UNIVERSITAT DE BARCELONA

De festes locals a Patrimoni Cultural Immaterial de la UNESCO: la patrimonialització de les festes del foc als Pirineus

Mireia Guil Egea

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (**www.tdx.cat**) i a través del Dipòsit Digital de la UB (**diposit.ub.edu**) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (**www.tdx.cat**) y a través del Repositorio Digital de la UB (**diposit.ub.edu**) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (**www.tdx.cat**) service and by the UB Digital Repository (**diposit.ub.edu**) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

De festes locals a Patrimoni Cultural Immaterial de la UNESCO: la patrimonialització de les festes del foc als Pirineus

Memòria presentada per optar al grau de doctora per la Universitat de Barcelona

Programa de doctorat en Societat i Cultura

Línia de recerca: Antropologia Social i Cultural

Autora: Mireia Guil Egea

Directors: Dr. Xavier Roigé Ventura i

Dra. Camila del Mármol Cartañá

Tutor: Dr. Xavier Roigé Ventura

Facultat de Geografia i Història

UNIVERSITAT DE BARCELONA

A la memòria del meu avi, José Egea Alcaide, per acompanyar-me sempre.
Als meus pares, a la meva àvia, al meu padrí i a la meva família, sense els quals això mai no hagués estat possible. Als meus grans amics, per estar sempre a prop i no deixar-me defallir.

I a tots aquells que, com jo, han trobat al Pirineu, el seu racó de món.

LO RAM SANTJOANENC

Lo dia de Sant Joan
n'és dia de festa grossa;
les nines del Pirineu
posen un ram a la porta,
d'ençà que una n'hi hagué
d'ulls blavencs i cella rossa,
tenia una estrella al front
i a cada galta una rosa.
Un fallaire li ha caigut
a l'ull, malhaja la brossa!;
n'apar un esparverot
que fa l'aleta a una tórtora.
Lo matí de Sant Joan
la tortoreta se'n vola,
se'n vola voreta el riu
a cercar ventura bona.
Un ramellet cull de flors,
millor ventura no troba,
floretes de Sant Joan,
de romaní i farigola,
i amb elles fent una creu
del mas la llinda en corona.

Quan arriba el seu galant
a la casa entrar no gosa;
ella li diu des de dins:
–Doncs, per què et quedes defora?
–Perquè em barres lo portal
amb les flors d'aqueixa toia.
–Una ramellet te fa por?
–Me fa por d'aspi sa forma.
–No és d'aspi, no, que és de creu;
si et fa por no ets cosa bona.
–Doncs só el maligne esperit
que les ànimes se'n porta.
Si no fos lo ramellet
la teva fóra ma esposa;
avui jauríem plegats
en mon jaç de foc i sofre.–
D'ençà que això succeí,
ribera amunt del Garona,
lo matí de Sant Joan,
des del Cantàbric a Roses,
les nines del Pirineu
posen un ram a la porta.

Verdaguer Santaló, J. (1886/1998). *Canigó* (Cant I, v. 173-183). Edicions 62.

Ce cantauen, è ‘tch houéc dejâ que s’i hicaue
Dinquio ‘ra mai dedj arbe è que s’en escapaue,
E, pet cèu palle en sus, larjoméns, tourbejaue,
D’oubes bernélhes plén, un fôt de hum bludénc;
E ‘ss hénns qu’espandié pet sôl plantes saubadjes,
Pericoun, laparaço as énormes houélhadjes,
Bipérino, artémiso è berbéno; è ‘s mainadjes
Arroudâ que harién, apariats en arrénc,
A tourn de brassi, haut! Tortches, tidous è hascles;
E ja-s lichauen câi det piloun arroujénc
Petilhants escraböts, tôci brullants, echchascles
Embrassats, crebaçays è lèu en malh brisats:
E dap crits apratâ-s goujates è goujats;
Mès qu’es precipitâuen era ploujo halamado,
E Nahantèn debatch qu’es boutaue a hilhâ,
E que s’esbentragâue en tot cracâ ‘tch halhâ.
Arrouént qu’ère aro at-fet; è qu’es beié brilhâ[1].

Sarrieu, B. (1977). *Era Pireneido* (Cant VIII, *Eth Halha*, p. 330-331). Imp. Y. Mauri Saint-Girons.

[1] Així cantaven, i el foc ja penetrava fins al nucli de l’arbre i se n’escapava i, al cel pàl·lid, pujant, fent giragonses, ple de punts vermells, una corrent de fum blavosa; i les dones escampaven sobre el terra plantes salvatges, herba de Sant Joan, bardana de fullatge gran, viborera, artemisa i verbena; els infants feien giravoltar [torxes], disposats en fila, al voltant de les brases, valents! Torxes, trossos de fusta calcinats i ascles; i ja començaven a caure del pilar rogenc restes amb foc, trossos cremats, ascles de fusta, calcinades, esberlades, i des de la roca: les noies i els nois esclataven amb crits; es precipitaven cap a la pluja inflamada i Nahantèn a sota es va posar a cridar i el tronc [*brandon*, en francès] va espetegar mentre s’esberlava. Estava ja completament en flames i se’l veia brillar (traducció pròpia).

RESUM I PARAULES CLAU

RESUM (català)

Aquesta tesi, emmarcada dins dels estudis crítics del patrimoni, analitza la candidatura de *Les festes del foc del solstici d'estiu als Pirineus*, inscrites a la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial, l'any 2015, per part d'Andorra, Espanya i França. Aquestes festes se celebren en un gran nombre de pobles del Pirineu central, generalment, pels voltants de Sant Joan i es caracteritzen per adoptar formes molt diverses, des de baixar el foc de la muntanya fins a fer-lo giravoltar. De fet, fins al moment de la candidatura, aquestes celebracions no havien estat considerades part del mateix fenomen, per la qual cosa, podríem dir que la candidatura crea aquesta nova realitat patrimonial. L'objectiu principal d'aquesta investigació és analitzar el procés d'aquesta candidatura al conjunt del Pirineu i els efectes de la seva inscripció dins dels contextos locals on es desenvolupen aquestes pràctiques. La recerca té un caràcter qualitatiu i combina la recerca etnogràfica amb la revisió de fonts primàries i secundàries. La tesi parteix de dues perspectives: una anàlisi macro, en què s'analitza el procés de de forma global fent èmfasi en les paradoxes que sorgeixen en l'aplicació del règim internacional de la UNESCO i les estratègies a les quals recorren els actors implicats per a superar-les; i una perspectiva micro, en què s'examina el procés de patrimonialització d'aquestes celebracions a dues valls concretes (Valls d'Àneu, Catalunya, Espanya; i Vallée de la Barousse, Alts Pirineus, França) per, posteriorment, analitzar comparativament els efectes de la inscripció en aquestes dues valls i la seva configuració particular dins de cada context.

PARAULES CLAU

Festes del foc, Pirineus, Convenció del PCI, Patrimoni Cultural Immaterial, UNESCO, patrimonialització, arena patrimonial, conflictes.

RESUMEN (castellano)

Esta tesis, que se inscribe dentro de los estudios críticos del patrimonio, analiza la candidatura de *Las fiestas del fuego del solsticio de verano en los Pirineos*, inscritas en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial, el año 2015, por parte de Andorra, España y Francia. Estas fiestas se celebran en un gran número de pueblos del Pirineo central, generalmente, en fechas cercanas a la celebración de San Juan y se caracterizan por adoptar formas muy distintas, desde bajar el fuego de la montaña hasta hacerlo girar. De hecho, hasta el momento de la candidatura, estas celebraciones no habían sido consideradas parte del mismo fenómeno, por lo que, podríamos decir que la candidatura crea esta nueva realidad patrimonial. El objetivo principal de esta investigación es analizar el proceso de esta candidatura en el conjunto del Pirineo y los efectos de su inscripción dentro de los contextos locales donde se desarrollan dichas prácticas. La investigación tiene un carácter cualitativo y combina la investigación etnográfica con la revisión de fuentes primarias y secundarias. La tesis parte de dos perspectivas: un análisis macro, en el que se analiza el proceso de forma global haciendo énfasis en las paradojas que surgen de la aplicación del régimen internacional de la UNESCO y las estrategias a las que recurren los actores implicados para superarlas; y una perspectiva micro, en la que se examina el proceso de patrimonialización de las fiestas en dos valles concretos (Valls d'Àneu, Cataluña, España; y Vallée de la Barousse, Altos Pirineos, Francia) para, posteriormente, analizar comparativamente los efectos de la inscripción en estos dos valles y su configuración particular dentro de cada contexto.

PALABRAS CLAVE (castellano)

Fiestas del fuego, Pirineos, Convención del PCI, Patrimonio Cultural Inmaterial, UNESCO, patrimonialización, arena patrimonial, conflictos.

ABSTRACT (english)

The thesis, which is part of the critical studies of heritage, analyzes the candidature of *Summer solstice fire festivals in the Pyrenees*, inscribed in the Representative List of Intangible Cultural Heritage, in 2015, by Andorra, Spain and France. These festivities are celebrated in a large number of villages in the central Pyrenees, generally on dates close to the celebration of St. John's festivals and are characterized by adopting very different forms, ranging from carrying the fire down from the mountains to making it spin. In fact, until the point of the candidature, these celebrations had not been considered as part of the same phenomenon, so we could say that the candidature creates this new patrimonial reality. The main objective of this research is to analyze the process of this candidature in the whole of the Pyrenees and the effects of its inscription within the local contexts where these festivities take place. The research has a qualitative nature and combines ethnographic research with the review of primary and secondary sources. The thesis is based on two perspectives: a macro analysis, which analyzes the process in a global way, emphasizing the paradoxes that arise from the application of the UNESCO international regime and the strategies to which the involved actors have resort in order to overcome them; and a micro perspective, in which the process of patrimonialization of these festivities is analyzed in two specific valleys (Valls d'Àneu, Catalonia, Spain; and Vallée de la Barousse, Upper Pyrenees, France) to subsequently analyze comparatively the effects of the inscription in these two valleys and their particular configuration within each context.

KEYWORDS

Fire festivals, Pyrenees, Convention of ICH, Intangible Cultural Heritage, UNESCO, patrimonialization, heritage arena, conflicts.

RÉSUMÉ (français)

Cette thèse, qui s'inscrit dans le cadre des études critiques du patrimoine, analyse la candidature de *Les fêtes du feu du solstice d'été dans les Pyrénées*, répertoriées sur la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel, en 2015, par l'Andorre, l'Espagne et la France. Ces festivités sont célébrées dans un grand nombre de villages des Pyrénées Centrales, généralement aux alentours de la Saint-Jean, et se caractérisent par l'adoption de formes très différentes, de faire descendre le feu de la montagne à le faire tournoyer. En fait, jusqu'au moment de la candidature, ces célébrations n'avaient pas été considérées comme faisant partie du même phénomène, on pourrait donc dire que la candidature crée cette nouvelle réalité patrimoniale. L'objectif principal de cette recherche est d'analyser le processus de cette candidature dans l'ensemble des Pyrénées et les effets de son inscription dans les contextes locaux dans lesquels ces pratiques ont lieu. Cette recherche à caractère qualitatif combine la recherche ethnographique avec l'examen de sources primaires et secondaires. La thèse est basée sur deux perspectives : une macro, qui analyse le processus globalement, en soulignant les paradoxes qui découlent de l'application du régime international de l'UNESCO, et des stratégies auxquelles les acteurs impliqués ont recouru pour les surmonter ; et une analyse micro, qui examine le processus de patrimonialisation de ces fêtes dans deux vallées pyrénéennes spécifiques (Valls d'Àneu, Catalogne, Espagne; et Vallée de la Barousse, Hautes-Pyrénées, France) pour analyser ensuite de façon comparative les effets de l'inscription dans ces deux vallées et leur configuration particulière dans chaque contexte.

MOTS-CLÉ

Fêtes du feu, Pyrénées, Convention du PCI, Patrimoine Culturel Immatériel, UNESCO, patrimonialisation, arène patrimoniale, conflits.

RESUMIT (occitan-gascon)

Aquera tèsi, enquadrada laguens eths estudis critics deth patrimòni, qu'analiza era candidatura de *Eras hèstas deth huec deth solstici d'estiu en eths Pirenèus*, inscriutas ena Lista Representativa deth Patrimòni Culturau Immateriau, en 2015, per Andòrra, Espanha e França. Aqueras hèstas que's hèn en un gran nombre de vilatges deths Pirenèus Centraus, mes que mes, ath torn de Sent Joan e que's caracterizan per adoptar fòrmas diferentas, deth baishar deth huec dera montanha dinc a hè'u virar. De hèt, ath devant dera candidatura, aqueras celebracions non èran pas estadas consideradas coma partida deth madeish fenomèn, alavetz que poiríam donc díder qu'era candidatura crea aquera navèra realitat patrimoniala. Eth objectiu principau d'aquera investigacion qu'ei d'analizar eth procèssus d'aquera candidatura de cada costat deths Pirinèus e eths efèctes dera sua inscripcion en eths contèxtes locaus a on e's desvolòpan aqueras practicas. Era recèrca qu'a un caractèr qualitatiu e que combina era recèrca etnografica en tot examinar eras honts primàrias e segondàrias. Era tèsi qu'ei bastida sus duas perspectivas : ua analisi macro, on s'analiza eth procèssus de fòrma globala en tot hèr subergésser era paradòxas que trobam ena aplicacion deth arregime internacionau dera UNESCO e eras estrategias causidas peths actors implicadis entà suberar-las; e ua perspectiva micro on s'examina eth procèssus de patrimonializacion deras hèstas en duas vaths defenidas (Valls d'Àneu, Catalonha, Espanha; e Vallée de la Barousse/Vath de Varossa, Nauts Pirèneus, França) entà poder, après, analisar comparativament eths efèctes dera inscripcion en aqueras duas vaths e era sua configuracion particula en cada contèxte.

MOTS CLAU

Hèstas deth huec, Convencion deth PCI, Pirinèus, Patrimòni Culturau Immateriau, UNESCO, patrimonializacion, arena patrimoniala, conflictes.

Fotografies: Mireia Guil Egea, Oriol Riart Arnalot, Fred Miceau,
Fred Miceau i Oriol Riart Arnalot (de dreta a esquerra).

Fotografies: Oriol Riart Arnalot, Jean-Paul Ferré, Mathieu Fauré, Philippe Reuge i Gerard Martínez (de dreta a esquerra).

ÍNDEX

Resum i paraules clau **5**
Agraïments **18**
Llistat de figures **25**
Llistat d'abreviacions **34**
Observacions d'estil **35**

1. PRESENTACIÓ **38**

1.1 L'inici d'un llarg camí: del mite del bon salvatge a l'antropologia del patrimoni **38**

1.2 *Les festes del foc del solstici d'estiu als Pirineus* a la Llista Representativa del PCI de la UNESCO **40**
1.2.1 La baixada de falles (Catalunya i Aragó) 45
1.2.2 La festa al voltant del foc (Haute-Garonne, Hautes-Pyrénées i Val d'Aran) 46
1.2.3 La cercavila de foc (Andorra i Aragó) 48

1.3 La mirada teòrica: la patrimonialització en el marc de la UNESCO **49**
1.3.1 Mirades al patrimoni 49
1.3.2 La patrimonialització com una arena de conflictes 51
1.3.3 LA UNESCO i els règims patrimonials 53
1.3.4 El cas de les candidatures de Patrimoni Cultural Immaterial a la UNESCO 57

1.4 El problema de recerca **60**
1.4.1 Objectius i preguntes de recerca 61
1.4.2 Expectatives i hipòtesis de recerca 66

1.5 L'estructura de la tesi **67**
1.5.1 Primera part: les bases de la recerca 67
1.5.2 Segona part: la mirada global, el Pirineu 68
1.5.3 Tercera part: la mirada local, les valls 68

2. METODOLOGIA: UNA ETNOGRAFIA DE L'ARENA PATRIMONIAL **70**

2.1 El treball de camp etnogràfic **70**
2.1.1 Les unitats d'anàlisi: zones centrals i zones laterals 70
2.1.2 Les campanyes del treball de camp 73
2.1.3 Etapes del treball de camp 74
2.1.4 Tècniques: observació i entrevista 80
2.1.5 Gestió de les fonts etnogràfiques 94

2.2 Les fonts primàries i secundàries **96**
2.2.1 Fonts primàries 96
2.2.2 Fonts secundàries 100

2.2.3 Gestió de les fonts primàries i secundàries 102

2.3 L'ètica en la recerca 103
2.3.1 Consentiment informat 103
2.3.2 Identificació dels informants 103
2.3.3 Interrelació entre recerca i relacions personals 103
2.3.4 Documentació privada 104

2.4 La perspectiva de gènere 104

3. ESTAT DE LA QÜESTIÓ: DEL PATRIMONI ALS PATRIMONIS. EL CAS DEL PATRIMONI CULTURAL IMMATERIAL 108

3.1 Introducció 108

3.2 El patrimoni cultural: l'expansió d'un concepte 109
3.2.1 Del naixement del patrimoni a la seva conservació 109
3.2.2 El patrimoni com a afer internacional, la UNESCO 111
3.2.3 L'adveniment dels "nous" patrimonis 113

3.3 Del folkore al Patrimoni Cultural Immaterial 114

3.4 La UNESCO i el seu interès pel Patrimoni Cultural Immaterial 121
3.4.1 Cap a la *Recomanació per a la salvaguarda de la cultura tradicional i el folkore* 122
3.4.2 Els anys 90, un canvi de paradigma: la influència del Japó i Corea 124

3.5 Una mirada crítica a la *Convenció per a la Salvaguarda del PCI* 127
3.5.1 Del folklore i la cultura tradicional al Patrimoni Cultural Immaterial ? 128
3.5.2 L'autenticitat, un criteri superat? 129
3.5.3 De la conservació i la protecció a la salvaguarda? 130
3.5.4 De les institucions a les comunitats, grups i individus? 133

3.6 De la UNESCO als Estats: l'aplicació de la *Convenció per a la salvaguarda del PCI* 135
3.6.1 La gestió del patrimoni dins dels estats 135
3.6.2 Les propostes de salvaguarda 136

3.7 Les candidatures a la Llista Representativa del PCI de la UNESCO 138
3.7.1 Esdevenir Patrimoni Cultural Immaterial: paradoxes al voltant d'un procés de candidatura 138
3.7.2 Essent Patrimoni Cultural Immaterial: debats al voltant d'un patrimoni inscrit 152

3.8 Recull de les idees principals 162

4. SANT JOAN AL PIRINEU CENTRAL: FALLES, *HARS*, *HAROS*, *HALHARS*, *BRANDONS* 166

4.1 Introducció 166

4.2 Estat de la qüestió 167
4.2.1 Antecedents: els documents d'arxius sobre les festes 167
4.2.2 Les *Sociétés Savantes* a França: viatgers, científics i erudits 172
4.2.3 Els centres excursionistes a Catalunya: viatgers i excursionistes 176
4.2.4 Els literats de la Renaixença i Felibritge 180
4.2.5 Els folkloristes 184
4.2.6 Els estudiosos de la cultura popular i el patrimoni etnològic 190
4.2.7 Mirades des de l'Acadèmia: antropologia, història i geografia 192

4.3 Narratives al voltant de les festes 195
4.3.1 Els documents d'arxiu: notícies indirectes sobre les festes 195
4.3.2 Viatgers, científics i erudits: breus descripcions sobre les festes 196
4.3.3 Excursionistes: les primeres descripcions completes 197
4.3.4 Renaixença i Felibritge: les descripcions literàries 198
4.3.5 Folkloristes: les descripcions minucioses 200
4.3.6 Els estudiosos de la cultura popular i el patrimoni: les descripcions dels folkloristes revisitades 205
4.3.7 Els acadèmics: les descripcions dels folkloristes re-revisitades 207

4.4 Conclusions 210

5. ESDEVENIR PATRIMONI CULTURAL IMMATERIAL: PARADOXES AL VOLTANT D'UNA CANDIDATURA 215

5.1 Introducció 215

5.2 Els actors de la candidatura: dels estats als representants locals 216
5.2.1 Els estats i les seves institucions patrimonials 216
5.2.2 El coordinador de la candidatura, un expert unesquià 219
5.2.3 Els representants locals: el grup de treball 219

5.3 Els antecedents de la candidatura 222
5.3.1 Les iniciatives: de la Vall de Boí i Isil a Andorra 224
5.3.2 Una candidatura internacional: Andorra, Espanya i França 229

5.4 L'elaboració del dossier de candidatura 236
5.4.1 El punt de partida: la reunió a Andorra la Vella 238
5.4.2 La recopilació dels materials 241
5.4.3 La construcció del dossier: "redactarem perfum" 256

5.5 "Les festes del foc", un patrimoni mal·leable 258
5.5.1 Criteri 1: un patrimoni "normatiu" 259
5.5.2 Criteri 2: un patrimoni "divers" 262
5.5.3 Criteri 3: un patrimoni amb "bona salut" 263
5.5.4 Criteri 4: una comunitat "compromesa" 265
5.5.5 Criteri 5: una festa "patrimonial" 268

5.6 Les avaluacions: dels estats a la UNESCO 269
5.6.1 L'avaluació dels Estats: "un torpede en la línia de flotació" 269
5.6.2 L'avaluació de la UNESCO: una candidatura exemplar 272

5.7 Celebrant la inscripció: de propostes globals a respostes locals 275
5.7.1 De la notícia a les notícies del reconeixement unesquià 277
5.7.2 De la celebració a les celebracions de la inscripció 278
5.7.3 De l'exposició a les exposicions 280

5.8 Conclusions 282

6. LES VALLS D'ÀNEU: PATRIMONIALITZACIÓ I REPATRIMONIALITZACIÓ DE LES FALLES 286

6.1 Introducció 286

6.2 El territori: les Valls d'Àneu 287
6.2.1 Les Valls d'Àneu, entre valls i municipis 287
6.2.2 Un model econòmic mixt: entre la ramaderia i el turisme de muntanya 290
6.2.3 Moviments poblacionals i categories socials: entre la gent "del país" i la gent "de fora" 292
6.2.4 El calendari festiu de les Valls d'Àneu: de les festes "de tota la vida" a les noves celebracions 296

6.3 Les falles de les Valls d'Àneu 299
6.3.1 La preparació de les falles 300
6.3.2 La baixada de falles 310

6.4 El procés de patrimonialització: unes festes repatrimonialitzades? 328
6.4.1 De la Guerra Civil a la postguerra: una festa local 329
6.4.2 L'expedició del Museu Etnològic (1978): de Barcelona a Isil 331
6.4.3 El Consell Cultural de les Valls d'Àneu: de festa local a festa nacional 333
6.4.4 De les falles d'Isil a les falles de les Valls d'Àneu: noves propostes fallaires a la vall 344
6.4.5 El procés de candidatura: de les Valls d'Àneu a la UNESCO 350

6.5 Conclusions 353

7. LA VALLÉE DE LA BAROUSSE: D'UNES FESTES LOCALS A UNES FESTES QUE ES PATRIMONIALITZEN 356

7.1 Introducció 356

7.2 El territori: la Vallée de la Barousse 357
7.2.1 La Barousse, un enclavament entre departaments 357
7.2.2 Un model econòmic mixt: entre la ramaderia i el *tourisme vert* 362
7.2.3 Moviments poblacionals i categories socials: *baroussais*, jubilats i neorurals 368
7.2.4 El calendari festiu a la Barousse: de la *fête patronale* a la *fête de la transhumance* 371

7.3 *La Saint-Jean* a la Vallée de la Barousse 377

7.3.1 La preparació de la festa 378
7.3.2 La festa al voltant del foc 396

7.4 El procés de patrimonialització: unes festes al marge de la patrimonialització? 405
7.4.1 De la 2a Guerra Mundial a la represa de les festes: una festa local 406
7.4.2 La revitalització festiva a la Barousse: una festa que segueix essent local 407
7.4.3 Els *brandons* de Balès: una festa per al conjunt de la vall 409
7.4.4 El procés de candidatura: de la Barousse a la UNESCO 413

7.5 Conclusions 415

8. ESSENT PATRIMONI CULTURAL IMMATERIAL: DEBATS AL VOLTANT D'UN PATRIMONI INSCRIT 418

8.1 Introducció 418
8.2 Els "nous" organismes i les seves propostes de salvaguarda 419
8.3 La "presència" de la UNESCO dins de les festes 431
8.3.1 "Això t'ho treuen, no? Això és com l'estrella *Michelin*?" 432
8.3.2 *"Parce que le problème est que le label y est pour quelques années, mais s'il ne se passe rien, il va tomber"* 434
8.4 El turisme dins de les festes 436
8.4.1 "Tu, la teva festa, ets un esclau, perquè la disfrutin els altres, tota la humanitat" 437
8.4.2 *"Je dirais, c'est presque la seule manifestation qui permet aux villageoises de se retrouver dans une forme d'intimité"* 442
8.5 Representacions identitàries dins de les festes 446
8.5.1 "En el moment que li dónes un sentit que és el que no tenia, l'estàs banalitzant" 447
8.5.2 *"Etch har o 'tch halha de Sen-Jùan (...) coumo 't sinne imperissabble dera nòsto fieretat è fraternitat gascouno !"* 452
8.6 Tradició i tradicions dins de les festes 456
8.6.1 "Les falles d'Alós són molt boniques, però tot allò està creat de nou" 457
8.6.2 *"En Barousse il n'y a pas de fond de tradition, il n'y a rien, rien, on n'a pas de coutumes traditionnelles, on n'a rien!"* 462
8.7 Conclusions 469

9. REFLEXIONS FINALES 472
9.1 Conclusions 472
9.2 Autres possibles lignes de recherche 479
9.3 Contributions académiques : Nouvelles pistes pour penser les candidatures du Patrimoine Culturel Immatériel 483

EL FINAL DEL CAMÍ: BREU REFLEXIÓ SOBRE LES AVENTURES TROBADES 488

REFERÈNCIES 494
Bibliografia 494
Premsa 514
Legislació 516
Textos institucions patrimonials 517

Material audiovisual 518
Materials candidatura i salvaguarda 519
Exposicions 521
Pàgines web 522
Xarxes socials 524

ANNEXOS .....
Annex 0.1. Taules de traduccions de topònims .....
Annex 1.1. Taula de festes fora de la candidatura .....
Annex 1.2. Mapa de festes que ja no se celebren .....
Annex 1.3 Taula de festes que ja no se celebrem .....
Annex 1.4. La baixada de falles (elements materials) .....
Annex 1.5. La festa al voltant del foc (elements materials) .....
Annex 1.6. La cercavila de foc (elements materials) .....
Annex 2.1. Taules de divisió del territori per valls .....
Annex 2.2. Taula dels retorns al camp .....
Annex 2.3. Calendaris de 2018, 2018 i 2020 .....
Annex 2.4. Registre de pobles .....
Annex 2.5. Guions generals d'entrevista .....
Annex 2.6. Registre d'entrevistes .....
Annex 2.7. Model fitxa d'entrevista .....
Annex 4.1. *Le brandon de la discorde* (1902) .....
Annex 4.2. *Los fuegos de Sant Juan* (Serra Boldú, 1926) .....
Annex 4.3. Mapa "*feu de la Saint-Jean*" (Séguy, 1954) .....
Annex 5.1. *Cumbre de "fallaires" en Isil* (Farràs, 2009) .....
Annex 5.2. Ordre del dia de les reunions del grup de treball de la candidatura .....
Annex 6.1. Fitxa manuscrita de Violant i Simorra (1946) .....
Annex 6.2. Cartells de les falles d'Isil .....
Annex 6.3. *Fitxes coreogràfiques de les danses de les falles d'Isil* (Puig Gordi, 1993) .....
Annex 6.4. Ball pla *Na cistelleta, brodada* (1926) .....
Annex 8.1. *Alós recupera las "falles" 65 años después* (Ríos, 2014) .....
Annex 9.1. Reflexions finals (cat.) .....

AGRAÏMENTS

T'envio potxons a la vall,
recordo el fred a les mans,
ens fem grans, al seu pas.

La terrasseta de Preixens (2019). Potxons [Cançó]. *Estrats. Sons de Ponent vol.1*

Quan vaig començar a interessar-me per l'antropologia només tenia un desig al cap, fer treball de camp. De fet, crec que durant tots els anys d'estudi, l'anhel de fer etnografia va ser el que em va impulsar a seguir endavant. Vet aquí, el resultat d'aquest somni, el fruit d'una etnografia al Pirineu, la meva tesi doctoral. Durant aquest llarg procés hi ha hagut persones que han estat fonamentals per ajudar-me a tirar endavant i per superar totes les aventures d'aquest llarg, intens i tortuós camí. Aquestes pàgines volen ser a un agraïment a totes aquestes persones: dels companys del món acadèmic als veïns del Pirineu, i entre uns i altres, els de casa, la meva família i els meus amics, a tots ells, gràcies per ser-hi i gràcies per fer-ho possible.

Aquesta tesi no hagués estat possible sense el suport i la confiança dels meus directors, el professor Xavier Roigé Ventura de la Universitat de Barcelona i la professora Camila del Mármol Cartañá de de la mateixa universitat, els quals em van engrescar a tirar endavant cadascuna de les etapes d'aquest llarg camí. Agraeixo al **Xavier Roigé Ventura** la seva paciència davant de les meves crisis, el seu guiatge al llarg de tot el procés, la seva generositat convidant-me a formar part d'articles i simposis i, especialment, la seva confiança incansable en mi i el meu treball. Gràcies Xavier per aconseguir que aquesta tesi sigui una realitat, si he pogut acabar aquest camí, en gran part, ha estat gràcies al teu constant acompanyament. Agraeixo a la **Camila del Mármol Cartañá** el seu guiatge en un mar bibliogràfic totalment desconegut per mi i els seus consells per dur a terme una etnografia aprofundida, com la que sempre havia desitjat; però també els consells, de caràcter personal, que m'han ajudat a "espavilar". Gràcies Camila per haver estat sempre a prop durant tot aquest procés.

Més enllà dels meus directors, aquest camí ha estat ple de persones vinculades a l'àmbit acadèmic que han segut els mesos passos i m'han animat a no defallir. La professora **Montserrat Clua Fainé** de la Universitat Autònoma de Barcelona que sempre em va encoratjar a iniciar el doctorat i em van convidar a "provar sort" amb les beques. El professor **Jordi Castellví Girbau**, de la mateixa universitat, per haver-se interessat per la meva recerca i per haver trobat el temps per llegir-ne algunes parts i comentar-les amb mi. A la

investigadora **Ana Pastor** de la Universitat de Barcelona per haver estat una de les persones que més esborranys ha llegit d'aquesta tesi i per tots els seus suggeriment i, sobretot, pels seus consells per fer front al complex món acadèmic. A la professora **Alejandra Canals Ossul** de la Universitat de Barcelona per escoltar-me durant les meves crisis i per espantar els meus fantasmes sempre que li he demanat. També als professors **Oriol Beltran Costa**, **Ferran Estrada Bonell** i **Fabiola Mancinelli** de la Universitat de Barcelona i al professor **Iñaki Arrieta Urtizberea** de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitea que, essent grans investigadors del patrimoni i/o del Pirineu, sempre s'han interessat pels avenços de la meva recerca i m'han animat a tirar-la endavant i acabar-la.

A banda d'aquests professors, amb qui he coincidit al llarg de la meva formació en antropologia, també voldria agrair les aportacions que he rebut per part d'altres que, puntualment, han format part d'aquest camí. Agraeixo al professor **Fabien Van Geert** de la Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3 haver-me rebut a la seva universitat durant la meva estada i haver-me aportat el seu punt de vista. També a altres professors de França amb els quals he intercanviat moltes de les meves idees, especialment, aquelles que formen part dels capítols més analítics. Agraeixo a la investigadora **Claudine Voisenat** del Centre National de la Recherche Scientifique (Laboratoire d'Anthropologie Politique) la seva gran ajuda per donar forma a unes idees inconnexes que s'han convertit en la base dels debats patrimonials que clouen aquesta tesi. A la doctora **Anaïs Leblon** de Université Paris-8 per apostar per les meves idees, pels seus consells per encarar la redacció de la tesi i el regal de la seva tesi en forma de llibre, una referència indispensable per estructurar el meu treball. Al professor **Cyril Isnart** del Centre National de la Recherche Scientifique (Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative i Aix-Marseille Université) per haver-me facilitat el contacte de molts d'aquests professors i per obrir-me les portes a conèixer-los. A la professora **Maitane Ostolaza Esnal,** actualment de la Université de Perpignan Via Domitia, que em va col·laborar a fer més lleugera la meva estada a París i em va ensenyar la importància del *fil rouge*. Al professor **Nicolas Adell** de la Université Toulouse II Jean Jaurès, amb qui vaig coincidir a Carcassonne el 2018, i des de les hores, sempre ha estat pendent de l'evolució de la meva recerca. A la professora **Patricia Heiniger-Castéret** de la Université Pays de l'Adour – Pau per haver-me descobert l'existència de la Vallée de la Barousse, la qual ha esdevingut una de les meves grans passions, gràcies per convidar-me a descobrir el Pirineu que hi ha *"de l'autre côté du caillou"*. Al doctor **Jean-Jacques Castéret** del CIRDOC – Institut Occitan de Culture per haver-me obert les portes de casa seva i fer-me sentir una gascona més durant les meves visites al Béarn. I a la investigadora **Mathilde Lamothe** de CIRDOC – Institut Occitan de Culture que sempre s'ha mostrat comprensiva amb les meves pors i respectuosa amb el meu treball. I, des de molt més lluny, la professora **Dorothy Noyes** de The Ohio State University, una referència de primer ordre en l'estudi de la patrimonialització a Catalunya amb qui vaig tenir la sort de poder intercanviar les meves primeres idees, encara en estat embrionari, i ella va col·laborar enormement a fer-les emergir i a donar-los forma.

De la mateixa manera que aquesta tesi no hagués vist la llum sense el suport acadèmic rebut, tampoc ho hagués fet sense la col·laboració de tots aquells que habiten el Pirineu i que han dedicat part del seu temps a acompanyar-me per fer-me conèixer una mica més el seu *modus vivendi* i, especialment, les seves celebracions. Tot i que la meva recerca s'ha mogut per diversos punts del Pirineu, les zones centrals han estat les Valls d'Àneu, la Vallée de la Barousse i, en menor mesura, Andorra.

A les Valls d'Àneu agraeixo la col·laboració amb aquesta recerca a la família de **Casa Foixenc**, a la família de **Casa Pericle**, a la família de **Casa Marxant** d'Isil per obrir-me les portes de casa i fer-me sentir una més, i també a tots els terrassencs d'Isil, especialment, en Xavi Latorre Armengol i Santi Busquets Duran. A la família de **Casa Campaner**, a la família de **Casa Manresà**, a la família de **Casa Metó**, a la família de **Casa Felip**, a la família de **Casa Cabaler**, a la família de **Casa Cahisa** de València d'Àneu per fer del seu poble, el "meu" poble d'acollida on vull tornar cada any per *festa maió*. I també a en Manolo de **Casa Andreu** de València per les seves ganes de fer-me conèixer "la muntanya". Al Sisco de **Casa la Dida**, un *furro* com n'hi ha pocs, amb qui vaig entendre el dolor de la guerra i el dol pel despoblament; a en Pepe de **Casa Sastre**, la vida del qual em va fascinar tant que vaig pensar d'escriure'n una novel·la (encara que ell ja em va advertir que no ho fes); i a la família de **Casa Cantiner** d'Alós per encomanar-me l'alegria per seguir lluitant per un Pirineu viu. També a la gent de l'**Ecomuseu de les Valls d'Àneu**, a en Jordi Abella Pons, la Cristina Simó Espinosa i, especialment, a l'Ignasi Ros Fontana, per haver-me ajudat a apropar-me a la figura de Ramon Violant i Simorra i compartir amb mi una petita part del seu arxiu.

D'entre totes les persones que han format part del periple aneuenc agraeixo, especialment, el suport rebut per en **Xavi Farré Roset**, que ha estat al meu costat durant l'etnografia, durant la pandèmia i durant l'escriptura i ha esdevingut un gran amic a qui confiar les meves pors; a la **Mireia Izquierdo**, per haver-me cedit fotografies de la recuperació de les falles de València i per haver-me ajudat a la recollida de dades sempre que l'he necessitada; a en **Joan Rosell Barba**, l'**Oriol Serra Izquierdo,** el **Jordi Corcoll** i l'**Àlex Cahisa**, que m'han fet sentir una valenciana més; a l'**Ester Isus Barado** i en **Jaume Comas Ballester**, per haver-me convidat a casa seva sempre que m'ha calgut i per donar-me accés a tot el seu arxiu personal; a la **Marta Bruna Llovera** i el **Bernat Comas Isus**, per haver estat al meu costat durant tota la meva etnografia i haver confiat en mi totes les seves experiències al voltant de les falles; en **Joan Aura Barlabé** i la **Maria Aura Barlabé**, per oferir-me la possibilitat de convertir-me en *mandongera* i comptar amb mi cada any, per fer la matança; a l'**Òscar Vidal Pelegrí**, per la seva voluntat insaciable per fer d'Alós un poble viu i per compartir amb mi aquest somni; a la **Sara Orgué Vidal**, per acollir-me a Alós i a Taüll i vetllar-me la possibilitat de conèixer el seu tros de món; i a l'**Oriol Riart Arnalot,** el gran estudiós de les falles del Pallars Sobirà, per haver-me donat suport des del primer dia que vaig començar aquest camí, per facilitar-me un gran nombre de fotografies i per ser un lector crític d'algunes d'aquestes pàgines.

De la Vallée de la Barousse agraeixo la seva disponibilitat per acompanyar-me i explicar-me la seva vall a la família Forasté de Sarp, especialment, a l'alcalde **Robert Forasté**, el qual

sempre va confiar en la meva recerca i va col·laborar-hi activament presentant-me als veïns de la vall, convidant-me a totes les celebracions que organitzava, confiant-me les seves troballes i donant-me la confiança per disposar de tots els serveis de l'ajuntament. A en **Pascal Bois** de Sarp per alegrar la meva estada a Sarp i per ajudar-me amb les infortunis domèstics i automobilístics trobats. També a les famílies d'en **Serge Sost** i en **Daniel Colomies** de Sost que van obrir-me les portes de casa seva i, amb aquestes, les dels seus records de joventut. A la **Marie France Mazelin** i l'**Annie Bourdil** de Siradan per haver estat presents al llarg de tot la meva recerca, enviant-me correus i recordant-me totes les activitats que organitzaven al seu poble. A en **Louis Sabaut** de i en **Jean-Louis Ousset** de Ferrère que van comptar amb mi en totes les activitats del seu poble, entre els quals, la *dailhada*. Al meu estimat **Pierre Mansas** (*in memoriam*) i la seva dona, la **Renée Rumeau**, a casa dels quals vaig trobar l'escalf d'uns avis en els dies més grisos. A en **Julien Begué** d'Esbareich per haver-se interessat per la meva recerca i haver-me presentat la **Gilberte Sost** (*in memoriam*), la qual em va regal el seu ampli i intens record sobre les transformacions del poble al llarg de vuitanta anys i va remenar els àlbums de fotos familiars per oferir-me fotografies meravelloses "d'aquells anys". A la família de l'**Alain Portet** per oferir-me la possibilitat de viure la transhumància en primera persona i entendre la importància d'aquesta dins de la vall. A en **Jean Genós** de Gembrie per la seva generositat per facilitar-me la recerca documental sobre la Barousse. A l'**Alain Côme** de Cazarilh per convidar-me als àpats dels caçadors i fer-me conèixer una altra part de la vida associativa de la vall i per haver-me cedit fotografies dels seus àlbums personals. A l'**Evian Sapin** i el **Jean-Marc Chaduc** de Thèbe per cedir-me fotografies del mitjans del segle passat sobre el *brandon* del seu poble, unes imatges que mai m'hagués imaginat poder tenir entre les mans. A en **René Marrot**, en el moment de la recerca etnogràfica, president de la Communauté de communes Neste-Barousse, el qual va convidar-me a participar activament de les reunions de la seva antiga *troupe* de teatre i conèixer la dinàmica associativa de la vall. A en **Francis Rachou**, fill de la Vallée d'Aspet instal·lat al Comminges, per haver-me acollit sempre a casa seva i per haver compartit amb mi totes les seves vivències lligades a la festa, a més d'haver estat el meu mestre en la descoberta de la *nouvelle chanson occitane.* Als amics d'Eth Ostau Comengés, en **Jean-Pau Ferré**, per haver-me ajudat a introduir-me al *milieu* occità del Comminges des del primer dia i per transmetre'm l'amor per la seva llengua, i en **Bernat Ménétrier-Mercadal**, per haver confiat en mi els seus extensos coneixements i incentivar, encara més, el meu amor per aquest tros de Pirineu. I sobretot, l'ajuda d'ambdós en la traducció de fragments de Bernard Sarrieu que, sense ells, difícilment, hagués pogut entendre en la seva totalitat.

I, amb molta estima, un gran agraïment pels **veïns** més grans de la vall que, cada divendres, m'esperaven per fer el cafè al mercat de Loures-Barousse i posaven a prova els meus aprenentatges d'occità-gascó. D'entre totes les persones que m'han acompanyat durant la meva estada a la Barousse vull dedicar un agraïment especial a la **Lydie Fourcade** que va començant essent una informant clau i s'ha convertit en una de les meves millors amigues; i en **Mathieu Fauré**, membre d'Eth Ostau Comengés, el qual ha estat una de les persones més importants d'aquesta recerca i un dels grans amics que m'ha regalat aquest periple. En Mathieu no només em va donar les pistes per convertir-me en una gascona d'adopció, sinó

que em va animar a no defallir, dia rere dia, per seguir escrivint i fer d'aquest llarg treball, una realitat. Gràcies a tots dos per haver format part del camí i, encara més, per seguir aquí.

I finalment, vull agrair la comprensió dels andorrans per adaptar-se a les modificacions de la meva recerca en el context pandèmic i per mostrar-se disposats a col·laborar en tot moment. A la **Isabel de la Parte Cano**, la meva antropòloga andorrana de capçalera, amb qui he compartit idees, però també pors i inseguretats. A l'**Albert Roig Loscertales**, gran coneixedor de les falles, per la seva disponibilitat i generositat per fer-me entrar al *milieu* fallaire andorrà i per facilitar-me tot tipus d'informació en tot moment i, especialment, per la seva confiança per compartir amb mi els seus coneixements. Al **Fidel Solsona Bagués** i el **Joan Garreta Ponsà**, per la seva sinceritat a l'hora de confiar-me les seves vivències i per haver-me acompanyat a les trobades fallaires dels Pirineus. I també a l'**Albert Samarra Pujol**, per obrir-se a tornar al món de les falles, per donar-me accés a tots els documents derivats del procés de candidatura, per totes les aventures viscudes plegats i per ensenyar-me a estimar el seu petit país.

Més enllà d'aquestes zones, també vull agrair la col·laboració d'altres persones del Pirineu català i aragonès, perquè, tot i que la meva recerca ha estat menys profunda, no ha estat menys intensa. A en **Xavi Farré Sahún** de Llesp, el gran estudiós de les falles de banda i banda del Pirineu, per haver-me confiat les seves reflexions sobre la situació actual d'aquestes festes i per haver estimulat el meu pensament crític. A en Sebastià Jordà, "Patxa", de Pont de Suert, estudiós i artesà fallaire, per obrir-me les portes del seu taller i compartir amb mi coneixements i fotografies. A en **Joan Ramon Piqué Badia** de Vilaller i en **Joan Peralada Ramon** de Boí (*in memoriam*) per haver-me confiat el seu testimoni sobre la candidatura i haver-me donat pistes per entendre millor tot aquest procés, sense el seu testimoni, la meva anàlisi mai no hagués pogut ser completa. A en **Xavier Pedrals Costa** de Bagà, pel seu temps, pel seu entusiasme i per la seva confiança cega en la meva recerca; però, molt especialment, per permetre'm participar de la fia-fia a Bagà i a Sant Julià de Cerdanyola. A en **Roberto Serrano Lacarra** de San Juan de Plan, per obrir-me les portes del seu poble i guiar-me en la coneixença del Pirineu aragonès. I per suposat, a en **Joan Reguant Aleix**, coordinador de la candidatura que, de la mateixa manera que va guiar el grup de treball per tirar-la endavant, em va guiar a mi en la comprensió de l'univers unesquià i les seves complexitats.

També l'ajuda rebuda per part de persones d'altres punts dels Hautes-Pyrénées i de l'Haute-Garonne, on també hi he passat llargues temporades. Agraeixo a l'**Assumpta Guixot Rovira** el seu entusiasme per la meva recerca i la seva col·laboració des del dia que ens vam conèixer. A la **Françoise Noble** de Fronsac, haver-me acollit al seu taller de danses a Cierp-Gaud i haver-me ajudat a descriure algunes de les danses que vaig observar durant la meva recerca; a en **Wilfried Abo** de Baren i en **Mathieu Barès** de Gouaux-de-Luchon, haver-me acompanyat en el descobriment de la música gascona i per haver-me ajudat a entendre el fenomen dins del Comminges. A en **Philippe Reuge** de Saint-Bertrand-de-Comminges, la seva generositat per explicar-me l'elaboració dels *petits brandons* i l'accés a tot el seu arxiu fotogràfic, un dels més grans que mai he consultat. A la **Pascale Peraldi**, el seu interès en la

meva recerca i les llargues converses per ajudar-me a entendre les complexitats de l'administració francesa. També a la gent del **Cafè du Village-Anères** i el **Mont des Arts** de Nestier, per portar la música al Pirineu, per ser un gran altaveu per a les reivindicacions locals i per haver-me acollit com una més del col·lectiu.

