodreix la gana d'esbrinar per què. És, de fet, el trinquet un fòrum? És participatiu i democràtic? Són aquests valors dins de la consciència col·lectiva? (I no és que ara pretenguem fer una analogia amb una àgora grega).

“Necessitem una nova varietat política..., que no contemple l'afirmació ètnica, religiosa o regional com una resta irracional, arcaica i congènita que ha de ser suprimida o transcendida, una bogeria menyspreada o una foscor ignorada, sinó que com qualsevol altre problema social- diguem la desigualtat o l'abús de poder- , ho veja com una realitat que ha de ser abordada, tractada d'alguna manera, modulada, en fi, acordada.”<sup>234</sup> I aquesta nova política depèn que es localitzen els orígens de la diferenciació i el desacord basats en la identitat. Depèn que adaptem els principis del liberalisme i de la democràcia social, el govern i assumptes públics a temes respecte als quals aquells s'han mostrat sovint reactius, incomprensius o filosòficament cecs. Depèn, en definitiva, que aconseguim una millor comprensió del que la cultura- els marcs de significació en els que viu la gent i forma les seues conviccions, els jocs i les solidaritats- ve a ser en tant que força ordenadora en els assumptes humans. Cal una concepció més clara i circumstanciada del que és, de en què consisteix i no tant estereotipada i atrapada.

Cal plantejar tota la qüestió de la identitat, una qüestió per damunt de tot subjectiva, com una política més que com una herència.<sup>235</sup> Per exemple si férem un tall transversal a la gent que ompli un trinquet quins components de la identitat són “profunds” i quins “superficials”? Quins “centrals” i quins “perifèrics”? Com interactuen històricament aquests elements en tensió i en diàleg? Qüestions com aquestes, que no es presten a respostes sistemàtiques o definitives, constitueixen la matèria prima de la política cultural, perquè la identitat més be hauria de ser un diàleg i no un monòleg. Calen antropòlegs, per tant, i no només perquè aquest diàleg tinga lloc, sinó per filar prim en les polítiques culturals.

---

234 Geertz, 2000, op, cit., pàg. 248

235 Clifford. J, 1999, op. cit.

## CONCLUSIONS: POSSIBLES DERIVACIONS

Em primer lloc fer estudis comparatius o analogies entre la pilota basca, (i per extensió el joc frissó holandès, el five anglès, el joc belga..., las chazas colombianes o equatorianes o els jocs gaèlics tradicionals escocesos) no ha estat, de de cap de les maneres, la nostra intenció. Pensem que ha quedat prou clar que el nostre estudi és local i que extrapolacions a altres àmbits estan fora de lloc.

Com hem vist al llarg dels capítols de la nostra tesi l'espai postmodern és l'anatema de les cultures salvatges i atàviques. Aquestes cultures tenen els peus en terra, és a dir, mantenen relacions identitàries pròpies d'una natura més estable que les postmodernes. La modernitat, de fet, ha produït una redefinició de les identitats<sup>236</sup>. (Cosa que en algunes comunitats s'ha entès com una *prostitució identitària*). Ens referim a l'èxit de la macdonalització del món, la qual cosa ens suggereix que molta gent prefereix un món amb poques sorpreses. (Allò curiós i alhora contradictori és que a Macdonalds molts dels menús són amb sorpreses).

Les societats modernes en l'àmbit social s'aguanten amb dos pilars: la llibertat i la seguretat. La seguretat sense llibertat és repressió, la llibertat sense seguretat és caos. Si fins al primer terç del segle XX primava la llibertat sobre la seguretat, d'ençà que s'han invertit els papers.

Les analogies que hem extret entre la premodernitat, modernitat, globalització i identitat amb la pilota valenciana representen una comprensió cultural del fet que volem estudiar. L'analogia del joc és cada vegada més popular entre la teoria social contemporània i necessita cada cop un examen més crític.<sup>237</sup> La teoria social s'està reconfigurant, de manera que les suposicions que es donaven per descomptades no poden prosperar si consideren que una explicació consisteix en connectar l'acció al seu significat en compte del comportament als seus determinants.<sup>238</sup>

En la nostra tesi no hem fet més que palesar les diferències entre la premodernitat i la modernitat en la societat valenciana a través del seu joc més genuí i autèntic.