I fora del Pirineu, també vull agrair el suport d'algunes persones de la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural de la Generalitat de Catalunya, en **Roger Costa Solé**, en **Rafael Folch Monclús**, l'**Oriol Cendra Planas** i la **Verònica Guarch Llop**, per haver-me ofert la possibilitat de conèixer millor la seva feina i per haver-me facilitat l'accés a tot tipus de materials. I també a la Càtedra d'Educació i Patrimoni Immaterial dels Pirineus (CEPIP), especialment a la **Sofia Isus Barado,** en **Marc Ballesté Escorihuela** i la **Marcel·la Andreu Gasa**, per haver compartit amb mi els seus materials, entre els quals un important llistat de contactes de persones vinculades a la candidatura que aquí estudio i que va ser el punt de partida de la meva aproximació al camp, i per haver-me convidat a formar part de les seves reunions i actes. També vull dedicar una part dels meus agraïments a l'**Arxiu Comarcal del Solsonès** i la **Biblioteca Municipal de Solsona Carles Morató** per facilitar-me un bon espai de treball en les anades i vingudes de Barcelona al Pirineu. També vull agrair l'ajuda del **Daniel Vilarrubias Cuadras**, el meu arxiver de referència, en la meva aproximació a l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya i la seva insistència en recordar-me que la tesi es fa escrivint-la. Agraeixo també la col·laboració d'en **Joan Codina Vila** en la descripció de les danses observades durant l'etnografia, sense les seves aportacions dels quals, les descripcions que aquí apareixen serien molt més pobres. El meu agraïment també e a en **Marc Galí Segués**, de Terrassa, per haver-me regalat un arxiu fotogràfic extensíssim sobre les falles d'Isil del 23 de juny de 2018, la primera vegada que vaig baixar una falla. També agraeixo a en **Manel Carrera Escudé** per haver-me acompanyat durant una de les prospeccions al Comminges i per haver-me confiat algunes de les seves fotografies. I també el **Tulio Callorda Boniatti** i la **Verònica Donoso Vera** per haver-me acompanyat durant tots aquests anys i per ajudar-me a fer de les meves pors un motor de superació constant.

I un gran agraïment a tots aquells amics que sempre han format part de la meva vida i m'han acompanyat al llarg de tots aquests anys. Els dono les gràcies per respectar els meus temps, per tenir paciència i, sobretot, per no haver-me deixat mai sola en aquest camí. A la meva germana pallaresa, la **Núria Baró Picart**, per fer-me sentir part de Casa Gatarra de Lladrós, per haver-me acollit a casa seva, per haver estat la meva confident i per oferir-me la possibilitat de compartir amb ella els moments més difícils i més dolços de la seva vida. A la **Maria Aparicio Bassiner** que, tot i no formar part del món acadèmic, després de tantes converses, ja n'és una excel·lent coneixedora. Gràcies per seguir caminant amb mi després de tants anys, gràcies per confiar amb mi i per regalar-me un mantra per espantar els meus fantasmes. A la **Lisa Beuchle** per ensenyar-me a aturar-me i per observar amb atenció el que m'envolta. Moltes gràcies per acceptar el repte d'il·lustrar aquesta tesi compartint coneixements en una llengua que, tot i que no és la materna, és la nostra, l'italià. I al **Miquel Redondo Llarena**, el qual m'ha acollit nombroses vegades a casa seva durant les meves visites al Pallars i ha emprès el repte de fer (i refer) els mapes d'aquesta tesi. També a tots

aquells amics que sempre han estat a prop i m'han donat forces per seguir: aquells que hi ha estat amb mi de d'abans de començar l'aventura com l'**Adrià Oltra Bernal**, la **Rosa Rubio López,** el **Pau Vives Heras i** la **Maria Vidal Tatjer**; aquells que han aparegut en el seu transcurs com l'**Oriol Carné**, l'**Anna Vilalta**, l'**Alfons** i la **Neus**, en **Duda** i en **Màxim**; i aquells que m'han acompanyat els darrers anys com la **Núria Passada**, l'**Albert Tarragó**, el **Gerard Argerich**, l'**Ivan Viladrich** i els fantàstics propietaris del bar més acollidor de Solsona, **la Plaça,** on he fet incomptables cafès per poder escriure aquestes pàgines. I molt especialment, als meus companys de doctorat, la **Maria Royuela Maldonado**, la **Sigrid Remacha Acerbón**, en **Lluís Bellas Melgosa i** la **Maria Coma Santasusagna**, els quals m'han ajudat a donar forma a algunes de les meves incipients idees, gràcies per confiar en els meus plantejaments i animar-me a tirar-los endavant.

I finalment, i de manera molt especial, vull agrair l'acompanyament rebut per part dels meus pares, sense el suport i la confiança dels quals, aquest treball mai hagués estat impossible. Al meu pare, en **Xavier Guil Matarín**, el qual em va portar al Pirineu per primera vegada i em va fer estimar aquelles muntanyes fins al punt de convertir-les en una de les meves grans passions (i obsessions). A la meva mare, la **Carmen Egea Salvador**, la qual m'ha acompanyat dia rere dia en aquest procés i m'ha sostingut en els moments més baixos, ella ha estat, sense dubte, el meu suport principal en tot aquest procés i en tots els processos anteriors viscuts. Possiblement, darrera de la voluntat de estudiar *in eternum* i fer aquest doctorat hi ha el desig de complaure als meus avis, en **José Egea Alcaide** (*in memoriam*) i la meva àvia, **Antonia Salvador Martínez**, el somni dels quals era fer de mi una dona "instruïda" que fos capaç de llegir tot el que ells mai van arribar a llegir, perquè havien anat massa poc temps a l'escola. En aquest camí, també hi ha les meves tietes, **Maite Ortiz Giménez**, **María Rosa Guil Matarín** i **Carmen Guil Matarín**; els meus cosins, **Jaume Egea Ortiz**, **Laura Egea Ortiz i Miranda Núñez Guil**; i, molt especialment, al meu padrí, en **José Egea Salvador**, el qual, sempre m'ha acompanyat en totes les etapes acadèmiques i m'ha impulsat a perseguir els meus somnis.

Aquest treball ha estat possible gràcies als contractes predoctorals FI de l'AGAUR (Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca) de la Generalitat de Catalunya (2018-2019) i FPU del Ministerio de Universidades del Gobierno de España (2019-2022).

Aquesta tesi ha estat adscrita i s'ha realitzat en el marc de tres projectes de recerca:

- *El patrimonio cultural y natural en tiempos de crisis. Retos, adaptaciones y estrategias en contextos locales* (2016-2019). CSO2015-68611-R. Agencia Estatal de Investigación. Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España.
- *Patrimonio Inmaterial y Políticas Culturales: usos socioeconómicos, conflictos y representaciones* (2019-2021). PGC2018-096190-B-I00. Agencia Estatal de Investigación. FEDER. Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España.
- *Patrimonio Inmaterial y Museos ante los retos de la sostenibilidad cultural. Políticas, estrategias y metodologías en la era postcovid* (2022-2025). PID2021-123063NB-I00. Agencia Estatal de Investigación. FEDER. Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España.

LLISTAT DE FIGURES

CAPÍTOL 1

Figura 1.1. Taula amb els 63 pobles de la candidatura. Font elaboració pròpia.....41

Figura 1.2. Mapa dels 63 pobles que formen part de la candidatura. Font: elaboració pròpia a partir de Google Maps 42

Figura 1.3. Mapa de pobles fora de la candidatura. Font: elaboració pròpia a partir de Google Maps.....42

Figura 1.4. Fotografia de la baixada de falles des de Sant Quirc. 23 de juny de 2018, Alins (Pallars Sobirà). Font: arxiu privat Xavier Llor Bringué.....46

Figura 1.5. Fotografia *brandon* cremant, 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Font: arxiu Eth Ostau Comengés.....47

Figura 1.6. Fotografia falles a la plaça Príncep Benlloch. 23 de juny del 2018, Andorra la Vella (Andorra). Font: arxiu Comú d'Andorra la Vella.....49

Figura 1.7. Taula amb els objectius generals, específics i les preguntes de recerca. Font: elaboració pròpia.....62

CAPÍTOL 2

Figura 2.1. Mapa amb les tres zones centrals de la recerca. Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps i Eurostat (elaboració per a aquesta tesi).....72

Figura 2.2. Mapa amb zones centrals i laterals de la recerca. Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps i Eurostat (elaboració per a aquesta tesi).....73

Figura 2.3. Taula de les campanyes de treball de camp. Font: elaboració pròpia.....74

Figura 2.4. Fotografia pujada cap al faro. 23 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autor: Marc Galí Segués.....77

Figura 2.5. Fotografia de la col·locació del ram de flors al *brandon*, 22 de juny de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées). Autora: Colette Abadie.....77

Figura 2.6. Secció del calendari per a la campanya 1: Valls d'Àneu – Catalunya i Aragó (2018). Font: elaboració pròpia.....81

Figura 2.7. Taula de registre de pobles. Font: elaboració pròpia.....81

Figura 2.8. Taula d'observacions preparacions i celebracions Valls d'Àneu 2018. Font: elaboració pròpia.....82

Figura 2.9. Fotografia de la baixada d'eqües de la muntanya per a la Fira de Santa Teresa d'Esterri d'Àneu. 17 d'octubre de 2018, Vall de Bonabé (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea. 83

Figura 2.10. Taula d'observacions preparacions i celebracions Vallée de la Barousse 2019. Font: elaboració pròpia.....84

Figura 2.11. Fotografia de l'elaboració de confitura. 16 de setembre de 2019, Thèbe (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....85

Figura 2.12. Taula d'observacions preparacions i celebracions Andorra la Vella 2021. Font: elaboració pròpia....85

Figura 2.13. Taula d'observacions preparacions i celebracions Catalunya 2018-2022. Font: elaboració pròpia.....86

Figura 2.14. Taula d'observacions preparacions i celebracions Haute-Garonne 2019-2021. Font: elaboració pròpia.....87

Figura 2.15. Taula de prospeccions Haute-Garonne 2019. Font: elaboració pròpia. 87

Figura 2.16. Taula d'observacions preparacions i celebracions Andorra 2021. Font: elaboració pròpia.....88

Figura 2.17. Extrets del diari de camp. Notes sobre la baixada de falles d'Alós (7 de juliol de 2018). Autora: Mireia Guil.....88

Figura 2.18. Extrets del diari de camp. Mapa de la Vallée de la Barousse. Autora: Mireia Guil Egea.....88

Figura 2.19. Fotografia recerca imatges antigues de la festa. 27 d'agost de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....89

Figura 2.20. Taula de registre de possibles informants per campanyes. Font: elaboració pròpia.....90

Figura 2.21. Taula de classificació dels informants. Font: elaboració pròpia.....91

Figura 2.22. Taula de distribució blocs temàtics i informants. Font: elaboració pròpia.....91

Figura 2.23. Taula de registre d'entrevistes. Font: elaboració pròpia.....94

Figura 2.24. Taula de recompte d'entrevistes per campanyes. Font: elaboració pròpia.....94

Figura 2.25. Taula de recompte d'entrevistes transcrites i no transcrites. Font: elaboració pròpia.....95

Figura 2.26. Taula de blocs temàtics i temes. Font: elaboració pròpia. 96

Figura 2.27. Taula de textos UNESCO i lleis patrimoni. Font: elaboració pròpia. 97

Figura 2.28. Taula de publicacions de premsa consultades. Font: elaboració pròpia.....98

Figura 2.29. Taula de materials candidatura i articulació salvaguarda. Font: elaboració pròpia.....99

Figura 2.30. Taula de bibliografia patrimoni. Font: elaboració pròpia.....100

Figura 2.31. Taula de bibliografia sobre Sant Joan al Pirineu central. Font: elaboració pròpia.....101

Figura 2.32. Taula d'altres documents sobre Sant Joan al Pirineu central. Font: elaboració pròpia.....102

CAPÍTOL 4

Figura 4.1. Llibre de comptabilitat d'Arnaud-Guilhem de 1756. Font: arxiu de l'Ajuntament d'Arnaud-Guilhem.....169

Figura 4.2. Pergamí sobre la delimitació de termes de la Seu d'Urgell, Alàs, Cerc i Torres d'Alàs de 1543. Font: arxiu Comarcal de l'Alt Urgell.....170

Figura 4.3. Gravat monument amb la creu de Arriba-Pardin. Extret de: Sacaze, J. (1887: 13).....172

Figura 4.4. Gravat « *Etj'hailha* » d'Oô (Gravat d'E. Sadoux). Extret de: Perret, P. (1881: 211).....174

Figura 4.5. Gravat *Le brandon de la Saint-Jean à Luchon* (M. Alex. Bertrand). Extret de: De Quatrefages, A.....176

Figura 4.6. Fotografia del *brandon* de Bagnères-de-Luchon. Cap a 1900. Font: arxiu Musée Luchon.....188

Figura 4.7. Dibuix de Josep Ribot sobre les falles d'Isil. Extret de: Ribot et al. (1931). Font: arxiu Ecomuseu de les Valls d'Àneu.....189

Figura 4.8. Dibuix de quatre tipus de falles. Extret de: Violant i Simorra (1950/1981: 173).....204

CAPÍTOL 5

Figura 5.1. Esquema de les tapes de la candidatura de *Les festes del foc als Pirineus.* Font: elaboració pròpia.....215

Figura 5.2. Taula de les institucions responsables de gestionar les candidatures. Font: elaboració pròpia.....217

Figura 5.3. Taula representants locals. Font: elaboració pròpia.....220

Figura 5.4. Cronograma dels antecedents de la candidatura. Font: elaboració pròpia.....223

Figura 5.5. Article diari *Segre*, 14 de juny de 2009. Font: hemeroteca *Segre.* 226

Figura 5.6. Fotografia de la reunió de representants dels tres Estats. 11 de juny de 2013, Andorra la Vella (Andorra). Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.....232

Figura 5.7. Taula de trobades fallaires dels Pirineus. Font: elaboració pròpia.....235

Figura 5.8. Fotografia de la 3a Trobada de Fallaires dels Pirineus. 18 de juny de 2011, Pont de Suert (Alta Ribagorça). Font: arxiu Ajuntament de Pont de Suert.....236

Figura 5.9. Cronograma del procés d'elaboració del dossier. Font: elaboració pròpia.....236

Figura 5.10. Esquema de la candidatura elaborat pel coordinador de la candidatura. Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.....239

Figura 5.11. Taula de reunions del grup de treball per elaborar el dossier. Font: elaboració pròpia.....240

Figura 5.12. Fotografia d'una reunió del grup de treball. 13 de juliol de 2013, Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne). Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.....240

Figura 5.13 Una de les 10 fotografies del dossier candidatura. Font: dossier de candidatura.....260

Figura 5.14. Taula de cartes d'adhesió. Font: elaboració pròpia.....266

Figura 5.15. Cronograma del procés d'avaluació dels Estats i la UNESCO. Font: Elaboració pròpia.....269

Figura 5.16. Article diari *El País* (Comunitat Valenciana), 31 de març de 2014. Font: hemeroteca virtual *El País*..271

Figura 5.17. Cronograma de les celebracions de la inscripció. Font: elaboració pròpia.....276

Figura 5.18. Article *Heraldo.* 2 de desembre de 2015. Font: hemeroteca virtual *Heraldo*.....278

Figura 5.19. Cartell de la celebració de la inscripció a Les. Font: arxiu Ajuntament de Les.....279

Figura 5.20. Cartell de la celebració de la inscripció a Andorra la Vella. Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.....279

Figura 5.21. Fotografia de la presentació de l'exposició *Festes del foc dels Pirineus*. Museu d'Història de Catalunya, Barcelona (Barcelonès). Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.....281

Figura 5.22. Fotografia de l'exposició aragonesa Fallas del Pirineo. 22 de novembre de 2019. Palau de Congressos, Andorra la Vella (Andorra). Autora: Mireia Guil Egea. 282

CAPÍTOL 6

Figura 6.1. Mapa de les Valls d'Àneu. Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps, Eurostat i ICGC (elaboració per a aquesta tesi).....287

Figura 6.2. Mapa dels pobles de la vall. Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps, Eurostat i ICGC (elaboració per a aquesta tesi).....289

Figura 6.3. Fotografia torneig de bitlles. Agost de 2023, Alós (Pallars Sobirà). Autor: Òscar Vidal Pelegrí.....298

Figura 6.4. Mapa de les falles de les Valls d'Àneu. Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps, Eurostat i ICGC (elaboració per a aquesta tesi).....300

Figura 6.5. Fotografia dels voluntaris d'Isil fent tascons. 28 d'abril de 2018, Vall de Bonabé (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.....303

Figura 6.6. Fotografia de la màquina d'asclar falles d'Alós. 31 de març de 2018, Alós (Pallars Sobirà).Autora: Mireia Guil Egea.....304

Figura 6.7. Fotografia de dos voluntaris col·locant teies en creu sobre una falla. 21 de juny de 2018, València (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.....304

Figura 6.8. Fotografia dels joves d'Isil asclant la falla major. 28 d'abril de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.....306

Figura 6.9. Fotografia de la "fallona" d'Alós. 7 de juliol de 2018, Alós (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.....306

Figura 6.10. Fotografia plantant les falles a les bordes de Lapre. 28 d'abril de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil.....307

Figura 6.11. Cartell falles d'Isil 2018. Font: arxiu Associació Cultural de Fallaires d'Isil.....309

Figura 6.12. Cartell falles d'Alós 2018. Arxiu: Associació Alós Cultural.....309

Figura 6.13. Cartell falles d'Espot 2019. Font: Ajuntament d'Espot.....309

Figura 6.14. Cartell falles de València 2019. Font: Associació de Fallaires de València d'Àneu.....309

Figura 6.15. Mapa del recorregut de les falles d'Alós. Font: Miquel Redondo Llerena a partir d'ICGC (elaboració per a aquesta tesi).....313

Figura 6.16. Mapa del recorregut de les falles d'Isil (de les bordes de Lapre al poble). Font: Miquel Redondo Llerena a partir d'ICGC (elaboració per a aquesta tesi).....314

Figura 6.17. Mapa del recorregut dels fallaires d'Isil (dins del poble). Font: Miquel Redondo Llerena a partir d'ICGC (elaboració per a aquesta tesi).....314

Figura 6.18. Mapa del recorregut dels fallaires de València. Font: Miquel Redondo Llerena a partir d'ICGC (elaboració per a aquesta tesi). 315

Figura 6.19. Fotografia de l'assaig de les danses de falles a la plaça. 7 de juliol de 2018, Alós (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.....316

Figura 6.20. Fotografia dels fallaires pujant cap al faro. 23 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autor: Marc Galí Segués.....317

Figura 6.21. Fotografia dels infants esperant al pas de Tosca de Sala. 26 de juny de 2021, València (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.....319

Figura 6.22. Fotografia de l'arribada al faro dels fallaires tombant. 23 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autor: Marc Galí Segués.....320

Figura 6.23. Fotografia dels fallaires esperant que caigui la nit a la carretera de Son. 26 de juny de 2021, València (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil. 320

Figura 6.24. Fotografia de l'assaig de les danses al faro. 23 de juny de 2012, Isil (Pallars Sobirà). Autor: Oriol Riart Arnalot.....321

Figura 6.25. Fotografia encesa de falles.4 de juliol de 2019, Alós (Pallars Sobirà). Autor: Oriol Riart Arnalot.....322

Figura 6.26. Fotografia dels parlaments abans de l'encesa de la falla major amb la flama del Canigó. 23 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà).Autor: Marc Galí Segués.....322

Figura 6.27. Fotografia dels fallaires baixant amb les falles i els *totxos*. 4 de juliol de 2019, Alós (Pallars Sobirà). Autor: Oriol Riart. 324

Figura 6.28. Fotografia de les fadrines d'Isil esperant l'arribada dels fallaires. 23 de juny de 1993, Isil (Pallars Sobirà). Autor: Jaume Comas Ballester.....325

Figura 6.29. Fotografia de la porta del cementiri després del pas dels fallaires. 28 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.....326

Figura 6.30. Fotografia dels fallaires ballant al voltant del foc. 7 de juliol de 2018, Alós (Pallars Sobirà). Autor: Gerard Martínez.....327

Figura 6.31. Fotografia del concert del grup *La Sonsoni*. 7 de juliol de 2018, Alós (Pallars Sobirà). Autor: Òscar Vidal Pelegrí.....328

Figura 6.32. Cartell falles d'Isil 1985. Font: arxiu del Consell Cultural de les Valls d'Àneu.....334

Figura 6.33. Cartell falles d'Isil 1987. Font: arxiu del Consell Cultural de les Valls d'Àneu.....334

Figura 6.34. Inauguració de l'exposició de *Les falles d'Isil*. 19 de juny de 1991, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida (Segrià). Font: arxiu del Consell Cultural de les Valls d'Àneu. 335

Figura 6.35. Balls al voltant de la falla major davant de l'Institut d'Estudis Ilerdencs. 19 de juny de 1991, Lleida (Segrià). Font: arxiu privat Ester Isus Barado i Jaume Comas Ballester.....336

Figura 6.36. Celebració de la declaració de les Falles d'Isil com a Festa Nacional d'Interès Cultural. Juny de 1991, Isil (Pallars Sobirà). Font: arxiu privat Ester Isus Barado i Jaume Comas Ballester.....326

Figura 6.37. Fotografia de la recerca danses d'Isil a Casa Foixenc. 1993, Isil (Pallars Sobirà). Font: arxiu privat Ester Isus Barado i Jaume Comas Ballester.....338

Figura 6.38. Assaig general de les danses de les falles. Estiu de 1993, Isil (Pallars Sobirà). Font: arxiu privat Ester Isus Barado i Jaume Comas Ballester.....339

Figura 6.39. Fotografia dels tres músics dalt de l'escenari d'Isil. 23 de juny de 1993, Isil (Pallars Sobirà). Font: arxiu privat Joan Figueras Bautista.....340

Figura 6.40. Article diari *Avui,* 25 de juny 1993. Font: hemeroteca virtual *Avui*.....342

Figura 6.41. Fotografia dels infants de València a punt de baixar les falles. Juny de 1993. València d'Àneu. Font: arxiu privat Mireia Izquierdo.....343

Figura 6.42. Programa de la festa major d'Isil 2008 (21 i 22 de juny). Font: arxiu privat Santi Rusiñol Duran.....344

Figura 6.43. Programa de la festa major d'Isil (23 de juny). Font: arxiu privat Santi Rusiñol Duran.....344

Figura 6.44. Programa de la festa major d'Isil 2011 (23 de juny). Font: arxiu privat Santi Rusiñol Duran.....345

Figura 6.45. Programa de la festa major d'Isil (24 de juny). Font: arxiu privat Santi Rusiñol Duran.....345

Figura 6.46. Postal del ball a la festa major d'Alós la d'Alós Autor: A. Rives (Saint-Girons). Font: arxiu privat Òscar Vidal Pelegrí.....347

Figura 6.47. Text manuscrit de *Na cistelleta brodada de seda.* Font: arxiu de l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya, Biblioteca de l'Abadia de Montserrat i DGCPAC. 349

Figura 6.48. Fotografia de la 1a Trobada de Fallaires. Juny 2009, Isil (Pallars Sobirà). Font: arxiu privat Mireia Izquierdo.....351

Figura 6.49. Fotografia de la reunió del grup de treball. 14 de setembre de 2014, Isil (Pallars Sobirà). Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella. 351

CAPÍTOL 7

Figura 7.1. Mapa de la Vallée de la Barousse. Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps, Eurostat i IGN (elaboració per a aquesta tesi).....357

Figura 7.2. Mapa dels pobles de la vall i divisió interna. Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps, Eurostat i IGN (elaboració per a aquesta tesi).....358

Figura 7.3. Mapa antigues CC de Saint-Laurent de Neste i CC de la Vallée de la Barousse. Font: arxiu de la CC Neste-Barousse.....359

Figura 7.4. Fotografia de les marques del bestiar. 29 d'agost de 2019, Vallée de la Barousse (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....363

Figura 7.5. Fotografia de les antigues termes de Barbazan. 16 de juny de 2019, Barbazan (Haute-Garonne). Autora: Mireia Guil Egea.....365

Figura 7.6. Fotografia de l'antiga serradora. Gener de 2023, Mauléon-Barousse (Hautes-Pyrénées). Autora: Lydie Fourcade.....365

Figura 7.7. Fotografia de l'antiga colonie de vacances de Thèbe, convertida en un centre de vacances. Gener de 2023, Thèbe (Hautes-Pyrénées). Autor: Guillaume Gould.....367

Figura 7.8. Fotografia d'un dels taller de l'associació *Serpettes et Chaudrons*. Estiu de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....368

Figura 7.9. Fotografia d'una de les cases tancades de Ferrère (Hautes-Pyrénées). 27 de juny de 2019. Autora: Mireia Guil Egea.....370

Figura 7.10. Fotografia del *Foyer Rural* de Gembrie. Estiu de 2019, Gembrie (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....373

Figura 7.11. Fotografia de la *dailhada* de Ferrère. 14 de juliol de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....376

Figura 7.12. Mapa de les celebracions de l'any 2019. Font: Miquel Redondo Llarena a partir de Google Maps, Eurostat i IGN (elaboració per a aquesta tesi).....377

Figura 7.13. Fotografia del cartell col·locat a l'emplaçament on es fa el brandon. 5 de juny de 2019, Bertren (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....378

Figura 7.14. Fotografia dels encarregats de fer el *brandon* de Sost. 27 d'abril de 2019, Sost. Autor: Fred Miceau.....380

Figura 7.15. Fotografia de la persona més gran del poble supervisant l'elaboració del *brandon*. 10 de juny de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....383

Figura 7.16. Fotografia dels materials bàsics: tascons de fusta, tascó de ferro, filferro i motoserra. 25 de maig de 2019, Mauléon-Barousse (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....383

Figura 7.17. Fotografia del *brandon* amb els primers talls fets. 27 d'abril de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées). Autor: Fred Miceau.....384

Figura 7.18. Fotografia del *brandon* davant de la *salle de fêtes*. 22 de juny de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....385

Figura 7.19. Fotografia del *brandon* al costat del riu. 22 de juny de 2022, Sost (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....386

Figura 7.20. Mapa amb els cinc emplaçaments de Thèbe. Font: Miquel Redondo Llerena a partir de IGN (elaboració per a aquesta tesi).....387

Figura 7.21. Fotografia del *brandon* al *Cap deth har*. Mitjans del segle XX, Thèbe (Hautes-Pyrénées).Font: arxiu privat Evian Sapin.....387

Figura 7.22. Mapa amb els tres emplaçaments de Ferrère. Font: Miquel Redondo Llerena a partir d'IGN (elaboració per a aquesta tesi).....388

Figura 7.23. Fotografia del *brandon* del barri de l'Ayrère. 1944, Ferrère (Hautes-Pyrénées). Font: arxiu Ajuntament de Sarp.....389

Figura 7.24. Fotografia joves col·locant el *brandon* al forat. 25 de maig de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....390

Figura 7.25. Fotografia de dos infants amb els seus *petits brandons*. Juny de 1985, Sost (Hautes-Pyrénées). Font: arxiu privat de Daniel Colomies.....392

Figura 7.26. Fotografia dels *petits brandons* a punt. Juny de 2015, Sost (Hautes-Pyrénées). Autora: Lydie Fourcade.....392

Figura 7.27. Fotografia de l'elaboració de *petits brandons* en el marc d'un taller. 6 abril 2018, Montréjeau (Haute-Garonne). Autora : Mireia Guil Egea.....393

Figura 7.28. Cartell d'Esbareich 2019. Font: arxiu *Comitè de Fêtes d'Esbareich*.....395

Figura 7.29. Cartell Samuran 2018. Font: arxiu Ajuntament de Samuran.....395

Figura 7.30. Fotografia del cartell de Sainte-Marie 2019 a la carretera propera al poble. Juny de 2019, Sainte-Marie (Hautes-Pyrénees). Autora: Mireia Guil Egea.....395

Figura 7.31. Cartell dels brandons de Port de Balès 2019. Font: arxiu CC Neste-Barousse. 395

Figura 7.32. Fotografia de dos joves col·locant la palla. 29 de juny de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....397

Figura 7.33. Fotografia del b*randon* cobert de palla. 29 de juny de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....397

Figura 7.34. Fotografia del ram a punt. 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil.....398

Figura 7.35. Fotografia de clavells de pom. Font: Wikimedia Commons.....398

Figura 7.36. Fotografia dels organitzadors preparant el sopar. 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.....399

Figura 7.37. Fotografia de l'encesa del *brandon*. 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Autor: EOC.....401

Figura 7.38. Fotografia fent rodar els *petits brandons*. 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Autor: EOC.....402

Figura 7.39. Fotografia del concert d'Arredalh. 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Autor: EOC.....403

Figura 7.40. Fotografia d'un grup de *trômpes de chasse*. Juny de 2015, Sost (Hautes-Pyrénées). Autora: Lydie Fourcade.....403

Figura 7.41. Fotografia d'assistents bruts de sutge. Juny de 1996, Cazarilh (Hautes-Pyrénées). Font: arxiu privat Alain Côme.....405

Figura 7.42. Fotografia dels primers organitzadors de Balès. Inicis dels 2000, Col de Balès (Hautes-Pyrénées). Font: arxiu privat de la família Bracali.....411

Figura 7.43. Fotografia de la preparació dels set *brandons*. Inicis dels 2000, Col de Balès (Hautes-Pyrénées). Font: arxiu privat de la família Bracali.....412

Figura 7.44. Article *La Dêpeche du Midi*. 23 de juliol de 2015. Font: hemeroteca *La Dêpeche du Midi*.....414

CAPÍTOL 8

Figura 8.1. Captura de pantalla de Facebook de la presentació de *La Maleta Fallaire*. 20 de març de 2019, Llavorsí (Pallars Sobirà). Font: Facebook Falles d'Isil.....422

Figura 8.2. Una part del calendari fallaire de 2019. Font: arxiu CEPIP.....423

Figura 8.3. Tríptic del festival *Passa-pòrts,* 6 i 7 d'abril de 2018 a Montréjeau (Haute-Garonne). Font: arxiu EOC.....426

Figura 8.4. Cartell Sant Joan a Sarp amb EOC dins del *Total Festum* de 2018. Font: arxiu EOC.....427

Figura 8.5. Cartell conferències d'EOC dins del *Total Festum* de 2019. Font: arxiu EOC.....427

Figura 8.6. Calendari de les falles del Pallars Sobirà i Jussà 2019. Font: arxiu CEPIP.....429

Figura 8.7. Cartell rutes romànic i falles a la Vall de Boí. 2018. Font: arxiu Centre del Romànic.....429

Figura 8.8. Portada del llibre *Roda el foc* d'Albert Roig Loscertales (2017).....430

Figura 8.9. Un dels plafons de l'exposició *Al juny, falles* (2019). Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.....430

Figura 8.10. Cartell d'una de les conferències de Jèp de Montoya Parra. Font: arxiu privat Jèp de Montoya Parra.....431

Figura 8.11. Il·lustració *Les falles d'Isil i l'estrella Michelin*. Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).....432

Figura 8.12. Il·lustració *El* brandon *d'Illheu i els seus vigilants desconeguts*. Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).....434

Figura 8.13. Il·lustració *Visites d'Isil des del faro*. Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).....437

Figura 8.14. Programa de la festa major/falles d'Isil 2018. Font: arxiu Associació Cultural de Fallaires d'Isil.....438

Figura 8.15. Fotografia dels fallaires, dalt del faro, abans d'emprendre el descens. Autor: Marc Galí Segués.....441

Figura 8.16. Il·lustració *Els veïns d'Illheu i la "seva" festa*. Il·lustració: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).....442

Figura 8.17. Díptic del *brandon* d'Illheu de 2019. Font: arxiu Ajuntament d'Illheu.....445

Figura 8.18. Il·lustració *Les falles independentistes de Sort*. Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).....448

Figura 8.19. Fotografia de l'estelada a l'església de la Immaculada d'Isil. 28 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.....449

Figura 8.20. Cartell de la 1a baixada de falles per la llibertat de Sort. Font: arxiu Associació Cultural de Fallaires de Sort.....450

Figura 8.21. La falla major de Sort. Juny de 2018, Sort (Pallars Sobirà). Font: arxiu Associació Cultural de Fallaires de Sort.....450

Figura 8.22. Il·lustració *El pas del Tour de France pel Col de Balès*. Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).....453

Figura 8.23. *Brandon* decorat amb els colors de l'equip de rugbi de Toulouse. 6 de juliol de 2019, Bramevaque (Hautes-Pyrénées). Autor: Robert Forasté.....455

Figura 8.24. Cartell de la *fête de la trompe, du chien et de la chasse* de Saint-Bertrand-de-Comminges (Haute-Garonne). Font: arxiu Ajuntament de Saint-Bertrand-de-Comminges 455

Figura 8.25. Il·lustració *Les falles d'Alós: els que ballen i els que s'ho miren*. Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).....457

Figura 8.26. Article diari *Segre,* 2 de juliol de 2014. Font: hemeroteca *Segre*.....459

Figura 8.27. Captura de pantalla de *Facebook* d'una fitxa manuscrita de Ramon Violant i Simorra sobre les falles d'Alós. Captura de pantalla: Font: *Facebook* Ramon Violant i Simorra – Arxiu i documentació.....460

Figura 8.28. Il·lustració *Era Sent Joan i la Saint-Jean a Sarp*. Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).....463

Figura 8.29. Fotografia del *brandon* d'Urau de l'any 1914. Font: arxiu de Roseline Artigues a partir de l'arxiu d'EOC.....464

Figura 8.30. Fotografia del *brandon* de Saint-Avantin de l'any 1914. Autor: Eugène Trutat. Font: arxiu Ajuntament de Saint-Aventin.....465

LLISTAT D'ABREVIACIONS[2]

BCEC. Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya.

CC. Communauté de communes. Per tant, Communauté de communes Neste-Barousse, serà CC Neste-Barousse.

CEC. Centre Excursionista de Catalunya.

CEPIP. Càtedra d'Educació i Patrimoni Immaterial dels Pirineus (Universitat de Lleida).

CNAU. Comissió Nacional d'Andorra per a la UNESCO.

Convenció de 1972. *Convenció sobre la Protecció del Patrimoni Mundial, Cultural i Natural* (text UNESCO).

Convenció de 2003. *Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial* (text UNESCO).

DGCPAC. Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural.

Directrius Operatives. *Directrius Operatives per a l'aplicació de la Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial* (text UNESCO).

DPA. Discurs del Patrimoni Autoritzat (traducció al català de l'anglès *Authorized Heritage Discourse*).

DPRPS. Département du Pilotage de la Recherche et de la Politique Scientifique (actualment, Délégation à l'Inspection, à la Recherche et à l'Innovation).

EBM. *Era Bouts dera Montanho* (revista d'Era Escolo deras Pirenéos).

EMD. Entitat Municipal Descentralitzada.

EOC. Eth Ostau Comengés[3].

CGI. Comunitats, grups i individus (expressió de la *Convenció de 2003*)[4].

IPEC. Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya.

Les festes del foc als Pirineus. *Les festes del foc del solstici d'estiu als Pirineus* (títol de la candidatura)[5].

MPE. Mission du Patrimoine Ethnologique.

PCI. Patrimoni Cultural Immaterial (concepte de la *Convenció de 2003*)[6].

Recomanació de 1989. *Recomanació sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional i Popular* (text UNESCO).

UNESCO. Organització de les Nacions Unides per a l'Educació, la Ciència i la Cultura.

[2] A banda d'aquestes, poden sortir altres abreviacions dins del text, però amb una recurrència molt menor. En aquests casos, la forma abreujada sempre es presenta al costat de la forma completa, dins del mateix paràgraf i/o pàgina.
[3] *"Eth"* és un article occità-gascó, per això, quan introduïm EOC no fem servir l'article.
[4] Quan l'emprem, reprenem aquest text; en altres casos, utilitzem altres termes (col·lectiu, agrupació...).
[5] Quan ens referim a la pràctica, no usem la cursiva.
[6] Quan l'emprem, reprenem aquest text; en altres casos, utilitzem altres termes (cultura popular, patrimoni etnològic....).

OBSERVACIONS D'ESTIL

ASPECTES LINGÜÍSTICS

- La tesi està escrita en **català**, excepte les conclusions i un dels resums, que estan en **francès**, perquè és una de les condicions per a obtenir la menció internacional al títol de doctora. A d'aquestes dues llengües, la tesi també inclou fragments en **castellà, italià**, **anglès** i **occità-gascó**[7]. Únicament presentem una **traducció** dels fragments en occità-gascó (els trobareu, a peu de pàgina).
- Les **lleis** (i altres documents assimilables) s'anomenen i se citen en la llengua oficial en què van ser escrites que, en el cas d'aquesta tesi, són tres: català, castellà i francès.
- Els **texos de les institucions patrimonials** (principalment, UNESCO) s'anomenen i se citen en la llengua en què s'han consultat, bàsicament, castellà i francès. Hem optat sempre pel castellà i, en absència de traducció al castellà, pel francès.
- Hi ha **termes que no hem traduït**, que mantenim en francès i/o occità-gascó, perquè no hem trobat una traducció prou adequada al català o perquè ens interessa mantenir el terme local.
- Cal tenir en compte que moltes de les categories que s'empren al llarg de la tesi vinculades al patrimoni (per exemple: patrimoni, PCI, salvaguarda, tradició, etc.) són, alhora, **categories d'anàlisi** i **categories analitzades** críticament. Hem optat per no introduir-les amb cometes per no carregar excessivament el text (únicament les trobareu entre cometes quan s'usen en sentit metalingüístic o quan es vol fer èmfasi en un aspecte concret del terme). Tanmateix, dins del text, hem procurat fer evident el nostre posicionament crític respecte a aquestes categories.
- Els **topònims** que apareixen al llarg del text estan escrits en català per Catalunya i Andorra; en castellà per Aragó; i en francès pel sud de França. El criteri s'ha basat en prioritzar la llengua amb què s'hi refereixen més sovint els locals[8]. No obstant això, trobareu un llistat amb els topònims en altres llengües: en occità-gascó pel cas del sud de França; i en català i aragonès pel cas d'Aragó[9]. Aquest criteri s'aplica tant als municipis com a les entitats supramunicipals. Les regions més grans (comunitats autònomes pel cas espanyol i regions pel cas francès) i països s'escriuen sempre en català.
- Alguns topònims els presentem sota una **forma abreujada**, sempre que el context ho permet. Per exemple: València per València d'Àneu o Antichan per Antichan-de-Barousse.
- Al costat de cada topònim, si el text no és prou explícit, especifiquem l'**entitat administrativa superior** en què s'inclou.
- En català coexisteixen **Pirineu**, en singular, i Pirineus, en plural. Hem optat per parlar de Pirineu excepte en aquells casos en què el terme està integrat en una expressió que l'inclou en plural (per exemple: trobades de fallaires dels Pirineus). Quan ens referim a la candidatura, sempre parlem

[7] Parlem d'occità-gascó per referir-nos al dialecte gascó dins del conjunt occità. El gascó, al seu torn, està format per pluralitat de dialectes, en el nostre cas, en la majoria de casos, es tracta de la variant del Comminges i la Barousse.

[8] En els casos català i andorrà és molt evident l'ús del català, per la qual cosa, no hem tingut dubtes. En el cas del sud de França, la majoria dels informants es referien als seus pobles en francès, rares vegades ho feien en occità. Tot i que ens hagués agradat emprar la forma occitana, aquesta era pràcticament absent dins del territori. El cas que ens ha suscitat més dubtes és la part fronterera d'Aragó amb Catalunya, perquè les formes castellanes convivien amb les catalanes. No obstant això, per mantenir-nos coherent i seguir un únic criteri, hem optat per usar la forma en castellà pel conjunt d'Aragó. Caldrà seguir reflexionant sobre aquest criteri de cara a futurs treballs.

[9] Vegeu aquests llistats de topònims a l'annex 0.1.

del Pirineu central[10], en aquest cas, només afegim l'adjectiu "central" quan aquest no se sobreentén dins del context. En cas de referir-nos a una altra part, acompanyem el terme "Pirineu" d'altres adjectius que ens permetin limitar-lo (per exemple: central, oriental occidental...).

SOBRE LES REFERÈNCIES

- En els casos que no hem consultat la **primera edició** d'una obra, hem procurat incloure sempre la data de la primera edició. Així doncs, en aquests casos, trobareu aquest format de cita dins del text: Violant Simorra (1953/2003).
- Hi ha textos que s'han publicat en una **data posterior** a la seva escriptura. En aquests casos, citem únicament la data de publicació i, dins del text, en quin moment es va escriure el manuscrit original. Aquest és el cas, per exemple, de l'obra d'Enric Vigo Rabasa.
- Hem optat per citar els **dos cognoms** en el cas dels autors que el tenen per donar visibilitat al cognom femení. En alguns casos, però, ens ha estat impossible trobar el segon cognom, per això no apareix.
- Totes les **referències** es troben al final de la tesi. En ocasions, si ho hem considerat adient, hem inclòs, a peu de pàgina, enllaços web (referents a pàgines web, xarxes socials, premsa, lleis etc.) per poder-los consultar directament, durant la lectura.

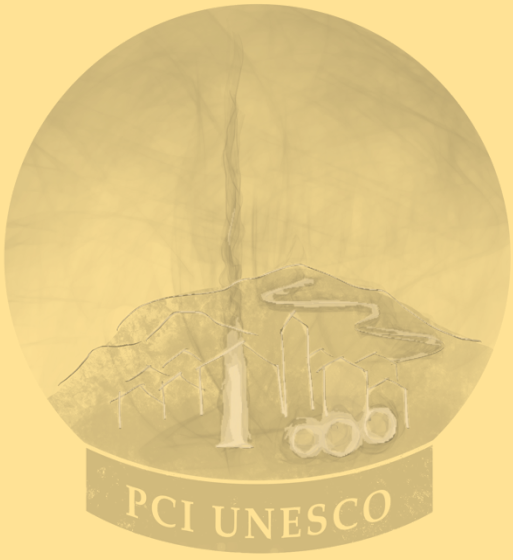
ESTIL NARRATIU

- La tesi està escrita, majoritàriament, en **1a persona del plural** (plural majestàtic). No obstant això, en dues ocasions hem emprat la 1a persona del singular, a la metodologia, per la impossibilitat d'explicar la recerca en plural; i les parts més personals que introdueixen i tanquen aquesta tesi, que només tenen sentit des d'aquesta persona.
- Al darrer capítol, hem optat per introduir cada debat a partir de la descripció i il·lustració d'una **escena etnogràfica**. Aquesta estratègia únicament l'hem emprat en aquest capítol, perquè és el que es basa directament en el que vam observar en el moment que ho vam observar; la resta, en canvi, combinen el present etnogràfic amb diverses retrospeccions al passat que hem construït a partir del testimoni dels informants i fonts primàries i secundàries.

[10] Parlem de Pirineu central seguint la classificació de Lluís Solé Sabarís (1951/2004).

Capítol 1

Presentació



1. PRESENTACIÓ

1.1 L'INICI D'UN LLARG CAMÍ: DEL MITE DEL BON SALVATGE A L'ANTROPOLOGIA DEL PATRIMONI

I avint, pres a de set anz
Que je seus come païsanz
Aloie querant aventures,
Armez de totes armeüres
Si come chevaliers doit estre,
Et trovai un chemin a destre
Parmi une forest espesse.
Mout i ot voie felenesse,
De ronces et d'espines plainne;
A quelque'enui, a qualque painne
Ting cele voi et cel santier.[11]

Chrétien de Troyes [text del segle XII] (1994). *Yvain ou Le Chevalier au Lion* (D. Porion, Ed.). Gallimard, p. 343, v. 173-183

Quan era petita, els meus pares tenien una masia a la Vall de Lord (Solsonès), on passàvem els caps de setmana i hi estiuejàvem. El que més m'agradava de pujar a la muntanya era "anar d'aventura", que, en aquell moment, per mi, era simplement endinsar-me al bosc amb un cistell i descobrir que s'hi amagava, cases enrunades, flors, bolets, cabanes a mig fer, vaques, ocells... Aquelles excursions, de ben segur, van estimular la meva imaginació, perquè els diumenges a la tarda, un cop a casa, a Terrassa, em tancava a l'habitació per escriure totes aquelles històries que somiava que em podien passar passejant pel bosc. El descobriment de la lírica trobadoresca, als 12 anys, va ser un element fonamental que va col·laborar enormement a farcir de contingut aquestes històries inspirades en el bosc. De fet, l'interès per aquest món de corts, dames i trobadors em va seduir tant que em va portar a estudiar filologia romànica a la Universitat de Barcelona. Allà vaig descobrir que, més enllà de la lírica, hi havia l'èpica, amb les seves cançons de gesta i aquells herois victoriosos, i també la novel·la, el *roman courtois*, protagonitzades per cavallers i disposats a fer infinitat d'aventures per aconseguir (o recuperar) l'amor de la seva estimada, n'és un exemple, *El*

[11] I va passar fa quasi set anys, que jo, solitari com un camperol, anava cercant aventures, armat amb totes les armes com un cavaller ha d'estar, i vaig trobar un camí a la dreta entre un bosc espès. El camí era espantós, ple d'esbarzers i arços; tot i la molèsties i els esforços vaig mantenir-me en aquella via i sender (traducció pròpia).