La desterritorialització segons G. Canclini<sup>239</sup> fa referència a la pèrdua de la relació natural entre la cultura i el territori i la societat. És, en altres paraules, la desintegració de les constel·lacions simbòliques humanes així com de filiació. Estan els valencians desterritorialitzats? Afecta això només a la cultura o a l'economia, la política i la societat? Cal ser conscients que el procés modernitzador que raja a doll en les grans ciutats, com la individualització per exemple, arriba a les àrees rurals d'una manera pulvertitzada, és a dir que en les zones rurals la permeabilitat moderna o global és tardana i feble.

En citar el concepte de globalització hem de ser conscients que en els anys 90 el terme gairebé no se sentia. Som, per tant, la primera generació de l'era global. Podem afirmar que és el primer cop en la història que tothom està dins del mateix vaixell. Això significa que estem sota l'era global unitària, cosa que vol dir que el que passe a Honduras, Malàsia o la Xina pot influir en el nostre territori. (Sabem que compartim un únic món, cosa que no vol dir que estiga unit).

Si com hem vist la globalització per a Giddens és viure en un sol món; per a Robertson, a més, és una interconnexió entre allò local i allò global; i per a Marramao és un diàleg en què allò local afecta a allò global, nosaltres ens quedem amb la darrera aportació a aquest fenomen. Hem de rebutjar, per tant, la versió esbiaixada per la qual la globalització (podríem anomenar-la glocalització igualment) és un procés de substitució i no d'intercanvi, així com que el món és un tot cohesionat. Com hem estudiat, a través de Castells sobretot, la globalització no és un fenomen nou

---

236 Cal destacar que parlem de diferents tipus d'identitat no d'una sola.

237 C. Geertz, 1994 *op. cit.*, pàg. 97

238 *Ibid.*

239 García Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México.

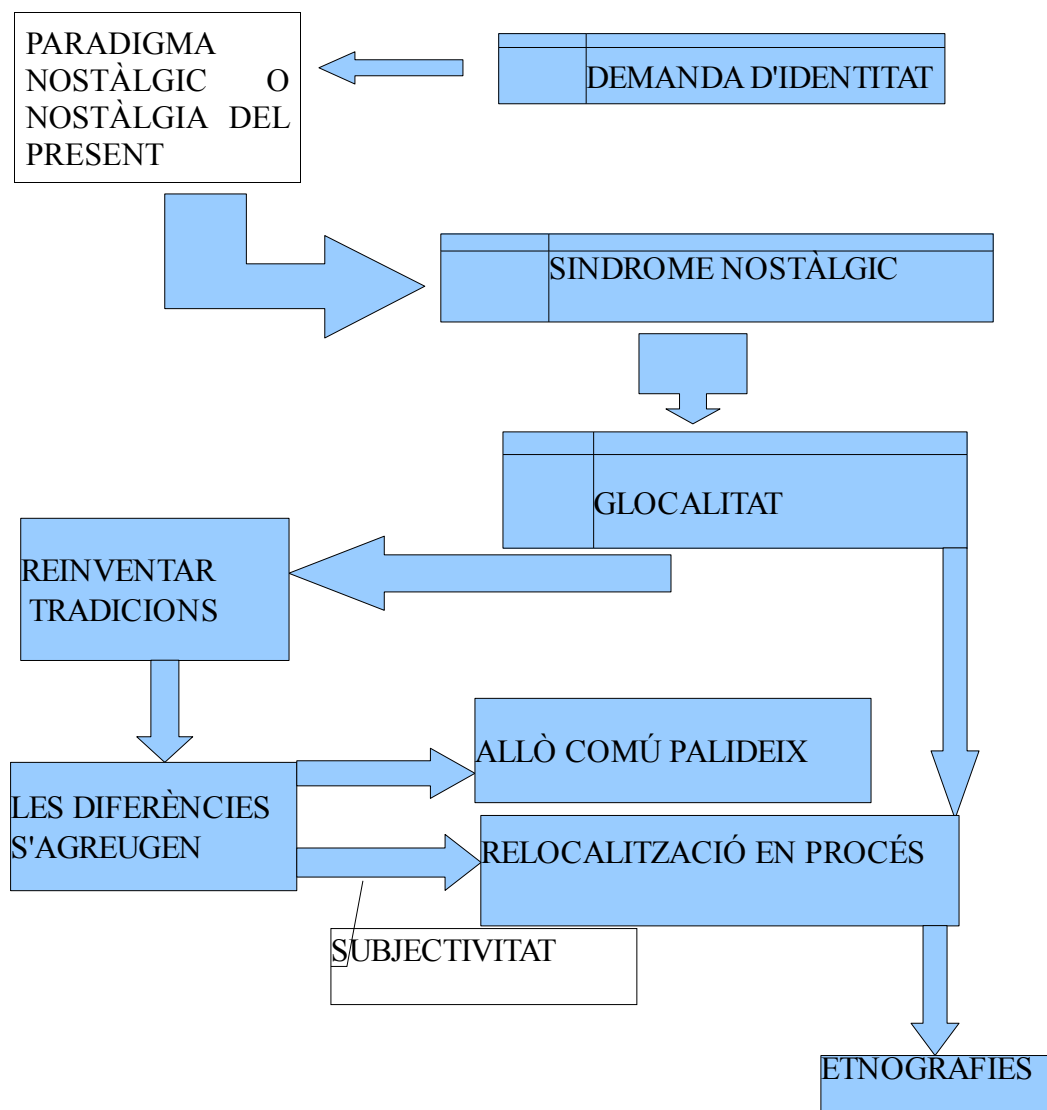
## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

d'aquesta era sinó que sempre ha existit i sempre ha consistit en intercanviar, cosa que alhora aguantava i reforçava encara més aquest doble procés. Si fem una mirada enrere en la nostra història tenim des de; les xarxes marítimes dels fenicis (la ruta de la sal, de la seda, etc.) i les terrestres dels romans (la via Augusta), fins traspasant fronteres: les rutes inques entre Equador, Perú, Bolívia i Xile, o fins i tot a la impremta en l'edat mitjana ("La Galàxia Gutenberg" de Macluhan). Tots aquests exemples són, de fet, globalitzacions primerenques. La globalització actual, però, té dues vessants; per una banda un ordre mundial marcat pels mercats internacionals; i per una altra l'augment dels nacionalismes a causa dels processos identitaris. Tenim, per tant, una globalització que estreny allò local perquè el confon. El que s'ha d'afrontar ara són situacions més complicades, més enrevesades que en els primer intents de globalitzar el món. Estem connectats per una banda (networks) però per una altra hem perdut el sentit comunitari.

Les fronteres, d'un temps ençà tan profundes, ara s'erosionen pels corrents globals, i no només ens referim als mitjans de comunicació sinó als fluxos migratoris, diàspores incloses. Això, d'una manera o altra, ha fet oblidar el sentit comunitari o grupalista de la societat local, d'ahi la crida a la retribalització de Mira i Marramao a fi de relocalitzar-nos de bell nou. Territori, símbols, llengua, rituals, tot ens remet a allò local a fi d'assolir la seguretat ontològica perduda.

La paradoxa de la glocalització, com hem vist al llarg de la tesi, és veure com els productes locals són assimilats per allò global i com allò local afecta a allò global.

D'alguna manera ho intentem mostrar a través d'aquest esquema conceptual:



## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

El fet d'imaginar-nos que el ídols o icones publicitàries de la societat de consum foren locals territorialitzats (pilotaris) i no icones globalitzades i llunyans (tennistes i futbolistes) és inconceivable. Fins a quin punt, llavors, una pràctica com la que volem estudiar forma part de la societat de consum. Si fem una analogia amb la modernitat parlariem de pre-consum. (o, a hores d'ara, en vies de consum. Cal que recordem que el merchandising no existeix en la nostra pràctica).