Cavaller del lleó[12] (vegeu un fragment a l'inici d'aquesta secció). De fet, aquells cavallers, com jo, sortien al bosc a buscar aventures, ells havien de fer-se cortesos per l'amor d'una dama, i jo, per la meva banda, havia d'alimentar-me d'aventures per fugir d'una tediosa vida d'alumna exemplar.

La Vall de Lord i, per extensió, el Pirineu, van esdevenir el meu refugi, allà podria aïllar-me de Terrassa i donar espai a la meva imaginació, cada vegada més influïda per les lectures medievals. Però, com podia viure l'Edat Mitjana des del meu present? Estudiar-la, cosa que ja havia fet amb la llicenciatura i el màster, ja no em satisfeia, perquè sabia que mai podria arribar a parlar amb aquells personatges que habitaven els meus somnis. Durant un temps vaig estar fixada en aquesta pregunta, vaig buscar una resposta que, finalment, vaig trobar o, més ben dit, vaig obligar-me a trobar: el món rural era l'espai més semblant a l'Edat Mitjana que formava part de les meves històries i per tant estudiar aquet món rural era el que em permetria viure més a prop dels seus somnis. Dit i fet, en un estiu vaig convèncer-me que el millor que podia fer era estudiar antropologia. Vaig començar el Grau d'antropologia a la Universitat Autònoma de Barcelona. A segon de grau, a classe d'història de l'antropologia, vaig entendre, finalment, què feia allà: havia estat víctima d'una lectura esbiaixada de l'Edat Mitjana i m'havia pensat que al món rural hi podia trobar els *survivals* d'aquell passat medieval que jo tant anhelava, perquè aquest havia romàs al marge del "progrés" del món urbà. Dit amb altres paraules, no només havia estat víctima d'una lectura romàntica de la literatura medieval, sinó que, sense saber-ho, havia assumit els plantejaments evolucionistes i m'havia cregut a ulls clucs el mite del bon salvatge.

Aquest despertar acadèmic va portar-me a la lectura dels folkloristes que parlaven del Pirineu, especialment, l'obra de Ramon Violant i Simorra, des d'una perspectiva crítica que em va permetre entendre la influència de l'evolucionisme sobre aquests i la construcció dels estudis de folklore a casa nostra. La meva estada a Roma, en el marc de l'Erasmus, va donar-me noves claus per seguir apropant-me críticament a aquestes narratives del segle passat, en aquet cas, a través de l'obra d'Ernesto de Martino. De tornada a casa vaig començar a moure fils per fer un doctorat, jo volia dedicar-me al Pirineu des de l'antropologia i si, podia ser, treballar els textos dels folkloristes que tant m'interessaven. Vaig parlar amb la professora Montserrat Clua de la Universitat Autònoma de Barcelona, la qual em va posar en contacte amb el professor Xavier Roigé, que acabaria essent un dels directors de la tesi. El professor Xavier Roigé em va rebre i em va parlar de la patrimonialització i dels usos del passat en el present, de la UNESCO i del Patrimoni Cultural Immaterial, conceptes que, fins al moment, no havia tractat mai en el marc dels meus estudis d'antropologia. La professora

[12] Es tracta d'una novel·la cavalleresca del segle XII escrita per Chrétien de Troyes. Està protagonitzada pel Ivany, un dels cavallers de la taula rodona i, per tant, un dels personatges de la llegenda artúrica. La novel·la narra part de la vida d'Ivany, bàsicament, la coneixença de la seva esposa, vídua d'un cavaller que ell mateix ha matat, i la seva partida d'un any per unir-se als cavallers de la cort d'Artur. Ivany passa més d'un any fora de la cort de la seva esposa i aquest ja no el vol tornar a veure, perquè considera que ha fallat a la seva promesa. Ivany es torna boig de tristesa i se'n va al bosc. Al bosc viu nombroses aventures. En una ocasió, es troba amb una baralla entre un drac (o serp, depenent de les versions) i un lleó, ajuda el lleó i mata el drac. El lleó esdevé el seu company de viatge, d'aquí el seu nom "cavaller del lleó". Després d'altres batalles, en què sempre surt victoriós, torna al castell de la seva esposa i aquesta el perdona per haver fallat a la seva promesa. Ivany, després de viure tantes aventures, finalment, troba la pau al costat de la seva estimada.

Camila del Mármol, que es convertiria en la meva codirectora, em va proposar d'analitzar la candidatura de *Les festes del foc del solstici d'estiu als Pirineus*, ja que feia poc que havien estat inscrites a la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial de la UNESCO.

En aquell moment, pràcticament no havia sentit a parlar de la patrimonialització, però el tema em va semblar prou interessant, perquè em permetria fer treball de camp al Pirineu i, a més, treballar sobre un dels temes que més havia llegit en les obres dels folkoristes, les festes tradicionals. Amb els mesos, després d'iniciar-me en les lectures que els dos directors em van anar recomanant, vaig entendre que tenia davant un interessant objecte d'estudi i una perspectiva d'anàlisi, la de l'antropologia crítica del patrimoni, per aplicar. Si bé, aquestes celebracions al voltant de Sant Joan al Pirineu central ja havien estat estudiades i comptaven amb nombroses publicacions, especialment, elaborades per estudiosos locals de cada zona; encara no hi havia investigacions fetes des de l'antropologia crítica del patrimoni, cosa que m'obria un extens camp d'anàlisi. Aquell dia sense saber gaire de patrimonialització i, encara menys, de l'univers UNESCO, em vaig endinsar al bosc per superar múltiples aventures i esdevenir doctora tal i com el cavaller Ivany, al seu torn, es va endinsar al bosc per recuperar l'amor de la seva dama.

1.2 *Les festes del foc del solstici d'estiu als Pirineus* a la Llista Representativa del PCI de la UNESCO

L'u de desembre de 2015, es van inscriure la candidatura de *Les festes del foc del solstici d'estiu als Pirineus*[13] (d'ara en endavant, *Les festes del foc als Pirineus*) a la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial de l'Organització de les Nacions Unides per a l'Educació, la Ciència i la Cultura (d'ara en endavant, UNESCO) per part d'Andorra, Espanya i França. Es tracta d'una sèrie de celebracions que tenen lloc al Pirineu central al voltant de Sant Joan i que es caracteritzen per la presència d'una sèrie d'elements de fusta (bàsicament, torxes de formes diverses i troncs asclats clavats al terra) que permeten transportar i/o suportar el foc. El nom de la candidatura no respon a cap dels termes locals emprats per denominar aquesta festa (la cremada de falles a Andorra; la baixada de falles a Vilaller, Montanuy, Aneto, Senet i Alins; *era crema deth haro* a Les; les falles de la Verge de la Ribera a La Pobla de Segur; entre altres); però és un títol prou genèric per a donar cabuda a la pluralitat de celebracions de les dues vessants del Pirineu central que formen part d'aquesta candidatura.

La descripció inclosa al formulari de candidatura[14] (UNESCO, 2015a) no respon a cap realitat festiva concreta, sinó que es construeix a partir d'una sèrie d'elements presents en algunes de les festes inscrites. Això no vol dir que aquestes festes no existissin fins al moment de la inscripció, sí que existien, però en forma de pràctiques disperses i discursos

[13] El títol amb què es van inscriure aquestes festes és, originalment, en francès o anglès, les llengües de la UNESCO. Per tant, hauríem de parlar de *Les fêtes du feu du solstice d'été dans les Pyrénées* o *Summer solstice fire festivals in the Pyrenees*.

[14] El dossier de candidatura està format per un formulari (al qual s'adjunten els certificats d'inventaris i les cartes d'adhesió), un vídeo i deu fotografies. Podeu consultar el dossier complet a la pàgina web de la UNESCO (PCI): https://ich.unesco.org/fr/RL/les-ftes-du-feu-du-solstice-d-t-dans-les-pyrnes-01073 (Consultat: 2 de febrer de 2023).

variats que no, necessàriament, havien estat considerats part del mateix fenomen. De fet, no ha estat a fins al moment de la inscripció que aquestes festes no han adquirit la categoria d'element patrimonial i, amb aquesta, s'han constituït definitivament com a part d'un mateix fenomen, el de les anomenades "festes del foc", tal i com ja havia passat amb altres candidatures (Sandroni, 2011). En efecte, tal i com afirma Kirshenblatt-Gimblett (2004), la UNESCO crea patrimoni en el mateix moment que el reconeix com a tal, en aquest cas Patrimoni Cultural Immaterial (d'ara en endavant, PCI). Tot seguit ens disposem a descriure aquesta nova realitat festiva a partir del formulari de candidatura i, puntualment, completem aquesta informació amb noves dades fruit de la nostra recerca.

Aquestes festes tenen lloc al Pirineu central, tant a la vessant nord com sud. Administrativament, abracen el conjunt d'Andorra, una part d'Espanya (Catalunya i Aragó) i una part del sud de França[15] (Hautes-Pyrénées i Haute-Garonne). Dins d'aquests límits, la candidatura reconeix un total de 63 pobles (3 d'Andorra, 26 d'Espanya i 34 de França), que es presenten a continuació:

Figura 1.1. Taula amb els 63 pobles de la candidatura.

Andorra	**Espanya**		**França**	
Parròquia Andorra la Vella - Andorra la Vella *Parròquia Sant Julià de Lòria* - Sant Julià de Lòria *Parròquia Escaldes-Engordany* - Escaldes-Engordany	**Catalunya**	**Aragó**	**Haute-Garonne**	**Hautes-Pyrénées**
	Pallars Sobirà - Alins - Isil *Pallars Jussà* - La Pobla de Segur *Val d'Aran* - Arties - Les *Berguedà* - Bagà - Sant Julià de Cerdanyola *Alta Ribagorça* - Barruera - Boí - Casós - Durro - Erill la Vall - Llesp - Pont de Suert - Senet - Taüll - Vilaller	*Ribagorza* - Aneto - Bonansa - Castanesa - Laspaúles - Montanuy - Sahún - Suils - Villarrué *Sobrarbe* - San Juan de Plan	*Communauté de communes Pyrénées Haute-Garonnaises* - Bagnères-de-Luchon - Juzet-de-Luchon - Mayrègne - Montauban-de-Luchon - Moustajon - Oô - Saint-Aventin - Saint-Memet - Salles-et-Pratviel	*Communauté de communes Neste-Barousse* - Anla - Antichan-de-Barousse - Aveux - Bramevaque - Bertren - Cazarilh - Créchets - Esbareich - Ferrère - Gaudent - Gembrie - Ilheu - Izaourt - Loures-Barousse - Mauléon-Barousse - Ourde - Sacoué - Saint-Marie - Saléchan - Samuran

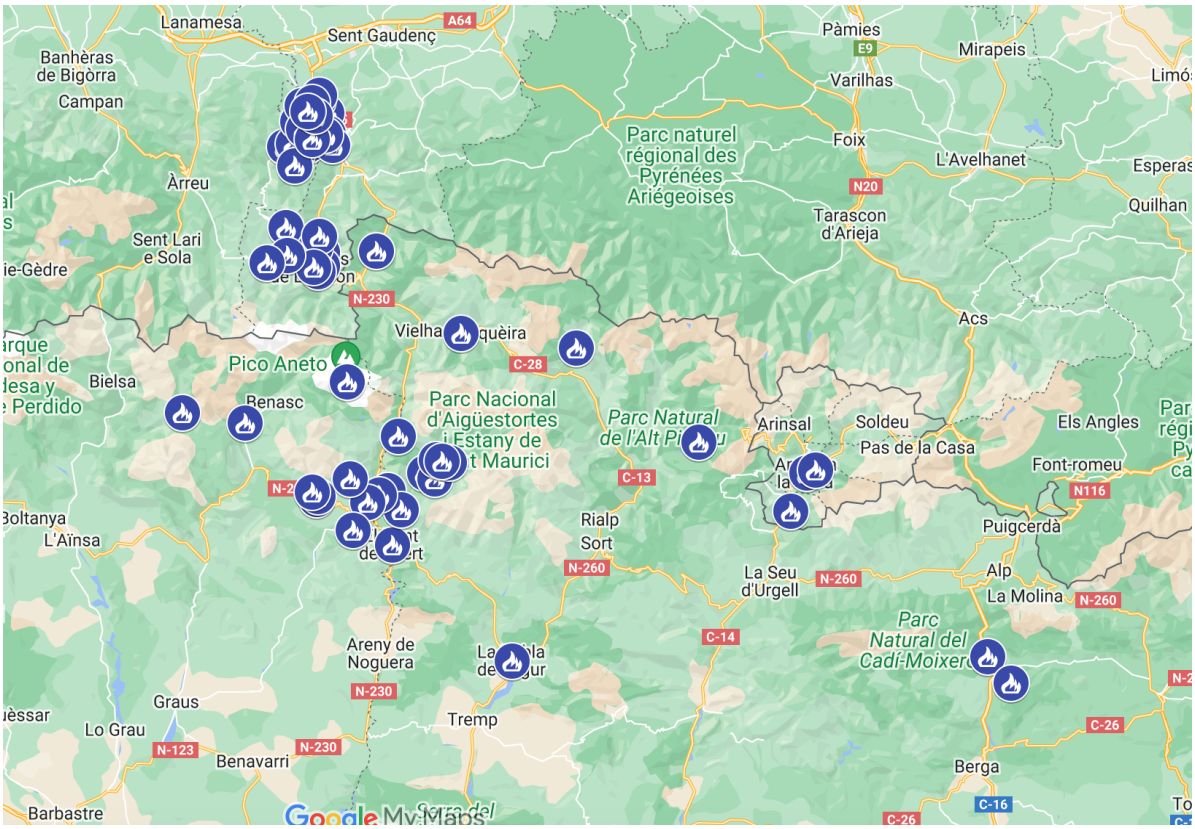
[15] Hem optat per parlar de sud de França en comptes d'Occitània, terme que preferíem, per no confondre l'entitat lingüística, que agrupa els territoris on es parla la llengua d'oc, és a dir, occità, de la regió Occitània fusió de les antigues regions Migdia Pirineus i Llenguadoc-Rosselló.

				- Sarp - Siradan - Sost - Thèbe - Troubat

Font: elaboració pròpia.

Els podeu veure, ubicats geogràficament, al mapa que segueix:

Figura 1.2. Mapa dels 63 pobles que formen part de la candidatura.

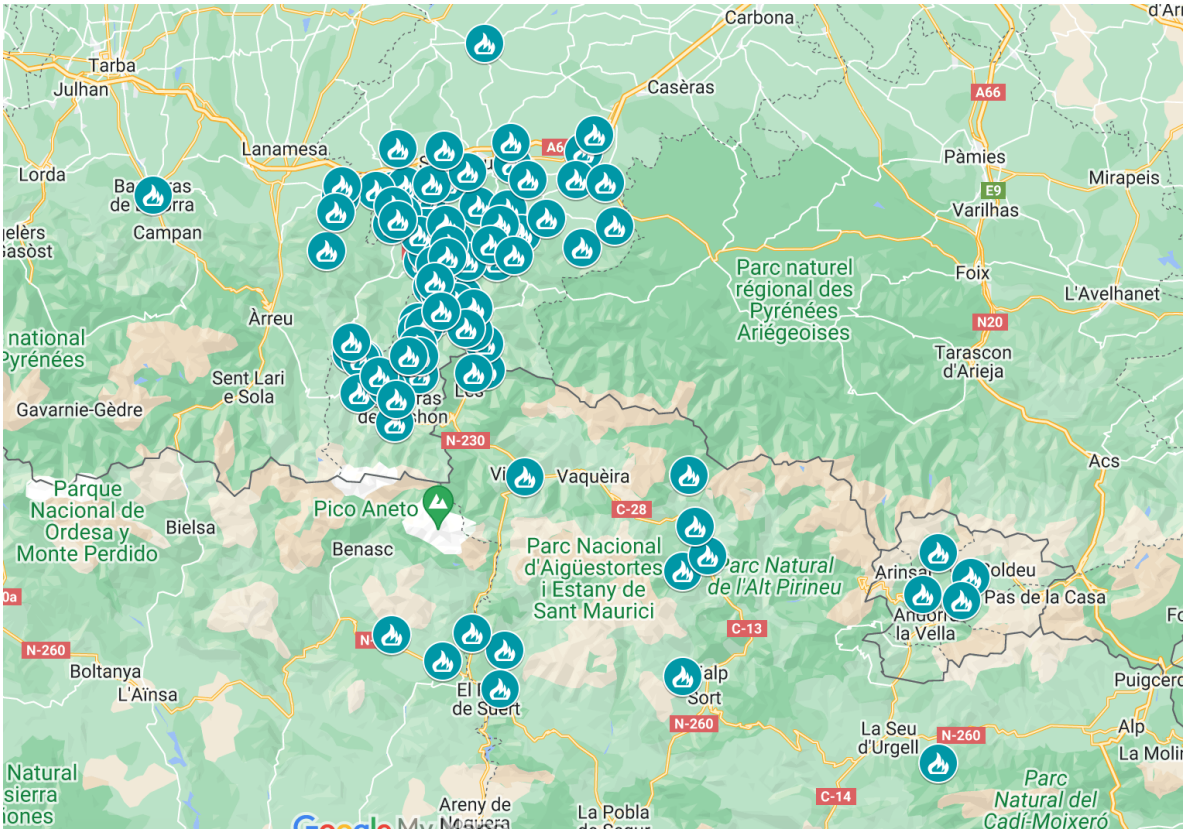


Font: elaboració pròpia a partir de Google Maps[16].

Al llarg de la nostra recerca, hem pogut localitzar molts altres festes que, tot i que se celebren actualment i podrien assimilar-se a les que apareixen dins de la candidatura, en van quedar fora, cosa que es fa especialment evident per la vessant francesa; actualment, s'està treballant sobre aquesta qüestió per ampliar el nombre de pobles reconeguts[17]. Podeu veure els pobles localitzats en el marc de la nostra recerca al mapa que segueix:

[16] Podeu consultar el mapa a:
https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1mgnYU9biNvmJJf63uWjFfpiLd3CCtbQ&usp=share_link
Un cop dins, podeu consultar el mapa, clicant a la capa "festes candidatura".
[17] A l'annex 1.1 trobareu una taula amb tots els pobles que han quedat fora de la candidatura. No la presentem aquí per la seva llargària.

Figura 1.3. Mapa de pobles fora de la candidatura.



Font: elaboració pròpia a partir de Google Maps[18].

A banda de totes les celebracions inscrites i no inscrites, hi ha altres que, segons les fonts bibliogràfiques consultades, podrien haver celebrat festes molt semblants històricament[19].

El Pirineu és presentat com un espai de valls i muntanyes on es perpetuen les tradicions d'orígens remots, entre les quals, aquestes celebracions. Es considera que aquestes festes tenen un origen pagà, però que haurien estat cristianitzades sota la figura de Sant Joan Baptista (les del solstici d'estiu) i Sant Joan Evangelista (les del solstici d'hivern). Aquests orígens pagans permetrien explicar que les festes mantinguin una sèrie de funcions lligades a la purificació i la fertilitat dels camps i les persones, a les quals caldria afegir-ne d'altres, de més actuals, com el ritual de pas (especialment, d'infants a joves) o el record dels difunts.

Aquestes celebracions tenen lloc al voltant de Sant Joan o, si es prefereix, solstici d'estiu. Tal i com es desprèn del títol, la candidatura privilegia la forma "solstici d'estiu" per sobre de la de "Sant Joan"; possiblement, parlar de solstici també sigui més adequat per a recollir la dilatació temporal que la festa ha viscut els darrers anys. En efecte, gran part dels pobles inscrit dins d'aquesta candidatura celebren la festa en una data diferent a la vetlla de Sant

[18] Podeu consultar el mapa a:
https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1mgnYU9biNvmJJf63uWjFfpiLd3CCtbQ&usp=share_link
Un cop dins, podeu consultar el mapa, clicant a la capa "festes fora candidatura".
[19] A l'annex 1.2 trobareu el mapa i a l'annex 1.3 una taula amb aquests pobles.

Joan, ja sigui per ampliació del calendari, amb afany de no coincidir entre pobles propers, aquest seria el cas de la majoria dels pobles de Catalunya i Aragó; ja sigui perquè han optat per passar la festa al cap de setmana i així garantir l'assistència de més persones, aquest seria el cas de la majoria dels pobles del sud de França. A més, el formulari també recull els casos de Bagà i Sant Julià de Cerdanyola (Berguedà), que tenen lloc la vetlla de Nadal, i que, si bé, no es poden acollir sota l'expressió de "Sant Joan", sí que poden fer-ho sota la de "solstici", encara que sigui el d'hivern i no el d'estiu. Una revisió del títol de la candidatura, també està pendent.

Malgrat que el títol no parla dels elements materials característics de la celebració, el formulari sí que ho fa (UNESCO, 2015a). Dins d'aquest s'estableix una distinció bàsica entre elements de foc mòbil i elements foc estàtic, una classificació que es remunta als treballs dels folkloristes (Romeu Figueras, 1953/2003; Van Gennep, 1949; Violant Simorra, 1950/1981). Aquests elements estàtics i mòbils es troben a totes les festes, encara que depenent de cada cas, s'utilitzen ambdós tipus o només un. Ampliem aquesta classificació fent èmfasi a l'aspecte lingüístic per fer notar la seva gran diversitat.

- Els termes "falles"[20] (en català), "*halhes/halhas*"[21] (en occità-gascó) i "*petits brandons*" (en francès) fan referència a elements de foc mòbil. Es tracta d'elements de fusta, més o menys treballats, que serveixen per a transportar el foc d'un punt a un altre (normalment, d'un lloc elevat, que pot anomenar-se o no, faro, fins al poble), per fer-lo rodar al voltant d'un foc central i/o al llarg d'un recorregut pels carrers d'un poble i/o ciutat. Aquests elements canvien la seva forma per zones (valls i/o regions) i, fins i tot, per pobles.
- Els termes "falla major" (o de la vila), "biga" , "mai" o "faro" (en català); "*har*", "*haro*" (o "*taro*"), "*halhar*" (en occità-gascó[22]); i "*brandon*"[23] (en francès) fan referència a un foc estàtic, és a dir, un punt que s'encén, però que no es mou. Tots els termes que hem inclòs en aquesta secció es refereixen a un tronc asclat, plantat enmig d'una plaça (cas de Les a

[20] Tot i que al dossier es parla de "falla" com a torxa, el terme "falla" també serveix per anomenar la foguera que es fa a la plaça les nits de Sant Joan, Sant Pere i Nadal i per anomenar el tronc asclat i plantat, en aquest darrer cas, per diferenciar de la torxa, es parla de "falla de la vila" o "falla major" (Violant Simorra, 1950/1981). Existeixen variants locals del terme "falla", a Bagà i Sant Julià de Cerdanyola (Berguedà) parlen de "faia" i a San Juan de Plan (Sobrarbe, Aragó) de "falleta". A més, cal tenir en compte que hi ha altres termes, que es construeixen sobre un ètim nou, per referir-se a les torxes, per exemple el rantiner de Taüll (Alta Ribagorça).

[21] Es tracta de termes en gascó, un dels dialectes de l'occità, parlat al sud-oest de de França. El terme *"halha"* (plural *"halhes"*) el trobem a la zona del Comminges i la Barousse (Haute-Garonne i Hautes-Pyrénées) i el terme *"halha"* (plural *"halhas"*), en canvi, a la Val d'Aran. En efecte, Séguy (1954) documenta el terme *"halhes"* a Casau (Val d'Aran) i *"halhes"* a Ourde (Hautes-Pyrénées) en el seu mapa sobre *"Le feu de la Saint-Jean"*. Hi ha moltes altres variants, entre les quals *"halhar", "halhère", "halhàde", "halharoù" o "halhot"*. De la mateixa manera que el terme *"falla", "halha"* també té una triple accepció, encara que al dossier només es recull una, la de torxa. A banda d'aquesta, pot servir per anomenar l'arbre asclat plantat a la plaça o a un descampat proper al poble i pot referir-se la foc de Sant Joan en general (Lespy & Raymond, 1887; Palay, 1936).

[22] En occità-gascó hi ha pluralitat de termes que canvien depenent de cada zona. El dossier de candidatura recull els termes *"haro"*, *"taro" i "hart"*, però n'hi ha més. De manera resumida, podríem dir que a la Vallée de Luchon, Larboust i Oueil, s'empra la forma *"halhar"* (el sufix -ar fa èmfasi en les grans dimensions d'aquest arbre); a la Vallée de la Barousse i als pobles de la riba de la Garona es parla de *"har"* o *"hart";* i a la Val d'Aran, es parla d' *"haro"* (Les) o *"taro"* (Arties, forma resultat de la unió de l'article i el substantiu "eth+haro").

[23] També existeix el terme "*brandou*" que és el resultat de la gasconització del terme francès, d'origen germànic, *"brandon"*.

la Val d'Aran) o descampat (pobles francesos). Hi ha tres excepcions dins d'aquest conjunt, el terme "faro", que fa referència a una construcció feta amb arbres i/o branques; els termes "biga" i "mai", que fan referència a un tronc no asclat; i finalment, el terme "*taro*" que, tot i que es refereix a un tronc asclat, en aquest cas, té la peculiaritat que, quan comença a cremar, se'l tira a terra i se'l passeja pel poble estirant-lo amb cadenes (aquest cas és específic d'Arties, Val d'Aran).

La gestió de la festa queda en mans d'ajuntaments i/o associacions que poden treballar conjuntament o per separat, depenent de cada cas. Més enllà de l'elaboració de la publicitat i la gestió de les assegurances i autoritzacions, gran part dels esforços de preparació es dediquen a l'elaboració dels elements materials. Aquesta acostuma a fer-se en temporalitats molt diverses, des d'un any fins a un dia abans de la celebració (o, fins i tot, el mateix dia). L'elaboració pot ser assumida pels membres de la brigada municipal de l'ajuntament, per un artesà (o un grup) que es dedica a fer falles o pels mateixos participants. En aquest darrer cas, els participants poden reunir-se per grups d'amics i/o familiars, o bé, trobar-se un dia per a fer-les amb la resta de participants, ja sigui en el marc d'una jornada de treball, ja sigui en el marc d'un taller. El format escollit per a l'elaboració dels elements materials està en relació directa amb el tipus de celebració, més o menys oberta a la participació externa (bàsicament, visitants, turistes i segones residències) que caracteritza cada celebració.

La descripció que es presenta al formulari (UNESCO, 2015a) és tan general que permet incloure al seu interior la majoria dels casos catalans i aragonesos, que es caracteritzen per la baixada des d'un punt elevat de la muntanya fins al poble on hi pot haver o no un foc central; els casos del sud de França (Haute-Garonne, Hautes-Pyrénées) i la Val d'Aran, que s'articulen al voltant d'un foc central (que també pot ser mòbil, com passa en el cas d'Arties, Val d'Aran); i fins i tot els casos andorrans i el cas aragonès de Sahún (Ribagorza), en què no hi ha baixada, però sí torxes que es fan giravoltar dins del poble[24].

1.2.1 La baixada de falles (Catalunya i Aragó)

Pel que fa a la baixada de falles, la celebració, com el seu nom indica, es basa en un descens de falles[25] des d'un punt elevat de la muntanya (que pot anomenar-se faro o no) fins al poble, on es fa un recorregut i es llencen les falles al foc. En els casos que hi ha més d'un punt de sortida, els participants es distribueixen per edats, els més grans van al més elevat i els més menuts als més propers als pobles. Un cop dalt, els fallaires esperen que es faci fosc per iniciar la baixada. Amb la fosca, els fallaires comencen el descens. L'inici ve marcat per l'encesa de la falla major (o de la vila) del poble (és a dir, l'arbre asclat) o el faro (construcció piramidal)[26]. La baixada es fa en fila, ja sigui amb un pas més lent o més ràpid, depenent del terreny. En el cas de l'Alta Ribagorça, la baixada de falles es coneix com "córrer falles", perquè els fallaires fan un tram del recorregut corrent. La imatge que es veu des dels pobles és la d'una serp de llum que baixa de la muntanya (vegeu figura 1.4). Els fallaires arriben al

[24] Aquesta classificació, en tres formats, beu del treball de Xavi Farré Sahún i Sergi Ricart Ibars (2012).
[25] Per una descripció més completa sobre els diferents tipus de falles (foc mòbil), consulteu l'annex 1.4.
[26] Per una descripció més completa sobre els diversos tipus de foc estàtic, consulteu l'annex 1.4.

poble al so de músiques en viu, normalment músiques tradicionals entonades amb acordions diatònics i violins. Els reben una massa d'assistents, entre veïns del poble i de la zona i també turistes que pugen expressament a veure la baixada de falles. Un cop al poble, els fallaires fan un recorregut, que pot ser caminant o corrent que, en tots els casos, passa sempre per l'església parroquial. En acabar l'itinerari, els fallaires llencen les falles al foc, el qual pot ser una falla major o una foguera situada dins o fora de la plaça major. Acte seguit, es dóna pas a les danses i/o música. Hi ha pobles que fan una sèrie de balls tradicionals, abans de donar pas al concert, i d'altres que, en canvi, l'inicien directament.

Figura 1.4. Fotografia de la baixada de falles des de Sant Quirc. 23 de juny de 2018, Alins (Pallars Sobirà). Font: arxiu privat Xavier Llor.

1.2.2 *La festa al voltant del foc (Haute-Garonne, Hautes-Pyrénées i Val d'Aran)*

Pel que fa a la celebració al voltant d'un foc central, aquesta es caracteritza per la presència d'un tronc asclat plantat a terra (*brandon, har, haro, halhar)*[27], ja sigui enmig del poble o en un descampat (el cas d'Arties és lleugerament diferent[28]). Aquest tronc acostuma a cobrir-se de palla total o parcialment (excepte en el cas aranès, en què no) i a la part inferior s'hi col·loquen branques i arbustos per ajudar-lo a cremar. És habitual decorar-lo amb flors, ja sigui un ram (pobles francesos), ja sigui una corona i una creu (cas aranès). En la majoria de pobles, ja no es fa processó des de l'església fins al tronc, en són una excepció els casos de Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne) i Les (Val d'Aran). En aquests pobles, l'alcalde o el capellà és l'encarregat d'encendre el foc, en la resta de pobles, en canvi, ho fa un membre de

[27] Per una descripció més completa sobre les característiques d'aquest foc estàtic, consulteu l'annex 1.5.
[28] Tot i tenir com a element central un tronc asclat (*taro*), a diferència de la resta de casos, aquest tronc s'agafa amb cadenes i se'l arrossega pel mig del poble mentre crema i els participants salten d'una banda a l'altra.

l'organització que pot acompanyar-se dels infants o les persones més grans del poble. Un cop el tronc crema, arriba el moment de les torxes (*petits brandons/halhas/halhes)*[29], els quals es fan girar al voltant del foc central dibuixant cercles de foc (vegeu figura 1.5). En cas que es compti amb la presència de grups de cultura local del poble o la zona[30], aquest és el moment en què duen a terme els seus espectacles; en cas que no, pot contractar-se en un grup extern (*trompes de chasse*[31], una coral local o un grup de música occitana). En absència d'un grup, els assistents acostumen a entonar els anomenats "*chants des Pyrénées*"[32], entre les quals algunes cançons del grup Nadau[33]. Un cop l'arbre s'esberla i cau parcialment al terra, els assistents esclaten en crits de joia i aplaudiments. Alguns es disposen a saltar sobre les flames i les brases i altres emprenen el camí cap a casa. Seguidament, pot ser que hi hagi un concert de música tradicional, o bé, que es doni pas a un *bal disco* amb un discjòquei. En algunes ocasions, l'endemà al matí, algunes persones, especialment les dones d'edat avançada, s'apropen tronc calcinat per recollir-ne un tros (conegut com a "*tison protecteur*" als pobles del sud de França), que guarden a casa o a l'hort per tal que els porti bona sort.

Figura 1.5. Fotografia del *brandon* cremant. 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
Font: arxiu Eth Ostau Comengés.

[29] Per una descripció més completa dels diversos tipus de foc mòbil, consulteu l'annex 1.5.
[30] Per exemple, *Es Corbilhuèrs* a Les i a Bagnères de Luchon, *Fils de Luchon,* els *Guides de Luchon,* les *Quadrilles de Luchon* i la *Fanfarre luchonaise*.
[31] Grup de músics que toquen aquest instrument de vent que s'emprava durant les caceres.
[32] Es tracta de cançons en francès ambientades al Pirineu que van popularitzar les corals de finals del segle XIX i principis del XX, i algunes cançons en gascó popularitzades pel grup Nadau.
[33] Es tracta d'un grup de música nascut el 1973 a Tarbes en el marc de la nova cançó occitana i que ha esdevingut un símbol de la lluita pel reconeixement de la llengua i cultura occitanes, concretament, la variant gascona. En un primer moment, Los de Nadau, posteriorment, Nadau. El nom del grup ve d'una de les cases de Salles-et-Pratviel que s'anomena Nadau, a prop de Cièr-de-Luchon, d'on és originari el cantant, Michel Maffrand.

1.2.3 *La cercavila de foc (Andorra i Aragó)*

Pel que fa a la cercavila de foc, la celebració es basa en un recorregut de foc dins del poble que acaba amb un foc final, normalment, en una de les plaça del poble, més o menys cèntrica, depenent de cada cas (el cas de Sahún presenta algunes peculiaritats[34]). Dins del conjunt del Principat d'Andorra, el primer acte de la celebració de Sant Joan és l'arribada de la flama del Canigó[35], que té lloc el matí del 23 de juny. La flama reposa al Comú[36] de la parròquia[37] amfitriona d'aquell any, que es rotativa, fins a l'acte institucional de la tarda, que és comú per a tots els col·lectius fallaires del país, els quals formen part de la Taula Nacional de Fallaires de les Valls d'Andorra[38]. Durant aquest acte es fan una sèrie de parlaments (la presidenta del Centre de la Cultura Catalana, el síndic[39], el fallaire major[40] i el menor[41], (escollits prèviament en el marc de la recerca de l'argolla[42]) i es reparteix la flama a un representant de cada col·lectiu. Seguidament, es fa el relleu de fallaire major i del fallaire menor amb el traspàs de capes, que és l'element distintiu dels fallaires andorrans[43], i els nous fallaires es col·loquen un collaret amb un clau, que han trobat durant la recerca de l'argolla, que simbolitza el seu nou càrrec. En aquest context, el fallaire major té el privilegi de fer rodar una falla tradicional[44] (feta amb escorça de beç, terme local per parlar del bedoll) amb el foc de la flama del Canigó davant de tots els assistents. A la nit, cada parròquia du a terme la seva celebració de manera independent. El format és molt semblant a totes les parròquies, encara que cadascuna té les seves peculiaritats[45]: hi ha un primer acte en què

[34] A diferència de la esta de falles d'Aragó, en aquest cas, no es baixa el foc de la muntanya, sinó que es cremen en un aparcament proper al poble, en què els participants poden escampar-se per l'espai i fer rodar les falles. La falla està formada per un garrot d'avellaner i dos plecs d'escorça de bedoll, tallats en forma de rectangle, que s'enganxen al garrot (Farré Sahún & Ricart Ibars, 2012; Serrano Lacarra & Farré Sahún, 2017). Podeu veure una descripció més detallada sobre aquest tipus de falla a l'annex 1.6.

[35] Es tracta d'una celebració ideada el 1955 per Francesc Pujada, d'Arles-sur-Tec (Vallespir), un apassionat de la muntanya del Canigó. Des d'aquest any, cada any un grup de voluntaris puja al cim del Canigó i renova la flama que, posteriorment, és portada, per voluntaris, a diversos punts dels territoris de parla catalana per encendre les fogueres de Sant Joan.

[36] El Comú és l'entitat administrativa encarregada de gestionar cada parròquia en què es divideix el Principat d'Andorra.

[37] La parròquia és la divisió administrativa del Principat d'Andorra.

[38] Estructura sorgida el 2017 arran de les trobades entre els fallaires de les diverses parròquies després del procés UNESCO. Està constituïda per dos representants de cada col·lectiu i el fallaire major, a més de comptar amb representants institucionals del Govern d'Andorra.

[39] President del Consell General d'Andorra.

[40] El fallaire major és una figura creada el 1988 per part dels fallaires d'Andorra la Vella. A partir de 1997 passa de ser una figura nacional. El fallaire major canvia cada any. El clau és l'element distintiu del fallaire major (i dels que ho han estat, perquè cada fallaire major té la seva).

[41] La figura del fallaire menor, creada el 2010, únicament pertany al col·lectiu d'Andorra la Vella i es distingeix per portar capa taronja.

[42] La recerca de l'argolla és un joc de proves que es fa a la Vall d'Incles (parròquia de Canillo) i que té com a finalitat trobar el clau d'or (fallaire major) i de plata (fallaire menor). Tal i com explica Roig Loscertales (2017), els fallaires prenen com a referència una publicació de Canturri Montanya (1995), en què es ja es parla de l'argolla de Fontargent, per crear el seu joc. Aquesta argolla podria formar part dels trofeus que s'aixecaven després d'aconseguir una victòria per part del general romà Pompeu o de l'emperador Gal·liè; però també podrien haver estat clavades per Carlemany o Lluís el Pietós commemorant les victòries davant dels àrabs i marcant els límits andorrans, potser la de Fontargent és la que va fer servir Carlemany per estacar el seu cavall.

[43] Cada parròquia té el seu color. Andorra la Vella, capa lila; Sant Julià de Lòria, vermella; Escaldes-Engordany: negra; Encamp: negre; Ordino: marró; Canillo: arlequinada; La Massana; blava.

[44] Per una descripció més completa del tipus de falles d'Andorra (tradicionals, de paper i de llum), consulteu l'annex 1.6.

[45] Per exemple, a Sant Julià de Lòria fan roden dues falles alhora i a Ordino acaben el recorregut en un pàrquing, on hi ha un mai plantat (en aquest cas, un pi o avet asclat).

s'encenen les primeres falles (pot haver-hi o no un espectacle per part de l'esbart[46] de la parròquia); un recorregut, amb diversos punts d'encesa on, per grups, els fallaires encenen les seves falles i les fan giravoltar dibuixant cercles de foc (vegeu figura 1.6); i un acte final, amb una foguera al centre, en què els fallaires fan rodar algunes falles (pot haver-hi o no un altre espectacle de l'esbart de la parròquia). Les falles que s'usen durant la cremada són falles de llum (infants) i falles de paper[47] (adults); tanmateix, cada col·lectiu fa rodar alguna falla tradicional en un moment o altre del recorregut.

Figura 1.6. Fotografia de les falles a la plaça Príncep Benlloch. 23 de juny del 2018, Andorra la Vella (Andorra). Font: arxiu Comú d'Andorra la Vella.

1.3 LA MIRADA TEÒRICA: LA PATRIMONIALITZACIÓ EN EL MARC DE LA UNESCO

1.3.1 MIRADES AL PATRIMONI

L'estudi del patrimoni s'ha dut a terme des de diverses disciplines acadèmiques (Bondaz et al., 2014; De Cesari, 2012), encara que, cada vegada més, es treballa des d'una mirada més transversal que intenta integrar les aportacions de les diverses disciplines (Fournier et al., 2012). Sigui com sigui, en tots els treballs sobre patrimoni, poden distingir-se, bàsicament, dues grans aproximacions: la mirada positivista o substancialista i la mirada crítica al patrimoni (Alonso González, 2017; Davallon, 2014; Sánchez Carretero, 2012a). Davallon

[46] Es tracta d'una associació dedicada a la recuperació i manteniment del que es consideren les danses tradicionals d'una zona, en aquest cas, d'Andorra.

[47] La recuperació de les falles d'Andorra la Vella l'any 1987 va fer-se amb les falles d'escorça de beç, tal com les recordaven els més ancians i apareixen a les fonts consultades (Amades Gelats, 1952/1982; Armet Ricart, 1907). Aquestes falles els van portar problemes, perquè tacaven el terra. Després d'algunes temptatives, van optar per la falla de paper. La van provar l'any 1994 i va aplicar-se definitivament a partir de 1995 (Roig Loscertales, 2017).

(2006, 2014) parla d'una aproximació substancialista al patrimoni en oposició a una mirada relativista, ja sigui, el relativisme extrem o moderat (o mirada antropològica). Sánchez Carretero (2012a) reprèn les tres aproximacions de Davallon (2006 i 2014) i proposa reduir-les a dues, la substantivista i la crítica, la qual inclouria les dues mirades relativistes. Des d'una mirada positivista, la natura patrimonial de l'objecte seria una de les seves qualitats intrínseques, per tant, la tasca de l'especialista hauria de ser fer evident els aspectes patrimonials que defineixen aquesta natura. Pels segons, en canvi, la patrimonialitat seria un estatus que és resultat d'una construcció social. La diferència bàsica entre uns i altres és que els primers conceben el patrimoni com quelcom bo valuós, que ve donat; i els segons, el pensen com una categoria neutra que ha estat apropiada pels grups de poder i ha silenciat les veus no hegemòniques.

En relació als estudis crítics de patrimoni, Prats Canals (1997) ja parlava de la necessitat de dur a terme una crítica patrimonial que no s'aturés en els aspectes formals, en les activacions, sinó que analitzés els continguts, els discursos, les intervencions i les polítiques patrimonials. En la mateixa línia, Amougou (2004) reivindicava la necessitat de dur a terme una anàlisi crítica del patrimoni des de les ciències socials per evitar que aquestes esdevinguessin una forma de legitimar una visió dominant del patrimoni, la qual, anys més tard, Smith (2006) batejaria com a Discurs del Patrimoni Autoritzat (de l'anglès *Authorized Heritage Discourse,* d'ara en endavant, DPA). Els estudis crítics del patrimoni parteixen de la premissa que el patrimoni forma part de processos polítics de producció i reproducció d'una cultura subordinada a una lògica de conquesta del poder (Bourdieu, 1991 a partir de Van Geert & Roigé Ventura, 2016). Segons Alonso González (2017), els autors que s'emmarquen dins d'aquesta aproximació adopten, generalment, una mirada constructivista sobre la realitat objectiva del patrimoni, és a dir, no donen per fet la seva existència fenomenològica. No obstant això, assumeixen, encara que no tots, l'existència d'una subjectivitat del patrimoni amb una sèrie d'actors claus en la seva producció. Les diferències entre els autors que treballen sota aquesta perspectiva rau en la figura que consideren que produeix patrimoni: l'Estat (Herzfeld, 2004), les elits i l'Estat (García Canclini, 1999) els experts en patrimoni (Smith, 2006), el nacionalisme com a ideologia (Hobsbawm & Ranger, 1983/2002), les relacions de poder (Prats Canals, 1997) o el capitalisme de manera difosa (Harvey, 2001). L'anàlisi, per tant, consisteix, bàsicament, en veure, d'una banda, quin produeix patrimoni i qui es beneficia d'aquest procés; i d'altra banda, quines són les identitats representades i quines les excloses en cada cas.

Seguint Alonso González (2017), aquest tipus d'aproximació al patrimoni, ha derivat en dues articulacions teòriques: d'una banda, el patrimoni dissonant (Tunbridge & Ashworth, 1996); i d'altra banda, el DPA de Smith (2006). Pel que fa a la primera, el patrimoni es basaria en els usos del passat en el present i, com a tal, sempre és dissonant. En efecte, el patrimoni serviria per a reforçar identitats grupals o individuals davant les d'altres grups i això generaria disputes per a la legitimitat simbòlica i material. Pel que fa a la segona, hi hauria una idea assumida segons la qual el patrimoni consisteix en la recol·lecció i protecció d'allò físic (de les coses i els llocs) i hi ha una sèrie d'experts i institucions amb un discurs propi

que els permet decidir qui pot definir el passat i què fer-ne. Aquest tipus de discurs és el que ella anomena DPA i es correspondria amb una mirada substancialista del patrimoni. A la base de la seva anàlisi hi ha els estudis de Foucault (1969), el qual va dedicar part dels seus treballs als problemes epistemològics de la construcció de coneixement, especialment, en l'anàlisi de les relacions de poder que fonamenten els discursos.

Més enllà de les aproximacions substantivistes i crítiques, hi ha d'altres, com la del gir ontològic o l'anàlisi categorial proposada per Alonso González (2017). Respecte al gir ontològic, hi ha alguns autors que l'apliquen al patrimoni (Macdonald, 2009; Webmoor, 2008). Aquesta nova perspectiva d'anàlisi es basaria en donar més importància a la materialitat i al rol dels no-humans en la constitució d'esdeveniments, col·lectius i modes d'existència i donar-ne menys a les qüestions relacionades amb la representació i els discursos. L'anàlisi categorial neix de la crítica d'Alonso als estudis crítics del patrimoni. Des del seu punt de vista, els estudis crítics no haurien fet cap tipus d'aportació crítica a la categoria de patrimoni en sí mateixa, ni tampoc haurien proposat noves formes de gestió i pràctiques alternatives. A més, aquest tipus d'estudis girarien al voltant de la crítica al DPA proposat per Smith (2006), el qual hauria esdevingut, al seu torn, el discurs autoritzat dins dels estudis crítics del patrimoni. La crítica categorial es basa en una visió marxista de la crítica del valor sobre les categories fonamentals del capitalisme: valor, mercaderia, abstracció i fetitxisme. La diferència entre els estudis crítics del patrimoni i la crítica categorial és la següent: la primera proposa que el patrimoni no oficial forma part d'una lluita legítima per part dels subalterns i que aconseguir el reconeixement és quelcom positiu; la segona, en canvi, entén aquest procés com una incorporació d'individus i col·lectius, que han assumit el fetitxisme patrimonial, dins de les categories constitutives del capitalisme.