Si la cultura comú entre els joves es forma a partir de relacions de consum i d'interconnexió electrònica, llavors una pràctica com la pilota està en les antípodes de poder establir-se entre les noves generacions. A partir d'aquí més bé l'hauríem de definir com una pràctica postmorta, que no postmoderna. La metàfora del poder de la cultura popular en el món de les multinacionals i postmodern és, potser, una esperança utòpica. La possibilitat de crear diversitat i diferència (cosa que, contradictòriament, ve donada per la uniformització cultural segons Castells) és constituïda per l'emergència de noves veus que doten de frescor al panorama actual.

Si per una banda hem intentat analitzar i descriure la modernitat i la posterior globalització i per una altra hem intentat aplicar aquests fenòmens a allò local i comunitari, que en el nostre cas es tracta del joc de pilota a València, trobem que la pilota, en certa manera, és reduir la complexitat de l'ambient (i per ambient s'entén la globalitat). És, al capdavall, recobrar l'harmonia perduda.

El públic desitja allò nou, allò no consumit. La diversió estètica que Dorfles<sup>240</sup> justifica dins del camp de l'art també podem aplicar-ho a l'esport. La pregunta a fer-se aleshores és: fins a quin punt suposa la pilota una novetat dins la societat valenciana?

Dins de l'àmbit de l'interaccionisme simbòlic els fenòmens de comunicació intersubjectiva constitueixen la vertadera clau de la nostra futura investigació. No és la nostra intenció posar a la pilota valenciana de moda, pensem que això seria caure en el descrèdit. A través d'una ampliació de les nostres facultats informatives i simbòliques podem esperar una millora de les relacions entre els homes, entre el passat i el futur i entre futur i present. D'aquesta manera s'entreveu una era més comprensiva, orgànica i formativa per a la humanitat. Sols en aquesta ampliació del discurs intermonàdic podem imaginar la verificació de noves exigències i manifestacions que no estan lligades tan sols al joc, al caprici o a la moda, el desgast i consum de la qual, puga, almenys, parcialment moderar-se i disminuir.<sup>241</sup> Tornem a reincidir, doncs, en l'extrapolació artística al camp de l'esport.

La pràctica que estudiem com hem vist al llarg de la nostra tesi constitueix tota una dialèctica de l'antimodernitat. De totes de totes no n'és la primera ni serà la darrera, per què, com hem vist, la mateixa modernitat genera aquestes dialèctiques.

Com hem vist al llarg de la nostra tesi, encara que es vulga romandre arrelat a una cultura local en un lloc concret és pràcticament impossible viure en aquest lloc desconnectat culturalment del món en què està situat.

Emprem, per exemple, la metàfora de les cordes en què a un extrem tenim allò local i a l'altre allò global. Si aquestes cordes s'estrenyen i es tiben aproximant-se es corre el perill que es trenquen i per tant es desconnecte l'associació d'allò local i territorial dins d'allò global. Si, en canvi, s'amollen i queden fluixes, no tenim aquesta sensació de pèrdua d'allò local (ni *des-connecten* ni *des-territorialitzen* ni *des-incrusten*, sinó que justament fan el contrari, és a dir: *con-necten*, *ter-ritorialitzen* i *in-crusten*) i és així com la gent comença a involucrar-se o, millor dit, tolerar a altres cultures.

Aquestes cordes s'allarguen més enllà del món referencial i geogràfic de la comunitat en tant que uneixen a tots els ciutadans en un sols món (networks o xarxes socials transnacionals: Internet), però no hi ha sensació de proximitat en el mateix temps i lloc, és a dir, no es tracta d'una unió

---

<sup>240</sup> Dorfles Gillo *op. cit.*

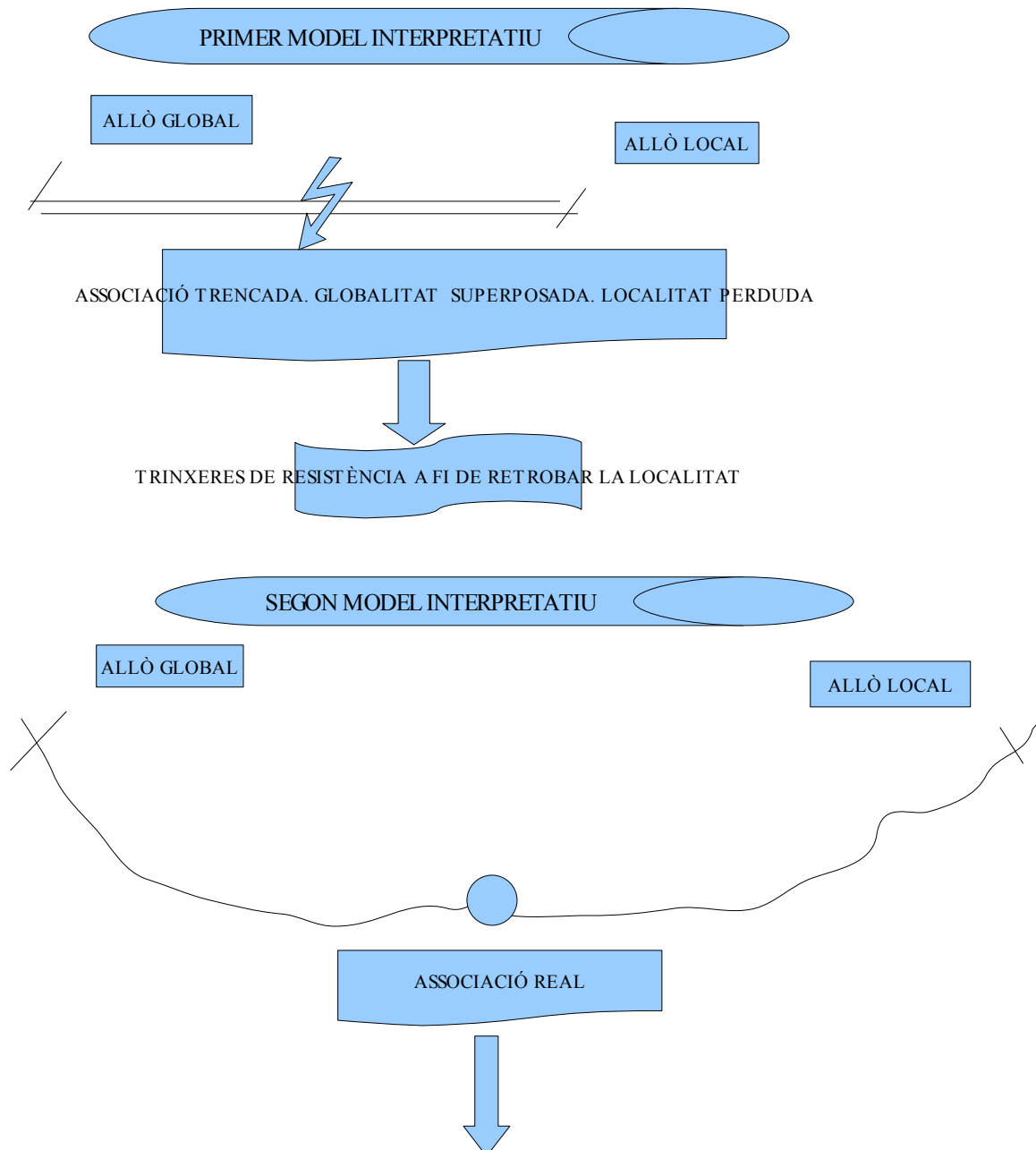
<sup>241</sup> *Ibíd.*, p. 268.

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

propera. El problema rau quan la globalitat (o millor dit globalització) s'acosta tan fortament al pol local que acaba per ofegar-lo, de manera que acabem considerant-nos més globals que locals.

Si això té lloc la lluita pels valors està servida, llavors es creen les trinxeres d'autonomia o autonomies de resistència (les quals esmentava Castells en el capítol cinquè).