1.3.2 La patrimonialització com una arena de conflictes

El patrimoni és una construcció social, això vol dir que el patrimoni no existeix a la natura, no ve donat, ni tan sols és un fenomen social universal (Prats Canals, 1997). Per tal que un element arribi a ser considerat patrimoni ha de passar, necessàriament, per un procés de selecció intencionada (Prats Canals, 2014). La selecció seria la primera part d'un llarg procés que coneixem com a patrimonialització. La patrimonialització és un procés complex de selecció i requalificació de certs elements del passat a partir de les problemàtiques contemporànies. Inclou, per tant, un procés de selecció d'un element des d'un context determinat, caracteritzat per uns valors més o menys compartits, reconeguts i establerts al llarg del temps; i un procés de requalificació, basat en l'assignació de nous valors, significats i representacions a un element que, anteriorment, n'havia tingut d'altres (Bendix, 2008; Davallon, 2006; Kirshenblatt-Gimblett, 1988). Des d'aquest punt de vista, el patrimoni no seria un contingut cultural existent, sinó el procés de la seva *mise en patrimoine* (és a dir, la seva posada en valor). L'ús del terme patrimonialització en detriment del terme patrimoni busca, precisament, fer notar la seva dimensió processual (Amougou, 2004; Davallon, 2014, 2002; Roigé Ventura & Frigolé Reixach, 2014; Sánchez Carretero, 2012a; Santamarina

Campos, 2013)[48] i anar més enllà d'una mirada positivista i substancialista del patrimoni, segons la qual, la natura patrimonial de l'objecte seria una de les seves qualitats intrínseques i, per tant, la tasca de l'especialista hauria de basar-se en fer evident els aspectes patrimonials que defineixen aquesta natura.

Si entenem el patrimoni com un procés, per tal que un element sigui patrimonialitzat, cal que passi per una sèrie d'operacions jurídiques, tecnològiques i simbòliques, però també processos afectius i cognitius (Bondaz et al., 2014). Aquest conjunt d'operacions ha estat qualificat diferentment depenent els autors: "tecnologia patrimonial" (De Jong & Rowlands, 2007) "cadena patrimonial" (Heinich, 2009) o "etapes de la patrimonialització" (Davallon, 2014, 2002)[49], entre d'altres.

L'entrada a la cadena patrimonial és fruit d'un procés de selecció. Segons Davallon (2014) aquesta tria està lligada al valor, hi ha certs elements que es consideren valuosos i que, per tant, cal conservar-los. La pèrdua del context d'origen d'un element explica que aquest adquireix valor, perquè se'l considera un testimoni del passat. En la mateixa línia, Pomian (2010) afirmava que treure un element del seu circuit d'activitats utilitàries implica conferir-li un estatuts distingit, digne de ser admirat. Per exemple, Kirshenblatt-Gimblett (2004) ho exemplificava amb el cas del patrimoni industrial, en aquest cas, una sèrie d'elements d'un sistema productiu anterior s'aïllen i es reinterpreten en un context de noves narratives que els doten de nous significats. En aquest sentit, Narotzky Molleda (2006), en tant que elements desvinculats de les relacions socials que van contribuir a la seva producció, parla d'aquests com a elements descontextualitzats. Aquesta selecció porta implícita una consciència temporal, hi ha una ruptura entre present i passat, entre l'origen i l'actualitat, entre el context de producció i el de valoració, aquest traspàs ha estat anomenant amb l'expressió "*pertre durable*" per Ciarcia (2006) i "*rupture patrimoniale*" per Rautenberg (2003). Tal i com acabem de veure, tota selecció patrimonial es fa des del present cap al passat, és des del present que es decideix que un element és patrimoni. Precisament, per aquest motiu, Davallon (2002) es referia a aquesta situació amb la metàfora *filiation inversée*, són els hereus els que decideixen qui són els seus ancestres, és a dir, quin és el seu patrimoni.

Hi ha diversos actors legitimats per decidir què és patrimoni. Per Heinich (2009), aquest procés de selecció pot venir des de dues bandes, que es corresponen amb els dos tipus de patrimonialització que apuntava Rautenberg (2003): d'una banda, per designació, els actors formen part dels poders constituïts; i d'altra banda, per apropiació[50], que adquireix la seva

[48] Hertz i Chappaz-Wirthner (2012) proposen parlar simplement de patrimonialització, pel caràcter pleonàsmic de l'ús dels dos termes (la patrimonialització ja implica un procés, per tant, no cal parlar de procés). Aquest terme ha fet fortuna en l'àmbit francès (i per extensió, també hispànic), encara que en l'anglosaxó encara hi ha certes resistències per parlar d'*heritagization*. Tal i com recorda Sánchez Carretero (2012a), Walsh (1992), per exemple, l'usava per descriure la reducció de llocs "reals" a simples espais turístics.

[49] Davallon (2010 i 2014) parla de cinc moments específics: la descoberta de l'element *trouvaille*, l'estudi de l'element, la declaració oficial d'aquest com a patrimoni, l'organització de l'accés al nou element patrimonial i, finalment, la transmissió de l'element patrimonial a les generacions futures.

[50] Amb l'expressió "patrimonialisations ordinaires", que podria considerar-se un sinònim de patrimonialització per apropiació, Isnart (2012) es refereix a les pràctiques patrimonials més modestes, que han anat sorgint des de la meitat del segle passat a Europa, i que no són fruit de la iniciativa d'experts oficials o institucions nacionals, sinó d'erudits, col·leccionistes, *amateurs* o associacions locals. Aquestes patrimonialitzacions (o contra-patrimonialitzacions) es

qualitat patrimonial no per una decisió administrativa o una competència científica, sinó per la societat civil moguda per una sèrie d'*émotions patrimoniales* (Fabre, 2013a). No obstant això, tal i com recorden Roigé Ventura (2014) i Sandroni (2011), a la realitat, aquesta patrimonialització des de dalt cap a baix o des de baix cap a dalt adopta diversos matisos, perquè els dos models estan en relació constant. Fins aquí ens hem referit als elements que entren a la cadena patrimonial, però, en l'estudi de la patrimonialització, resulta necessari tenir en compte també tots aquells elements que no poden entrar a formar part de la cadena patrimonial (Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Smith, 2006). Hertz i Chappaz-Wirthner (2012) estudien aquesta qüestió a través de la idea de ritual d'institució de Bourdieu (1982), el ritual més que un canvi d'estat, serviria per diferenciar entre aquells elements que poden entrar dins de la cadena patrimonial dels que queden exclosos. Traspassant aquesta idea en l'àmbit del patrimoni, el ritual d'institució serviria per diferenciar entre aquells elements que poden entrar dins de la "fàbrica" del patrimoni dels que no poden fer-ho.

1.3.3 LA UNESCO I ELS RÈGIMS PATRIMONIALS

En el marc d'aquesta recerca, ens interessa centrar-nos una de les etapes d'aquesta cadena patrimonial, la inscripció d'un element com a Patrimoni Cultural Immaterial de la UNESCO. El 1972, els dirigents de la UNESCO van decidir crear una llista de monuments considerats Patrimoni Mundial, dins de la *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*[51] (UNESCO, 1972) (d'ara en endavant, *Convenció de 1972*). Els països monumentals van ser els primers en sol·licitar aquesta categoria, especialment Espanya, Itàlia i França (Fabre, 2009). Aquesta llista va ser fortament criticada pels països no occidentals, els quals consideraven que es basava en una idea massa restrictiva de patrimoni, marcadament eurocèntrica, que deixava de banda altres patrimonis (Bendix, 2008; Davallon, 2006; Kirshenblatt-Gimblett, 1988; Smith, 2006). Aquest interès va donar lloc a una sèrie de conferències i taules rodones que van portar a l'elaboració de documents com la *Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y el Folklore*[52] (UNESCO, 1989) (d'ara en endavant, *Recomanació de 1989*) o el *Programa Obres Mestres del Patrimoni Oral i Intangible de la Humanitat* (1997). Aquest treball va culminar amb la *Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial*[53] (UNESCO, 2003) (d'ara en endavant *Convenció de 2003*). En el marc d'aquesta nova convenció van crear-se tres llistes per a inscriure elements com a PCI: la Llista Representativa del PCI, la Llista del PCI que Requereix Mesures Urgents de Salvaguarda i el Registre de Bones Pràctiques. D'entre

caracteritzen per un ús reivindicatiu del patrimoni i per apostar per un discurs patrimonial alternatiu, que Amselle (2010) va definir com a "retour à l'indigène". Amb les seves accions mobilitzen contra-patrimonialitzacions i inventen noves maneres de patrimonialitzar.

[51] Podeu consultar aquest text a través de: https://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf (Consultat: 14 de març de 2020).

[52] Podeu consultar aquest text a través de: https://www.congreso.es/docu/docum/ddocum/dosieres/sleg/legislatura_10/spl_70/pdfs/29.pdf (Consultat: 1 d'abril de 2020).

[53] En aquest cas, anomenem la convenció en català, perquè hi ha traducció oficial al català per part de la UNESCO. Tanmateix, la majoria de textos de la UNESCO els hem consultat en castellà i, en absència d'aquest, en francès. Podeu consultar aquest a través de: https://ich.unesco.org/doc/src/00009-CA-PDF.pdf (Consultat: 5 d'abril de 2020).

aquestes llistes, la que ha suscitat més interès ha estat la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial, cosa que ha donat lloc a una jerarquia entre llistes (Bortolotto, 2008; Noyes, 2011).

Per tal que un element pugui ser inscrit a la UNESCO, cal que, prèviament, sigui reconegut com a patrimoni dins de l'Estat que el vol elevar. Fabre (2009) es referia a aquests dos moments de la cadena patrimonial amb els termes "*classement*" i "*surclassement*", respectivament. Segons aquest autor, per tal que un element sigui *classé* i, posteriorment, *surclassé*, prèviament ha de passar per una etapa de *déclassement*, és a dir, una etapa marcada per la degradació, l'abandonament, el desinterès per certs elements del passat:

> Cette dégradation agressive, presque insupportable, est nécessaire pour que le moment de la reconnaissance monumentale soit exalté en tant que saut historique par lequel le passé se trouve illuminé, reconnu et régénéré (Fabre, 2009 : 41).

Després del *déclassement* arribaria el moment del *classement* i, en el millor dels casos, del *surclassement:*

> (...) le déclassement dont nous avons souligné la nécessité serait le stigmate localisé de l'Histoire, le classement marquerait l'entrée dans la Geste nationale en construction, le surclassement signerait l'irruption de l'instance du Monde entier et de l'horizon humain en général, au-delà des frontières étroites et des péripéties du temps court (Fabre, 2009 : 42).

En el cas dels elements inscrits a la UNESCO, les escenes patrimonials tendeixen a ser cada vegada més complexes, perquè els seus actors es multipliquen (Berliner & Bortolotto, 2013). Collins (2011) proposava analitzar aquests processos d'unesquització fixant-nos en les fronteres, les demarcacions, les lògiques possessives i les resistències que prenen forma en aquests contextos. Per estudiar aquests processos, proposa el concepte d'*enclosure*, que podríem traduir per tancament o encerclament:

> The concept of enclosure thus may prove a useful means of describing the powerful forces that have conspired to congeal "culture" into a composite, alienable good and a tool of late capitalist development (Collins, 2011:124).

Sempre hi ha unes fases en el marc de la patrimonialització, però no necessàriament es presenten de manera lineal. D'una banda, el *classement* i el *surclassement* poden succeir-se o dur-se a terme de manera paral·lela, perquè per tal que hi hagi un *surclassement* cal que hi hagi, prèviament un *classement*. D'altra banda, els actors que habiten aquestes fases són molt variables i poden formar part d'una, algunes o totes elles. El pes dels actors és fonamental per entendre els processos de patrimonialització, per això ens proposem estudiar aquests processos a través de la idea d'arena, l'arena com un camp de batalla o com un escenari de teatre (Butjin et al., 2013 a partir de Grasseni, 2017). Des d'aquest punt de vista, podem entendre la patrimonialització com espai polític on prenen forma i s'expressen conflictes, un escenari de negociació de significats i valors històrics i culturals al voltant del patrimoni (Bondaz et al., 2014; Bortolotto, 2013; Brumann, 2012; Givre, 2012; Leblon, 2016; Quintero Morón & Sánchez Carretero, 2017). En aquest context, resulta necessari identificar els actors i analitzar les seves veus per trobar els eixos de conflicte entre uns i altres. Per fer notar la

pluralitat de veus que formen part d'aquests processos, Breglia (2006) parlava es referia a aquesta qüestió amb l'expressió *"multivocality of heritage"* i Fabre i Iuso (2009), per la seva banda, recorrien a l'expressió *"les monuments sont habités"*[54]. Altres autors, també han parlat d'aquesta qüestió, però fent més èmfasi a la dimensió conflictual, a través del terme "*dissonance*" o l'expressió "*dissonant heritage*" (Tunbridge & Ashworth, 1996) o el terme "*frictions*" (Karp et al., 2006).

En el context actual, en què les institucions patrimonials, ja siguin de caire estatal, ja siguin de caire internacional (la UNESCO, però també els seus òrgans assessors com l'International Council of Museums i l'International Council on Monuments and Sites, ICOM i ICOMOS, respectivament) tendeixen a imposar les seves normes i erigir-se com a actors inqüestionables de la patrimonialització, resulta necessari estudiar les relacions que s'estableixen entre aquestes institucions i els actors que habiten els contextos més locals (Bondaz et al., 2012). Per estudiar aquestes relacions global-local en el marc de la patrimonialització, Bendix, Eggert i Peselmann (2012) proposaven utilitzar el concepte de règims:

> If 'regime' in classical terms refers to a set of rules and norms regulating the relations between a state-government and society, international regimes come about through negotiations among actors on an international level (Bendix et al., 2012: 12-13).

A la base d'aquesta idea, que en aquest cas s'aplica al patrimoni, hi ha els règims de veritat (Foucault, 1977). Foucault es referia a aquests com a sistema de procediments ordenats per a la producció, regulació, circulació i funcionament d'afirmacions que no es qüestionen[55] (Quintero Morón & Sánchez Carretero, 2017). De Cesari (2012), considera que estudiar el patrimoni en termes de règim és positiu. En primer lloc, perquè el patrimoni ja no es pot estudiar al marge de les polítiques patrimonials, el patrimoni interacciona constantment la *gouvernementalité* en el sentit de Foucault i el patrimoni ha esdevingut un dels camps de la governança. I, en segon lloc, perquè el terme "règim" apunta directament a la UNESCO i els seus programes.

> "Regims", in its international political meaning, refers to a set of implicit or explicit principles, norms, rules, and decision-making procedures that regulate areas of international relations (such as International Conventions). It also refers to the international regulatory agencies entitled to manage these international domains agencies which typically lie outside the control of national governments and constrain them (De Cesari, 2012: 401).

La regulació de la gestió del patrimoni d'institucions internacionals com la UNESCO ha provocat una estandardització de les polítiques patrimonials estatals. Les polítiques unesquianes es basen en el DPA, cosa que es fa especialment evident a la *Convenció de 1972*, tal i com advertia Smith (2006). Aquest discurs es va desenvolupar a l'Europa occidental al

[54] Un dels casos que fan servir per il·lustrar aquesta idea és el de la *Cité de Carcassonne*, en què hi ha una pugna constant entre els habitants que sempre han viscut dins del nucli antic i els "nous habitants", no només els turistes que el visiten, sinó també les persones que el gestionen (Fabre & Iuso, 2009).

[55] Tal i com recorden aquestes dues autores, la idea de règim, encara que sota altres termes, ha estat emprada per autors com Alonso González (2013), sota l'expressió "*máquina patrimonial*", o Jeudy (2001), "*la machinerie patrimoniale*", en el marc dels seus estudis.

segle XIX, en un context europeu marcat per l'auge dels nacionalismes, en què es van dur a terme una sèrie de debats entre arquitectes i arqueòlegs arran de la necessitat de protegir la cultura material. Aquest discurs parteix de la premissa que el patrimoni és una "cosa" que és heretada (que s'ha anat transmetent) i té un valor innat. Aquest discurs defineix el patrimoni com a objectes materials, llocs, paisatges agradables i no renovables que cal conservar per a poder-lo transmetre a les generacions futures. Se suposa, per tant, que el patrimoni és alguna cosa que es troba i que té un valor innat que parlarà a les generacions futures sobre el seu "lloc" al món, és a dir, de la seva identitat nacional[56] (Smith, 2006; Akagawa & Smith, 2009).

La retòrica de la UNESCO celebra la diversitat cultural com a valor clau i les seves accions s'orienten a fomentar-la, per això els actors nacionals, regionals i locals tendeixen a emfatitzar l'especificitat de les seves pràctiques per poder inscriure-les. No obstant això, cal tenir en compte que la UNESCO és un actor poderós d'homogeneïtzació de les pràctiques patrimonials arreu del món (De Cesari, 2012). En aquesta línia, Berliner (2012) parlava de la UNESCO com una forma de globalització cultural i Amougou (2004) anava més lluny i comprava l'acció de la UNESCO amb el context colonial[57]. Des d'aquest punt de vista, la UNESCO funcionaria com un agent que fomentaria patrimonialitzacions a partir de la imposició d'una "taxonomia global" del patrimoni (Palumbo, 2010). L'adopció d'aquesta taxonomia implicaria la instauració d'un model estàndard de pensar el patrimoni i imposaria una "jerarquia global de valors" (Herzfeld, 2004).

La UNESCO, en matèria de patrimoni, s'encarrega, d'una banda, subministrar directrius i orientacions; i d'altra banda, reunir experts i representants nacionals que, en la majoria de casos, prenen la forma d'acords, recomanacions, resolucions i disposicions (Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Cada convenció de la UNESCO està acompanyada de les seves directrius operatives i cada convenció requereix el seu propi òrgan administratiu que assessori els sol·licitants, processi les candidatures i identifiqui problemes i preocupacions per als comitès intergovernamentals encarregats de decidir sobre la dignitat de les candidatures. La idea d'un patrimoni comú impregna aquests documents, però les convencions internacionals només poden aplicar-se a escala estatal: són els actors i les institucions estatals les encarregades d'assumir aquesta responsabilitat social, política i econòmica (Bendix, 2011; Hafstein, 2011; Noyes, 2011). En aquest context, amb una institució internacional com la UNESCO i amb l'aplicació de la seva normativa per part dels estats membres, la nostra tasca com a antropòlegs és interrogar-nos per les interpretacions locals

[56] Smith (2011) resumeix aquest discurs a partir d'una sèrie de característiques: es pensa que el patrimoni ha de ser transmès sense canvis, és a dir, que la seva "essència" no pot canviar; el patrimoni s'associa amb una "cosa" i tendeix a fusionar-se amb els valors culturals i socials que se li atorguen; el patrimoni es considera quelcom de valor innat que representa la glòria del passat; el patrimoni s'empra per a construir una identitat, específicament, la identitat nacional; i, finalment, el patrimoni canvia segons el context nacional, encara que el discurs internacional tindrà, en gran part, com a base el de l'Europa occidental.

[57] Amougou (2004), en referir-se a aquesta situació, arriba a comparar-la amb el context colonial, en què la universalització dels cànons patrimonials occidentals s'exporten a països no occidentals. Seguint aquest autor, els colonitzadors serien substituïts pels especialistes locals, formats en ciutats universitàries de les metròpolis colonials i agents actius de producció dels valors dominants occidentals.

d'aquestes produccions culturals en els contextos específics en què se situen aquests elements inscrits:

> Comment l'ethnologie permet-elle de comprendre les politiques internationales du patrimoine, depuis leur définition au sein d'une arène mondiale jusqu'à leur application dans une multiplicité de contextes géographiques et culturels ? (Berliner & Bortolotto, 2013: 2).

Per analitzar aquests processos, alguns investigadors han recorregut a la metàfora de la "traducció" (Bortolotto, 2012a; Tauschek, 2012) i exploren les "traduccions imperfectes" (De Cesari, 2012) que es deriven de les "traduccions" del règim internacional a l'estatal i d'aquests dos a l'esfera més local. Un cop un Estat ratifica una convenció, aquesta passa a ser una llei dins de l'Estat i cal dur a terme una sèrie d'accions per adaptar-s'hi. En el cas de la *Convenció de 2003*, que és la que aquí interessa, el desplegament de la convenció obliga a dur a terme una sèrie d'accions per part dels estats com adaptar la llei existent o crear-ne una de nova, adaptar o crear inventaris, activar noves estructures, establir procediments per acompanyar i elevar candidatures a la UNESCO, etc. Aquest procés de "traducció", en què una convenció s'adapta a l'esfera estatal (i, de vegades, també regional) dóna lloc a una profusió de règims patrimonials addicionals, en què diversos actors de l'esfera estatal i regional, però també local entren en joc. Precisament, per aquest motiu, Bendix, Eggert i Peselmann (2012) proposaven parlar de "règims", en plural, en compte de "règim". Més enllà de la "traducció" del règim internacional a l'estatal (i regional), aquests processos també tenen un impacte sobre l'esfera més local, en el qual prolifera la creació de petites organitzacions i emergeixen nous actors patrimonials que, fins al moment, no havien ocupat la primera línia. Per això és necessari observar les dinàmiques que s'articulen des de baix, des de la societat civil, saber perquè un grup decideix apropiar-se del llenguatge del patrimoni per aconseguir un objectiu i el tipus d'imaginari i expectatives associen al patrimoni.

Per a dur a terme aquest tipus d'anàlisis, De Cesari (2012) proposava superar la idea d'un llenguatge hegemònic del patrimoni (DPA) que ve de dalt i que s'imposa tant a l'esfera estatal com als contextos més local; atès que aquesta aproximació reprodueix la lògica de l'acusació, perquè percep la globalització com una forma d'imperialisme cultural. Tenint en compte això, ella apostava per no reduir al globalització a un únic moviment, perquè totes les formes globals són sempre localitzades i apropiades en contextos culturals específics. Diversos autors han treballat en aquesta línia, fixant-se en la trobada entre allò global i allò local i han buscat termes per superar la dicotomia dalt-baix i fer evident la complexitat d'aquestes relacions. Alguns d'aquests termes són "*global localties*" (Appadurai, 1990) "*global structures of common difference*"(Wilk, 1995) o "*vernacularization*" (Merry, 2006).

1.3.4 *El cas de les candidatures de Patrimoni Cultural Immaterial*

En el nostre cas, la recerca gira al voltant d'un procés de *surclassement* (Fabre, 2009) a la Llista Representativa del PCI. Una de les peculiaritats de la candidatura que ens ocupa, rau en la

seva dimensió internacional, perquè hi conflueixen tres estats, Andorra, Espanya i França, cosa que incrementa la complexitat de la seva anàlisi. La confluència d'aquests tres estats en una mateixa candidatura parteix d'una idea bàsica: existeix una unitat festiva pirinenca, és a dir, una mateixa festa que té lloc a les dues vessants del Pirineu i, per tant, als tres estats que la integren. Aquesta unitat, però, com veurem al llarg de la tesi, és molt recent i es construeix en el mateix moment que s'elabora la candidatura.

La majoria d'estudis sobre les candidatures a la UNESCO s'ocupen, bàsicament, de dues grans qüestions: el procés de candidatura i els impactes de la inscripció en els contextos locals, que poden estudiar separadament o conjuntament (Del Mármol Cartañá, 2020; Fournier, 2011, 2012; Givre, 2012; Jeudy, 2001; Leblon, 2012, 2014, 2016; Macchiarella, 2011a, 2011b; Noyes, 2011, 2012b; entre altres). Aquesta investigació vol explorar aquestes dues línies a partir del cas del cas de la candidatura de *Les festes del foc als Pirineus*. Ens proposem estudiar el *surclassement* com una arena patrimonial en què habiten diversos actors que formen part d'esferes diverses (des de la internacional de la UNESCO fins a la més local, passant per l'estatal i/o regional) amb veus diverses i, molt sovint, discrepants (Breglia, 2006; Fabre & Iuso, 2009; Karp et al., 2006; Tunbridge & Ashworth, 1996). Aquesta arena està travessada per una sèrie de règims que entren en joc, el règim internacional, que ve definit per la UNESCO, la seva aplicació en l'esfera estatal i/o regional que dóna lloc a règims addicionals, i finalment, la presència d'aquests dins dels contextos més locals. Per fer aquesta anàlisi, volem superar la visió binària de la patrimonialització com una imposició de dalt cap a baix i d'una resistència de baix cap a dalt; i posar de manifest les dinàmiques contradictòries i complementàries entre els diversos actors que formen part de l'arena patrimonial (Bondaz et al., 2014).

La primera línia d'anàlisi gira al voltant de l'elaboració d'una candidatura. Per entendre tot aquest procés, cal emmarcar-lo dins del desplegament de la *Convenció de 2003* dins de cada Estat (i regions, depenent de cas). En el moment que s'estava gestant la candidatura, Espanya i França ja havien ratificat la *Convenció de 2003*, però Andorra encara no, cosa que va fer en el decurs de l'elaboració del dossier. La complexitat d'aquesta candidatura va raure, precisament, en el seu caràcter internacional, perquè els tràmits es van multiplicar, més encara si tenim en compte que Espanya té les competències de cultura delegades a les seves comunitats autònomes. Ens proposem analitzar tot aquest procés de candidatura com una arena en què van intervenir diversos actors que formaven part d'esferes diferents, des de l'esfera internacional (UNESCO) fins als contextos més locals (representants del pobles del Pirineu), passant, lògicament per l'estatal i/o regional (departaments de patrimoni dels governs estatals i/o regionals). Tenint en compte el gir participatiu de la convenció, la participació de la societat civil, sota la forma tripartida de "comunitats, grups o individus" (d'ara en endavant CGI), va esdevenir fonamental i va portar a la necessitat de crear noves estructures que poguessin convertir-se en representants i dipositaris de les pràctiques (Hertz, 2015; Sánchez Carretero & Jiménez Esquinas, 2016). Aquesta necessitat de fer-los participar va imposar un nou requisit burocràtic i una eina de control de la ciutadania que, alguns autors han qualificat de "nova tirania" (Cooke & Kothari, 2001). En aquest context,

van aparèixer "nous" actors patrimonials que, fins al moment, no havien format part de l'arena o havien tingut una presència menys significativa. En el cas que ens ocupa, es tracta de persones vinculades a les festes (bàsicament, organitzadors locals amb un perfil polític i/o tècnic) que, sota la direcció del coordiandor, un expert en l'univers UNESCO, van encarregar-se de recopilar dades entre els seus veïns per a completar el dossier. Ciarcia (2011) parlava d'aquests nous actors amb l'expressió "*passeur de mémoire*" i Adell (2011), amb l'expressió "*hommes-patrimoine*". Per tal d'analitzar l'elaboració de la candidatura, partirem de les diverses etapes per les quals va passar (iniciativa, elaboració dossier, tràmits institucionals dels estats, avaluació dels estats, avaluació de la UNESCO, etc.) per evidenciar una sèrie de paradoxes entre règims patrimonials internacional i estatals (i/o regionals) i els contextos locals (Pirineu) i les estratègies creatives a les quals van recórrer els promotors de la candidatura, amb el coordiandor al capdavant, per adaptar la pràctica que es vol inscriure al règim estatal i/o regional i, especialment, a l'internacional (Bortolotto et al., 2020)[58]

La segona línia analitza els impactes de la inscripció en els contextos locals. En aquest cas, a diferència de l'anterior hem decidit treballar ens dos contextos locals molt concrets, dues valls pirinenques, inscrites a la candidatura, les Valls d'Àneu (Catalunya, Espanya) i la Vallée de la Barousse (Hautes-Pyrénées, França)[59]. En efecte, considerem que per poder analitzar amb profunditat els impactes d'una candidatura a l'esfera local, prèviament cal entendre el context, el tipus de celebració que s'hi desenvolupa i, molt especialment, la patrimonialització prèvia d'aquella pràctica. El treball etnogràfic a dues valls ha posat de manifest la gran diversitat existent entre celebracions incloses dins d'una mateixa candidatura i ha evidenciat la voluntat dels promotors de la candidatura de fixar-se en la unitat i silenciar, al màxim, la diferència. Aquestes dues valls es caracteritzen per presentar models econòmics diferents, en què el turisme i els usos del patrimoni, entre el qual aquestes festes, han seguit recorreguts divergents; per comptar amb unes festes amb una història patrimonial quasi antagònica, en què l'excés de patrimonialització d'una contrasta amb l'absència de l'altra; i, finalment, per presentar una festa que, a més de ser diferent des d'un punt de vista formal, és percebuda, viscuda i conceptualitzada molt diferentment pels seus participants. Es tracta d'una anàlisi de caràcter etnogràfic, en què es privilegia la veu dels habitants d'aquestes valls, especialment, la de les persones vinculades d'una manera o altra amb aquestes celebracions, però també la dels veïns d'aquells pobles que no van arribar a inscriure les seves festes (des d'alcaldes i membres d'associacions fins a turistes visitants i estudiosos de les festes); a més de tenir en compte els nous actors que han entrat a formar part de l'arena després de la inscripció, en el marc de la salvaguarda.

Estudiarem els impactes de la candidatura sobre aquestes celebracions a través d'una sèrie de problemàtiques. Tal i com ens mostraven tant Breglia (2006) com Fabre i Iuso (2009) a través dels elements arqueològics i/o monumentals, qualsevol element patrimonial és un

[58] Ells només parlen d'estratègies en relació a la participació. En el nostre cas, però, fem una interpretació més àmplia de la *bureaucratic creativity* per poder explicar les estratègies a les quals recorre el responsable de la redacció del dossier (en la majoria de casos, un tècnic o un coordinador) per a poder adaptar la realitat local als cinc criteris, més enllà de la participació.

[59] A la part de metodologia explico amb detall aquesta selecció.

espai privilegiat per a l'observació de conflictes; però cal tenir en compte que cada element (sigui considerat monumental, sigui etnològic, sigui arqueològic, sigui artístic, etc.), atenent a les seves característiques definitòries, aporta matisos sobre aquestes conflictes. En aquest cas, ens movem dins de l'àmbit festiu. La festa es considera un trencament de la rutina quotidiana i aquesta ruptura abraça aspectes molt diversos, ecològics, demogràfics, religiosos, econòmics, socials i polítics (Prat Carós & Contreras Hernández, 1979). La lògica festiva, sovint, s'ha articulat sobre aquesta idea de trencament, cosa que ha donat lloc al binomi espai lliure *versus* espai institucionalitzat. Boissevan (1992) es referia a aquest binomi amb els termes "*play*" i "*ritual*". Des d'aquest punt de vista, el *ritual* es referiria a la celebració formal, ordenada, pautada, en què hi ha una sèrie de regles a seguir, una jerarquia, uns períodes marcats i uns llocs específics de celebració; i el *play*, en canvi, s'associaria a la negació de l'aspecte ritual, seria, per tant, desordenat, innovador, igualitari, improvisat i poc respectuós amb l'autoritat. Des del nostre punt de vista, la inscripció de les festes a la UNESCO porta a reforçar el *ritual* en detriment del *play* de les festes.

Per a la nostra anàlisi dels efectes locals de la inscripció, hem prioritzat aquells que, des del nostre punt de vista, estan vinculats d'una manera o altra amb la inscripció. Cal tenir en compte, però, que aquests no necessàriament són fruit d'aquest reconeixement, sinó, més aviat, problemàtiques generals vinculades als processos de patrimonialització. La gran diferència entre aquests problemes abans i després de la inscripció és la presència de nous actors dins de l'arena que fan que cada vegada sigui més complexa (Bortolotto i Berliner, 2013). En aquest nou context, han emergit dissonàncies (Tunbridge & Ashworth, 1996) i friccions (Karp et al., 2006) entre els actors que es construeixen sobre mirades diferents al patrimoni i, concretament, a l'element inscrit. Els conflictes identificats giren al voltant de qüestions com la presència de nous actors dins del territori, els discursos al voltant de la tradició, els processos de tradicionalització, la propietat intel·lectual i la polèmica de les còpies, el sentiment de despossessió festiva per part dels organitzadors de les festes, les mobilitzacions locals contra el turisme, la inclusió de les dones dins de la festa, la irrupció de la Covid-19, les afirmacions nacionalistes i les reivindicacions identitàries més locals, etc. En el nostre cas, atenent a la voluntat comparativa d'aquesta recerca, hem prioritzat problemàtiques comunes a les dues valls per fer notar el desenvolupament diferent que tenen en cadascuna. En aquest context, resulta interessant recuperar el concepte d'*enclosure* (Collins, 2011), perquè gran part dels conflictes que apareixen en el marc d'aquestes festes poden analitzar-se des de la lògica de la pèrdua, la demarcació i la fixació; un concepte que, en l'àmbit festiu que ens ocupa, està íntimament relacionat amb l'ascens del *ritual* (Boissevan, 1992).

1.4 EL PROBLEMA DE RECERCA

L'antropologia té una manera específica de mirar els seus objectes d'estudi. De fet, Téllez Infantes (2007) afirmava que el que caracteritza el procés d'investigació d'una disciplina no ve tan marcat per l'ús d'unes tècniques específiques com per la mirada que aquella disciplina aplica sobre l'objecte d'estudi. Aquesta mirada està formada per un conjunt de

principis de percepció, de sentiment i d'actuació que, incorporats al subjecte de la investigació, acaba per guiar explícita o implícitament les seves indagacions. Quan l'antropòleg va al camp i observa la realitat que vol estudiar detecta una sèrie de problemàtiques que responen a aquesta mirada pròpia. En el nostre cas es va fer una primera prospecció al camp, concretament a les Valls d'Àneu (Catalunya), l'octubre de 2017. Gràcies a aquesta primera presa de contacte vam poder observar una sèrie de problemàtiques vinculades a la patrimonialització de la festa i prendre consciència del pes de la candidatura, perquè, en preguntar per la celebració, tots els veïns recordaven amb més o menys entusiasme, la inscripció a la UNESCO. A partir d'aquesta primera prospecció, vam iniciar un periple per la literatura sobre la patrimonialització i, específicament, el *surclassement* (Fabre, 2009) i els possibles efectes locals que podia tenir. En aquest context, vam trobar algunes obres que ens van servir enormement per pensar el nostre objecte d'estudi: *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie* (2011), editat per Bortolotto; *Heritage Regims and State* (2012), editat per Bendix, Eggert i Peselmann; i un número de la revista *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines,* titulat *Au-delà du consensus patrimonial* (2012), editat per Bondaz, Isnart i Leblon. Aquests volums no només incloïen unes introduccions que permetien contextualitzar les problemàtiques derivades del desplegament de les convencions de la UNESCO a l'esfera estatal i/o regional, i també els contextos locals; sinó que presentaven nombrosos estudis en què s'analitzaven aquests processos a partir de treballs etnogràfics realitzats arreu del món (Adell, 2012; Fournier, 2011; Givre, 2012; Graezer, 2012; Leblon, 2012; Macchiarella, 2011a, 2011b; Noyes, 2011; Sánchez Carretero, 2012b; Sandroni, 2011; Tornatore, 2012). Les prospeccions al camp i la lectura atenta d'aquests treballs ens van permetre establir les bases de la investigació: plantejar uns objectius, unes preguntes de recerca i unes hipòtesis de partida.

1.4.1 OBJECTIUS I PREGUNTES DE RECERCA

L'objectiu principal de la tesi és analitzar críticament el procés d'elaboració de la candidatura de les festes el foc (al conjunt del Pirineu) i els impactes de la inscripció en els contextos locals a través de dos casos concrets, les celebracions de les Valls d'Àneu (Catalunya, Espanya) i de la Vallée de la Barousse (Hautes-Pyrénées, França). D'una banda, ens proposem examinar el procés de candidatura fixant-nos en les paradoxes que sorgeixen en l'aplicació concreta del règim internacional (UNESCO) i les estratègies a les quals recorren els actors implicats per a superar-les. I, d'altra banda, ens plantegem analitzar comparativament els impactes d'una mateixa inscripció en dues valls diferents, ambdues amb festes inscrits (i no inscrites), per fer notar la configuració particular d'aquests efectes.

Aquest objectiu principal es tradueix en una sèrie d'objectius generals, els quals es concreten en una sèrie d'objectius específics, tal i com poden veure's a la taula que segueix. Per cada objectiu, a més, hem plantejat una sèrie de preguntes de recerca per a guiar la nostra anàlisi, tal i com s'observa a la taula que segueix:

Figura 1.7. Taula amb els objectius generals, específics i les preguntes de recerca.

Objectius generals	Objectius específics	Preguntes de recerca
1. Analitzar l'expansió del perímetre del concepte de patrimoni a través del cas del patrimoni etnològic (o, més recentment, PCI).	1.1 Estudiar aquesta ampliació des dels orígens del concepte fins a la inflació patrimonial.	- Quan comença a forjar-se la idea de patrimoni? Quin pes tenen les ciències socials en aquest procés? - Què és la inflació patrimonial? En quin moment va tenir lloc? Què va suposar? - Quins són aquests "altres" patrimonis que entren a formar part del perímetre del patrimoni?
	1.2 Analitzar la construcció d'un "nou" patrimoni, el patrimoni etnològic (o immaterial), i la seva inclusió dins del paradigma patrimonial.	- Què s'entén per folkore? Quan apareix aquest concepte? - Quina relació hi ha entre el folkore, la cultura popular, el patrimoni etnològic i PCI? Podem parlar de continuïtat o millor parlar de discontinuïtat conceptual? - En quin moment aquests conceptes entren a formar part del perímetre del patrimoni? - Quina ha estat la relació de l'antropologia amb aquests conceptes? Ha canviat actualment?
2. Explorar l'interès de la UNESCO pel PCI i, especialment, la creació de la *Convenció de 2003.*	2.1 Examinar l'interès de la UNESCO pel PCI, des de les seves primeres iniciatives fins a la *Convenció de 2003.*	- Quan la UNESCO va començar a interessar-se pel patrimoni? I, concretament, pel folklore? - Quines són les principals accions de la UNESCO en matèria de folkore i/o cultura popular i tradicional? - En quin context va néixer la *Convenció de 2003*?
	2.2 Analitzar la *Convenció de 2003* a partir dels seus conceptes clau.	- Quin són els conceptes claus de la *Convenció de 2003*? - Quines novetats aporten aquestes conceptes respecte a altres textos anteriors, concretament la *Convenció de 1972*? - Aquest nous conceptes serveixen per superar la visió eurocèntrica que ha caracteritzat la UNESCO?
	2.3 Explorar les principals problemàtiques derivades de	- Què suposa per a un Estat membre ratificar la *Convenció de 2003*? - Quines dissonàncies emergeixen entre règims patrimonials en el

	l'aplicació de la *Convenció de 2003* dins dels estats.	desplegament de la *Convenció de 2003* dins d'un Estat? - El desplegament de la *Convenció de 2003* implica un procés d'estandardització dels règims patrimonials?
	2.4 Analitzar els conflictes que sorgeixen en el marc de les candidatures de PCI (concretament a la Llista Representativa del PCI), des de la seva iniciativa fins als efectes locals de la inscripció.	- Quins actors formen part d'una candidatura? - Per quines etapes passa una candidatura? Quines peculiaritats té una candidatura internacional? - Després de la inscripció, apareixen nous actors? Què proposen com a salvaguarda? - Quins conflictes apareixen al voltant d'un patrimoni ja inscrit?
3. Presentar les celebracions de Sant Joan al Pirineu central a partir de les referències escrites sobre aquestes (abans de la candidatura).	3.1 Identificar els contextos de producció científica i/o literària en què tenen lloc aquestes referències per poder contextualitzar-les.	- Com podem agrupar aquests treballs al llarg del temps? Podem fer-ho de manera conjunta per Andorra, Espanya i França? - Quins han estat els principals estudiosos d'aquesta celebració? Sota quines disciplines s'han emmarcat aquests treballs? - Quina importància tenen aquestes festes dins d'aquests treballs? Són objecte d'estudi?
	3.2 Analitzar les descripcions sobre la festa per contextos de producció per veure quina d'aquestes narratives s'acaba imposant actualment.	- Quins són els ítems més recurrents, per cada context de producció, per a la descripció de la festa? - Quins ítems s'acaben imposant al llarg dels anys? Per què? - Quins element serveixen per construir la festa tradicional tal i com la coneixem avui?
4. Analitzar tot el procés de candidatura de *Les festes del foc als Pirineus* fent èmfasi en la relació entre règims patrimonials.	4.1 Presentar els actors que formen part de la candidatura des dels representants dels estats i/o regions fins als representants de l'esfera local.	- Quins actors participen en el procés d'elaboració de la candidatura? - Quin rol tenen els estats (a través de les seves institucions) en aquest procés? - Qui és el coordinador i quina és la seva funció? - De quina manera les CGI participen d'aquest procés?
	4.2 Examinar els antecedents de la candidatura, des de les primeres iniciatives fins al	- Quins discursos existeixen sobre els orígens de la candidatura? Entren en contradicció? Es complementen?

	gir estratègic per a tirar-la endavant.	- Per què hi ha un interès per incloure Andorra a la candidatura? Què pot aportar la seva inclusió? I la d'altres països? - Hi ha consciencia local d'estar celebrant una mateixa celebració?
	4.3 Analitzar el procés d'elaboració del dossier de candidatura a partir d'una sèrie d'etapes i les accions dutes a terme pels diversos actors que hi intervenen.	- Per quines etapes passa la candidatura? Quin tipus de tràmits cal fer en cadascuna? - Quins problemes sorgeixen en el procés d'elaborar una candidatura i ajustar-se als paràmetres estatals i de la UNESCO? - Com els promotors de la candidatura fan front a aquests problemes? Quin tipus d'estratègies desenvolupen?
	4.4 Explorar el dossier de candidatura a partir de l'articulació d'una sèrie d'estratègies per adaptar la realitat festiva als paràmetres unesquians.	- Quins són els criteris que marca la UNESCO? - De quina manera el dossier aconsegueix complir-los? A quines estratègies es recorre per fer-ho? - L'element que es presenta es correspon amb la realitat observada?
	4.5 Analitzar el procés d'avaluació d'un dossier de candidatura per part dels estats portadors i de la UNESCO.	- Quin poder de decisió tenen els estats sobre una candidatura? Quins canvis exigeix cada Estat participant per tirar endavant el dossier? - En què consisteix l'avaluació de la UNESCO? Quin pes tenen els cinc criteris de les *Directrius Operatives* dins d'aquesta avaluació? - Qui és l'interlocutor de la UNESCO durant aquest procés? Quin rol juguen les CGI durant aquests processos d'avaluació?
	4.6 Examinar les propostes de celebració conjunta de la inscripció i la seva realització dins dels contextos locals.	- Quines accions conjuntes es plantegen per a dur celebrar la inscripció? - Aquestes accions s'acaben duent a terme a tot arreu? A quins llocs sí i a quins no? Per què? - Quina realització local tenen aquestes accions conjuntes?

5 .Presentar les festes que tenen lloc en el marc de dues valls pirinenques (Valls d'Àneu i Vallée de la Barousse).	5.1 Presentar el context social de la vall en què s'insereixen aquestes festes per fer notar les seves peculiaritats dins del conjunt pirinenc.	- On es troben aquestes valls? Quin pes tenen aquestes valls dins de l'administració actual? - Quin és el seu model econòmic? Quin pes té el turisme i, concretament, quins usos del patrimoni fa? - Com ha canviat la població d'aquestes dues valls els darrers anys? - Quin pes té el cicle festiu dins de cada vall? Quines han estat les seves principals transformacions els darrers anys?
	5.2 Descriure la realitat festiva de cada vall fent notar les transformacions, especialment aquelles vinculades a la patrimonialització, de les quals ha estat objecte la festa els darrers anys.	- On tenen lloc les festes actualment dins de cada vall? Quines festes s'han reprès recentment? - Quan té lloc la festa a cada vall? Hi ha hagut canvis en la seva temporalitat? - Qui forma part i/o participa de la festa a cada vall? Què fan les dones? Participen les segones residències? - Quines etapes inclou la festa dins de cada vall? Com s'han transformat aquestes etapes els darrers anys?
	5.3 Analitzar el procés de patrimonialització d'aquestes festes dins de cada vall, des de les primeres accions fins al moment de la candidatura.	- Quines grans etapes podem identificar en la patrimonialització de les festes dins de cada vall? - Quins actors han encapçalat les propostes patrimonials? Es tracta d'iniciatives locals o no? - Quines són aquestes accions? Sobre quin imaginari festiu es construeixen? - Quina repercussió han tingut? Han canviat la relació dels locals amb les seves festes?
6. Examinar els efectes de la inscripció a les Valls d'Àneu i la Vallée de la Barousse.	6.1 Presentar els nous actors que entren en escena i les seves propostes.	- Entren en joc nous actors patrimonials? Qui són? Es creen en aquest moment o ja existien? - Què entenen per salvaguarda? Tots els actors comparteixen la mateixa definició? - Quin tipus de propostes de salvaguarda duen a terme? Traspua el seu ideari de la salvaguarda en aquestes?

	6.2 Analitzar comparativament els efectes a partir d'una sèrie de debats patrimonials (que agrupen conflictes d'un mateix tema), tenint en compte els nous actors, per veure si aquesta nova etapa imprimeix noves característiques sobre aquests debats.	- Quins actors formen part de l'arena patrimonial? Quin pes tenen els nous actors sorgits arran de la candidatura en aquests conflictes? - Hi ha una percepció diferent de la manera en què "cal" fer la festa, ara que està inscrita a la UNESCO, per part de tots o alguns dels actors implicats? - Els impactes de la inscripció són els mateixos a les dues valls? En cas que no, quines diferències poden observar-se? Com podem explicar-les?

Font: elaboració pròpia.

1.4.2 EXPECTATIVES I HIPÒTESIS DE RECERCA

Tenint en compte la natura inductiva d'aquesta investigació, vam treballar a partir d'expectatives de recerca que ens van permetre construir les hipòtesis de la tesi. A partir del treball etnogràfic sobre una candidatura a la UNESCO hem volgut analitzar el procés d'elaboració de la candidatura (bàsicament, el dossier que cal presentar) i els efectes locals de la seva inscripció. Gràcies als estudis que altres investigadors havien realitzat sobre altres candidatures del mateix tipus (i que ja hem llistat més amunt), vam articular la recerca a partir d'un supòsit general que, posteriorment, vam anar desplegant en supòsits més específics.

Les candidatures a la UNESCO no només permeten analitzar les paradoxes de l'aplicació d'un règim internacional sobre un altre, en aquest cas estatal, sinó també l'impacte d'aquests règims sobre contextos molt locals on s'emmarquen les pràctiques que es volen inscriure com a PCI. Tant el procés de candidatura com els efectes de la inscripció dins de l'esfera local ens ofereixen un marc d'anàlisi privilegiat per analitzar les diverses percepcions del patrimoni (recursos econòmics, simbòlics, religiosos o identitaris, entre altres) que tenen els actors que entren a formar part de l'arena i identificar les friccions i dissonàncies que emergeixen en la seva trobada.

Pel que fa a l'anàlisi d'elaboració de la candidatura:

- El gir participatiu provoca, més enllà dels tècnics de patrimoni que, tradicionalment, havien estat al capdavant d'aquests processos, nous actors entrin en escena, bàsicament, els col·lectius de practicants i els coordinador de candidatura. Això ens porta a analitzar la seva relació d'aquests nous actors amb el règim internacional i estatal (i/o regional).
- L'èxit de la candidatura es deu, en gran part, a la inclusió d'Andorra, perquè era l'únic Estat sense cap element inscrit. En el moment que els tres estats acorden dur a

terme la candidatura, es crea una comunitat nova, una comunitat de practicants d'abast pirinenc.

- En el procés de candidatura està guiat per persones amb coneixements tècnics que permeten assegurar que es compleixen tots els requisits unesquians, entre els quals, la participació de les CGI.
- El dossier de candidatura crea una nova realitat festiva que no es correspon amb cap realitat local concreta, sinó amb una juxtaposició de celebracions que, fins al moment, no havien estat presentades unitàriament.
- El dossier ha de comptar amb el vistiplau dels estats portadors per a poder-se presentar a la UNESCO. L'avaluació de la UNESCO es basa en un examen del dossier presentat. Tant en l'avaluació dels estats com de la UNESCO, les CGI queden al marge.
- La celebració de la candidatura posa de manifest la debilitat de la comunitat, creada *ex professo* per a la candidatura.

Pel que fa als seus efectes dins dels contextos locals:

- Les festes inscrites, tot i celebrar-se totes al Pirineu central, s'insereixen en contextos locals molt determinats. En efecte, les valls del Pirineu presenten diferències entre elles, especialment, si estan separades per una frontera administrativa.
- Aquestes celebracions no només són diferents des d'un punt de vista formal, sinó també viscudes diferent pels actors que en formen part. La festa no ocupa el mateix espai a tot arreu.
- Es tracta de festes amb processos de patrimonialització diferents. La candidatura marca un punt d'inflexió entre totes elles, però cal emmarcar-la sempre dins de cada procés de patrimonialització.
- Amb la inscripció, emergeixen nous actors que proposen una sèrie d'accions en el marc de la salvaguarda. Aquests nous actors intervenen en l'arena patrimonial i fan que aquesta sigui cada vegada més complexa.
- Després de la inscripció, poden evidenciar-se una sèrie de problemàtiques, vinculades a grans debats patrimonials. Aquestes cal analitzar-les dins de cada context local per veure les seves realitzacions concretes.

1.5 L'ESTRUCTURA DE LA TESI

Aquesta tesi està formada per nou capítols. Tots els capítols, excepte els dos primers (capítols 1 i 2) i el darrer (capítol 9), segueixen la mateixa estructura: introducció, desenvolupament i conclusions (o recull d'idees principals).

1.5.1 PRIMERA PART: LES BASES DE LA RECERCA

- Al **capítol 1** expliquem l'objecte d'estudi, la mirada teòrica, el problema de recerca i l'estructura de la tesi. Tenint ten compte la quantitat d'informació inclosa dins de la metodologia de recerca, hem optat per incloure-la en un capítol a part, el **capítol 2.**

- Al **capítol 3** contextualitzem la recerca dins dels estudis de patrimoni. Tenint en compte que ens centrem en un element inscrit com a PCI, aquest capítol parteix d'una breu genealogia del concepte de patrimoni per, posteriorment, abordar el naixement dels "nous" patrimonis, entre els qual, l'estudi d'allò "popular" o "tradicional" que s'ha anomenat de maneres diferents al llarg dels anys, des de folklore o cultura popular fins a patrimoni etnològic i, més recentment, PCI. Seguidament, analitzem críticament la *Convenció de 2003* i la seva aplicació general dins de l'esfera estatal (o regional, depenent del cas). Finalment, analitzem l'aplicació concreta de *Convenció de 2003* a partir d'una de les mesures de salvaguarda que proposa, la inscripció d'elements a les seves llistes.

1.5.2 *Segona part: la mirada global, el Pirineu*

- El **capítol 4** recollim totes les referències que hem pogut localitzar per les celebracions de Sant Joan al Pirineu central (posteriorment, englobades sota la categoria "les festes del foc") per analitzar l'espai que ocupen aquestes festes dins de cada cas. Posteriorment, analitzem com s'han descrit aquestes festes al llarg dels anys per identificar la narrativa que s'acaba imposant i que, com veurem, serà important en el marc del dossier de candidatura i les propostes de salvaguarda posteriors.
- El **capítol 5** gira al voltant del procés de candidatura, des de la seva iniciativa fins a la seva inscripció i celebració de la mateixa. En primer lloc, presentem els actors que en van formar part i, seguidament, analitzem les problemàtiques que van sorgir en cadascuna de les etapes.

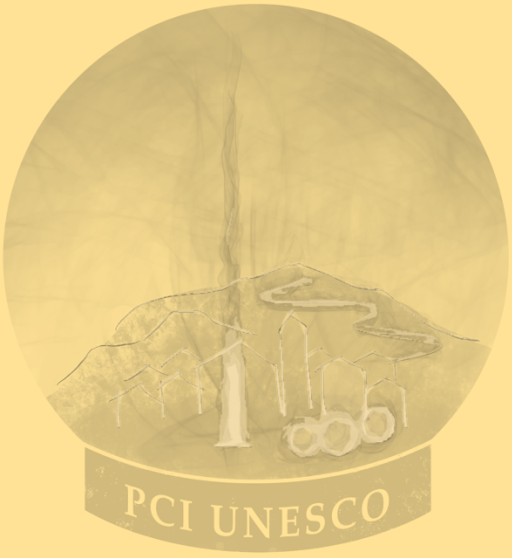
1.5.3 *Tercera part: la mirada local, les valls*

- Els **capítols 6 i 7** són capítols monogràfics que segueixen la mateixa estructura. En primer lloc, presentem la vall fent èmfasi en qüestions com la situació geogràfica, la població, l'economia i el calendari festiu. En segon lloc, descrivim, amb el màxim detall etnogràfic, aquestes festes, des de la preparació fins a la celebració, fent notar les diferències entre festes d'una mateixa vall. I, en darrer lloc, analitzem el procés de patrimonialització d'aquestes festes dins de cada vall per emmarcar, al final, el procés de candidatura.
- Al **capítol 8** analitzem els efectes de la inscripció a partir d'una sèrie de debats patrimonials presents a les dues valls. Això ens ha permès presentar-los comparativament i poder insistir en les realitzacions particulars d'aquests debats dins de cada cas.

La tesi es tanca amb el **capítol 9**, les reflexions finals, formades per tres grans blocs: les conclusions principals de la tesi, les noves línies de recerca i les principals aportacions d'aquesta tesi.

Capítol 2

Metodologia: una etnografia de l'arena patrimonial



2. METODOLOGIA: UNA ETNOGRAFIA DE L'ARENA PATRIMONIAL

Aquesta recerca s'emmarca dins de l'antropologia social i és, bàsicament, qualitativa. Es tracta d'una recerca que parteix d'una observació del present, però que es remet al passat per a contextualitzar certs aspectes. La base d'aquesta investigació és el treball de camp, que serveix per a crear el cos de dades empíriques per a construir l'anàlisi (Téllez Infantes, 2007). A banda del treball de camp, he completat la meva investigació amb la consulta de fonts primàries i secundàries.

2.1 EL TREBALL DE CAMP ETNOGRÀFIC

Malinowski (1922/1986) ja proposava que el treball de camp fos l'instrument a partir del qual l'antropòleg estudiés i comprengués la cultura gràcies a una estada prolongada, intensiva i en solitari, parlant la llengua estudiada, integrant-se entre els actors socials, vivint amb ells, intentant entendre la seva particular cosmovisió des de dins. En aquest cas, el treball de camp s'ha basat en una etnografia multisituada al Pirineu central (que ha combinat zones amb més profunditat i amb menys). Tal i com recorda Téllez Infantes (2007) l'observació participant no ha de confondre's amb el treball de camp, perquè el treball de camp pot existir sense necessitat de fer observació participant. El treball de camp és una fase de la investigació, l'observació participant és una tècnica de recollida i producció d'informació.

2.1.1 LES UNITATS D'ANÀLISI: ZONES CENTRALS I ZONES LATERALS

La unitat d'anàlisi, en antropologia i per influència del treball de Malinowski (1922/1986) ha acostumat a identificar-se amb una comunitat local on l'antropòleg es desplaça i s'instal·la per estudiar-la en el seu conjunt i fer-ne una etnografia monogràfica. No obstant això, la unitat d'anàlisi pot identificar-se amb espai delimitat geogràficament com un poble, una barri, una ciutat; o bé, per definir-la, es pot prendre com a referència les classes socials, els sectors professionals, les famílies, la pertinença a un grup religiós o les xarxes més o menys informals establertes a través de les relacions d'amistat (Roigé Ventura et al., 1999). Tal i com hem vist, l'objectiu general d'aquesta tesi és analitzar el procés de candidatura i els impactes locals de la seva inscripció. Tenint en compte l'abast geogràfic de la candidatura (Pirineu central), era necessari seleccionar una sèrie d'espais concrets on poder dur a terme una recerca més intensiva. Així doncs, vaig optar per fer una etnografia multisituada de mitjana durada en tres punts del Pirineu, un per cada Estat, amb els mateixos eixos de recerca per a poder afavorir una perspectiva comparativa. En efecte, em semblava important

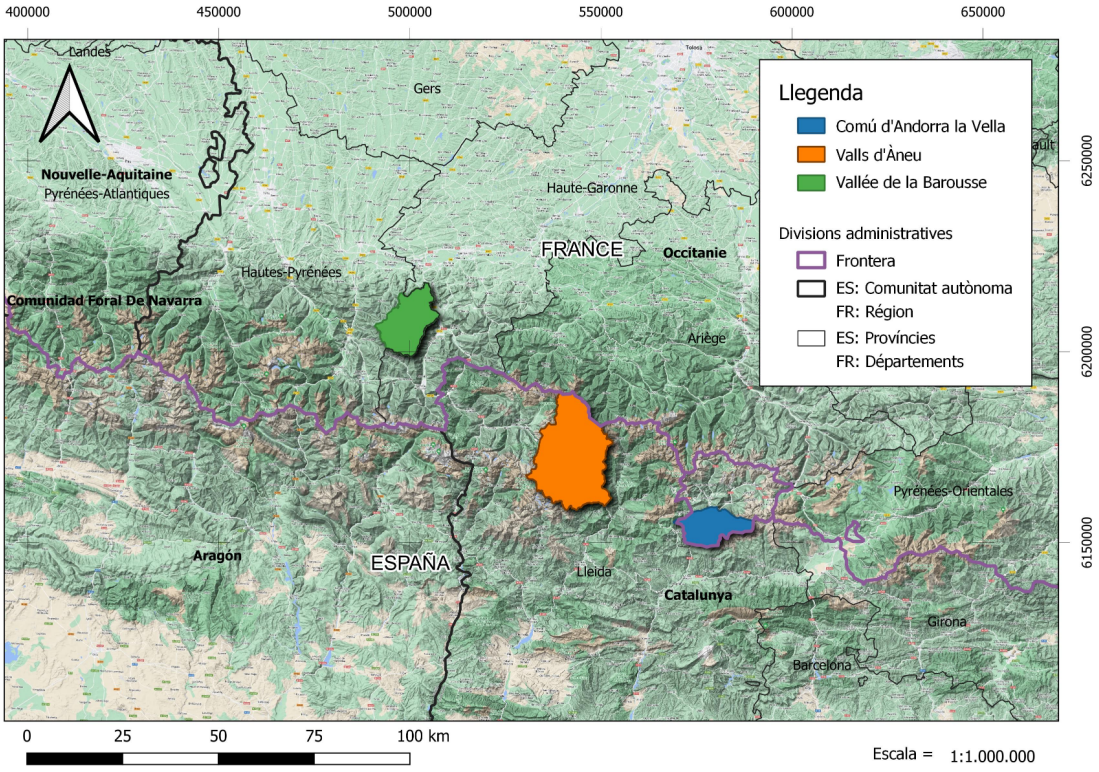
que, tenint en compte la dimensió internacional de la candidatura, la meva recerca fes èmfasi sobre aquest aspecte.

El fet de voler fer una etnografia multisituada en tres punts, un per cada Estat, em va portar a un primer procés de selecció que, amb els anys i el transcurs de la recerca, vaig acabar d'afinar. Tenint en compte la importància de la candidatura dins de la tesi, els espais on fer la recerca havien d'haver participat d'una manera o altra en aquest procés per a poder-lo estudiar (i, si podia ser, que hi haguessin pobles inscrits i no inscrit per observar les diferències). Un cop vaig identificar les grans zones on se situaven els diversos pobles, vaig haver de buscar una entitat espacial que fos comparable als tres estats i que em permetés vèncer unes divisions administratives difícilment assimilables. Inspirant-me en el treball de Farré Sahún i Ricart Ibars (2012) vaig optar per parlar de valls geogràfiques, a partir dels rius que les travessaven. Aquesta decisió em va portar a dur a terme un treball de divisió de tot el Pirineu central per valls[60].

Pel cas espanyol, volia dedicar-me a Catalunya, bàsicament, per conèixer més l'espai i haver visitat les falles d'alguns dels pobles. Vaig optar per les Valls d'Àneu, per haver visitat diverses vegades les falles d'Isil i per tenir un contacte previ amb l'Ecomuseu de les Valls d'Àneu. Pel cas francès, la primera idea era treballar sobre la Vallée de Luchon, però, finalment, vaig optar per la Vallée de la Barousse per dues raons: l'existència d'un contacte previ amb la zona de la mà d'una associació de caràcter occitanista, Eth Ostau Comengés (d'ara en endavant EOC), i la poca presència de treballs de caràcter etnogràfic a la vall. Pel cas andorrà, vaig decidir centrar-me en la vall del Gran Valira, on hi havia Andorra la Vella, que era el Comú que havia liderat el procés de candidatura dins d'Andorra. Amb la irrupció de la Covid-19, vaig haver de limitar el treball de camp d'Andorra, per la qual cosa únicament vaig treballar el cas d'Andorra la Vella i vaig fer-ho amb una campanya de durada molt inferior a les dues anteriors. Podeu veure les zones centrals de l'anàlisi al mapa que segueix:

[60] La divisió per valls no sempre va ser possible, per la qual cosa, en cas d'absència de vall, vaig optar per àrees ben delimitades localment (per exemple, en el cas francès, els antics arxiprestats, encara eren força coneguts localment i permetien dividir el territori fàcilment). Podeu veure aquest treball de divisió per valls a l'annex 2.1.

Figura 2.1. Mapa amb les tres zones centrals de la recerca.



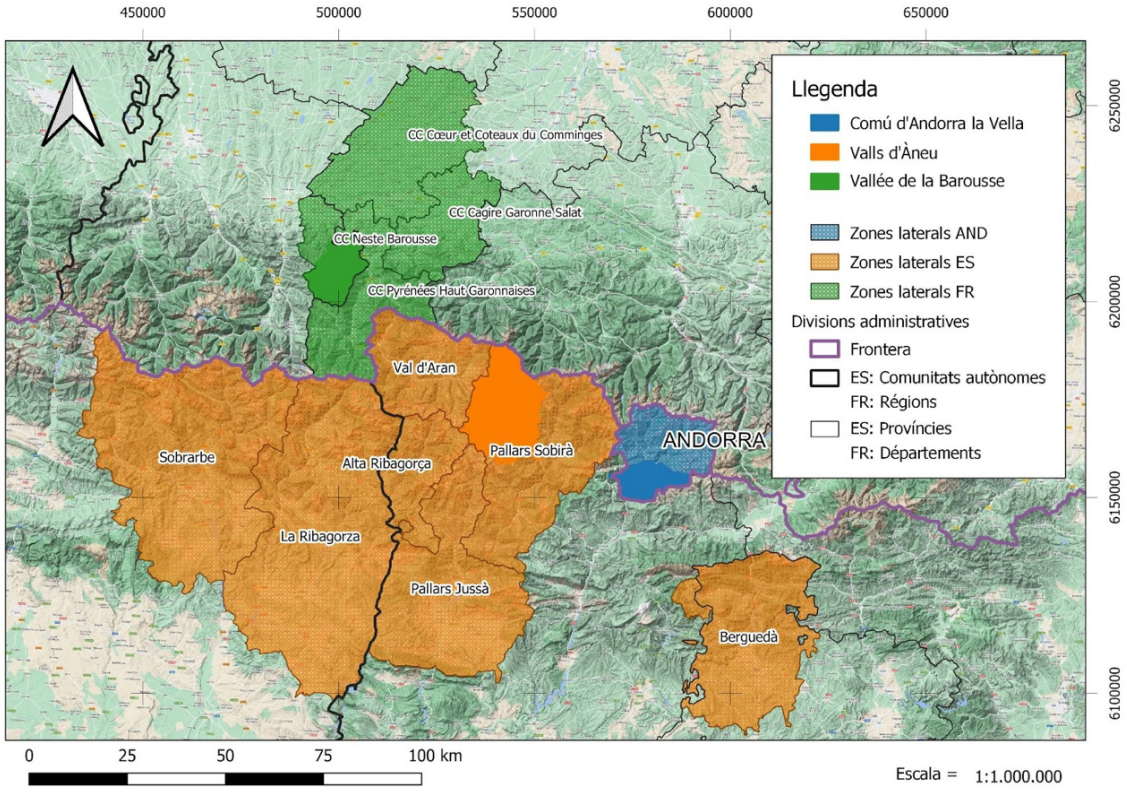
Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps i Eurostat[61] (elaboració per a aquesta tesi).

Les Valls d'Àneu, la Vallée de la Barousse i Andorra la Vella van constituir les unitats d'anàlisi fonamentals de la meva recerca, per això, per referir-m'hi parlo de zones centrals. Tot i que em vaig centrar la meva etnografia en aquestes dues valls i, en menor mesura, en el cas d'Andorra la Vella, vaig desplaçar-me a altres valls del Pirineu, possiblement, moguda per la necessitat d'entendre el procés de candidatura a través del màxim de veus i veure com de diverses eren les celebracions que s'aplegaven sota una mateixa candidatura. Aquestes altres valls també són unitats d'anàlisi de la recerca, però les anomeno zones laterals, perquè el treball etnogràfic no va ser tan profund com en els casos anteriors (mai vaig arribar a passar-hi més de tres nits seguides). En efecte, en aquestes zones em desplaçava per observar la preparació i/o celebració de manera puntual i d'aquesta manera ampliar el repertori sobre la diversitat festiva; i per anar-hi a fer algunes entrevistes, especialment, a les persones vinculades al procés de candidatura, però també a representants de pobles i/o zones que havien quedat al marge d'aquest procés (vegeu les zones centrals i laterals a la figura 2.2). A banda de les zones centrals i laterals, cal tenir en compte les institucions patrimonials estatals i/o regionals, situades fora de les unitats

[61] Tots els mapes que apareixen en aquesta tesi s'han elaborat a partir de Google Maps, Eurostat, ICGC (Institut Cartogràfic i Geològic de Catalunya) i IGN (Institut National de l'Information Géographique et Forestière). Per cada mapa, s'especifiquen quina o quina d'aquestes fonts s'han emprat.

d'anàlisi, on em vaig desplaçar per a dur a terme algunes entrevistes amb els tècnics de patrimoni que havien estat involucrats en la candidatura.

Figura 2.2. Mapa amb zones centrals i laterals de la recerca.



Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps i Eurostat[62] (elaboració per a aquesta tesi).

2.1.2 *Les campanyes del treball de camp*

Vaig dividir la meva etnografia en tres campanyes de camp. Cada campanya es correspon amb un any, excepte el cas andorrà que, a causa de la Covid-19, vaig haver de dividir la campanya en dos anys. Tal i com pot observar-se a la taula, vaig fer un total de tres campanyes. Per cada campanya, vaig procurar instal·lar-me a un poble de la zona central (Esterri d'Àneu per les Valls d'Àneu i Sarp per la Vallée de la Barousse, en el cas andorrà no vaig poder instal·lar-me a Andorra la Vella[63]) i des d'aquesta moure'm cap a les zones laterals d'aquell país. Després de les campanyes al Pirineu, vaig aprofitar els darrers mesos de cada any per ocupar-me de les institucions patrimonials de cada Estat.

[62] Per a l'elaboració d'aquest mapa, a banda del Google Maps, s'ha extret part de la informació de la pàgina web d'Eurostat: https://ec.europa.eu/eurostat (Consultat: 29 de maig de 2023).
[63] Vaig instal·lar-me a Ansalonga (parròquia d'Ordino), encara que hagués hagut de prioritzar instal·lar-me a Andorra la Vella, perquè era on passava la majoria del temps.

Figura 2.3. Taula de les campanyes de treball de camp.

	Campanya 2018 **Valls d'Àneu** **Catalunya i Aragó**	**Campanya 2019** **Vallée de la Barousse** **Hautes-Pyrénées i Haute-Garonne**	**Campanya 2020 i 2021** **Andorra la Vella** **Principat d'Andorra**
Zones centrals	Valls d'Àneu[64]. De maig a novembre de 2018[65].	Vallée de la Barousse. De maig a octubre de 2019[66].	Andorra la Vella. 23 de juny de 2020 i setembre de 2020[67] i el 23 i 28 de juny de 2021.
Zones laterals	Diversos punts de Catalunya i Aragó. Dies concrets entre juny i setembre de 2018.	Diversos punts dels Hautes-Pyrénées i l'Haute-Garonne. Dies concrets entre juny i juliol de 2019.	Diversos punts del Principat d'Andorra. Setembre 2020.
Institucions patrimonials	Barcelona. Setembre 2018. Saragossa (no desplaçament)[68]. Setembre de 2018.	Pau. Setembre de 2019[69].	Andorra la Vella. Setembre de 2020.

Font: elaboració pròpia.

Per cada campanya cal diferenciar el treball que es va dur a terme a les zones centrals de les zones laterals i, finalment, de les institucions patrimonials. Pel que fa a les zones centrals, vaig procurar fer un camp amb la màxima profunditat i amb una durada de cinc a sis mesos, excepte en el cas andorrà que va ser menor. L'objectiu era introduir-me en aquella comunitat per estudiar la patrimonialització de la festa, observar com s'havia viscut el procés de candidatura i les possibles transformacions que se n'havien derivat. Pel que fa a les zones laterals, vaig fer visites puntuals. En aquest cas, l'objectiu era menys ambiciós, simplement volia conèixer els actors vinculats a la candidatura, però també representants d'aquelles zones que n'havien quedat al marge. Vaig aprofitar els dies en què no hi havia festes a les zones centrals per anar a observar altres preparacions i celebracions de les festes a les zones laterals. I finalment, quant a les institucions, volia ocupar-me d'entrevistar els polítics i/o tècnics i el coordiandor que havien format part de la candidatura per tenir la visió més institucional del procés. En aquest cas, les entrevistes les vaig fer després d'haver realitzat el gran gruix d'observacions i entrevistes, a partir del mes de setembre, després de cada campanya al Pirineu.

2.1.3 ETAPES DEL TREBALL DE CAMP

A continuació, explico les diverses etapes en què va dividir-se el meu treball de camp. Per cada campanya, les etapes van ser les mateixes, encara que, com veurem, vaig anar-les

[64] En aquest cas, per entrevistar alguns actors que històricament havien estat vinculats a les falles d'Isil, vaig haver d'anar a altres punts de Catalunya, on vivien aquestes persones. Ho vaig fer entre setembre de 2018 i inicis de 2019.
[65] Del 9 de maig de 2018 al 4 de novembre de 2018.
[66] Del 23 de maig de 2019 fins al 14 d'octubre.
[67] Del 14 al 30 de setembre de 2020.
[68] En aquest cas, vaig fer l'entrevista per telèfon.
[69] Tot i que ho vaig intentar, no vaig poder fer cap entrevista als tècnics del Ministère de la Culture de París.

adaptant a les peculiaritats de cada cas. També cal dir que a mida que avançava en la recerca, vaig anar afinant aspectes com el nombre d'observacions, el nombre d'entrevistes, la selecció dels informants, etc. D'aquesta manera, entre la primera, la segona i la tercera campanya s'observen importants diferències en relació a aquests aspectes.

2.1.3.1 Preparar el camp

El primer que vaig fer per preparar la meva entrada al camp va ser posar-me en contacte per correu electrònic i/o telefònicament amb algunes persones que sabia que hi vivien i que, d'una manera o altra, estaven vinculades a les celebracions que m'interessava analitzar. Aquest procediment el vaig fer tant a les zones centrals com a les laterals.

Respecte a les zones centrals, abans d'instal·lar-m'hi, vaig fer algunes visites per establir contactes previs. En el cas de les Valls d'Àneu, l'any 2017 vaig contactar amb l'Ecomuseu de les Valls d'Àneu i alguns estudiosos locals. En paral·lel, i tenint en compte el meu interès pel procés de candidatura, vaig contactar amb la Càtedra d'Educació i Patrimoni Immaterials dels Pirineus de la Universitat de Lleida (d'ara en endavant CEPIP), que s'havia creat arran de la inscripció. En el cas de la Vallée de la Barousse, l'any 2018, estant encara a les Valls d'Àneu, vaig establir un primer contacte amb alguns dels alcaldes de la vall i amb EOC. L'any 2018 també vaig anar fins a l'Arxiu d'Etnografia d'Andorra i vaig contactar amb el coordiandor de la candidatura, que vivia al Principat.

Respecte a les zones laterals, vaig partir d'un llistat que em va facilitar la CEPIP amb una sèrie de contactes dels diferents pobles que havien participat a la candidatura i/o que, posteriorment, volien entrar-hi a formar part. Aquest llistat era molt complet per la part catalana, aragonesa i andorrana i menys per la part francesa. En aquest darrer cas, vaig anar-lo ampliant de mica en mica dades que vaig anar recollint fruit de trucades i correus electrònics amb la Communauté de communes Pyrénées Haut-Garonnaises (d'ara en endavant, totes les Communauté de communes, s'anomenaran sota les sigles CC seguides del nom corresponent), la CC Neste Barousse i, especialment, EOC.

2.1.3.2 L'entrada al camp

Novament, cal diferenciar entre el procés que vaig dur a terme a les zones centrals de les laterals. Mentre en el primer cas, la meva idea era instal·lar-me dins de les valls i, per tant, havia de ser molt curosa amb la meva entrada; en el segon cas, aquest procés no va ser tan premeditat, simplement em desplaçava puntualment per a fer observacions i/o entrevistes.

La meva introducció a les Valls d'Àneu, la Vallée de la Barousse i, en menor mesura a Andorra la Vella, partia d'una premissa bàsica: procurar que els informants se sentissin còmodes amb la meva presència allà i guanyar-me la seva acceptació dins de la comunitat local de mica en mica (Téllez Infantes, 2007). Perseguint aquest objectiu, vaig passar les primeres setmanes observant i assimilant les rutines i familiaritzant-me amb els actors locals. En aquest moment, la recol·lecció de dades era secundària, la meva prioritat era passejar-me, fer-me veure i establir converses casuals amb els actors locals per entendre bé

l'escenari i les persones que en formaven part. Vaig aprofitar aquestes primeres trobades per explicar molt breument la meva presència allà en el marc de la meva investigació. Amb els anys, vaig anar modelant el discurs, perquè vaig adonar-me que ser massa explícita podia esdevenir limitant per a la recerca. De mica en mica, vaig poder aconseguir el *rapport* o grau d'empatia amb la gran majoria dels informants, encara que, en ocasions, em va ser difícil trobar l'equilibri entre la familiaritat i l'estranyament.

Pel cas concret de les Valls d'Àneu, de seguida, vaig adonar-me que el bar era un espai central de la vida comunitària dels seus pobles (en els que hi havia, és clar). En efecte, pel bar hi passaven molts dels veïns del poble: al matí, m'hi trobava els ramaders que anaven a treballar; a mig matí, els jubilats; i al vespre s'ajuntaven uns i altres per jugar a cartes o valorar la jornada. A banda del bar, els tornejos de bitlles, que tenien lloc cada cap de setmana, també van permetre'm entrar en contacte amb els veïns de la vall, perquè hi havia representants de pràcticament tots els pobles.

Pel cas de la Vallée de la Barousse, després d'uns dies d'observació, vaig veure que no podia utilitzar la mateixa estratègia que havia fet servir a les Valls d'Àneu, el bar no era un espai fonamental de la vida social de la vall. A tota la vall només hi havia un únic bar a Mauléon-Barousse, l'antiga capital, i un forn de pa amb una petita màquina de cafè a Loures-Barousse, la capital actual. Després d'uns dies, vaig adonar-me que, als vespres, molts dels veïns es reunien a les *salles de fêtes* dels pobles per fer algun tipus d'activitat. Vaig assistir regularment a les trobades dels membres del *foyer rural*[70] d'Izaourt i també vaig anar a cantar amb la coral dels *Majoraus de Barousse*. A més, vaig adonar-me que el mercat dels divendres a Loures-Barousse era un punt de trobada pels veïns de la vall i que, de bon matí, els ancians de la vall, es reunien al forn de pa per fer un cafè amb ells i escoltar-los parlar occità-gascó.

Pel cas d'Andorra la Vella, l'any 2020, tot i haver-se suspès les falles, vaig pujar a Andorra la Vella per introduir-me als espais informals de trobada entre fallaires de les diverses parròquies, cosa que em va facilitar tornar a contactar amb aquestes persones al setembre per a entrevistar-los.

A les zones laterals, aquest treball d'entrada va ser molt menor. Pel cas català, gran part de les persones que vaig contactar les havia conegudes a les trobades de fallaires dels Pirineus[71]. Pel cas francès, en canvi, com que la participació a aquestes trobades era molt menor, vaig apuntar-me a una associació de *bal trad*[72] que es reunia els dimecres a Cierp-Gaud (Haute-Garonne) i vaig anar diverses vegades al mercat de Montréjeau (Haute-

[70] Es tracta d'una associació de veïns encarregada de preparar i oferir activitats als veïns de la vall. A tota França és comú trobar *foyers ruraux* i *comitès de fêtes*.

[71] La primera trobada es va organitzar a Isil (Pallars Sobirà, Catalunya) el 2008 i tenia com a finalitat agrupar els fallaires de tot el Pirineu. En un primer moment, van comptar amb els de Catalunya i Aragó i, posteriorment, s'hi van sumar els d'Andorra i França.

[72] Amb aquesta expressió, al conjunt de França, es fa referència a les danses que es consideren tradicionals, principalment d'Europa, que es ballen en trobades, vetllades i festivals. Es tracta de danses amb passes fàcils i repetitives que busquen la participació del màxim de balladors i volen esdevenir un espai de trobada i intercanvi.

Garonne), perquè en ambdós espais era fàcil trobar veïns dels pobles de les valls properes a la Barousse, gran part dels quals vinculats a les festes.

2.1.3.3 L'estada al camp

L'estada al camp només la vaig dur a terme pròpiament a les zones centrals. Durant aquest període vaig dedicar-me a seleccionar els informants claus de la meva recerca i a dur a terme les tècniques que havia plantejant, l'observació i l'entrevista.

Els informants clau són els col·laboradors de l'antropòleg al camp i la seva funció és servir de guia, fer de mediadors, facilitar informació, indicar amb qui ha de parlar, explicar com han d'actuar en determinats moment (Téllez Infantes, 2007). Lògicament, no tots els actors locals amb qui vaig parlar van esdevenir informants clau, sinó que ho van ser un grup reduït per a cada zona central, bàsicament aquells amb qui vaig tenir més afinitat i/o aquells que estaven més interessats pel tipus de recerca que estava desenvolupant. En el cas de les Valls d'Àneu, els primers contactes que vaig fer no es van convertir en informants claus, sinó que els informants claus van sorgir arran de trobades i converses informals, especialment al bar; en canvi, en el cas de la Barousse i Andorra la Vella, les persones amb qui havia contactat abans de la meva arribada al camp van esdevenir els meus informants clau. En tots els casos, vaig introduir-me dins de les associacions per ajudar en la preparació de la festa (enganxar cartells, guarnir el poble, traslladar materials....) i també vaig col·laborar activament durant la celebració (després de la baixada, fer torns a la barra de bar).

Figura 2.4. Fotografia de la pujada cap al faro. 23 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
Autor: Marc Galí Segués.

Figura 2.5. Fotografia de la col·locació del ram de flors al *brandon*, 22 de juny de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).
Autora: Colette Abadie.

En el cas de les zones laterals, prefereixo no parlar d'informants clau, sinó d'informants de primer grau i informants de segon grau: és a dir, aquells informants que eren el meu primer contacte i aquells informants que formaven part de la xarxa de contactes del primer i jo hi accedia sempre per mediació seva. Els informants de primer grau eren, principalment, persones que sabia que havien format part de la candidatura, però també vaig incorporar-ho representants de zones que no havien entrat a formar-ne part que vaig anar coneixent al llarg de les campanyes. A través dels informants de primer grau vaig accedir a una xarxa d'informants de segon grau.

Va ser durant aquest període que vaig començar a aplicar les tècniques per obtenir informació, tant a les zones centrals com laterals. El meu punt de partida va ser sempre el de la ingenuïtat, la innocència, el de conèixer poc sobre aquella realitat, perquè el que volia era passar el protagonisme a l'informant i escoltar tot el que em volia dir. A mida que l'informant m'anava explicant, aprofitava per anar-li fent preguntes. Pel que fa a les zones centrals, vaig dur a terme l'observació participant i vaig fer entrevistes en profunditat i semiestructurades, depenent de cada cas. D'una banda, l'observació ja l'havia començat a aplicar des del primer dia de la meva recerca, però a mida que passava el temps la meva observació era més participant. D'altra banda, les entrevistes vaig voler fer-les després de les festes, per això, sempre que em va ser possible, les vaig fer a partir del mes de juliol. Aquesta decisió respon a dues qüestions. En primer lloc, vaig considerar que durant la preparació i celebració havia de prioritzar l'observació participant i que, després d'aquestes, havent estat present en diversos espais amb els mateixos informants, ja podia iniciar les entrevistes. En segon lloc, vaig preferir esperar per tenir un maneig el més alt possible de la llengua i la terminologia local[73].

Pel que fa a les zones laterals, aquest procés va ser molt més ràpid, atès que em desplaçava puntualment, ja sigui per a dur a terme una observació, en aquest cas, sempre no participant; ja sigui per fer una entrevista, en aquest cas sempre semiestructurada.

[73] En el cas de les Valls d'Àneu i Andorra la Vella, la llengua de comunicació era el català, cosa que facilitava enormement la comunicació. Tanmateix, en ambdós casos, es tractava de dialectes que incloïen una sèrie d'especificitats lingüístiques locals (termes locals i expressions, canvis en la conjugació, no ús de l'article davant dels noms de persona, denominació de les persones pel nom de casa...) que havia d'anar aprenent. En el cas de les Valls d'Àneu, els locals en repetides ocasions posaven a prova la meva capacitat d'integració d'aquests elements propis. Conèixer i utilitzar part d'aquests elements, en el cas de les Valls d'Àneu, va ser fonamental per marcar la meva integració (o més aviat, l'inici d'aquesta) dins d'aquella comunitat local, perquè el dialecte propi havia esdevingut un marcador de la identitat local de la vall i, per extensió, del Pallars. En el cas de d'Andorra, en què hi vaig passar molt menys temps, aquest procés va reduir-se a la incorporació d'una sèrie de termes de caràcter administratiu com Comú, cònsul major o parròquia que certificaven que coneixia, ni que fos sumàriament, la realitat andorrana. En el cas de la Barousse, la llengua de comunicació va ser el francès, encara que vaig procurar incorporar part del lèxic local occità-gascó[73] que encara usaven alguns informants, especialment, els més grans. En el cas de la Barousse, l'entrada a la comunitat no quedava tan lligada a l'ús del lèxic occità-gascó, sinó a una tipus de lèxic occità-gascó molt concret, el vinculat al pastoralisme (*prat vediau, cortau, majorau*...) que garantia un coneixement, encara que mínim d'aquest element tan important per a la construcció de la identitat de la vall.

2.1.3.4 Marxar del camp

Un dels moments més complicats de la meva recerca va ser el moment de marxar del camp. D'una banda, sabia que havia arribat el moment de l'anomenada saturació teòrica, és a dir, les dades que anava obtenint eren repetitives i no m'aportaven dades significatives; i d'altra banda, em sentia cada vegada més integrada a les comunitats locals que estudiava i em venia de gust quedar-m'hi més temps. En el cas de les Valls d'Àneu, tot i que a finals de setembre de 2018 ja havia arribat al moment de saturació, vaig voler allargar la meva estada fins a principis de novembre; en el cas de la Barousse, comptant amb l'experiència anterior, vaig marxar del camp a mitjans d'octubre de 2019. En el cas andorrà, la dinàmica va ser mol diferent, perquè era una campanya més curta que les anteriors i amb un calendari més marcat, perquè l'estada es va produir quan ja havia iniciat el procés de redacció de la tesi. Vaig procurar dur a terme un allunyament gradual, en què cada les visites al camp cada vegada eren menys freqüents. Aquest procés fou especialment significatiu en el cas de les Valls d'Àneu i la Vallée de la Barousse, en el cas andorrà va ser molt més lleu, perquè les relacions que havia establert havien estat menys intenses.

2.1.3.5 Els retorns al camp

Des de l'inici d'aquesta recerca vaig voler dur a terme una etnografia compromesa, és a dir, volia seguir tornant al camp després de la campanya per mantenir el contacte amb les persones que havien col·laborat en la meva recerca i, en la mesura del possible, fer un retorn de la informació que m'havien facilitat. He tornat al camp diverses vegades entre els anys 2018-2022, especialment a les Valls d'Àneu i la Vallée de la Barousse, perquè són les dues valls on vaig passar més temps i vaig establir relacions més fortes[74].

En el cas de les Valls d'Àneu, la relació ha estat més intensa amb els joves de l'organització de les falles d'Alós, València i Isil (i també amb les seves famílies), amb alguns dels veïns més grans d'aquests pobles i amb els estudiosos locals. La majoria de vegades van fer visites presencials, concentrades en períodes de vacances d'estiu i de Nadal coincidint amb alguna celebració (una festa major, la baixada de falles, Carnaval....). En el cas de la Barousse, he mantingut una estreta relació amb alguns dels alcaldes i organitzadors del *brandon* (i les seves famílies), amb un petit grup d'ancians, amb els membres d'EOC i amb algunes de les tècniques de la CC Neste-Barousse. Com en el cas de les Valls d'Àneu, vaig concentrar les meves visites als períodes de vacances d'estiu i de nadal coincidint amb alguna celebració (*brandon, battage à l'ancienne, marché de Noël*...). En aquest cas, a banda de les festes, que van ser importants, perquè eren un espai de trobada, vaig procurar que les meves visites coincidissin amb els dies de mercat (divendres a Loures-Barousse i dilluns a Montréjeau), perquè també ho eren.

Aquests retorns repetits al camp, motivats, en gran part, per la proximitat del Pirineu respecte Barcelona, van fer emergir en mi una sensació permanent de no tancament de

[74] Podeu consultar una taula amb aquestes visites a l'annex 2.2.

l'etnografia. Davant d'això, a partir del 2020, coincidint amb la pandèmia, vaig anar reduint progressivament les meves visites al camp per centrar-me en l'escriptura de la tesi.

2.1.4 TÈCNIQUES: OBSERVACIÓ I ENTREVISTA

2.1.4.1 L'observació etnogràfica

L'observació etnogràfica és una tècnica dins del procés científic d'investigació antropològica (Téllez Infantes, 2007). Podem diferenciar diversos tipus d'observació: segons la posició que l'etnògraf adopta dins de la investigació i segons si hi ha o no unes categories prèvies a observar. Segons la posició de l'etnògraf, podem diferenciar entre l'observació participant i la no participant. Pel que fa a la primera, Malinowski (1922/1986) va instaurar aquesta tècnica, encara que mai va parlar-ne amb aquests termes (Pujadas Muñoz et al., 2004). Segons Malinowski, aquesta observació es basa en la coresidència continuada com a mitjà per a tenir al seu abast tots i cadascun dels aspectes de la vida dels indígenes i, també, perquè acceptin l'etnògraf com un element més de la vida quotidiana. Així doncs, l'etnògraf comparteix la vida amb la comunitat i participa del que hi passa. Pel que fa a la segona, l'etnògraf es manté allunyat i al marge del que està succeint a l'escenari que observa. Aquesta distància, en principi, pot proporcionar-li una observació més objectiva, amb una perspectiva més neutra per la seva no implicació directa amb els informants i allò que observa. Segons l'existència d'un objecte de recerca, podem diferenciar entre observacions específiques o sistemàtiques i observacions no específiques o asistemàtiques. Mentre en el primer cas hi ha unes categories d'observació de base que ens ajuden a sistematitzar, en el segon cas aquest no hi són, és una observació més lliure. Si la sistemàtica no està precedida de l'asistemàtica podem perdre part de la informació (Roigé Ventura et al., 1999).

2.1.4.1.1 Planificació de l'observació

Abans de cada campanya, vaig preparar una sèrie de materials que em van ser de gran ajuda per a organitzar l'observació: un calendari i un registre de pobles.

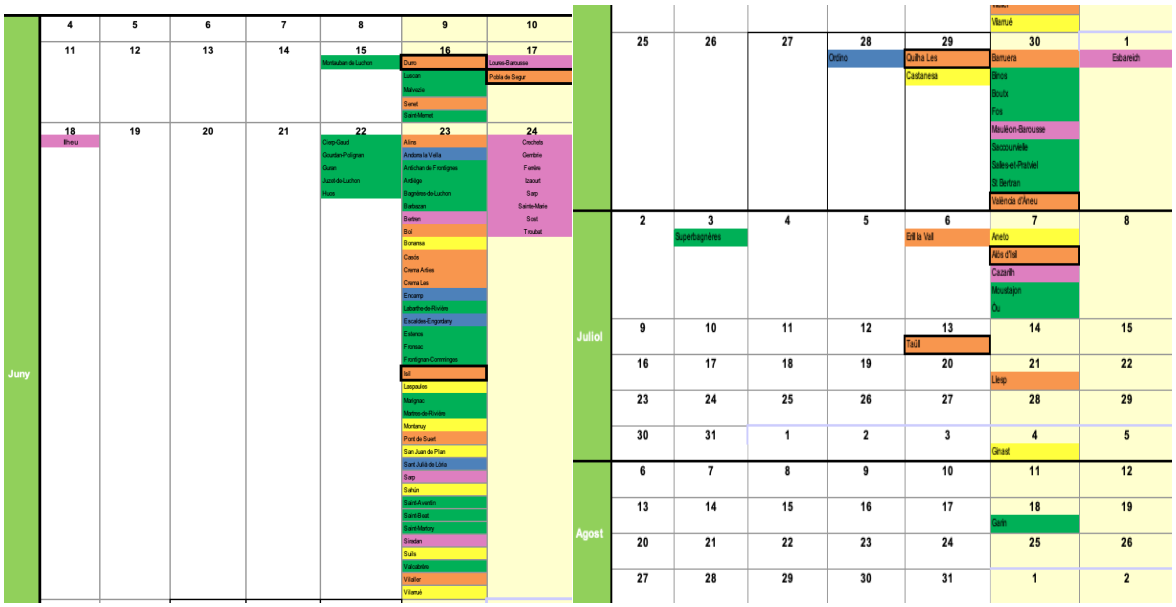
2.1.4.1.1.1 Calendari

Vaig fer un calendari per cada campanya amb totes les celebracions que havien de tenir lloc aquell any arreu del Pirineu[75]. En aquest context, em va servir enormement el calendari elaborat per la CEPIP. Tanmateix, com que aquest únicament recollia els pobles inclosos a la candidatura[76], vaig anar completant aquests dades amb correus electrònics als ajuntaments, oficines de turisme, entitats supramunicipals i revistes locals (per exemple *La Borrufa* o *Sortir en Comminges*). La meva prioritat sempre van ser les preparacions i celebracions que tenien lloc a la zona central on em trobava en cada moment, però, en cas

[75] Vegeu els calendaris de 2018, 2019 i 2020 (Covid-19) a l'annex 2.3.
[76] En edicions posteriors, van començar a incloure pobles que volien sumar-se a la candidatura.

que no hi hagués cap acte programat (ni preparació ni celebració) o ja l'hagués vist en un altre ocasió prèvia, aprofitava per anar a visitar altres pobles.