Quan això no passa, però, ens conferim d'un toc de cosmopolitisme en què la diversitat cultural guanya la batalla a la uniformitat global en tant que aquestes cultures locals estan entrelaçades però no infraposades a les xarxes globals. D'aquesta manera, tant d'una manera (per estar massa prop) com d'una altra (per estar molt lluny) la diversitat cultural o bé tindrà lloc en un escenari de tolerància o bé es reivindica per fer-se sentir en un *món* que l'ha arribada a excloure. No podem pensar que l'arquetip de local, arrelat tant al territori com a la classe social, amb una relació unívoca amb una única cultura (cosa que hauríem d'investigar en la nostra tesi) és o, millor dit, serà per sempre en l'era dels no-llocs i de les interconnexions a escala global. La pregunta a fer-se, llavors, és: què queda de local a València? Per altra banda, quina veu té la pilota en l'hiperespai electrònic a diferència de en el lloc físic? Quines xarxes i fluxos s'han establert?



TOLERÀNCIA CULTURAL I COSMOPOLITISME

Des que la industrialització i la irrupció del sector serveis té lloc a València la pilota romania intacta. Després d'aquests processos i des del primer terç del segle XX, ha hagut una osmosi de les xarxes globals amb l'afany d'esportificar aquesta pràctica a fi de preservar-la. La creació de l'escala i corda, en primera instància i la posterior creació d'una empresa moderna en un lapse de gairebé cent anys de diferència, ha estat la resposta moderna en primer lloc i la resposta global en segon lloc. Si abans del darrer canvi la pilota tenia una estructura horitzontal, quina estructura té ara? (Perquè l'estructura institucional esportiva és completament vertical).

En aquest assumpte cultural què ha fet la política local (Generalitat Valenciana) deixar fer o protegir? Quan parlem de deixar fer intervé la Federació per una banda i Frediesport i Val net per una altra. Què volen els uns i els altres? La posició de Val net (l'empresa moderna del segle XXI) sembla clara: copiar el model basc que significa institucionalització completa del joc i canalitzar-lo cap a una modalitat única que és la televisada. El que han fet els bascs amb el frontó a mà, pretenen fer-ho els valencians amb l'escala i corda. No es pega un cop d'ull a l'altra vessant i m'estic referint a l'homologació, l'estandarització i el més dràstic de tot la desposseïció. La *clerk mentality* és el que representen totes aquestes empreses en l'era global. Però, com hem vist al llarg de la tesi, no s'afronta el problema que la societat valenciana no té un sentiment identitari fort, com si que ho té la societat basca, i que la pilota encara continua sent una manifestació de classe i vull dir de classe treballadora a l'estil d'E. P. Thompson en l'Anglaterra industrial o de R. Williams en l'Anglaterra pre-industrial i encara agrícola. El pes que ocupa el sector primari (premodern) en una pràctica com la pilota a València pensem que és prou gran com per a concebre la pilota completament desvinculada de la burgesia (cosa que no passa a la societat basca).

No podem obviar que estem en un món macdonitzat. Desenvolupar i millorar polítiques de conversació en aquest ordre global és la qüestió. Ens n'anem, per tant, al lema de tarannà ecològic: "Think globally act locally"- El lema real és "think globally act locally", però nosaltres l'hem modificat per adaptar-lo al cas que ens ocupa.- Aquest lema no podia tindre més cabuda en la nostra tesi. (La qüestió torna a ser crear des d'allò local mantenint el que encara hi ha. Amb això tindriem una pràctica més universal).

El fet és que aclarir o definir allò local, que en altres camps (com en la música pop) donaria lloc a moltes confusions, en el nostre cas és molt bo de fer. El cas que ens ocupa, com hem vist, no té el problema de la universalització, tot i això en té d'altres.

Ha hagut un procés i igualitari de barreja? Un *cross over culture study*? Quina forma ha pres la hibridació que està tenint des del segle XXI? Com està funcionant la dicotomia osmòtica? S'estant donant encara processos d'ignorar la nostra pràctica? Es pretén, per altra banda, museitzar el joc de pilota? Cosa que vol dir que el joc ha mort.

Això i tot, encara podem dir que els espectadors formen part del joc perquè poden intervenir, cosa que ha estat eliminada per la institució esportiva, perquè no hem d'oblidar que un trinquet el que fa és simular un carrer i en el carrer el poble enraona, jutja i decideix.