Figura 2.6. Secció del calendari per a la campanya 1: Valls d'Àneu – Catalunya i Aragó (2018).



Font: elaboració pròpia.

2.1.4.1.1.2 Registre de pobles

Abans d'iniciar la primera campanya, vaig elaborar un registre amb tots els pobles que feien la festa inscrits a la candidatura i vaig anar-lo completant amb altres pobles que anava trobant a la bibliografia. Posteriorment, per cada campanya, vaig anar completant la informació. Vaig organitzar la informació per campanyes. Per cada campanya, vaig diferenciar la zona central de les zones laterals. D'aquesta manera, vaig fer un total de nou taules[77] distribuïdes de la següent manera:

Figura 2.7. Taula de registre de pobles.

	Zones centrals	**Zones laterals**
Campanya 1	Valls d'Àneu (taula 1)	Resta de Catalunya (taula 2) Aragó (taula 3)
Campanya 2	Vallée de la Barousse (taula 4)	Resta dels Hautes-Pyrénées (taula 5) Haute-Garonne (taula 6) Altres departaments[78] (taula 7)
Campanya 3	Andorra la Vella (taula 8)	Resta del Principat d'Andorra (taula 9)

Font: elaboració pròpia.

[77] Vegeu aquestes taules amb els pobles a l'annex 2.4.

[78] Pel cas francès, durant la recerca bibliogràfica, vaig trobar referències històriques que situaven la festa en pobles fora dels dos departaments que concentraven aquestes celebracions a l'actualitat, però que també es trobaven al Pirineu (l'Ariège, al Gers i als Pyrénées Atlantiques).

2.1.4.1.2 Tipus d'observacions

El tipus d'observació emprada va dependre de la zona on em trobava en cada cas, lateral o central.

2.1.4.1.2.1 Observació asistemàtica, sistemàtica i participant

Aquest tipus d'observació la vaig dur a terme a les Valls d'Àneu i la Barousse. Les primeres setmanes de cada campanya vaig fer una observació asistemàtica per entendre cada realitat i, posteriorment, amb l'arribada de les preparacions i les celebracions, vaig passar a fer una observació més sistemàtica, encara que mai vaig fer-me cap guió d'observació, les descripcions del diari de camp quasi sempre reprenien els mateixos ítems, perquè eren els que de manera més o menys conscients cridaven la meva atenció (selecció de la data, tipus organitzadors, moments de la preparació, moments de la celebració, tipus de participants, públic assistent, música i danses, decoració del poble, etc.). En el cas de les zones centrals, l'observació sempre va ser participant, encara que el grau de participació va anar incrementant a mida que passaven els dies. Vaig començar introduint-me a les diverses associacions de fallaires de mà d'una sèrie d'informants clau i vaig procurar acompanyar-los en tots els aspectes de la preparació i de la celebració. Després de les festes, vaig reprendre l'observació asistemàtica, perquè m'interessava recollir el màxim d'aspectes de la vida d'aquestes valls emmarcar el millor possible el meu objecte d'estudi.

En el cas de les Valls d'Àneu, en el moment de la meva etnografia, es feien falles a La Guingueta, Espot, València d'Àneu, Isil i Alós. Com que hi havia dates que coincidien al calendari i no podia ser a tot arreu, vaig haver de dur a terme una selecció. Ho vaig fer a partir dels següents criteris: festes en estats diferents (des d'aquells que es feien des de fa molts anys fins a aquelles que s'havien recuperat més recentment), participació a la candidatura (encara que només Isil hi era) i no coincidència de dates. El darrer va ser el determinant perquè a les Valls d'Àneu la majoria de celebracions es fan al voltant del 23 de juny. Així doncs, els pobles més treballats van ser Isil, València d'Àneu i Alós; encara que, sempre que em va ser possible vaig anar als altres dos pobles La Guingueta i Espot. A la taula que segueix podeu veure les dates de les preparacions i celebracions per tots els pobles de les Valls d'Àneu i, marcades en gris, les observacions que vaig fer.

Figura 2.8. Taula d'observacions de preparacions i celebracions Valls d'Àneu 2018.

	Preparació 2018 (materials, no gestió)	**Celebració 2019**
Isil	28 d'abril	23 de juny
València	5 de maig (recerca material) 18-21 de juny (elaboració falles)	30 de juny
Alós	31 de març	7 de juliol
La Guingueta	21 de juny	23 de juny
Espot	-	23 de juny

Font: elaboració pròpia.

Abans i després de les falles, vaig anar-me sumant a totes les activitats a les quals em convidaven els veïns del poble o aquells que sabia que me'ls trobaria. Així doncs, amb els jubilats, anava a comprar els dimarts al mercat de Sort, els acompanyava a l'hort i anava a fer el cafè al bar i jugava a cartes amb ells. Amb els més joves, que en gran part, es dedicaven a la ramaderia, els acompanyava a donar sal a les vaques, els feia companyia mentre estaven a la granja i, fins i tot, en alguna ocasió, vaig acompanyar-los a pujar i/o baixar el bestiar de la muntanya (vegeu figura 2.9). Vaig aprofitar que l'estiu era un moment de l'any amb un gran nombre d'esdeveniments festius per participar de les festes majors dels pobles de la vall i també actes com la pujada catalano-occitana a Salau o l'aplec de Montgarri (Val d'Aran), i més tard, a l'octubre, la fira ramadera de Santa Teresa.

Figura 2.9. Fotografia de la baixada d'eqües de la muntanya per a la Fira de Santa Teresa d'Esterri d'Àneu. 17 d'octubre de 2018, Vall de Bonabé (Pallars Sobirà).
Autora: Mireia Guil Egea.

A la Vallée de la Barousse hi ha més pobles que celebren la festa que les Valls d'Àneu. L'estiu de 2019, el *brandon* es va fer 20 dels 25 pobles de la vall, més a port de Balès[79]. En aquest cas, també vaig haver de seleccionar. Els criteris van ser: no coincidència de dates i repartiment dins de la vall per tres categories que ells usaven (alta, mitjana, baixa i part Garona). Així doncs em vaig centrar en els casos d'Esbareich, Ilheu, Mauléon, Sarp i Siradan, que es trobaven en punts diferents de la vall; a més de Balès pel conjunt de la vall. En aquest cas, també vaig intentar ser present a les preparacions i celebracions dels altres pobles de la vall sempre que m'era possible. A la taula que segueix podeu veure les dates de les preparacions

[79] Es va fer a Anla, Antichan, Bertren, Bramevaque, Créchets, Cazarilh, Esbareich, Ferrère, Gembrie, Ilheu, Izaourt, Loures-Barousse, Mauléon-Barousse, Samuran, Sarp, Sainte-Marie, Saléchan, Siradan, Sacoué i Sost; més a Balès. No es va fer a: Gaudent, Thèbe, Ourde, Troubat i Aveux.

i celebracions per tots els pobles de la Vallée de la Barousse i marcades en gris les observacions que vaig poder realitzar.

Figura 2.10. Taula d'observacions de preparacions i celebracions Vallée de la Barousse 2019.

	Preparació 2019 (materials, no gestió)	**Celebració 2019**
Esbareich	25 de maig (tarda)	29 de juny
Ilheu	15 de juny (tarda)	15 de juny (vespre)
Mauléon-Barousse	13 de juny	5 de juliol
Sarp	28 de maig	22 de juny
Siradan	30 de maig (primera hora matí)	28 de juny
Balès	25 de maig (matí)	13 de juliol
Sost	-	22 de juny (només a la tarda)
Ferrère	29 de maig	22 de juny (només a la tarda)
Anla	30 de maig (a mig matí)	22 de juny
Sacoué	10 de juny	22 de juny
Samuran	-	8 de juny
Loures-Barousse	6 de juny	22 de juny
Bertren	5 de juny	22 de juny
Gembrie	27 de maig	29 de juny
Izaourt	-	6 de juliol
Sainte-Marie	-	22 de juny
Saléchan	-	22 de juny
Antichan	-	29 de juny
Cazarilh	-	29 de juny
Bramevaque	-	6 de juliol

Font: elaboració pròpia.

A mida que s'anaven acabant les celebracions i començava a tenir més disponibilitat, vaig incorporar-me al màxim d'activitats a les quals em convidaven els informants. Les activitats van ser molt variades. Amb els més grans, vaig anar a dinar i sopar a casa seva. Abans o després dels àpats, ens dedicàvem a treballar l'hort o a cuinar, i després, cantàvem plegats, miràvem fotografies antigues o m'ensenyaven allò que ells sabien fer com teixir a mà, anar a buscar rossinyols i ceps al bosc o fer melmelades (vegeu figura 2.11). Els més joves, en canvi, em convidaven a cuidar el bestiar. Tenint en compte que era estiu i havia una gran programació festiva, vaig participar activament en molts dels actes festius de la vall com la *fête de la transhumance* de Mauléon-Barousse o la *foire aux fromages* de Loures-Barousse, i a festes més locals les festes majors d'alguns pobles.

Figura 2.11. Fotografia de l'elaboració de confitura. 16 de setembre de 2019, Thèbe (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.

2.1.4.1.2.2 Observació sistemàtica i semiparticipant

En el cas d'Andorra la Vella, tenint en compte la breu durada de la meva campanya, no vaig poder dur a terme una observació com la que havia fet a les Valls d'Àneu i la Barousse. En aquest cas, vaig fer una observació sistemàtica, basada en observar quasi exclusivament la preparació i la celebració. Tampoc vaig poder dur a terme una observació tan participant, encara que sí que fou més participant que a les zones laterals, perquè havia procurat relacionar-me prèviament amb els informants clau, per això parlo de semiparticipant. L'any 2020, en plena crisi provocada per la Covid-19, els fallaires d'Andorra la Vella i la resta de col·lectius del Principat, reunits a la Taula Nacional de Fallaires de les Valls d'Andorra, van decidir anul·lar les falles, únicament es va mantenir l'acte institucional a la Casa de la Vall d'Andorra la Vella. L'any següent, el 2021, es van reprendre les falles i vaig tornar a Andorra la Vella per dur a terme novament l'observació, en aquest cas, vaig poder observar la recerca de l'argolla i la celebració a Andorra la Vella.

Figura 2.12. Taula d'observacions de preparacions i celebracions Andorra la Vella 2021.

	Recerca de l'argolla 2021	**Preparació 2021**	**Celebració 2021**
Andorra la Vella	6 de juny de 2021	Durant el mes de juny	23 de juny

Font: elaboració pròpia.

2.1.4.1.2.3 Observació sistemàtica i no participant

Aquest tipus d'observació únicament la vaig dur a terme a les zones laterals. En cas de no coincidència amb una preparació i/o celebració de la zona central, vaig omplir el calendari

amb observacions a les zones laterals. Per cada campanya vaig prioritzar la zona lateral corresponent. A mida que passaven les campanyes, vaig adonar-me de la impossibilitat d'anar d'una punta a l'altra del Pirineu, vaig decidir dedicar el màxim de temps a les zones centrals i vaig anar reduir el nombre d'observacions a les zones laterals.

En el cas de les zones laterals vaig dur a terme una observació sistemàtica i no participant. En primer lloc, vaig optar per una observació sistemàtica, perquè el temps era molt limitat i em desplaçava per anar a veure la celebració en qüestió, cosa que em portava necessàriament a fixar-me en una sèrie d'aspectes per, després, poder comparar aquestes realitats festives amb les de les zones centrals. En segon lloc, vaig dur a terme una observació no participant, perquè, en la majoria de casos, només coneixia els informants de la zona per haver-los contactat prèviament per telèfon o per correu electrònic.

Durant la primera campanya (2018), centrada en les Valls d'Àneu, em vaig desplaçar cap a altres punts de Catalunya, però no vaig arribar a observar cap celebració a l'Aragó, encara que m'hi vaig desplaçar per fer algunes entrevistes. Els anys següents a la primera campanya vaig procurar completar les observacions sempre que em va ser possible, excepte el 2020 en què pràcticament totes les celebracions es van aturar a causa de la Covid-19. A la taula que segueix, podeu veure les zones laterals visitades al llarg dels anys:

Figura 2.13. Taula d'observacions de preparacions i celebracions Catalunya 2018-2022.

	Catalunya
2018	16 de juny: Durro 13 de juliol; Taüll 17 de juny: La Pobla de Segur 29 de juny: *quilha* de Les 24 de desembre: fia-faia Bagà
2019	12 de maig: *shasclada* Les 23 de juny: *crema* Les 24 de desembre: fia-faia Sant Julià de Cerdanyola
2021	29 de juny: *quilha* Les 16 de juliol: Taüll
2022	23 de juny: Alins

Font: elaboració pròpia.

Durant la segona campanya (2019), centrada en la Vallée de la Barousse, em vaig desplaçar cap a alguns punts de l'Haute-Garonne, però no vaig arribar a altres zones dels Hautes-Pyrénées. Hi havia dos factors que compilaven aquest tasca pel cas francès: hi havia moltes més celebracions a observar que en el cas català i aragonès; i la majoria de celebracions tenien lloc el divendres o dissabte més proper a Sant Joan. Els anys posteriors, vaig seguir amb l'observació, però, a diferència de la campanya anterior, vaig optar per seguir observant els casos de la Barousse, perquè n'hi havia molts que no havia pogut veure el 2019 i, com a molt, observar-ne algun altre de molt proper. A la taula que segueix, podeu veure les zones laterals visitades al llarg dels anys:

Figura 2.14. Taula d'observacions de preparacions i celebracions Haute-Garonne 2019 i 2021.

	Haute-Garonne
2019	1 de juny: conferència EOC a Estadens 8 de juny: conferència EOC a Arlós 20 de juny: acompanyament festiu EOC a Montauban-de-Luchon 28 de juny: Guran (només la part final, després del *brandon* de Siradan) 10 d'agost: Superbagnères (estació d'esquí)
2021	2 de juliol: Saint-Bertrand-de-Comminges.

Font: elaboració pròpia.

Durant aquesta segona campanya (2019), a diferència de la primera, preveient que no podria assistir a gaires celebracions, vaig decidir anar a fer prospeccions a zones laterals abans de Sant Joan. En aquest cas, em va servir enormement el treball de divisió del territori per valls per a poder organitzar bé aquestes prospeccions.

Figura 2.15. Taula de prospeccions a l'Haute-Garonne 2019.

	Prospeccions
7 de juny	Part central de la Vallée de la Garonne, corresponent a l'antic arxiprestat del Frontignes (Lourde, Saint-Pé-d'Ardet, Chaum, Antichan-de-Frontignes)
11 de juny	Part baixa de de la Vallée de la Garonne, corresponent a l'antic arxiprestat de Cieutadès (Saint-Bertrand-de-Comminges, Labroquère, Seilhan, Valcabrère),
17 de juny	Part baixa de la Vallée de la Garonne, corresponent a l'antic arxiprestat de Rivière (Ponlat-Taillebourg, Ardiège, Labarthe-de-Rivière i Cièr-de-Rivière),
18 de juny	Part alta de la Vallée de la Garonne, corresponent a l'antic arxiprestat de Bavarthès (Saint-Béat, Fos, Bezin-Garraux, Melles). Vallée de Layrisse (Marignac i Cierp-Gaud).
19 de juny	Vallée de Luchon (Bagnères-de-Luchon) i la Vallée du Larboust (Saint-Avantin i Garin). Vallée d'Oueil (Benque-Dessous i Bourg d'Oueil).
21 de juny[80]	Vallée du Job, corresponent a l'antic arxiprestat d'Izaut (Moncaup, Arbon, Arguenos, Juzet-d'Izaut, Izaut-de-l'Hôtel, Regades). Vallée d'Arbas (Arbas), Sauvaterre i la part central de la Vallée de la Garonne, corresponent al Frontignes (Antichan-de-Frontignes, Lourde, Saint-Pé-d'Ardet, Fronsac).

Font: elaboració pròpia.

Durat la tercera campanya (2020-2021), com que era més breu que les anteriors, pràcticament no vaig tenir ocasió d'anar més enllà d'Andorra la Vella. No obstant això, en haver establert contactes alguns dels fallaires d'Ordino, també vaig tenir l'ocasió d'observar aquesta altra celebració l'any 2021. Un fet determinant per poder observar les falles d'Ordino va ser que eren les úniques que en una data diferent al 23 de juny, quan tenien lloc la de la resta de parròquies en què es van fer falles el 2021 (Canillo, Andorra la Vella, Sant Julià de Lòria i Escaldes-Engordany)[81].

[80] En aquest cas, em vaig sumar a una ruta que ja havien traçat dos dels membres d'EOC i em vaig limitar a acompanyar-los.
[81] El 2022 es va incorporar La Massana, també el 23 de juny.

Figura 2.16. Taula d'observacions de preparacions i celebracions a Andorra 2021.

	Principat d'Andorra
2021	28 de juny: Ordino

Font: elaboració pròpia.

2.1.4.1.3 Registre observacions

Per cada campanya vaig elaborar els mateixos instruments per registrar les dades que anava obtenint fruit de l'observació. El diari de camp va ser l'element central, perquè sempre m'acompanyava. Aquesta llibreta no només era fonamental per poder escriure algunes paraules i frases claus i, fins i tot, fer algun dibuix que em servís per recordar millor algunes escenes al llarg del dia (vegeu figura 2.17); sinó que era un element indispensable en el meu dia a dia perquè hi tenia, números de telèfon que encara no havia registrat al mòbil i horaris dels ajuntaments per a poder planificar bé les visites, mapes de la zona, etc. (vegeu figura 2.18).

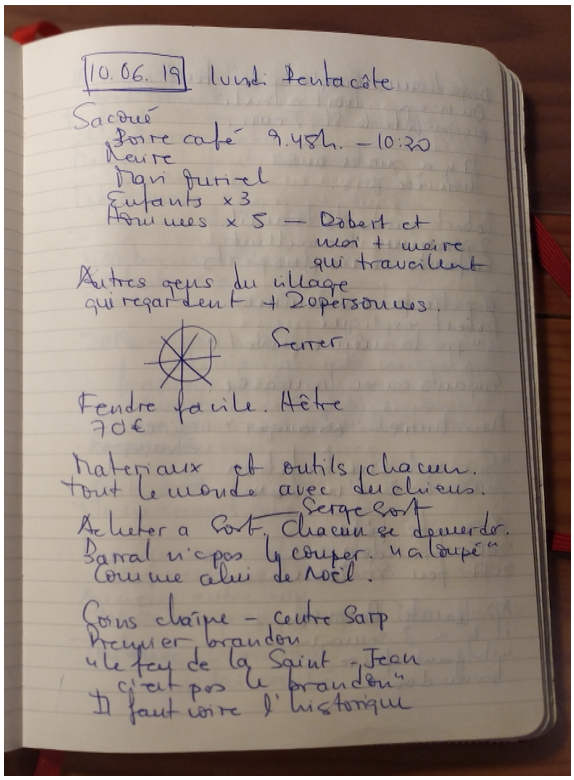


Figura 2.17. Extrets del diari de camp. Notes sobre la baixada de falles d'Alós (7 de juliol de 2018).
Autora: Mireia Guil Egea.

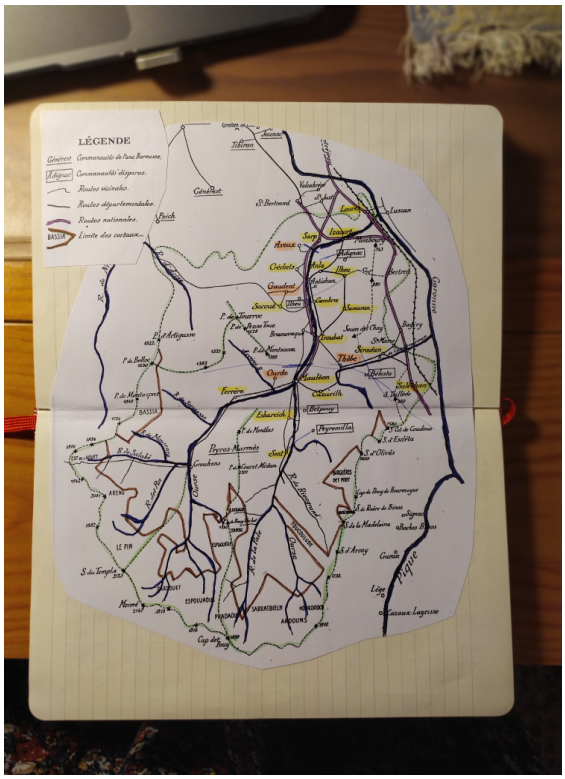


Figura 2.18. Extrets del diari de camp. Mapa de la Vallée de la Barousse.
Autora: Mireia Guil Egea.

Posteriorment, als vespre, quan tornava a casa, em dedicava a descriure, amb el màxim detall etnogràfic, i ja a l'ordinador, el que havia observat durant tot el dia. La llengua del diari de camp sempre va ser el català, excepte en el cas de la Vallée de la Barousse, en què vaig compaginar català i francès. Amb el mòbil vaig procurar fer algunes fotografies, encara

que no en van ser moltes, perquè, en la majoria de casos, m'incomodava treure el mòbil i fer fotos, perquè em semblava que trencava l'harmonia del moment. Cada vespre, quan arribava a casa, descarregava i classificava les fotografies especificant el lloc i la data. Al llarg de la recerca vaig anar recollint fotografies antigues i documents (cartells publicitaris, textos sobre la festa, retalls de premsa, entre altres) que m'anaven donat els informants (vegeu figura 2.19) i vaig crear un arxiu amb tots aquests materials.

Figura 2.19. Fotografia d'un informant fent recerca d'imatges antigues de la festa. 27 d'agost de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées).
Autora: Mireia Guil Egea.

2.1.4.2 Les entrevistes

L'entrevista és una de les tècniques principals de l'antropologia. Hi ha moltes definicions, però, tenen una sèrie d'elements en comú: l'entrevista és un intercanvi d'informació cara a cara entre dues o més persones, la relació és asimètrica, la interacció està guiada per l'entrevistador i sempre té un objectiu previ marcat (Pujadas Muñoz et al., 2004). Existeixen diversos tipus d'entrevista segons el grau d'apertura i de direcció de l'entrevistador, la finalitat perseguides, el grau de sistematització, la profunditat, el nombre de participants, etc. La variable més comuna per a classificar-les és el grau d'estructuració, cosa que permet distingir entre no estructurades (o obertes), estructurades (o tancades) i semiestructurades.

Pel que fa a les entrevistes no estructurades (o obertes), l'entrevistador té al cap un pla més o menys clar al cap, però intenta exercir un control mínim sobre les respostes de l'informant que és realment qui dirigeix l'entrevista. Es tracta de deixar que l'informant parli amb les seves pròpies expressions sobre els temes que interessen a l'investigador. Es distingeixen diversos tipus d'entrevistes no estructurades depenent del procés d'interrogació: dirigida o

focalitzada (l'antropòleg vol indagar sobre una experiència que ha viscut aquella persona), no dirigida (la direcció del procés interlocutori queda a mans de l'entrevistat) i en profunditat (l'entrevistador és lliure per establir l'ordre de preguntes, incloure nous temes...) (Pujadas Muñoz et al., 2004). Pel que fa a les entrevistes estructurades (o tancades), l'investigador dirigeix l'entrevista. En aquests casos, l'investigador ja ha analitzat provisionalment els elements hipotèticament significatius del problema d'investigació i això li permet dur a terme una entrevista més pautada basada en una guia d'entrevista que li serveix per conduir la conversa (Pujadas Muñoz et al., 2004). En aquests casos, la premissa bàsica és assegurar-se que tots els entrevistats responen les mateixes preguntes i en el mateix ordre (Roigé Ventura et al., 1999).

2.1.4.2.1 Planificació de les entrevistes

Durant cada campanya, vaig preparar una sèrie de materials que em van ser de gran ajuda per a organitzar les entrevistes: un registre de possibles informants i uns guions d'entrevista.

2.1.4.2.1.1 Registre de possibles informants

Per començar a elaborar el registre amb els possibles informants vaig fixar-me en dos aspectes. En primer lloc, vaig intentar identificar els actors que havien participant en el procés de candidatura, però també aquells que n'havien quedat al marge dins del conjunt del Pirineu (zones centrals i laterals, a més de les institucions patrimonials): el coordiandor, el grup de treball, els polítics i els tècnics de patrimoni i els representants dels organismes que estaven liderant la salvaguarda. En segon lloc, vaig identificar els actors vinculats a la festa dins de cadascuna de les zones centrals i, sempre que em va ser possible, també a les zones laterals. Vaig organitzar la informació per campanyes. Per cada campanya, vaig diferenciar la zona central de les zones laterals. D'aquesta manera, vaig fer un total de vuit taules[82] distribuïdes de la següent manera:

Figura 2.20. Taula de registre de possibles informants per campanyes.

	Zones centrals	**Zones laterals**	**Institucions**
Campanya 1	Valls d'Àneu (taula 1)	Resta de Catalunya (taula 2) Aragó (taula 3)	Institucions patrimonials tres estats (taula 8)
Campanya 2	Vallée de la Barousse (taula 4)	Resta dels Hautes-Pyrénées (taula 5)	
Campanya 3	Andorra la Vella (taula 6)	Resta Principat d'Andorra (taula 7)	

Font: elaboració pròpia.

Posteriorment, vaig classificar els informants per categories per procurar obtenir una mostra el més variada possible. Lògicament, un mateix actor podia definir-se amb més d'una categoria, però vaig prioritzar aquella per la qual més m'interessava entrevistar-lo.

[82] Aquestes taules no s'adjunten a l'annex perquè inclouen dades de caràcter personal.

Figura 2.21. Taula amb la classificació dels informants.

Àmbit	Categories
Àmbit estatal / regional	Coordinador Polítics i tècnics patrimoni Estat Col·laboradors externs Estat Polítics i tècnics patrimoni regió Tècnics patrimoni UNESCO (París i delegacions estatals)
Àmbit local	Polítics entitats supramunicipals i personal tècnic Alcaldes, regidors municipals i personal ajuntament Membres associacions, organitzadors i participants (actuals i històrics) Membres altres associacions Col·laboradors externs associació Estudiosos festa Membres institucions patrimonials i/o turístiques Veïns més grans del poble (nascuts entre 1925-1935 aproximadament)[83] 2a residència implicats festa

Font: elaboració pròpia.

2.1.4.2.1.2 Guions d'entrevista

Per cada campanya, vaig preparar un guió genèric amb una sèrie de blocs temàtics a partir dels quals vaig acabar construint els guions de les entrevistes depenent del tipus d'informant que volia entrevistar[84]. A la taula que segueix especifico els blocs temàtics que vaig establir i l'abast de cada bloc en relació als tipus d'informants definits a la taula anterior.

Figura 2.22. Taula de distribució de blocs temàtics per tipus d'informants.

Bloc temàtic	Tipus d'informants
Administració local	Pràcticament a tots els informants, perquè volia conèixer com concebien l'espai des d'un punt de vista administratiu, però també les divisions locals que ells en feien, les institucions que reconeixerien com a més importants, etc.
Recerca sobre la festa	Només pels estudiosos de la festa, m'interessava saber com s'havien plantejat la recerca, quines eren les seves referències, quant temps havia durat, si era una recerca pròpia o demanada per algú altre, etc.
Gestió del patrimoni	Només pels tècnics de patrimoni, per conèixer com s'articulava la legislació de patrimoni i, concretament de PCI (en cas d'haver-n'hi, a cada Estat i/o regió).
La festa i les seves transformacions	Aquest bloc va ser central entre aquells informants vinculats directament a l'organització de la festa, des del més joves que s'encarregaven actualment d'aquesta tasca fins als ancians que se n'havien ocupat a mitjans dels segle passat.
El procés de candidatura	El vaig aplicar bàsicament en el cas dels informants que hi van participar activament, encara que sempre preguntava sobre aquest tema, amb menys insistència, a tots els informants perquè m'interessava saber com havia estat viscut aquest procés pels que havien quedat al marge (ja sigui, perquè no els interessava, ja sigui perquè no se'n van assabentar, etc.).

Font: elaboració pròpia.

[83] Quan, dins del text, parlo de la gent més gran del poble, em refereixo sempre a aquesta franja.
[84] A l'annex 2.5 podeu veure els tres guions, un per campanya.

Tal i com podeu observar a la taula, no en totes les campanyes vaig entrevistar totes les categories d'informants que havia creat prèviament, perquè ni a tot arreu vaig trobar actor de totes les categories ni era necessari entrevistar actors de totes les categories en tots els casos. Durant les tres campanyes, el nombre de persones a entrevistar vinculades a la candidatura estava pautat, perquè eren aquells actors que durant la candidatura havien format part de la seva elaboració i, després, s'havien implicat en les accions de salvaguarda. En aquest cas, no vaig aplicar cap tipus de perspectiva de gènere o d'edat, perquè el nombre d'actors venia definit i vaig optar per entrevistar-los a tots (o pràcticament a tots). La resta de persones, no vinculades directament a la candidatura, les vaig anar seleccionant a mida que avançava l'etnografia en el cas de les zones centrals i/o em van proporcionar els seus contactes altres informants. Aquest nombre és molt superior en el cas de les zones centrals, perquè hi vaig passar molt més temps; encara que, sempre que em va ser possible, també vaig entrevistar altres informants per a les zones laterals. Hi ha una diferència entre les entrevistes a aquestes persones a les zones centrals i laterals. A les zones centrals era jo mateixa qui seleccionava aquestes persones, cosa que em permetia aplicar una perspectiva de gènere i també procurar incloure informants d'edats ben diverses. A les zones laterals, en canvi, com que la majoria de vegades anava guiada per un altre informant, no tenia marge per a la selecció.

2.1.4.2.2 Tipus d'entrevistes

En tots els casos, vaig partir dels guions que he explicat prèviament, però els vaig anar variant depenent del tipus d'entrevista que volia realitzar: entrevistes no estructurades, semi-estructurades o estructurades. Per triar el tipus d'entrevista tenia en compte dues variables: el grau de confiança establerta prèviament (cosa que venia molt marcada per la zona en què em trobava, si era central o lateral) i el tipus d'informant (alcalde, tècnic de patrimoni, membre associació, etc.).

2.1.4.2.2.1 Entrevistes no estructurades

Les entrevistes no estructurades les vaig dur a terme a les Valls d'Àneu i la Barousse. Cal dir que no tots els informants d'aquestes dues valls van ser entrevistats de la mateixa manera, sinó que aquest tipus d'entrevista el vaig dur a terme únicament amb aquelles persones amb qui havia establert una relació prèvia i havíem passat temps plegats. Així doncs, aquest tipus d'entrevista el vaig aplicar majoritàriament entre els organitzadors de la festa (històrics i actuals), les persones més grans, les persones de segona residència i historiadors locals. Puntualment, també vaig fer-la servir amb càrrecs electes. Per exemple, tant a les Valls d'Àneu com a la Barousse, la relació amb alguns alcaldes va ser molt constant i això em va donar la llibertat per poder-los entrevistar així.

Vaig optar per aquest tipus d'entrevistes no estructurades, perquè donaven llibertat a la persona entrevistada per respondre de manera exhaustiva amb els seus propis termes i el seu propi quadre de referència. Dins d'aquest tipus d'entrevistes, vaig optar per l'entrevista en profunditat, amb uns punts clars a preguntar, però sense un ordre preestablert i amb la

possibilitat d'afegir noves preguntes si ho considerava necessari. En tots els casos en què l'informant va estar d'acord, vaig utilitzar la gravadora[85], perquè això em permetia estar més pendent del decurs de l'entrevista i no tan pendent de recollir dades per escrit. Tanmateix, en paral·lel, i sempre que em va ser possible, vaig anar prenent notes dins del diari de camp que després em servien per contextualitzar l'entrevista dins de la fitxa d'entrevista que elaborava per a cada cas.

2.1.4.2.2.2 Entrevistes semiestructurades

Aquest tipus d'entrevista el vaig dur a terme a les zones centrals i a les zones laterals. Pel cas de les Valls d'Àneu i la Barousse, aquest tipus d'entrevista va ser molt puntual, únicament el vaig aplicar a aquelles persones amb qui no havia pogut establir un contacte tan estret i sentia que la distància encara s'imposava en el nostre intercanvi. Aquest tipus d'entrevistes van ser força utilitzades el cas dels càrrecs electes i tècnics d'institucions patrimonials i/o turístiques; però també amb alguns organitzadors, ancians i segones residències amb qui no havia tingut ocasió de coincidir gaire prèviament. A Andorra la Vella, tot i tractar-se d'una zona central, per les característiques d'aquesta campanya, vaig optar per les entrevistes semiestructurades en tots els casos, tant els càrrecs electes locals com els membres vinculats a l'organització de la festa. En el cas de les zones laterals, tant a Aragó i Catalunya com a l'Haute-Garonne, les entrevistes van ser sempre semiestructurades, independentment del tipus d'informant (alcaldes, organitzadors, historiadors locals, etc.).

Aquest tipus d'entrevista, que es trobaven a mig camí entre les no estructurades i les estructurades, em van semblar una bona opció per poder fer entrevistes el més disteses possible i buscar, en la mesura del possible, la familiaritat. En aquest cas, vaig gravar totes les entrevistes i vaig anar anotant-me paraules clau al diari de camp.

2.1.4.2.2.3 Entrevistes estructurades

En el cas de les institucions patrimonials dels tres estats (incloses les regions), vaig optar per treballar amb entrevistes estructurades. Vaig entrevistar tècnics de patrimoni i/o col·laboradors externs dels departaments de patrimoni que havien participat més o menys directament amb la candidatura que estava estudiant. En el cas del coordinador, també vaig fer una primera entrevista estructurada la primera vegada que ens vam trobar, però, a mida que va anar avançant el temps, vaig establir vam mantenir diverses converses informals que em van servir per a completar algunes qüestions.

Aquest tipus d'entrevista, en basar-se sempre en el mateix guió, em permetia poder fer una comparació posterior que és el que volia per posar de manifest les diferències entre estats (incloses les regions). En aquest cas, vaig treballar amb un guió ben definit, amb blocs

[85] Únicament en un cas l'informant va preferir que no el gravés. En altres casos, l'informant, puntualment, assenyalava les parts que no volia que sortissin.

temàtics, temes i preguntes per a cada bloc. Vaig gravar les entrevistes sempre que em va ser possible[86] i, a més, vaig anar anotant algunes paraules clau.

2.1.4.2.3 Registre d'entrevistes

Per cada campanya, vaig crear un registre que anava omplint a mida que anava fent les entrevistes. Dins d'aquest registre vaig incloure nou taules[87]:

Figura 2.23. Taula de registre d'entrevistes.

	Zones centrals	**Zones laterals**	**Institucions**
Campanya 1	Valls d'Àneu (taula 1)	Resta de Catalunya (taula 2) Aragó (taula 3)	Institucions Espanya (taula 4)
Campanya 2	Vallée de la Barousse (taula 5)	Haute-Garonne (taula 6)	Institucions França (taula 7)
Campanya 3	Andorra la Vella (taula 8)		Institucions Andorra (taula 9)

Font: elaboració pròpia.

A més, després de cada entrevista, obria una fitxa per a cada entrevista[88], en què hi anotava les dades personals de la persona entrevistada, les dades de l'entrevista i deixava un espai per a la futura transcripció i/o resum. En el cas de les entrevistes no gravades, el resum el feia el mateix dia que obria la fitxa per recordar amb la màxima precisió les dades que m'havia ofert l'informant.

2.1.5 GESTIÓ DE LES FONTS ETNOGRÀFIQUES

Un cop acabades les tres campanyes, vaig començar el procés d'organització de les dades etnogràfiques per a la seva anàlisi posterior.

2.1.5.1 Transcripció de les entrevistes

Entre les tres campanyes vaig entrevistar 170 persones i vaig fer un total de 162 entrevistes (algunes van ser conjuntes, amb un màxim de tres persones). Tal i com pot observar-se en aquesta taula, el nombre de persones entrevistades (i el nombre d'entrevistes) entre la primera i la segona campanya va disminuir significativament, perquè a mida que anava consolidant els meus objectius, m'era més fàcil seleccionar els informants. Sempre em vaig mostrar oberta a parlar amb tothom, però, cada vegada més, em limitava a explicar les converses informals al diari de camp en comptes de planificar i fer una entrevista.

Figura 2.24. Taula amb el recompte d'entrevistes per campanyes.

	Total persones entrevistades	**Total entrevistes**
Campanya 1	98	93

[86] Únicament en dos casos, les persones van preferir no ser gravades.
[87] Vegeu el registre d'entrevistes a l'annex 2.6.
[88] Vegeu un model d'aquesta fitxa a l'annex 2.7.

Campanya 2	60	57
Campanya 3	12	12
Total campanyes	170	162

Font: elaboració pròpia.

Un cop acabada cada campanya de camp, vaig iniciar el procés de transcripció de les entrevistes. D'aquesta manera, per cada campanya, vaig dedicar els mesos següents a aquesta tasca. Vaig aprofitar les fitxes d'entrevista que ja tenia creades i vaig fer la transcripció a continuació. He de dir que vaig transcriure gran part de les entrevistes realitzades, però no totes. El criteri per a seleccionar unes en detriment d'altres va ser la rellevància de les dades de cada entrevista relació als objectius de la tesi. Aquest criteri el vaig anar afinant a mida que passaven els anys, per això, mentre de la primera campanya vaig transcriure pràcticament totes les entrevistes, de la segona i la tercera, vaig afinar més la selecció i en vaig transcriure menys. A la taula que segueix pot veure's el nombre de transcripcions per a cada campanya.

Figura 2.25. Taula amb el recompte d'entrevistes transcrites i no transcrites.

	Entrevistes transcrites	**Entrevistes no transcrites**	**Total**
Campanya 1	87	6	93
Campanya 2	40	17	57
Campanya 3	11	1	12
Total campanyes	138	24	162

Font: elaboració pròpia.

Pel que fa a les transcripcions, les primeres entrevistes les vaig transcriure totalment; posteriorment, vaig optar per dur a terme transcripcions parcials, combinant la transcripció amb resums sempre que fos possible. Les entrevistes les vaig transcriure en la llengua en què la vaig fer (català, el castellà, el francès i l'occità-gascó); però la resta d'informació complementària de la fitxa d'entrevista la vaig escriure en català.

2.1.5.2 El buidatge de les entrevistes i diari de camp

Un cop transcrites les entrevistes de les tres campanyes, vaig iniciar un procés de buidatge de les fitxes de les entrevistes i els diaris de camp. Per tal de dur a terme el buidatge vaig seguir una sèrie d'etapes: lectura de tots els materials per detectar les temàtiques més recurrents de l'etnografia; classificació per blocs temàtics i temes (i assignació d'un codi de colors); marcatge dels materials amb el codi de colors establert; i elaboració de les fitxes temàtiques. Vaig crear una fitxa per cada bloc temàtic i, dins d'aquesta fitxa, vaig classificar la informació en relació als temes, podeu veure aquesta classificació a la taula que segueix:

Figura 2.26. Taula de blocs temàtics i temes.

Blocs temàtics	Context	Sant Joan al Pirineu	Patrimonialització (històric)	Candidatura	Efectes i/o reptes Salvaguarda
Temes	Territori Festivitats Població Economia Patrimoni	Localització Temporalitat Estat Funcions Formes festives Elements materials Comunitat local i participació Elements musicals Publicitat Responsables i gestió	Antecedents Campanyes estudi i publicacions Nominacions patrimonials Difusió festa	Iniciativa Gestió UNESCO-Estats Actors Materials Inscripció	Salvaguarda Turisme Identitat Tradició Gènere Covid-19

Font: elaboració pròpia.

2.1.5.3 Sistematització de l'arxiu del treball de camp

Després de buidar els diaris de camp i les entrevistes, vaig voler organitzar l'arxiu etnogràfic que havia anat creant campanya rere campanya. Vaig dividir els materials en una sèrie de categories: fotografies, documents d'arxiu, materials candidatura, materials de difusió, documents de gestió interna i xarxes socials. Tots aquests materials, excepte les fotografies, els vaig treballar amb les fonts documentals i, per tant, els explico amb aquestes.

2.2 LES FONTS PRIMÀRIES I SECUNDÀRIES

En aquesta segona secció, pretenc descriure les fonts bibliogràfiques i documentals d'aquesta recerca. Al llarg d'aquesta investigació, he treballat amb fonts primàries (és a dir, dades de primera mà, recollides expressament per a la investigació) i secundàries (és a dir, dades que es basen en dades i fets recollits per diverses persones i per a altres finalitats i investigacions diferents).

2.2.1 FONTS PRIMÀRIES

2.2.1.1 Normatives

Aquest primer grup està format pels textos signats per les institucions patrimonials (majoritàriament la UNESCO, però també d'altres) i les lleis de patrimoni (i documents assimilables) dels tres estats implicats a la candidatura, tal i com podeu veure a la taula:

Figura 2.27. Taula de textos UNESCO i lleis patrimoni.

	Àmbit d'aplicació
Textos institucions patrimonials (UNESCO, ICOM...)	Textos anteriors a la *Convenció de 2003* La *Convenció de 2003* i textos derivats
Legislació de patrimoni (tres estats)	Lleis patrimoni i/o PCI Andorra Lleis patrimoni i/o PCI França Lleis patrimoni i/o PCI Espanya

Font: elaboració pròpia.

2.2.1.2 Documents d'arxiu

Durant els dos primers anys de la recerca, vaig plantejar-me la possibilitat de realitzar un buidat d'arxius històrics per trobar referències sobres les celebracions que, actualment, s'inclouen sota la categoria de "les festes del foc"; però, tornant als objectius de la meva recerca, vaig adonar-me que aquest sobrepassava els límits de la meva recerca i s'orientava cap a una nova recerca, de caràcter més històric. No obstant això, en el marc de la meva etnografia, vaig anar recollint els documents d'arxiu que m'anaven facilitant els informants, ja sigui, perquè formaven part del seu arxiu privat familiar, ja sigui, perquè eren fruit de consultes que ells havien realitzat als arxius municipals i/o d'una institució patrimonial (o recerques que tenien pendents de fer i jo vaig fer orientada per ells). Al llarg del text, s'especifiquen aquests casos.

2.2.1.3 Premsa

Més enllà dels arxius històrics, hi havia les hemeroteques. Durant els dos primers anys de la recerca, vaig voler buidar aquestes fonts, però, en aquest cas també vaig adonar-me que aquest tipus de recerca sobrepassava els objectius de la meva recerca. Així doncs, únicament vaig dur a terme una recerca aprofundida a les hemeroteques catalanes, que es corresponien amb la campanya 1 del treball de camp.

Vaig classificar els materials entre diaris, d'una banda, i revistes i butlletins, de l'altra. En primer lloc, vaig voler buidar les hemeroteques dels diaris *La Vanguardia*, l'*Ara*, l'*Avui*, *La Mañana* i *Segre* i el *Diario de Lérida*; però únicament vaig tenir accés a *La Vanguardia*[89], l'*Avui*, *Segre*[90] i el *Diario de Lérida*. Aquest buidatge va permetre fer-me amb més de 200 articles, des de la primera meitat del segle XX fins a l'actualitat, depenent de la història de cada publicació. A banda d'aquests articles, també vaig preocupar-me per buidar premsa antiga, sense continuïtat a l'actualitat. En aquest cas, vaig centrar-me en *La Veu de Catalunya* i *La Veu de l'Empordà*, publicacions on vaig trobar articles que ja havien estat assenyalats per altres autors (Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015) o que m'havien comunicat directament estudiosos locals amb els quals havia parlat durant la primera campanya.

[89] Quan vaig fer el buidatge (finals del 2018), l'hemeroteca tenia accés obert, actualment no.
[90] No té accés obert, però vaig poder consultar els fons gràcies a una de les tècniques, la qual va facilitar-me tots els articles relatius a les falles a Catalunya.

En segon lloc, vaig enfrontar-me a les revistes i butlletins. En aquest cas, em vaig centrar en les revistes antigues, és a dir, d'entre finals del XIX i primera meitat del segle XX. Aquestes revistes estaven recollides dins Arxiu de Revistes Antigues Catalanes (ARCA), cosa que em facilitava enormement la tasca. A través d'aquesta plataforma vaig poder obtenir articles de les revistes de l'*Esquella de la Torratxa* i la *Il·lustració Catalana*. Dins de la plataforma no hi havia els butlletins dels centres excursionistes, per la qual cosa vaig treballar-los separadament, *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya* i *Butlletí del Centre Excursionista de Gràcia "Mai Enrere"*.

Pels casos francès i andorrà, corresponents a les campanyes 2 i 3, no vaig dur a terme un buidatge sistemàtic com el que acabo de detallar, únicament vaig anar a buscar aquelles publicacions que altres estudiosos m'havien indicat. En ocasions, en el marc d'aquestes recerques vaig trobar altres documents interessants que, lògicament, vaig incorporar a l'anàlisi.

Durant les tres campanyes de camp, vaig seguir la premsa diària dels tres estats, encara que vaig aprofundir més en el cas de les Valls d'Àneu, la Vallée de la Barousse i Andorra la Vella, les zones centrals de la meva recerca.

A la taula que segueix, podeu veure, de manera sintètica, tot el que vaig anar consultant al llarg de les campanyes:

Figura 2.28. Taula de publicacions de premsa consultades.

	Campanyes	**Publicacions**
Diaris	Campanya 1	*Heraldo* *Diario del Alto Aragón* *La Mañana* *Viure als Pirineus* *Segre* *Nació Digital* *Pallars Digital* *La Vanguardia* *La Veu de Catalunya (premsa antiga)* *La Veu de l'Empordà (premsa antiga)*
	Campanya 2	*La Gazette du Comminges* *La Dépêche* *Le Petit Journal* *Jornalet* *Petit République*
	Campanya 3	*Ara Andorra* *Bon dia Andorra* *Diari d'Andorra*
Revistes i butlletins	Campanya 1	*Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya (només part històrica, encara segueix actiu).* *Butlletí del Centre Excursionista de Gràcia "Mai Enrere" (només part històrica, encara segueix actiu).* *Il·lustració Catalana (revista antiga)*

		L'Esquella de la Torratxa (revista antiga)
	Campanya 2	*Era Bouts dera Montanho (revista antiga)* *Echo Pyrénéen (revista antiga)* *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris (només part històrica, encara segueix actiu)*
	Campanya 3	-

Font: elaboració pròpia.

2.2.1.4 Materials candidatura i salvaguarda

Aquest grup està format per tots aquells materials que els informants em van anar facilitant al llarg de la recerca i que tenen a veure amb el procés d'elaboració de la candidatura i la salvaguarda. Pel que fa a la candidatura, s'inclouen els materials que es van presentar, és a dir, el dossier (format pel formulari i – els annexos corresponents –, les imatges i el vídeo) i tots aquells materials que van servir per a construir-los. Pel que fa a la salvaguarda, incorporo, tots aquells materials vinculats amb les propostes de salvaguarda que s'han estat duent a terme els darrers anys. Vaig classificar aquests materials de manera cronològica, tal i com pot observar-se a la taula que segueix:

Figura 2.29. Taula de materials de candidatura i salvaguarda.

	Tipus de documents
Primers moviments	Cartes Primers informes
Actes reunions prèvies	Actes reunions Cartes
Dossier candidatura	Formulari cartes, inventaris Imatges i vídeo
Actes reunions posteriors	Actes reunions
Inscripció	Dossier de premsa Declaració d'Andorra la Vella
Salvaguarda	Materials pedagògic Estudis de salvaguarda

Font: elaboració pròpia.

2.2.1.5 Materials de difusió

Dins d'aquest grup vaig incloure tots els materials de difusió que vaig anar recollint durant l'etnografia. Hi vaig incloure els cartells i programes de les diferents festes (en format de tríptic o no), els cartells i programes de les trobades fallaires dels Pirineus i cartells i tríptics sobre les zones en què es duia a terme al festa, en què s'hi feia menció. Vaig classificar els materials per zones centrals i laterals i vaig fer un tercer grup pel conjunt del Pirineu que es corresponia amb els materials de les trobades fallaires.

2.2.1.6 Documents interns de gestió

Dins d'aquest grup vaig incloure materials interns de les associacions que tenien a veure amb la gestió de la festa, des d'inscripcions i permisos de foc fins al document de l'assegurança o els plans d'evacuació.

2.2.1.7 Xarxes socials

Vaig treballar fonamentalment amb Facebook i YouTube i, puntualment, vaig consultar Twitter i Instagram. Vaig dur a terme un recull d'aquest tipus d'informació en el cas de les zones centrals i, dins d'aquestes a les Valls d'Àneu i Andorra la Vella, perquè a la Barousse, pràcticament aquest canals no s'utilitzaven. En el cas de les zones laterals, en què la meva presència va ser més discontinua, les xarxes em van permetre assabentar-me del que hi anava passant, encara que, novament, en el cas català i andorrà aquestes eren més actives que en l'aragonès i francès.

2.2.2 FONTS SECUNDÀRIES

2.2.2.1 Bibliografia sobre patrimoni

Aquest grup està format per bibliografia sobre patrimoni, és a dir, estudis sobre patrimoni en sentit ampli, des de la construcció del concepte (i les múltiples tipologies que se n'han derivat) fins a estudis de la patrimonialització, sigui el tipus de patrimoni que sigui, i ja siguin amb presència de la UNESCO o no. Vaig recollir un gran nombre de textos que vaig procurar classificar en diversos blocs temàtics per tal de facilitar la seva cerca en futures ocasions. Aquests grups han anat canviant al llarg dels anys, però, tal i com es presenten en aquesta taula, es com han quedat definits el darrer any:

Figura 2.30. Taula de bibliografia sobre patrimoni.

	Temàtiques incloses
Patrimoni cultural	Concepte de patrimoni Història del patrimoni
Folklore i patrimoni etnològic	Concepte folkore – patrimoni etnològic Història del folkore
Patrimonialització	Teoria Estudis generals Estudis concrets (memòria, tradició, identitat...)
Patrimonialització Unesco	Règims patrimonials Estudis patrimonialització PCI generals Estudis patrimonialització PCI concrets Estudis patrimonialització patrimoni mundial generals Estudis patrimonialització patrimoni mundial concrets
Gestió PCI (pels tres estats treballats)	Gestió patrimoni Andorra Gestió PCI Andorra Gestió patrimoni Espanya Gestió PCI Espanya

	Gestió patrimoni França Gestió PCI França
Museus i PCI	Museus i PCI Museus i identitat Nova museologia

Font: elaboració pròpia.

2.2.2.2 Bibliografia sobre Sant Joan al Pirineu central

Aquest bloc està format per tots aquells estudis sobre les celebracions de Sant Joan al Pirineu central (avui, acollides sota la categoria "les festes del foc"), des de finals del XIX, amb els treballs dels folkoristes, fins a l'actualitat. Vaig establir dos grups, basats en un criteri cronològic, tal i com a la taula que segueix:

Figura 2.31. Taula de la bibliografia sobre Sant Joan al Pirineu central.

	Àmbit de l'estudi
Referències de finals del XIX i principis del XX	Andorra França Catalunya Aragó Pirineu
Estudis actuals (de la segona meitat del segle XX en endavant):	Andorra França Catalunya Aragó Pirineu

Font: elaboració pròpia.

2.2.2.3 Altres tipus de bibliografia

A banda de la bibliografia sobre patrimoni, vaig anar creant altres blocs temàtics, molt menys extensos sobre altres temàtiques que d'una manera més tangencial també formen part de la tesi. Per exemple, l'elaboració dels capítols monogràfics, en què calia contextualitzar les dues valls seleccionades, em va portar a consultar obres de caràcter històric, geogràfic i antropològic sobre aquestes zones; l'escriptura del capítol històric sobre la celebració de Sant Joan al Pirineu central (abans de la candidatura) em va portar a consultar obres sobre la història de l'antropologia, especialment, sobre l'evolucionisme i els seus principis; el plantejament de la metodologia de recerca, en la redacció de la metodologia de la tesi, em va portar a consultar obres de referència per a estructurar-la; etc.

2.2.2.4 Altres documents sobre Sant Joan al Pirineu central

Al llarg de la recerca, vaig poder localitzar pluralitat de documents que parlaven de Sant Joan al Pirineu central (actualment, sota l'expressió "les festes del foc"), que no podien emmarcar-se dins de la idea d'estudi. Dins d'aquest darrer grup, he inclòs documents molt

variats des de llibres infantils fins a exposicions o enregistraments musicals. Vaig classificar aquests documents de la següent manera:

Figura 2.32. Taula d'altres documents sobre Sant Joan al Pirineu central.

	Tipus de document
Audiovisuals	Programes de televisió Documentals (DVD, VHS)
Música	Documents sonors (CD) Partitures Lletres de cançons
Exposicions	Text de l'exposició Plafons exposició
Textos personals	Textos de ponències Estudis personals no publicats
Materials pedagògics	Contes Activitats per a les escoles Jocs

Font: elaboració pròpia.

2.2.3 GESTIÓ DE LES FONTS PRIMÀRIES I SECUNDÀRIES

Una de les primeres lectures que vaig fer abans de començar la tesi fou *Come si fa una tesi di laurea* (Eco, 2001). Aquest text, tot i que plantejava una sèrie de tècniques i procediments que començaven a ser una mica anacrònics l'any 2017, em va fer prendre consciència de la importància de sistematitzar al màxim les dades de la recerca i de fer-ho des del principi. Inspirada per aquesta lectura, però adaptant el que plantejava a un context més contemporani, vaig crear una sèrie d'instruments per a millorar la gestió de totes aquestes fonts i poder-les consultar repetides vegades al llarg de l'elaboració de la tesi de la manera més eficient possible. Aquests instruments van ser especialment importants en el cas de les fonts secundàries, perquè la seva consulta no se circumscrivia a un moment concret de la redacció (com sí que passava en la majoria de fonts primàries), sinó a un treball continuïtat de lectures i resums que han estat fonamentals per a la redacció de la tesi.

Per cada temàtica establerta dins de les fonts secundàries, vaig crear els mateixos instruments de treball.

- Un **arxiu de textos**, on hi anava guardant els articles, llibres i capítols en format digital (i els que no, seguint la mateixa estructura, per carpetes físiques).
- Un **fitxer bibliogràfic** amb totes les referències bibliogràfiques. En paral·lel, anava introduint totes les dades bibliogràfiques dins del repositori digital *Zotero*.
- Unes **fitxes de lectura** amb la referència bibliogràfica, les paraules clau, un resum de l'estructura del text i un resum del text pròpiament dit (moltes vegades, combinant resum amb cites literals).

Posteriorment, en el moment de començar la redacció de la tesi, vaig elaborar una sèrie de fitxes temàtiques a partir dels capítols que havia establert prèviament. A partir d'aquestes

fitxes temàtiques (fonts primàries i secundàries) més les fitxes temàtiques de l'etnografia vaig articular la redacció dels diferents capítols.

2.3 L'ÈTICA EN LA RECERCA

A banda de gestionar les dades, vaig haver de tenir en compte els procediments ètics de recerca establerts al *Codi d'integritat en la recerca de la Universitat de Barcelona* (2020).

2.3.1 CONSENTIMENT INFORMAT

Durant les campanyes de camp, sempre que parlava amb algú, li explicava que estava fent una tesi doctoral. En el cas de l'observació, aquesta explicació em va semblar suficient per poder recollir les dades que observava durant les meves campanyes. En el cas de les entrevistes, a banda de l'explicació, demanava un consentiment informat oral a la persona entrevistada. Durant l'entrevista, si aquella persona explicava algun aspecte que, en aquell moment o més tard (per trucada, per correu, tornar-nos a trobar...), considerava que no hauria d'haver dit, marcava dins de l'entrevista que aquella informació no podia sortir a la llum. En ocasions, em vaig trobar amb informants que volien explicar una situació concreta que havien viscut, perquè els servia per il·lustrar algunes de les seves idees, però després demanaven que no fes ús de la situació concreta, sinó, únicament de la idea. Lògicament, en aquests casos, també he respectat la seva decisió. A banda de la supressió de certs fragments per demanda dels informants, durant la transcripció vaig eliminar una sèrie de fragments, que considerava sensibles, perquè contenien dades de caràcter personal que podrien ocasionar problemes entre actors i que, a més, defugien la meva recerca acadèmica.

2.3.2 IDENTIFICACIÓ DELS INFORMANTS

Pel que fa a la identificació dels informants, he optat per usar el nom de la persona, no un pseudònim, per la gran quantitat de persones que apareixen al llarg de la tesi. Per tal de fer menys carregós el text, la informació completa de cada informant apareix a peu de pàgina, no dins del text (nom i cognoms de l'entrevistat[91], any de naixement, nom de la casa[92], data de l'entrevista i lloc on es va dur a terme). En casos puntuals, en què he considerat que la informació continguda podia considerar-se que afectava a la privacitat de les persones, he optat per anonimitzar els entrevistats. En aquests casos, a peu de pàgina, no s'especifica el nom, únicament s'indica el gènere, el mes i any de l'entrevista i la regió i/o país (Aragó, Catalunya, Hautes-Pyrénées, Haute-Garonne, Andorra) en què es va dur a terme.

2.3.3 INTERRELACIÓ ENTRE RECERCA I RELACIONS PERSONALS

Durant les campanyes de camp vaig establir una relació de confiança més intensa amb algunes persones que amb d'altres, cosa que em va portar a entrar a la vida quotidiana de

[91] Incorporo el nom de la casa en el cas de les Valls d'Àneu, perquè és un element d'identitat important. Únicament incorporo el nom en aquells casos que el tinc registrat.
[92] Només en els casos en què el nom de la casa té un pes important per a la identitat d'aquell informant (i quan conec el nom). Això passa només a Valls d'Àneu.

molts dels meus informants. En el cas de les Valls d'Àneu i de la Barousse, vaig entrar a casa de moltes d'aquestes persones, vaig compartir àpats i, fins i tot, celebracions familiars com aniversaris o casaments. Durant les campanyes de camp, em vaig demanar fins a quin punt aquests espais formaven part de la meva recerca i, fins a quin punt podia utilitzar les dades que se'n derivaven. En aquests casos, em vaig limitar a recollir al diari de camp la informació que podia servir per a la meva recerca. Posteriorment, en el marc de la redacció de la tesi, si he considerat important incloure-la, he demanat explícitament l'acord a les persones implicades. En la majoria de casos, la resposta sempre ha estat positiva.

2.3.4 DOCUMENTACIÓ PRIVADA

Tot i que en el cas de les dades etnogràfiques aquesta reflexió va ser més intensa, en el cas de les dades documentals també vaig tenir alguns problemes en relació al seu ús. Lògicament, en el cas de les obres publicades, no hi havia cap problema, però sí en el cas d'informacions fruit de recerques d'altres persones que no havien estat encara publicades o que no hi havia intenció de publicar. Aquesta tipus de situacions van fer-se especialment evidents amb els intercanvis amb els estudiosos locals. Tot i que gran part d'aquets ja havien publicat les seves obres i, per tant, m'hi podia remetre fàcilment; alguns d'ells m'havien facilitat dades derivades de recerques en curs, no publicades. D'una banda, hi havia els documents d'arxius, als quals jo no havia accedit directament, però coneixia per mediació seva. I, d'altra banda, les dades de caràcter etnogràfic que em servien per completar el meu registre de pobles (que trobareu a l'annex 2.4). L'ús d'aquestes dades dins de la tesi compta amb l'aprovació de les persones que me les van facilitar, a més d'indicar el seu nom.

2.4 LA PERSPECTIVA DE GÈNERE

De la mateixa manera que durant les campanyes etnogràfiques vaig reflexionar sobre l'ús de les dades que estava obtenint, també vaig fixar-me en la meva posició al camp com a dona jove al Pirineu. Una de les persones amb qui més vaig parlar d'aquesta qüestió durant la meva recerca fou l'estudiós de les falles del Pallars Sobirà, Oriol Riart Arnalot, el qual em feia notar que ell no havia tingut accés a certs espais que jo li comentava i que, en canvi, ell havia tingut accés en altres als quals jo no havia accedit. Lògicament, en aquest accés, més enllà del gènere, hi ha altres variables com l'edat, els orígens o els interessos de la recerca que entre en joc; en aquesta secció, però, em limitaré a parlar de la variable de gènere. En aquest espai, no pretenc fer una anàlisis de la posició de les dones etnògrafes al camp, sinó fer una breu reflexió sobre la manera en com vaig accedir (o no) als diversos espais de la meva recerca i les reaccions de les persones que en formaven part.

Les falles a les Valls d'Àneu han estat i, encara són, una festa masculina, fet que podem veure tant en la preparació com en la celebració de les falles. El dia 5 de maig de 2018 que vam anar a fer falles amb els organitzadors de València d'Àneu, jo era l'única noia, cosa que es va repetir les tardes que vam estar a la plaça de València elaborant-les. De fet, en preguntar per les altres que sabia que formaven part de l'organització, perquè jo mateixa hi havia parlat, em van dir que elles s'encarregaven de temes més de gestió, però no de

l'elaboració de les falles, que de les motoserres i destrals se n'ocupaven ells. A la preparació de les falles d'Isil, el 28 d'abril de 2018, en canvi, hi havia un gran nombre de dones, encara que, la gran majoria eren de segona residència. Els responsables de gestionar la preparació eren els nois de l'associació. Les noies que en formaven part, juntament amb les dones més grans del poble, s'havien quedat a Isil preparant el dinar que oferien a tot el grup de voluntaris que anaven a fer falles. Durant la celebració, tant a València com a Isil, el nombre de dones fallaires era menor al d'homes. En el cas d'Isil, la majoria de dones que van baixar falla eren de segona residència o dones que s'havien instal·lat a la vall, però que no n'eren filles. De fet, la majoria de les noies de l'associació van optar per quedar-se al poble gestionant aspectes com la rebuda de la flama del Canigó, l'elaboració de rams per rebre els fallaires, l'encesa de la falla major o la barra del bar, i posteriorment anar a rebre els fallaires. La rebuda dels fallaires encara avui és un acte central, en què hi ha una forta dosi de lluïment per part dels homes fallaires més joves, perquè serveix per demostrar les seves habilitats a la muntanya i la seva fortalesa en suportar el pes d'una falla (per això, com més gran sigui la falla, millor) davant de les noies que els esperen al poble. Tot i que elements com l'habilitat a la muntanya o la força són cada vegada menys valorats per les noies del poble i la vall, sí que ho són per les noies de fora de la vall que assisteixen per primera vegada a veure les falles, una situació semblant a la descrita per Bourdieu (2002) pel cas del Béarn.

En el cas de la Vallée de la Barousse, la situació viscuda fou molt semblant, perquè la festa del *brandon*, tant en la seva preparació com celebració és marcadament masculina. El dia 25 de de maig de 2019 vaig anar a preparar els *brandons* de Col de Balès, els *brandons* conjunts de tota la Vallée de la Barousse, amb l'alcalde de Sarp. Allà ens vam trobar un grup format pràcticament per homes de diversos pobles de la vall que estaven asclant els troncs per començar a posar-hi els tascons de fusta que ja tenien preparats. Únicament hi havia dues dones, una periodista, que estava fent un reportatge per a *La Gazette du Comminges* i una noia de Bourdeaux (Gironde) que s'havia instal·lat feia cinc anys al poble de Sacoué amb la seva família. Vaig preguntar a la noia de Bourdeaux on eren les dones del poble i em van indicar que estaven a la *salle de fêtes* preparant l'esmorzar. De fet, a totes les preparacions on vaig assistir (Ilheu, Esbareich, Mauléon-Barousse, Sarp, Siradan, Ferrère, Anla, Sacoué, Loures-Barousse, Bertren i Gembrie), majoritàriament, hi havia homes, les poques dones que hi havia no participaven de l'elaboració del *brandon*, sinó que eren espectadores, conversaven entre elles o amb els homes que feinejaven i, en alguns casos, els passaven els tascons o alguna eina. Pràcticament a totes les celebracions observades (Ilheu, Esbareich, Mauléon-Barousse, Sarp, Siradan, Balès i Samuran), els responsables de posar la palla al brandon, encendre'l i controlar la seva crema eren homes. En els pobles on encara es fan rodar els *petits brandons* com a Sarp i Sost són aquests mateixos responsables els encarregats d'ajudar els infants, nens i nenes, a encendre'ls. Tanmateix, tal i com em recordaven molts dels ancians de la vall, quan ells eren petits únicament rodaven els nens, les nenes no. En la majoria de casos, les dones que formen part de l'organització s'encarreguen de l'àpat si n'hi ha. Per exemple, a Ilheu, el 15 de juny de 2015, mentre els homes estaven asclant el brandon i col·locant-lo al prat del costat de la *salle de fêtes*, les dones de l'organització estaven preparant el sopar.

Tant en el cas de les Valls d'Àneu com de la Vallée de la Barousse, vaig poder accedir a tots els espais que m'interessava observar, però vaig haver de limitar-me a fer el que s'esperava de mi, com a dona, per no esdevenir un element disruptiu i, per tant, el centre d'atenció d'una realitat que jo volia analitzar tal i com era, reduint al màxim (o procurant-ho) l'impacte de la meva presència allà. Per exemple, encara que jo tenia ganes de seguir millorant en la tècnica de la motoserra (que ja havia agafat anys abans), vaig haver d'ocupar-me d'altres tasques que, des de l'organització, es consideraven més femenines com retirar l'escorça en el cas d'Isil i anar donant els tascons als homes de la Barousse. De la mateixa manera, encara que m'hagués agradat saber com es viu una baixada tombant[93] a Isil, vaig limitar-me a baixar una falla de poc pes i situar-me a les primeres posicions, reservades a les persones que no coneixen la muntanya i requereixen, des del punt de vista dels organitzadors, més atenció. En el cas de la Barousse, durant la celebració, em vaig limitar a observar, com la resta de dones. Homes i dones vam romandre observant la crema del *brandon* fins que va esberlar-se i va caure, però van ser els homes els que van donar per acabada la festa i els que es van quedar supervisant que el foc s'apagués.

El fet d'assistir a aquests espais, més masculinitzats, va implicar deixar d'observar altres espais, més femenins, que també s'estaven esdevenint en el mateix moment. He de confessar que, en aquell moment, no vaig plantejar-me de quedar-me amb les dones d'Isil a fer el dinar el dia de la preparació de les falles o amb les dones que de Mauléon, el dia de la preparació de Balès, a preparar l'esmorzar; tampoc em vaig plantejar la possibilitat de quedar-me al poble amb les noies de l'associació d'Isil a preparar els rams de flors per rebre els fallaries o amb les dones d'Illheu a preparar el sopar. En tots aquests casos, em vaig deixar endur pel que havien fet els estudiosos de la festa que havien passat per allà abans que jo i que, en els seus treballs, relataven, precisament, aquests espais més masculinitzats. El discurs oficial sobre el què és la festa s'ha construït sobre una mirada masculina sobre els espais més masculinitzats de la festa i la meva preferència per a aquests espais ha seguit perpetuant aquesta mirada. No obstant això, considero que el fet de ser dona ha aportat noves dades sobre aquests espais tan masculinitzats, normalment estudiats per homes (algunes excepció serien els treballs de Dolors Llopart Puigpelat (1981) pel cas d'Isil o Isaura Gratacos (1995) pel Comminges[94] i el Couserans[95]); i que el fet de ser dona també m'ha permès accedir a espais més femenins com l'interior de les cases, les cuines i els horts, en què també he pogut recollir molta informació de la festa des de la perspectiva de les dones que espero, d'una manera o altra, haver reflectit en aquestes pàgines.

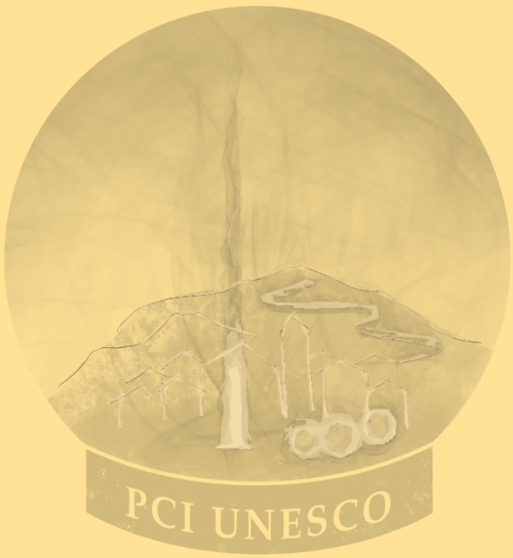
[93] És una manera de baixar específica d'Isil. Els fallaires que baixen tombant no carreguen la falla a l'espatlla, sinó l'agafen i la llencen el més lluny possible, muntanya avall, procurant seguir sempre una línia recta. En aquest cas, la baixada es basa en recuperar la falla i tornar-la a llençar muntanya avall.

[94] Regió històrica, a l'Edat Mitjana era un comtat. Ocupa parts dels actuals departaments del Gers, l'Ariège i l'Haute-Garonne.

[95] Regió històrica que es correspon amb una part del departament de l'Ariège, concretament, la que toca a l'Haute-Garonne. La ciutat principal és Saint-Girons.

Capítol 3

Estat de la qüestió: del patrimoni als patrimonis. Els cas del Patrimoni Cultural Immaterial



3. ESTAT DE LA QÜESTIÓ: DEL PATRIMONI ALS PATRIMONIS. EL CAS DEL PATRIMONI CULTURAL IMMATERIAL

3.1 INTRODUCCIÓ

En aquest capítol ens proposem fer un estat de la qüestió que serveixi per emmarcar totes les temàtiques que s'aniran desenvolupant al llarg d'aquesta investigació. Aquest capítol segueix una estructura de major a menor. Així doncs, comencem amb el sorgiment del concepte patrimoni i la seva institucionalització per, posteriorment, emmarcar el naixement del patrimoni etnològic. Dins d'aquest, ens interessa analitzar l'interès de la UNESCO pel PCI que culmina amb la *Convenció de 2003*. Aquesta convenció es desplega dins de l'àmbit dels estats i demana l'aplicació d'una sèrie de mesures, entre les quals, les llistes de PCI.

Seguint aquest plantejament, hem estructurat el capítol al voltant de dos grans objectius. En primer lloc, ens interessa analitzar l'expansió del perímetre del concepte de patrimoni a través del cas del PCI. Per fer-ho, farem un breu repàs teòric sobre el naixement del concepte patrimoni, a finals del segle XVIII, fins a la inflació patrimonial, durant la segona meitat del segle XX. Dins d'aquest recorregut farem especial èmfasi al naixement de la UNESCO i seu interès per a conservar el patrimoni mundial i ens preocuparem per un dels "nous" patrimonis sorgits arran de la inflació, el patrimoni etnològic. En segon lloc, volem analitzar l'interès de la UNESCO pel PCI (anteriorment, denominat dins de la UNESCO cultura tradicional i folklore). Per fer-ho, ens ocuparem de la gestació de la *Convenció de 2003* i analitzarem aquest text a partir dels principals canvis que incorpora respecte a la *Convenció de 1972*, bàsicament, el nou concepte de PCI, el concepte de salvaguarda i el gir participatiu.

Cal tenir en compte que les convencions de la UNESCO únicament poden aplicar-se dins dels estats, per la qual cosa, el seu desplegament està subjecte a aquests. Així doncs, ens ocuparem del desplegament de la *Convenció de 2003* dins dels estats membres, és a dir, de l'adaptació del règim internacional a l'estatal fent notar les principals problemàtiques derivades d'aquest procés. D'entre les mesures de salvaguarda que proposa la UNESCO als estats membres, hi ha les llistes de PCI, entre les quals hi ha la Llista Representativa del PCI que és on van inscriure's les festes que ens ocupen. La preparació d'un dossier de candidatura per a poder inscriure un element a aquesta llista, però també l'articulació de la salvaguarda, un cop l'element ha estat inscrit, es caracteritzen per l'emergència d'una sèrie de conflictes entre els actors que habiten cadascuna de les esferes implicades, des de la de

la UNESCO i els estats (amb les seves regions si és el cas) fins als contextos més locals on es desenvolupa la pràctica inscrita.

3.2 EL PATRIMONI CULTURAL: L'EXPANSIÓ D'UN CONCEPTE

El patrimoni és una construcció social, això vol dir que no existeix a la natura, no ve donat, ni tan sols és un fenomen social universal (Prats Canals, 1997, 2000). El patrimoni tal i com l'entenem avui, no ha existit tota la vida ni a tot arreu, sinó que és fruit d'un llarg procés que els experts acostumen a situar cap a finals del segle XVIII (Choay, 2009; Lowenthal, 1985/1998; Poulot, 2006). En aquesta secció, ens proposem abordar la construcció d'aquesta idea des de l'emergència de la consciència patrimonial a finals del segle XVIII fins a mitjans del segle XX, en què va tenir lloc la inflació patrimonial, en el marc de la qual van emergir "altres" patrimonis. Aquesta genealogia ens permet observar l'ampliació del seu perímetre, cosa que ens permet parlar de l'emergència d' "altres" patrimonis, entre els quals, les arts i tradicions populars que acabaran emmarcant-se sota el terme "PCI". Aquesta expansió ha estat marcada per un canvi terminològic, en què es passa d'emprar termes com "relíquies" o "antiguitats" al usar el terme "patrimoni"; i un canvi en l'òrgan gestor del patrimoni, des dels estats i societats privades a la UNESCO.

3.2.1 DEL NAIXEMENT DEL PATRIMONI A LA SEVA CONSERVACIÓ

Malgrat que la majoria d'autors apunten que la consciència patrimonial emergeix a finals del segle XVIII (Choay, 2009; Lowenthal, 1985/1998; Poulot, 2006), hi ha autors que consideren que podem trobar-ne antecedents a l'Edat Mitjana[96] (Babelon & Chastel, 1994; Chastel, 1997; Harvey, 2001) o el Renaixement[97] (Choay, 2009; Pomian, 1990) perquè en aquests moments previs ja existia una preocupació per la conservació i el manteniment de relíquies i antiguitats. En aquell moment, no es parlava de patrimoni, sinó de relíquies i antiguitats; de fet, caldria esperar fins a després de la Revolució Francesa per a trobar el concepte de patrimoni, lligat a la idea del patrimoni nacional. A finals del segle XVIII té lloc un punt d'inflexió important respecte a la percepció del temps: el passat deixa de concebre's com una espai familiar i passa a ser vist com un espai estrany. El temps deixa de concebre's de manera continuada, per tant, el passat ja no és l'espai on anar a buscar respostes per afrontar els dubtes del present. Aquesta nova concepció del passat porta a l'interès per

[96] Harvey (2001) considera que, encara no hi hagi proves que ens permetin parlar de l'existència d'un moviment preocupat per el que avui anomenaríem "qüestions patrimonials", això no vol dir que la gent no se n'ocupés. Precisament, per aquest motiu, ell postula que la història del patrimoni és molt més àmplia i que la situació viscuda a finals del segle XVIII és una etapa més, en què s'intensifica la consciència patrimonial, dins d'una trajectòria molt més llarga que cal fer remuntar a l'Edat Mitjana. Babelon i Chastel (1994), per la seva banda, consideren que el fet religiós i monàrquic és significatiu dins d'aquesta història, atès que a l'Edat Mitjana es desenvolupa una reflexió al voltant de la conservació dels objectes que es consideren de valor com, per exemple, les relíquies de l'Església, la xarxa de santuaris, els castells i les col·leccions que albergaven (Chastel, 1997).

[97] Choay (2009) i Pomian (1990), per la seva banda, assenyalen el Renaixement com el moment en què es comença a construir el patrimoni cultural europeu a partir dels tresors i col·leccions particulars que, tal i com recorda Choay (2009), es consideraven antiguitats o relíquies. Aquests autors assumeixen que en aquest moment no es parlava de patrimoni, però la consciència patrimonial ja s'estava forjant. En aquest moment comencen a sorgir les col·leccions de caire privat, que s'estendran fins al segle XIX, en què naixeran els primers museus.

salvar relíquies i restaurar monuments com emblemes d'identitat, continuïtat i aspiració comunitària (Lowenthal, 1985/1998).

Segons Poulot (2006), la Revolució Francesa hauria estat un punt d'inflexió en la concepció del temps, una idea que també assenyala Lowenthal (1985/1998): la consciència de viure en una temporalitat comuna, allunyada del passat, diferent a un futur incert, és un dels resultats més evidents de l'època revolucionària. És en el marc d'aquesta nova concepció del passat que neix un interès entre la població per salvar relíquies i restaurar monuments i és, precisament, en aquest moment que emergeix la consciència patrimonial. Després de la Revolució, va començar a manifestar-se un compromís cap a tot aquest llegat del passat, ja fos per part dels grups resistents a la Revolució Francesa, com l'abat Gregori (1780-1831), ja fos per part dels erudits dels moment que volien evitar que aquests elements fossin destruïdes en mans dels "vàndals" revolucionaris, com els qualificava el mateix abat Gregori (Poulot, 1993). Fou, precisament, en aquell moment, que es va gestar el "patrimoni nacional". Aquesta expressió, segons (Pomian, 2010), fou inventada la tardor de 1790, en el moment en què va caldre decidir què fer amb els llibres, manuscrits, medalles, màquines, quadres, gravats i altres objectes que havien pertangut al clergat i la monarquia. La creació d'una comunitat nacional necessitava la creació d'una història compartida i, en aquest procés de construcció, el patrimoni va esdevenir un element fonamental per expressar i assegurar la identitat nacional (Bendix, 2011; Pomian, 2010; Poulot, 2006).

Choay (2009), en canvi, situa aquesta consciència en el moment de la Revolució Industrial i considera que la Revolució Francesa només va implicar una conservació reaccionària per fer front al vandalisme. L'adveniment de les màquines i el conseqüent desenvolupament de la producció industrial i el transport ferroviari van tenir conseqüències com l'èxode rural i la creació del proletariat urbà, però també van propiciar un canvi de mentalitat que es va caracteritzar per la nostàlgia del passat. Aquesta mirada nostàlgica, juntament amb altres factors menys determinants, va portar a una presa de consciència del passat que va implicar la institucionalització de la conservació física de les antiguitats. També Prats Canals (1997) considera que la idea de patrimoni apareix amb el capitalisme i la Revolució Industrial, no abans.

A partir d'aquest moment, trobem els primers antecedents de l'establiment de les institucions de restauració i conservació (Bendix, 2011). A França, l'any 1790 es va crear la Commission des Monuments, el 1792 es va fer un decret sobre la creació del Louvre, el 1793 un decret sobre la protecció del patrimoni nacional i el 1794 encara un altre decret que es troba a l'origen de la creació dels arxius nacionals (Pomian, 2010). En aquest moment, també van aparèixer els primers inventaris i museus. Els palaus reials, els convents, les esglésies i els castells passen a tenir un nou ús, s'hi emmagatzemen relíquies, objectes, mobles i estàtues. Entre 1793 es va crear el Musée des Monuments Français, que va tenir un pes important en la promoció d'un sentiment romàntic del patrimoni medieval, que mica en mica es va incorporar dins del patrimoni nacional.

Tot i aquestes primeres temptatives que acabem d'assenyalar, les primeres mesures de protecció del patrimoni van arribar durant el segle XIX i es van gestar, especialment, a França i Anglaterra. Tant en un país com en l'altre, en aquest moment, ja es començava a parlar de monument històric en detriment de patrimoni. Entre aquests dos països, s'observen diferències respecte a la protecció dels monuments històrics: d'un banda, sobre qui s'encarrega d'aquesta protecció; i d'altra banda, com ha de ser aquesta protecció.

Mentre a França hi havia una organització estatal molt centralista; a Anglaterra, en canvi, la gestió estava a mans de societats privades d'antiquaris i arqueòlegs (Choay, 2009). Al segle XIX, a França, es va veure la necessitat de crear un instrument administratiu i una institució d'Estat. L'any 1830 en un informe de François Guizot, primer ministre de França, ja hi apareixia la intenció de crear la figura de l'Inspecteur General des Monuments Historiques; a la fi de 1837 aquesta plaça va esdevenir una comissió, la Comission des Monuments Historiques, encarregada de fer la llista dels edificis que necessitaven protecció i intervenció (Chastel, 1997). En paral·lel, a Anglaterra es va desenvolupar un moviment d'intel·lectuals que va advocar per la protecció de monuments i edificis històrics davant de la destrucció de la industrialització i l'expansió urbana. El 1882 el govern britànic va aprovar la primera llei de protecció del patrimoni, la *First Ancient Monument Protection Act*[98], dirigida a la conservació de monuments històrics que va servir com a marc legal al treball de les associacions privades.

L'oposició entre aquestes dos països arriba a una de les seves màximes expressions amb l'episodi protagonitzat per John Ruskin i Viollet-le-Duc. Al segle XIX es va forjar la restauració com a disciplina encarregada de guiar les reparacions i les intervencions sobre els monuments històrics. Dins d'aquesta disciplina, però, hi convergien visions diferents sobre si calia intervenir o no sobre els monuments. D'una banda, l'anglès John Ruskin, representava el conservacionisme anglès, considera que la restauració era la pitjor forma de destrucció. Segons aquest arquitecte, els edificis històrics havien de ser "restaurats" per a deixar-los en les seves condicions "originals" mitjançant l'eliminació de posteriors complements o adaptacions. D'altra banda, el francès Viollet-le-Duc, representant del progressisme francès, considerava que restaurar un edifici era sinònim de donar-li una forma completa encara que aquesta no hagués existit mai (Chastel, 1997; Choay, 2009; Smith, 2006).

3.2.2 EL PATRIMONI COM A AFER INTERNACIONAL, LA UNESCO

La necessitat de protecció dels monuments històrics va prendre forma entre les dues guerres mundials. La importància atorgada als monuments històrics i la seva conservació des del segle XIX es reafirma al segle XX (Heinich, 2009) amb la Conferència d'Atenes (1931) i la Conferència de Venècia (1964). A la primera encara es parlava de monuments històrics, de fet, no va ser fins a la dècada de 1930 que trobem les primeres referències al terme

[98] Pot consultar-se a través de: https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1882/73/pdfs/ukpga_18820073_en.pdf (Consultat: 2 de gener de 2020).

"patrimoni". D'una banda, Gustavo Giovanni va parlar de "patrimonio urbano" (Choay, 2009); i, d'altra banda, Euripide Foundoukis, secretari de l'Oficina Internacional de Museus (OIM)[99], de "patrimoni" en relació a la protecció d'elements d'art i històrica (Desvallées, 1998, 2003). L'ús del terme "patrimoni" comença a popularitzar-se i s'imposa definitivament per sobre de l'expressió "monument històric" arran de la *Convenció de 1972*.

En el primer cas, es tracta de la primera conferència internacional sobre monuments històrics celebrada a Atenes el 1931 (Congrés Internacional de Restauració de Monuments), el document que en va resultar fou la *Carta de Atenas para la Restauración de Monumentos Históricos*[100] (1931). Aquesta conferència tenia com a objectiu buscar la cooperació internacional en matèria de conservació, encara que únicament hi van participar països europeus. A la carta, es parla de la necessitat d'establir mesures legislatives per a regular al restauració dels monuments històrics. Es busca la preservació de l'aspecte original, tant del monument com del seu entorn, i es recomana que es respectin les obres històriques i artístiques del passat sense excloure cap estil de qualsevol període. S'inclou, a més, una qüestió de caràcter moral: els estats han de fer-se responsables del manteniment i restauració del patrimoni com a guardians de la civilització.

Les destruccions massives van ser la característica nefasta de la 2a Guerra Mundial. La pèrdua de part del patrimoni europeu va donar èmfasi als discursos de conservació. La UNESCO, creada el 1945, es va erigir davant de la comunitat mundial com una mena de guardiana de la pau al món, com si gràcies a la seva acció les guerres s'haguessin d'acabar i es pogués arribar a un estat de pau eterna. Aquesta idea va ser batejada, molt tenaçment, amb l'expressió "*secular soterology*" per Stoczkowski (2009). La idea que els estats tenen la responsabilitat de vetllar pel seu patrimoni es consolida cada vegada més. L'any 1954 es va signar a l'Haia la *Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado*[101] (UNESCO, 1954), en què es continua amb la línia iniciada a la *Carta de Atenas para la Restauración de Monumentos Históricos* (1931) de protegir un patrimoni cultural considerat com a propi de tota la humanitat. A partir dels anys seixanta, el creixement econòmic va començar a ser vist com una amenaça per al manteniment de la diversitat humana i van començar a prendre forma iniciatives en la seva defensa. La UNESCO, a través de campanyes mundials per salvar llocs en perill com Abu Simbel, Vència o Borobudur, que considerava de "valor excepcional", va donar-se a conèixer al gran públic i va anar introduint de manera eficaç la necessitat de protegir el patrimoni (Berliner & Bortolotto, 2013).

L'any 1964 va tenir lloc una altra conferència, en aquest cas, la conferència de Venècia. Com en el cas anterior, també en va resultar una document, la *Carta Internacional para la*

[99] Organisme anterior a l'International Council of Museums (ICOM).
[100] Aquest text pot consultar-se a través de: https://en.unesco.org/sites/default/files/guatemala_carta_de_atenas_1931_spa_orof.pdf (Consultat: 14 de març de 2020).
[101] Aquest text pot consultar-se a través de: https://es.unesco.org/about-us/legal-affairs/convencion-proteccion-bienes-culturales-caso-confl (Consultat: 14 de març de 2020).

Conservación y Restauración de Monumentos y Sitios, Carta de Venecia[102] (ICOMOS, 1964). Aquesta conferència també tenia com a objectiu buscar la cooperació internacional en matèria de conservació, però, a diferència de l'anterior, sí que va comptar amb la participació de tres països no europeus: Mèxic, Perú i Tunísia. A la carta, es parla de la sensibilitat estètica i es dóna gran importància al criteri d'autenticitat, hereu d'una lògica europea del patrimoni.

A partir dels anys setanta, ja podem parlar de la consolidació dels discursos i pràctiques del patrimoni, ja existeix un conjunt estable de procediments i tècniques inscrites en la legislació nacional i internacional relacionades amb la preservació i gestió dels llocs patrimonials. Els arquitectes i els arqueòlegs són els grans protagonistes dels processos de preservació i restauració del patrimoni. D'entre tots els textos que es van redactar durant aquesta dècada, possiblement, un dels més influents fou la *Convenció de 1972*. Aquest text estableix una agenda internacional per a la protecció i conservació d'espais. Amb aquest text, el patrimoni passa de circumscriure's a una identitat nacional a concebre's com un patrimoni de tota la "humanitat" (Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Stoczkowski, 2009). A la base d'aquesta ampliació dels límits del patrimoni, hi ha el concepte de "valor universal excepcional", el qual permet fer el salt d'un patrimoni de caire nacional a un patrimoni de caire mundial. Segons aquest criteri, hi ha elements patrimonials que tenen un valor significatiu pel conjunt de la humanitat.

3.2.3 L'ADVENIMENT DELS "NOUS" PATRIMONIS

A la segona meitat del segle XX emergeix una nova manera de relacionar-se amb el passat a les societats occidentals i occidentalitzades (Adell & Pourcher, 2011). Es tracta d'un moment de canvis, hi ha una mena de malestar davant d'una "modernitat" que avança ràpidament que, alhora, porta a desenvolupar una mirada nostàlgica cap al passat, especialment, cap al món rural, però també cap a les antigues fàbriques en desús. En aquest moment, el perímetre de la idea de patrimoni s'amplia i cada vegada més elements són susceptibles d'entrar a formar de la categoria "patrimoni". Grangé i Poulot (1997) consideren que les dues grans transformacions de la idea de patrimoni, en aquell moment, van ser: el doble abandonament de l'arrelament patriòtic i l'abandonament de l'exclusivitat de l'alta cultura. Aquest situació ha estat qualificada amb pluralitat d'expressions, entre les quals "inflació patrimonial" (Grangé & Poulot, 1997), "croada patrimonial" (Lowenthal, 1985/1998), "obsessió patrimonial" (Jeudy, 2001), "tot-patrimoni" (Hartog, 2003) o, més recentment, "retroacció perpètua" (Bortolotto, 2011a). Aquest procés, però, no ha estat exempt de crítiques per part dels estudiosos del patrimoni. Per Jeudy (1990) la polisèmia del concepte permet mantenir vives les contradiccions, per la qual cosa, des del seu punt de vista, es tracta d'un aspecte positiu que ens parla d'un concepte dinàmic. Poulot (2006), contràriament, ens adverteix

[102] Aquesta carta pot consultar-se a: https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/venice_sp.pdf (Consultat: 14 de març de 2020).

sobre el triomf del discurs de patrimoni amenaça amb el debilitament i la banalització del concepte.

Segons Jeudy (2001), és la constitució del patrimoni industrial el que permet començar a pensar en aquests "nous" patrimonis. En efecte, aquest permet legitimar les reivindicacions d'una identitat ocultada que, fins al moment, no havia trobat espai dins del concepte de patrimoni, molt marcat per la idea de patrimoni nacional. Choay (2009) parla d'una extensió a tres bandes: tipològica, cronològica i geogràfica; mentre que Heinich (2009) es refereix a una extensió a quatre bandes: cronològica, topogràfica, categorial i conceptual. En el marc d'aquestes extensions, ens interessen la categoria i la conceptual perquè són les que permeten entendre l'emergència de les anomenades "arts i tradicions populars". D'una banda, l'extensió categorial és la que implica que passin a considerar-se patrimoni testimonis de la vida tradicional, entesa com anterior a la mecanització; i, d'altra banda, l'extensió conceptual permet completar la categorial, no només seran patrimoni els elements excepcionals, sinó també els que formen part d'un conjunt i són testimoni d'un context determinat. Aquesta inflació patrimonial provoca, en certa mesura, el que Heinich (2009) considera una "desartificació" del patrimoni, en tant que el patrimoni deixa d'estar format exclusivament de les considerades "obres d'art", cosa que es fa especialment evident en el cas de les arts i tradicions populars que aquí ens ocupen.