Si ens tornem a remetre als valors: quins valors tenim en una partida? Són aquests significatius? Hauríem de pegar un cop d'ull al teixit simbòlic que es compartit en una partida. Hi ha la terra o territori, la identitat o la consciència col·lectiva? Quina és la influència dels mitjans de comunicació globals? Per altra banda, un factor que no hem d'obviar, com hem esmentat abans, és la classe social. És la classe exclosa o marginada, la que pateix les desigualtats, o siga, la treballadora la que assisteix majoritàriament a les partides. És el poble en definitiva? És per això mateix que la globalització, a hores d'ara i en aquesta era, no ha *confós* la nostra pràctica perquè assistir a una partida de pilota és, de totes totes, aprendre a aprendre perquè és aprendre dels avantpassats.

Trobem que el particularisme del nostre objecte d'estudi, no és quelcom cosa que ha de ser

## MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

canviada, substituïda, o assimilada, sinó que és quelcom cosa a aportar dins de l'espectre global.

Per exemple el fet que en les travesses es facen postures en què es donen jocs de diferència (cosa gens acceptada ja no per la institució esportiva sinó també per la seua homòloga basca) ha de ser un valor important. Com també ho és un emblema local com el trinquet de Pelai a València, el qual en primer lloc aguanta el sentiment global en la mesura que hi han fonts d'informació i lligams de filiació que es relacionen amb el sentit del món (cosmovisió). En segon lloc permet un xarxa entre individus (amb diferents estils de vida) que afavoreix les relacions d'estima i confiança. En el món del capitalisme esquizofrènic, l'ansietat desbocada, els simulacres i les fantasies, l'alienació i la distància psicològica entre individus i grups, l'assistència a una partida de pilota ens retrotrau a un altre temps en què tot això no existia.

En etnografia parlar de pilota a València seria fer-ho d'un material cru. No estem cercant ideologies en els canvis socials, tan sols cerquem el canvi social, i això com hem intentat plasmar ho podem fer redescobrint pràctiques com la pilota a València. Com hem volgut deixar constància el poder de la identitat d'allò local en la societat és i ha de ser fort.

Cal destacar que vivim en un món multicultural, cosmopolita i global. Com hem repetit al llarg de la tesi un fenomen sociocultural com el nostre no és estrany que no haja desaparegut allò estrany és que no s'haja transformat. Cal recordar que un trinquet més que ocupar-se s'habita a causa de totes les relacions simbòliques i metafòriques que allà hi tenen lloc.

Ara que tenim un modernitat que controla el mercat que transforma els camps simbòlics i fa cada cop les fronteres més poroses allò local i allò global s'entremesclen, es confonen. En aquesta fragmentació de la cultura moderna on allò modern intersecciona amb allò tradicional, la boira, els esbossos difuminats és la nota predominant en tota aquesta interculturalitat mobilitzada.

BIBLIOGRAFIA:

- Agamben G. (2008) *Què vol dir ser contemporani?* Arcàdia. Barcelona.
- Alexander J.C. (2000) *Sociologia cultural*. Anthropos. Barcelona
- Augé Marc (1998) *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Gedisa. Barcelona.
- Baudrillard J.(1980) *El espejo de la producción*. Gedisa. Barcelona.
- Baudrillard J. (1978) *Cultura y simulacro*. Kairós. Barcelona
- Baumann Z.(1997) *Postmodernity and its Discontents*. Polity Press. Cambridge
- Bauman Z. (2007) *Temps líquids*. Carta Blanca. Barcelona.
- Bauman Z. (1999). *La Globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires. Fondo de cultura econòmica.
- Beck U. Giddens A. y Lash S. (1997). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza editorial. Madrid.
- Beck Ulrich y Beck-Gernshem Elisabeth. (2001) *La individualización*. Paidós. Barcelona.
- Beck U. (2008) *La sociedad del riesgo mundial*. Paidós. Barcelona.
- Beck U. (1986). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós. Barcelona.
- Bell D. (1976) *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza editorial.
- Beriain J. (1996) *Identidades culturales*. Universidad Deusto. Bilbao.
- Beriain J.(2000). *La integración de las sociedades modernas*. Anthropos. Barcelona.
- Beynon J and D. Dunkerley (2000) *Globalization the reader*. The Athlon Press. London.
- Castells Manuel. (2006) *La sociedad red: una visión global*. Madrid. Alianza editorial.
- Clifford James. (1999) *Itinerarios transculturales*. Gedisa. Barcelona.
- Clifford J. Marcus G.E. (1991) *Retóricas de la antropología*. Jucar Universidad. Madrid.
- Craib I. (1992) *Anthony Giddens*. Routledge. New York.
- Cucó Giner J. ((2004) *Antropología urbana*. Ariel. Barcelona.
- Dorfles Gillo (1967) *Símbolo comunicación y consumo*. Barcelona. Lumen.
- Foster H. Habermas J. y otros (1985) *La Posmodernidad*. Kairós. Barcelona.
- García Canclini Néstor (1989) *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México.
- Geertz Clifford. (2000) *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós. Barcelona.
- Geertz Clifford. (1973) *The interpretation of cultures*. Basic Books. New York.
- Geertz Clifford. (1999) *Los usos de la diversidad*. Paidós. Barcelona.
- Geertz Clifford. (1994) *Conocimiento local*. Paidós. Barcelona.
- Giddens A. (1991) *The Consequences of Modernity*. Polity Press. Cambridge.
- Giddens A. (2006) *Sociologia*. Alianza Editorial. Madrid.
- Giddens A. (1995) *A contemporary Critique of Historical Materialism*. Macmillan Press Ltd. London.
- Giddens A. (2003) *La constitución de la sociedad*. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- Giddens/Pierson. (1998) *Conversations with Anthony Giddens: making sense of Modernity*. Polity. Cambridge.
- Goody Jack (2000) *La Familia Europea*. Editorial Crítica. Barcelona.
- Habermas J. (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz. Madrid.
- Jameson F. (1999) *El giro cultural*. Manantial. Buenos Aires.
- Landes D. (1969) *The unbound Prometheus*. Cambridge U. P. London.
- López Cerezo, J.A i Lujan López, J.L. (2000) *Ciencia y política del riesgo*. Alianza editorial. Madrid.
- Luhmann N. (1983) *Fin y racionalidad en los sistemas*. Editora Nacional. Madrid.
- Llopis Bauset F. (1999) *El joc de pilota valenciana*. Carena editors. València.



MEMÒRIA D'INVESTIGACIÓ: DESAFIAMENTS DE LA MODERNITAT. CAS DE LA PILOTA A VALÈNCIA.

- Marramao G. (2006) *Pasaje a Occidente*. Katz. Buenos Aires.
- Mira J.F. (1978) *Els valencians i la terra*. Eliseu Climent editor. València.
- Mira J. F. (1994) *Hèrcules i l'antropòleg*. 3 i 4. València.
- Negri A. (1994) *El poder constituyente*. Libertarias Prodhufi. Madrid.
- Parlebás P. (2001) *Juegos, deporte y sociedad. Léxico de praxiología motriz*. Paidotribo. Barcelona.
- Ricoeur P. (1965) *History and Truth..* University Press. Evanston.
- Robertson R. 1992. *Globalization. Social theory and global culture*. Sage. London.
- Sloterdijk Peter (2002) *El desprecio de las masas*. Pre-textos. Valencia.
- Sloterdijk Peter (2007) *En el mundo interior del capital*. Siruela. Madrid.
- Stevenson N. (1995). *Culturas mediàticas*. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- Thompson E. P (1979) *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Editorial Crítica. Barcelona
- Trilling L. (1968) *Más allá de la cultura*. Barcelona, Lumen, 1968.
- Urry John. (2000) *Sociology Beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century*. Routledge. London.
- Williams Raymond. (1966) *Culture and Society*. Harper and Row. New York.
- Willis Paul (1981) *Learning to labour. How working class kids get working class jobs*. Columbia University Press. New York.
- Zolo Danilo. (1997) *Cosmópolis*. Paidós. Barcelona.