3.3 DEL FOLKORE AL PATRIMONI CULTURAL IMMATERIAL

Aquesta tesi gira al voltant d'un element inscrit com a PCI. En la majoria de casos, aquest concepte s'associa directament a la UNESCO que és qui el crea i l'institueix; però cal tenir en compte que aquest concepte es construeix sobre conceptes anteriors com el folklore, les arts i tradicions populars, la cultura popular o el patrimoni etnològic, entre d'altres. Precisament, per això, alguns autors aposten per pensar aquest camí en termes de continuïtat conceptual. Des d'aquest punt de vista, el concepte hauria anat adoptant diversos termes per qüestions d'orientació disciplinària o per qüestions polítiques (Derèze, 2005; Roigé Ventura, 2014). Seguint aquesta línia, en aquesta secció ens proposem resseguir la genealogia d'aquest concepte fent èmfasi en les relacions incòmodes que l'antropologia ha mantingut amb aquest objecte d'estudi des del seu naixement en el marc de les societats folklòriques fins a l'actualitat en què s'imposa el concepte de PCI unesquià.

3.3.1.1 El naixement del folklore

La història del folklore i dels seus precedents és la història de la reflexió de la cultura de les elits envers la cultura del poble (Prats Canals, 1988). El folklore, com a disciplina, té una data de naixement ben precisa, el 22 d'agost de 1846, en una carta de l'antiquari britànic William John Thoms publicada a la revista *The Athaeneum,* en què utilitza el terme "folklore" per parlar d'aquelles aspectes de la cultura tradicional que havien estat englobats, fins al moment, sota expressions com "antiguitats populars" o "literatura popular" (Noyes, 2012a; Prats Canals, 1988). A Anglaterra es va crear la *Folklore Society* (1878), un model que es va

anar estenent arreu d'Europa donant lloc a societats similars a Itàlia (1884) i a França (1886) (Noyes, 2012a).

Malgrat comptar amb aquesta data de naixement, l'interès per la cultura tradicional té una història prèvia. En efecte, aquesta "altra" cultura pren entitat com a distinció analítica amb l'aparició de l'estratificació social dins d'una mateixa societat, amb la constatació de l'existència d'una altra cultura, parcialment diferenciada, a la qual únicament hi tenen accés determinats sectors de la societat. Segons Burke (1981/1997), la idea que existeix una cultura popular (ell parla de popular, no de tradicional) fou inventada per un grup d'intel·lectuals alemanys a finals del segle XVIII. Fins al moment, els escriptors s'havien referit a les supersticions del "poble", però no els havien considerat capaços d'una producció cultural autònoma. Prats Canals (1988), en canvi, parla de dos esdeveniments concrets: el "descobriment" d'Amèrica i l'expansió de l'Estat a l'època moderna. D'una banda, el descobriment d'Amèrica posa en qüestió dues idees, la relativitat cultural i la perfectibilitat de les institucions que conduïa a la idea de progrés. A partir d'aquest moment el món primitiu i el món primitiu autòcton (la cultura popular) passa a ser vista com un punt de referència per a jutjar el desenvolupament històric de la societat europea. D'altra banda, amb l'estètica romàntica i les idees nacionalistes sorgides de la Revolució Francesa i les Guerres Napoleòniques es genera tota una producció literària que pren com a temàtica determinats elements de la cultura popular europea (s'imita la poesia popular, es reconstrueixen les epopeies nacionals, es recreen llegendes...), al mateix temps aquests elements són estudiats des d'una perspectiva historicista i comparativista.

Al llarg del segle XIX, el folklore europeu s'articula al voltant de dos grans paradigmes: l'historicisme romàntic o folklore romàntic, basat en el difusionisme, i el folklore evolucionista, basat en l'evolucionisme (Prats Canals, 1988). El primer paradigma, basat en l'estudi de la literatura "popular" i un auxiliar de la filologia i la mitologia comparades. En aquest context es gesten conceptes com "cançons popular" o "contes populars" per parlar dels textos sense autoria en contraposició a les novel·les o poesies que es corresponien a la idea d'autor, molt vinculada a l'ideal romàntic del geni que crea obres originals[103]. El segon paradigma es construeix sobre el concepte de *survival* (Hobsbawm & Ranger, 1983/2002). És, precisament, aquest concepte el que permet integrar la cultura tradicional dins de l'evolucionisme. Inspirats per un pensament marcadament evolucionista, els folkloristes van anar a buscar aquestes formes "autèntiques, primigènies, originals" dins de cultura tradicional, la qual consideraven un reservori privilegiat d'aquestes formes. Els romàntics creien que les cultures tradicionals havien quedat al marge de la modernitat, del progrés i el canvi social que s'havia esdevingut durant el segle XIX. La modernitat es pensava com

[103] Els folkloristes van elaborar diverses teories per explicar la no autoria de la literatura "popular". Segons la teoria de Hans Naumann, aquestes cançons i contes haurien estat creats per aristòcrates, però haurien caigut en mans del poble, el qual les hauria corromput. Aquesta teoria va ser contrarestada per la de Philips Barry, el qual parlava d'una adaptació gradual per imitació imperfecte, que reprenia la fórmula d'Eduard Hoffmann-Krayer, el qual afirmava que el poble no produeix, sinó que reprodueix (Hafstein, 2011). A la base d'ambdues teories, però, hi ha la mateixa idea: creativitat i l'originalitat serien exclusives de la burgesia, el poble, privat del geni creador, estava condemnat a la reproducció, és a dir, a la còpia.

l'antònim de d'allò tradicional, si la modernitat s'associava al canvi, la tradicionalitat, en canvi, quedava lligada a la immutabilitat. Consideraven que aquestes formes "autèntiques" que havien pogut documentar abans de la seva extensió, eren portadores del *volksgeist* (que, en català, podríem traduir per esperit del poble) de cada nació. És, precisament, per aquest motiu, que el folkore va servir per alimentar els postulats romàntics i per legitimar l'existència dels Estats-nació (Fabre, 1996).

En aquest moment, ja es fa present un conflicte, que s'anirà perpetuant al llarg dels anys, entre les societats folklòriques, les quals van instituir el folklore com a disciplina, i l'antropologia, que va anar-se distanciant d'aquestes a mida que va anar avançant en les seves pròpies teories i va donar per obsoletes les idees pròpies de l'evolucionisme i el difusionisme, les quals encara eren operatives pels folkoristes. Durant aquest període, però, l'antropologia no va preocupar-se per aquestes qüestions, el seu interès pels "altres" de casa va iniciar-se durant el període d'entreguerres, en què la mobilitat va quedar molt truncada pels antropòlegs. En aquest moment, la distància entre el folklore i l'antropologia es fa més evident. L'antropologia no només va voler distanciar-se del treball realitzat prèviament pels folkloristes, adoptant una mirada renovada per a l'estudi dels "altres", inspirada en els treballs fets a l'exterior; sinó que també va aplicar una mirada crítica sobre els treballs dels folkloristes, tant per la seva metodologia com per les teories amb què treballaven.

Els folkoristes van seguir treballant amb una mirada eminentment positivista. L'única institució, en context francès, que va recollir el treball dels folkloristes i, en certa manera, els va atorgar importància va ser el Musée des Arts et Traditions Popularires de París, creat el 1937 per George-Henri Rivière. Amb l'ascens del feixisme i el nazisme, els règims dictatorials es van servir del folkore per a difondre les seves ideologies (Cavazza, 2003). Les dictadures no només es van sustentar sobre l'exercici de la violència, sinó que la seva construcció es recolza sobre diversos plànols de manera simultània: polític, econòmic, social, però també cultural, simbòlic o emocional. En relació a aquest darrer, les festes, els rituals, les cerimònies, les desfilades, els homenatges i altres actes van ser fonamentals per la consolidació de les dictadures (Hernández Burgos & Rina Simón, 2022). Els folkoristes, amb més o menys entusiasme, van acceptar aquesta nova forma de legitimació de la nació i van acabar adherint-se fàcilment a les teories sobre la raça (Dei, 2013).

3.3.1.2 Cultura popular i patrimoni etnològic, dues propostes diferenciades

3.3.1.2.1 Cultura popular i subalternitat

A mitjans del segle XX, després de les guerres mundials, emergeix una nova manera d'aproximar-se a la cultura popular que serà present fins a finals de segle amb l'adveniment del paradigma patrimonial (Dei, 2013). Al centre d'aquesta nova aproximació hi ha els treballs d'Antonio Gramsci i, especialment, els *Quaderni di carcere* (1948/1975) i, dins d'aquests, el quart, titulat *Letteratura e vita nazionale* que conclou amb les famoses "*Osservazioni sul folklore*" (Feixa, 2008). La perspectiva de Gramsci beu del marxisme, per

això la seva anàlisi es basa en les relacions de classe i els conceptes d'hegemonia i subalternitat, els quals traspassa a l'estudi de la cultura. En el marc dels seus treballs, el folklore és concebut com la cultura de les classes instrumentals i subalternes de les societats "complexes" (Derèze, 2005; Tornatore, 2004; Tucci & Bravo, 2006). A partir d'aquest moment, el folklore ja no es limitarà a l'estudi de les comunitats rurals, considerades allunyades dels canvis de la "modernitat", sinó que es preocuparà per les classes subalternes d'arreu, siguin els camperols del món rural, siguin els obrers d'una fàbrica. Així doncs, podem dir que canvia la manera d'entendre l'objecte d'estudi del folkore:

> Le differenze che nel folklore si esprimono sono dunque connesse alla condizione sociale: sono da un lato il frutto delle strategie egemoniche delle classi dominanti, dall'altro di tali strategie segnalano i limiti, proponendosi come embrionali forme di resistenza (Dei, 2013: 139).

L'estudi de la cultura popular, des de la perspectiva gramsciana, va seguir viva a Itàlia, amb els treballs de Ernesto de Martino i Gianni Bosio i, posteriorment amb els d'Alberto Mario Cirese, en el marc de la demologia italiana; però també en altres punts d'Europa com, per exemple, Anglaterra amb Edward Palmer Thompson i Raphael Samuel, en el marc de la tradició historiogràfica marxista britànica. A Catalunya, també es desenvolupen aquest tipus de treballs, amb els estudis de Llorenç Prats Canals, Dolors Llopart Puigpelat o Joan Prat Carós, encara que, la seva presència és molt menor si la comparem amb els casos italià i anglès. Si prenem com a referència el cas italià, hi ha una evolució en el tractament de la cultura popular. Mentre De Martino i Bosio parlen d'una estructura de classes de la societat italiana força lineal i dicotòmica, una cultura hegemònica contra una cultura subalterna; Cirese aporta una mirada relacional per estudiar la cultura popular. Des d'aquest punt de vista, adverteix que hi ha una circulació cultural constant i que una característica considerada hegemònica pot esdevenir alhora subalterna i a l'inrevés (Cirese, 1971).

3.3.1.2.2 Patrimoni etnològic i gestió patrimonial

Mentre en l'àmbit de l'antropologia acadèmica s'anaven desenvolupant estudis d'inspiració gramsciana en el marc de la cultura popular, aquesta va esdevenir un objecte d'interès per les administracions. El cas francès pot servir-nos per il·lustrar aquest procés. A França, després del maig del 68, en què les reivindicacions regionalistes van prendre forma, s'observa un interès creixent cap a la cultura popular. La por a la pèrdua d'una sèrie d'elements, que es consideraven identitaris, a mans de la "modernitat" va provocar el naixement d'institucions nacionals dedicades a mantenir-los i a l'elaboració de polítiques patrimonials. En aquest cas, destaca la creació de la Mission du Patrimoine Ethnologique (d'ara en endavant, MPE) l'any 1980, model que servirà d'inspiració servirà d'inspiració per a la creació de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (d'ara en endavant, IPEC), impulsat pel Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana (CPCPTC). A partir de 2011, Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural (d'ara en endavant, DGCPAC).

La MPE va procurar convertir una política científica en una política d'Estat. Un dels seus objectius va ser formar professionals que es poguessin dedicar específicament a la gestió del patrimoni etnològic. La formació d'aquests professionals, però, va quedar al marge de les facultat d'antropologia, encara molt avesada a l'estudi del món "exòtic". Aquestes professionals es van formar dins de l'administració a través de cursos organitzats per la MPE en diferents ecomuseus de França. En conseqüència, l'etnologia francesa va seguir el seu curs al marge del món acadèmic, sense fer front a les noves tendències de la disciplina antropològica, però creant una ferma estructura de recerca nacional (Tornatore, 2004). Aquesta distància entre món professional i món acadèmic també es present en el cas espanyol, encara que s'explica per altres circumstàncies[104].

La MPE es va centrar en estudiar i documentar tot allò que es considerava identitari d'una regió. Molts dels etnòlegs que van treballar durant la dècada dels vuitanta a la MPE van adoptar una actitud militant, la defensa de les identitats locals va esdevenir un principi de reivindicació i el seu compromís polític es va traduir en el treball de recerca que duien a terme dins de les regions (Jeudy, 2001). La creació de la MPE també va estar acompanyada d'una sèrie de novetats. D'una banda, es considera que el patrimoni etnològic mereix una atenció política, uns organismes gestors i una sèrie d'actuacions, tal i com tenien altres patrimonis (Jeudy, 2001; Prats Canals, 1997; Tornatore, 2004). I, d'altra banda, es crea una nova expressió, "patrimoni etnològic", per englobar el que abans s'havia anomenat sota les fórmules de "folkore" o "cultura popular" (Prats Canals, 1997).

Aquesta definició s'aproxima més a la mirada romàntica, on encara perviu la idea del *volksgeist* adoptada pels primers folkoristes, que a la mirada gramsciana sobre la qual s'estaven desenvolupant els treballs acadèmics. Es tracta d'una definició que associa el patrimoni etnològic amb les formes de vida distintives (materials, d'organització social, coneixements, representació del món) dels grups socials, les quals fonamentarien la seva identitat. Es tracta d'una definició essencialista perquè parla d'unes formes de vida distintives, com si aquestes poguessin aïllar-se i constituir una cultura "genuïna" (Prats Canals, 1997). Per Agudo Torrico (1997), el patrimoni etnològic esdevé un sinònim de cultura, no d'una part d'aquesta, tal i com passava amb la cultura tradicional o popular, que es constituïa per tots aquells elements propis dels grups no hegemònics; en canvi, per Prats Canals (2014), el patrimoni etnològic, com abans la cultura tradicional o popular segueix considerant-se el patrimoni dels pobres i marginats, de classes subalternes i pobles subalterns (qualificats de maneres diferents al llarg del temps: primitius, exòtics, originaris, altres...), i per extensió, dels aspectes menys nobles, més corrents de la vida comuna pública i privada.

[104] Pel cas espanyol, Prats Canals (1997) ho explicava de la següent manera. En primer lloc, perquè l'antropologia acadèmica necessitava fer-se un lloc entre les tradicions científiques ja consolidades i va dedicar els seus esforços a les qüestions centrals dins de les prioritats de l'antropologia, entre les quals no hi havia el patrimoni. En segon lloc, i en relació a la primera qüestió, perquè els primers antropòlegs que es van titular en països com Espanya van poder-se instal·lar dins de l'estructura universitària i no van haver de preocupar-se de l'exercici professional. En tercer lloc, i possiblement un dels problemes vigents encara avui, pel menyspreu cap a l'antropologia aplicada en oposició a la investigació bàsica, com si es tractés d'una forma "bastarda" d'exercici antropològic.

3.3.1.3 Patrimoni etnològic i/o immaterial

3.3.1.3.1 L'adveniment del paradigma patrimonial

A partir dels anys noranta, mentre la gestió del patrimoni va prenent forma amb noves lleis, institucions, museus i denominacions patrimonials; s'imposa el paradigma patrimonial dins del món acadèmic, el qual va desplaçant, amb més o menys força depenent del cas, l'estudi de la cultura popular i la subalternitat. Hi ha diversos elements que poden servir-nos per explicar l'adveniment d'aquest nou paradigma. D'una banda, la deconstrucció de nocions com tradició, folklore o cultura popular que, epistemològicament, sinó políticament, van esdevenir incorrectes (Bondaz et al., 2014). En aquest procés de deconstrucció d'antics conceptes, té un pes important el debat sobre l'invent de la tradició de Hobsbawm & Ranger (1983/2002). Per aquests autors, moltes de les tradicions d'Europa, van construir-se entre 1870 i 1914 i, per tant, poden deconstruir-se fàcilment. Tal i com afirma Delgado Ruiz (2023), aquest plantejament portat a l'extrem podria haver estat la causa d'un desprestigi acadèmic cap a les tradicions per part de l'antropologia. I d'altra banda, la irrupció de la UNESCO en l'àmbit del folklore i la cultura popular, que posteriorment batejarà amb la fórmula "Patrimoni Cultural Immaterial", que va donar lloc a un procés d'institucionalització del patrimoni i d'estandardització de les polítiques patrimonials arreu del món.

Els acadèmics dedicats a l'estudi de les tradicions, van buscar un nou paraigües on desenvolupar els seus treballs, els estudis de patrimoni etnològic i/o PCI. Aquest canvi va estar marcat per l'abandonament del terme "folklore" a favor del terme "patrimoni", el qual incloïa la idea de producció reflexiva des elements estudiats pels antropòlegs (Kirshenblatt-Gimblett, 1995). L'antropologia del patrimoni es construeix com una disciplina fidel a la pròpia vocació crítica i aporta una nova mirada al patrimoni basada en les idees de construcció i procés, d'aquí la importància del concepte patrimonialització (Amougou, 2004; Davallon, 2014; Roigé Ventura & Frigolé Reixach, 2014; Sánchez Carretero, 2012a; Santamarina Campos, 2008). No obstant això, molts dels antropòlegs que treballen des d'aquesta perspectiva formen part dels debats i les pràctiques públiques de gestió cultural com actors del mateix procés que ells estudien (Dei, 2013) i, precisament, això, ha donat lloc a nous debats en el marc de la disciplina que abordarem més endavant.

A mesura que el paradigma patrimonial s'imposa, l'estudi de la cultura popular i la subalternitat va perdent força. Dei (2013) explica aquesta pèrdua a través del cas italià. A partir dels anys vuitanta, la demologia italiana va perdent cada vegada més importància per haver-se instal·lat en l'immobilisme. En comptes de seguir aprofundint en la perspectiva gramsciana i anar avançar cap l'anàlisi dels canvis històrics fent èmfasi en la relació entre processos hegemònics i subalternitat; la demologia es va assentar sobre els clàssics de la tradició folklòrica excloent la cultura de masses, les noves tecnologies de la comunicació i les pràctiques de la vida quotidiana en context contemporani. Tant els primers folkloristes com els estudiosos de la cultura popular, hereus de les propostes de Gramsci, buscaven mostrar la presència de la cultura popular on les institucions i el sentit comú de l'època pensava que no podia ser present. En el present, paradoxalment, gran part d'aquestes

pràctiques han estat patrimonialitzades i han entrar a formar part de la cultura oficial, hegemònica.

Alguns antropòlegs aposten per recuperar els estudis de cultura popular a través del llegat de Gramsci i De Martino. Per exemple, Dei (2013), proposa fixar l'atenció sobre aquelles pràctiques que queden excloses d'entrar a formar part del patrimoni hegemònic si no volem que l'antropologia esdevingui una ciència experta en un repertori tancat d'elements patrimonials (anomenats etnològic i/o immaterials) i, d'aquesta manera perdi la seva força com a instrument de crítica social. Malgrat que cal reconèixer que el nombre d'estudis sobre la patrimonialització es concentren sobre elements reconeguts com a patrimoni, alguns autors també s'han preocupat per aquesta qüestió (Hertz & Chappaz-Wirthner, 2012). En el cas català, existeixen estudis que s'han aproximat a la cultura popular des de les hegemonies i les subalternitats, les relacions de poder i la globalització; però, aquest han estat realitzats, majoritàriament per antropòlegs de fora de Catalunya com l'estudi de la Patum (Noyes, 2012b), la jota ebrenca de (Guiu, 2006), els geganters (Kammerer, 2014), el Carnaval de Solsona (Testa, 2019) o els castellers (Vaczi, 2020).

3.3.1.3.2 Antropologia del patrimoni: entre la crítica i la participació

Dins de l'antropologia del patrimoni els investigadors poden adoptar diversos posicionaments: d'una banda, Davallon (2014) parla d'estudis "sobre" el patrimoni i estudis "per al" patrimoni; i d'altra banda, Palumbo (2009) es refereix al mateix parlant d'una posició crític i d'una posició participativa. D'una banda, poden dedicar-se a etnografiar les patrimonialitzacions des d'una mirada crítica, en què les categories patrimonials esdevenen objecte d'estudi; d'altra banda, poden participar i involucrar-se en les pràctiques i els discursos patrimonials (i les institucions que els produeixen o reprodueixen) amb la voluntat d'aportar una mirada més reflexiva. Palumbo (2009) encara afegeix una tercera posició, la interna, segons la qual l'investigador accepta les categories patrimonials (no les qüestiona) i el seu rol com a expert d'aquest patrimoni.

En primer lloc, ens fixem en els antropòlegs que adopten una posició participativa, és a dir, que aporten el seu coneixement reflexiu i crític per a contribuir en millorar els programes de la UNESCO i també la seva aplicació local[105]. Aquest tipus de col·laboracions poden respondre a diverses casuístiques. Per exemple, durant l'elaboració de la *Convenció de 2003*, la UNESCO va demanar col·laboració a alguns antropòlegs per tal d'adoptar una perspectiva més antropològica que els ajudés a superar les crítiques rebudes per la *Convenció de 1972*, entre aquests destaca la participació de Lurdes Arizpe. Aquesta col·laboració també pot donar-se en el cas de l'elaboració d'una candidatura en què es demana la col·laboració d'un antropòleg com a expert en PCI d'una zona concreta, reprenent, en certa mesura, el rol de l'antropòleg militant (Jeudy, 2001). Aquest cas, que forma part de la candidatura que ens ocupa, l'analitzarem en el capítol 5. Tal i com afirmava Prats Canals (1997), però, cal seguir

[105] La relació entre antropòlegs i UNESCO no s'inicia amb el *Convenció de 2003*, sinó molt abans, aquesta institució ja havia comptat amb la seva ajuda per fer front a la lluita contra el racisme i per a l'elaboració de polítiques destinades a promoure la diversitat cultural.

reflexionant sobre, fins a quin punt, els antropòlegs acadèmics som o podem esdevenir experts del patrimoni etnològic i/o immaterial. Per un costat, perquè la relació de la nostra disciplina cap a al patrimoni dels "altres" de casa ha estat sempre reduïda i, possiblement, no ens faci uns grans experts del tema. I, per un altre costat, perquè, si bé recentment han proliferat els estudis sobre el patrimoni, sempre s'han fet des d'una perspectiva crítica, que, difícilment, pot donar resposta a les demandes fetes des de l'administració.

En segon lloc, prenem en consideració els antropòlegs que es mantenen al marge d'aquests processos i es limiten a dur a terme un mirada crítica als processos de patrimonialització. Aquest treballs poden respondre a diverses casuístiques. Per exemple, (Palumbo, 2009), en tornar al camp, es troba amb noves versions patrimonials de la Patum i decideix apropar-s'hi des de la mirada crítica dels processos de patrimonialització. En la majoria de casos, però, es tracta de recerques que ja parteixen de la voluntat d'estudiar la patrimonialització, ja sigui, dedicant-se a l'anàlisi de la traducció d'un règim a un altre fent èmfasi en les paradoxes que se'n deriven (Bortolotto, 2014; Costa Solé & Folch Monclús, 2014; Hottin, 2012a, 2012b; Velasco Maillo, 2019), ja sigui analitzant el desenvolupament de les propostes de salvaguarda que indica la convenció a través de la creació d'inventaris (Bortolotto & Severo, 2011; Estrada Bonell & Del Mármol Cartañá, 2014; Graezer, 2012; Guil, 2017) o la inscripció de candidatures a les llistes (Adell, 2015; Bondaz et al., 2014, 2014, 2014; Del Mármol Cartañá, 2020; Fournier, 2011; Givre, 2012; Leblon, 2016; Macchiarella, 2011a, 2011b; Noyes, 2011; Sandroni, 2011).

En tercer lloc, voldríem referir-nos a la posició interna (Palumbo, 2009) per fer notar la seva complexitat. Hi ha diversos antropòlegs que treballen dins de l'administració que assumeixen el rol d'experts en aquest tipus de patrimoni i que, per tant, n'assumeixen la seva gestió. La situació d'aquests professionals no sempre és fàcil: d'una banda, l'antropòleg es deu a la seva ètica acadèmica, que el porta a reflexionar críticament sobre el procés de patrimonialització; però, d'altra banda, es deu als principis que imposen les institucions especialitzades en la gestió del patrimoni on treballa, encara que això els porti a assumir certes categories patrimonials que entren en contradicció amb la seva mirada crítica de la patrimonialització (Berliner & Bortolotto, 2013).

3.4 LA UNESCO I EL SEU INTERÈS PEL PATRIMONI CULTURAL IMMATERIAL

La *Convenció de 2003* neix, en gran part, arran de les crítiques fetes a la *Convenció de 1972* per ser massa eurocèntrica. Segons Bortolotto (2008), aquestes crítiques van començar a articular-se a partir dels anys noranta i van culminar amb la *Convenció de 2003*, la qual, com veurem, lluny de resoldre les crítiques fetes a l'anterior, planteja nous problemes teòrics i metodològics. Seguint aquesta autora, ens proposem analitzar aquesta qüestió dividint el recorregut en dues etapes. La primera, que aniria de la *Convenció de 1972* fins a la *Recomanació de 1989,* es caracteritza per dues demandes bàsiques: l'ampliació del concepte de patrimoni i la protecció del folklore. La segona, de la *Recomanació de 1989* fins a la *Convenció de 2003*,

per la seva banda, es caracteritza per l'ampliació del concepte de folklore i per l'interès cap a les comunitats portadores d'aquestes pràctiques.

3.4.1 Cap a la Recomanació per a la salvaguarda de la cultura tradicional i el folkore

Abans de la *Convenció de 1972* ja havien emergit problemes que el text no va resoldre i que, per tant, es van fer presents en els debats posteriors. Destaquen dues problemàtiques: la primera sobre el concepte limitat de patrimoni i la segona sobre la propietat intel·lectual del folklore. La primera va manifestar-se, entre altres ocasions, l'any 1963 quan la UNESCO va proposar crear un fons internacional per a la protecció dels monuments i l'Australian Institute for Aboriginal Studies va posar de manifest que una definició de patrimoni basada en una perspectiva monumentalista i europea era excloent i que no tenia en consideració les expressions culturals dels aborígens (Bortolotto, 2008). La segona va manifestar-se en el marc d'una carta enviada pel ministre d'Afers estrangers i de la Religió de la República de Bolívia va enviar una carta al director general de la UNESCO el 1973 demanant la revisió *Convención Universal sobre los Derechos de Autor*[106] (UNESCO, 1952) per tal que també pogués donar resposta a l'àmbit del folklore[107]. Tal i com recull (Hafstein, 2011), el ministre bolivià suggeria tres mesures per evitar l'apropiació de les tradicions d'un Estat: l'annexió d'un nou protocol a la convenció dels drets d'autor; la signatura d'una nova convenció per regular la preservació, la promoció i la difusió del folklore; i l'assumpció del rol d'àrbitre per part del comitè intergovernamental de la convenció en cas de litigi entre dos estats (o més) sobre la paternitat d'una mateixa forma d'expressió. Darrera la necessitat de buscar fórmules per protegir el folklore, s'amaga una demanada implícita: l'Estat vol ser reconegut com a propietari intel·lectual d'aquestes formes i així poder exercir el control sobre aquestes i les identitaris minoritàries que en són detentores.

Aquestes dues crítiques, però, no es resolen en el marc de la *Convenció de 1972*. Aquest text presenta una idea de patrimoni lligada als "grans monuments" de "les grans cultures", una categoria restringida al patrimoni "monumental i europeu". Aquesta mirada no pot entendre's en el marc d'altres cultures, per aquesta raó, se l'ha titllat d'eurocèntrica (Smith, 2006, 2014). Aquesta convenció és hereva de les idees que van sorgir en el marc de la conferència d'Atenes (1931) i la de Venècia de (1964) i marca una nova fita en la construcció del DPA (Smith, 2006, 2014); en cap cas resol la crítica feta per l'Australian Institute for Aboriginal Studies l'any 1963. Aquesta convenció és, en certa mesura, la negació d'allò que volia representar: volent fer èmfasi en la idea d'un patrimoni mundial, de tot el món, acaba

[106] Aquest text por consultar.-se a través de: https://web.archive.org/web/20040630165543/http://unesdoc.unesco.org/images/0004/000453/045382mo.pdf (Consultat: 14 de març de 2020).

[107] L'origen d'aquesta carta cal buscar-lo al problema que va suscitar la publicació de la cançó *El cóndor pasa* dins l'àlbum *Bridge Over Troubled Water* (1970) de par Paul Simon et Art Garfunkel. Es tracta d'una cançó dels natius dels Andes que va ser arranjada per Daniel Alomia Robles l'any 1913 i, posteriorment, represa per aquest grup. Simon i Garfunkel es van fer acompanyar d'un de música peruà, *Los Incas*, per enregistrar aquesta cançó. Des dels Andes aquest fet es va considerar un cas d'explotació de música indígena, no una celebració de la mateixa (Hafstein, 2011).

privilegiant un patrimoni monumental i europeu. El resultat més tangible d'aquesta convenció és la Llista del Patrimoni Mundial, la qual es caracteritza per un clar desequilibri entre continents. No només quasi la meitat dels béns inscrits (47,19%) són europeus i nord-americans; sinó que els països amb més béns inscrits també són d'aquests dos continents (50 països)[108]. Però aquesta llista, no només és eurocèntrica en la seva composició, sinó també en el tipus de béns inscrits, atès que la gran majoria són representatius de la religió cristiana i característics d'una arquitectura monumental.

Els països no occidentals, especialment els africans i asiàtics, es van reunir per revisar la noció de patrimoni mundial i els criteris que s'estaven fent servir per a les inscripcions a Llista del Patrimoni Mundial. Arran d'aquestes trobades, van poder articular les seves crítiques i fer una sèrie de propostes de canvi a la UNESCO: en primer lloc, repensar els paràmetres occidentals en la definició del patrimoni i adoptar una aproximació més àmplia; en segon lloc, crear noves categories patrimonials que facin èmfasi en la natura evolutiva de la cultura; en tercer lloc, substituir els conceptes de caràcter estètic i artístic, pels de caràcter històric i antropològic; en quart lloc, reconèixer el "valor cultural excepcional" d'altres cultures, no només de les dominants; i en cinquè lloc, introduir conceptes com tradició cultural i cultura vivent per fer èmfasi en al dimensió intangible del patrimoni (Bortolotto, 2008). Tal i com es posa de manifest en aquesta enumeració, la voluntat és clara: subvertir la visió eurocèntrica característica de la *Convenció de 1972*. No obstant això, una revisió d'aquestes propostes ens porta a concloure que lluny fomentar la creació d'un nou model patrimonial, aquestes només impliquen l'ampliació de l'existent per encabir-hi altres formes culturals no representades. Per tant, aquestes alternatives no fan més que reproduir el sistema patrimonial ja existent (Palumbo, 2010).

A partir dels anys vuitanta, la UNESCO va procurar donar resposta a les demandes fetes des dels països no occidentals. Possiblement, l'esdeveniment més important d'aquest moment fou la Conferència Mundial sobre Polítiques Culturals (coneguda com a Mondiacult), que va tenir lloc a Mèxic l'any 1982. En aquesta conferència, la UNESCO va voler donar resposta a les crítiques sobre el concepte de patrimoni, per això va decidir ampliar la seva definició. D'aquesta manera, el patrimoni inclouria les obres sense autor i les expressions culturals immaterials (llengües, rituals i creences), al costat de les materials (monuments, llocs històrics, obres d'art, arxius i biblioteques) que sempre havia reconegut. Per Bortolotto (2008) fou, en aquesta conferència, on es va emprar per primera vegada l'expressió "patrimoni immaterial". Tal i com especifica Arizpe (2013), és probable que l'ampliació del concepte de patrimoni fos possible gràcies a la revisió del concepte de cultura en el context d'un intent per adoptar una perspectiva més antropològica. Aquell mateix any, la UNESCO va crear una secció pel patrimoni no físic que, a partir de 1984, va començar a desenvolupar un programa específic per al seu estudi i la seva documentació.

[108] Aquesta llista pot consultar-se a la pàgina web de la UNESCO (Convenció de Patrimoni Mundial): http://whc.unesco.org/en/list/stat (Consultat: 27 de maig de 2023).

De la mateixa manera que la UNESCO es va comprometre a ampliar el concepte de patrimoni, també va treballar per fer front a la qüestió de la propietat intel·lectual del folklore, tal i com el 1973 li havia sol·licitat Bolívia. Entre la dècada dels setanta i els vuitanta, la UNESCO i l'Organització Mundial de la Propietat Intel·lectual (OMPI) van començar a treballar sobre aquesta qüestió i l'any 1982 van publicar les *Dispositions types de législation nationale sur la protection des expressions du folklore contre leur exploitation illicite et autres actions dommageables*[109] (UNESCO & OMPI, 1983). Aquest text, però, va tenir molt poca repercussió internacional (Hafstein, 2011). Dos anys més tard, el 1984, la UNESCO i l'OMPI van proposar un nou text, *De la réglementation internationale des aspects propriété intellectuelle du folklore*[110] (UNESCO & OMPI, 1984) però no va tirar endavant per la pressió dels països més rics. A partir de 1988, les dues organitzacions van emprendre camins diferenciats, la UNESCO es dedicar a la salvaguarda i l'OMPI als problemes sobre la propietat i els intercanvis (Bendix, 2011).

Finalment, l'any 1989, la Conferència General de la UNESCO va adoptar la *Recomanació de 1989*, en la qual pretenia donar veu a la cultura tradicional i al folkore a través d'un text nou, encara que no vinculant. Aquesta recomanació, però, va tenir una escassa aplicació dins dels Estats. Possiblement, el caràcter no vinculant del text podria haver-hi influït, però també l'absència de referències a les lleis sobre propietat intel·lectual, una qüestió que, des dels anys setanta havia estat fonamental dins dels debats de la UNESCO. A més, cal tenir en compte que, tot i que el text acceptava que el la cultura tradicional i el folklore eren també un tipus de patrimoni, l'ús del terme "folkore" al costat de "cultura tradicional" va ser criticat perquè es considerava que tenia connotacions negatives que evocaven a la dominació colonial (Alivizatou, 2008).

3.4.2 *Els anys 90, un canvi de paradigma: la influència del Japó i Corea*

A partir de principis de la dècada dels noranta, s'esdevé un canvi de paradigma en el tractament del patrimoni que donarà lloc a una nova aproximació al patrimoni que quedarà reflectida en la introducció de noves categories. En aquest canvi hi va tenir un rol determinant la presència de Corea del Nord, Corea del Sud i el Japó dins de la UNESCO després de llurs ratificacions de *Convenció de 1972*[111].

En el moment que aquests països van ratificar la *Convenció de 1972*, ja comptaven amb mesures legals per a la protecció del seu patrimoni, incloent-hi el patrimoni intangible. La llei japonesa és de 1950 i la coreana, inspirada en la primera, de 1962 (Alivizatou, 2008). La mirada àmplia del patrimoni que caracteritzava aquestes lleis va influir enormement en la UNESCO. De fet, només un any després de la ratificació del Japó, el 1993, van tenir lloc tres

[109] Aquest text pot consultar-se a través de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000220160_fre (Consultat: 1 d'abril de 2020).
[110] Aquest text pot consultar-se a través de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000372729 (Consultat: 1 d'abril de 2020).
[111] Japó la va ratificar l'any 1992; Corea del Sud, el 1988; i Corea del Nord, el 1998.

canvis significatius. En primer lloc, la secció sobre patrimoni no físic va passar a anomenar-se patrimoni immaterial, seguint el model de la llei japonesa de 1950. Aquest canvi es va inspirar en la llei japonesa de 1950, la qual no només parlava de la protecció dels monuments i llocs històrics, sinó també dels *mukei bunkazai* (béns culturals immaterials) i els *minzoku bunkazai* (béns culturals immaterials populars)[112] (Bortolotto, 2013). En segon lloc, es va crear el programa Salvaguarda i Promoció del Patrimoni Intangible, gràcies al suport financer del Japó (Bortolotto, 2008), i es va crear un programa per a la salvaguarda dels anomenats "Tresors Humans Vius" per iniciativa de Corea[113] (Bortolotto, 2008; González Cambeiro & Querol Fernández, 2014). Aquesta idea es troba ja a la llei japonesa de 1950, la qual preveia un reconeixement especial pels portadors dels béns immaterials *ningen kokuhō* (tresors vius) i a la llei coreana de 1962 que preveia la protecció dels portadors dels béns culturals immaterials importants (Yang, 2003 a partir de Bortolotto, 2013).

Tenint en compte la mirada d'aquests països cap al patrimoni, la qual feia èmfasi en la seva dimensió intangible, la UNESCO va redactar un nou document, *Nuestra diversidad creativa: informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*[114] (UNESCO, 1996). En aquest text, s'incorporen dues idees noves en relació al patrimoni: d'una banda, s'aplica una mirada relativista al patrimoni i s'insisteix en el fet que el patrimoni ha de definir-se dins de cada context; i en segon lloc, s'amplia el perímetre del concepte de patrimoni per incloure expressions culturals en totes les seves formes, incloses les arts de l'espectacle (Arizpe, 2013; Bortolotto, 2008).

A partir d'aquest moment, l'interès per la dimensió intangible del patrimoni va anar creixent. L'any 1997 va tenir lloc una conferència internacional al Marroc sobre la preservació dels espais culturals populars, motivada per la mobilització impulsada per intel·lectuals espanyols i marroquins per salvar la plaça de la Jemâa el-Fna de Marràqueix dels projectes immobiliaris i urbanístics. Pocs mesos després d'aquesta conferència, la UNESCO va adoptar una resolució presentada pel Marroc, i recolzada per altres Estats, sobre la necessitat de fer del programa sobre el patrimoni immaterial una prioritat (Bortolotto, 2008, 2013). En aquesta mateixa conferència, la UNESCO va aprovar posar en funcionament un nou programa per a reconèixer les obres de valor excepcional del patrimoni oral i immaterial, les anomenades "Obres Mestres del Patrimoni Oral i Immaterial de la Humanitat". La primera inscripció va tenir lloc el 2001 i va incloure, precisament, la plaça de Marràqueix, juntament amb divuit elements més. Amb la voluntat de combatre el desequilibri geogràfic de la Llista del Patrimoni Mundial, en aquesta primera inscripció només es van inscriure dos elements provinents dels països europeus que eren, precisament, aquells que comptaven amb més béns inscrits a la Llista del Patrimoni Mundial, Itàlia, amb

[112] La llei estableix una distinció entre els béns immaterials i els béns immaterials populars, cosa que ja refermava la ja clàssica dicotomia entre la cultura de les classes dominants i la cultura de les classes subalternes com si es tractés de dues esferes diferenciades.

[113] Aquest tipus d'iniciatives posen de manifest que la UNESCO també adopta iniciatives de caràcter estatal i les converteix en internacionals: la UNESCO adopta element de les lleis del patrimoni estatals per a portar-les dins de l'àmbit internacional, n'és un clar exemple el programa Tresors Humans Vius (Kirshenblatt-Gimblett, 2004).

[114] Podeu consultar aquest text a través de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000105586_spa (Consultat: 1 d'abril de 2020).

teatre de titelles sicilià, i Espanya, amb el misteri d'Elx (González Cambeiro & Querol Fernández, 2014). Aquest programa, però, a diferència de la Llista de Patrimoni Mundial no penjava de cap convenció, cosa que reforçava la jerarquia entre patrimoni mundial i obres del patrimoni oral i immaterial.

L'any 1999 la UNESCO va organitzar una conferència internacional a Washington, en aquest cas, amb el suport del Smithsonian Center for Folklife and Cultural Heritage. Aquesta conferència va tenir com a objectiu fer una revisió del text de la *Recomanació de 1989* (Arizpe, 2013). Van tenir lloc una sèrie d'acords, entre els quals cal destacar-ne dos: la necessitat d'ampliar el concepte de folkore i la revisió del rol de les institucions. Respecte al primer punt, es va acordar que el concepte havia d'anar més enllà de les expressions concretes de la cultura (dansa, música, jocs, mitologia, artesania, rituals...) i incloure també els coneixements, els valors i les relacions que fan possible la seva recreació i pràctica dins del grup (McCann et al., 2001 a partir d'Alivizatou, 2008; Bortolotto, (2008). Respecte al segon, es va concloure que la UNESCO no pot limitar-se a fer un arxiu d'expressions culturals, sinó que també ha de vetllar pel manteniment dels grups que les fan possibles perquè no es perdin[115] (Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Aquests dos acords, sota la forma dels conceptes de PCI, comunitat i participació, esdevindran fonamentals en el marc de la futura *Convenció de 2003*.

L'embat definitiu va arribar amb el japonès Koïchiro Matsuura, elegit director de la UNESCO l'any 1999. Tot el seu mandat (1999-2009) va estar marcat pel seu interès pel PCI. De fet, la *Convenció de 2003* va ser un dels seus projectes estrella. Després de la conferència internacional a Washington es van succeir una sèrie de reunions internes, dins de la UNESCO, i també entre la UNESCO i els estats membres. En referim a algunes d'aquestes reunions. L'any 2001 es va fer una taula rodona a Torí que va servir per elaborar una definició operativa de patrimoni cultura immaterial amb l'objectiu de definir els elements que haurien de protegir-se amb un instrument legal de caràcter internacional (Llonch Molina & Santacana Mestre, 2015). Les principals idees que van sortir d'aquesta taula van ser recollides dins d'un nou document, *Informe relativo al estudio preliminar sobre la conveniencia de reglamentar en el ámbito internacional la protección de la cultura tradicional y popular mediante un nuevo instrumento normativo*[116] (UNESCO, 2001).

El 2002 va tenir lloc una altra reunió, en aquest cas, a París. En aquest cas, gran part del debat es va centrar en la idea de protecció del PCI. Es va insistir sobre el fet que el fet que havien de ser els actors que feien possible una expressió cultural, els encarregats de decidir quins elements volien salvaguardar i de quina manera volien fer-ho (Arizpe, 2013).

[115] Aquesta idea es correspon amb l'eslògan de la conferència "*non folklore without folk*" que volia reivindicar la importància dels grups locals i la necessitat de salvaguardar les pràctiques donant suport a qui les practica, més que a les institucions que les estudien.

[116] Podeu consultar aquest text a través de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000122585_spa (Consultat: 1 d'abril de 2020).

De totes aquestes reunions, hi ha dues idees bàsiques, que ja surten a la conferència internacional a Washington (1999), que acabaran essent fonamentals en el marc de la nova convenció. D'una banda, més enllà de la dimensió immaterial, la gran novetat del nou concepte de PCI és superar la mirada al patrimoni com a objecte i parlar-ne com un procés de creació en el seu conjunt i en la seva complexitat (Bortolotto, 2008). D'altra banda, la necessitat de prestar atenció als actors locals: es desplaça l'atenció dels artefactes (contes, cançons, costums...) cap als éssers (intèrprets, artesanes, curanderos...), els seus coneixements i les seves tècniques (Kirshenblatt-Gimblett, 2004).

La Conferència General de la UNESCO va aprovar la *Convenció de 2003* a París i aquesta va entrar en vigor el 2006 després de la ratificació per part de 30 dels seus estats membres. Actualment, ja l'han ratificada 180 Estats[117]. Malgrat que aquesta nova convenció suposa un desafiament pel DPA, perquè prioritza el patrimoni dels països no monumentals i dels grups subnacionals dels països occidentals, la dicotomia entre el patrimoni dels grups hegemònics i el dels grups subalterns es perpetua en aquest text. Si bé, els grups subalterns aconsegueixen ser reconeguts com a posseïdors de patrimoni, el PCI sempre se situa en una relació d'inferioritat respecte als edificis històrics, les obres d'art o les col·leccions arqueològiques. La UNESCO fou conscient, des del primer moment, d'aquesta desigualtat i va procurar per garantir la coordinació entre les dues convencions. Malgrat aquests intents, no s'ha dut a terme cap canvi en aquesta direcció i, encara avui, les llistes de Patrimoni Mundial i PCI funcionen separadament[118].

3.5 UNA MIRADA CRÍTICA A LA *CONVENCIÓ PER A LA SALVAGUARDA DEL PCI*

La *Convenció de 2003* aporta una sèrie de canvis respecte a la *Convenció de 1972*, però també altres documents anteriors vinculats amb la cultura tradicional i el folklore. En aquesta secció ens disposem a repassar les aportacions d'aquest text i les principals crítiques que se n'han fet. Hem identificat quatre aspectes que han estat analitzats críticament per diversos autors: el nou concepte de PCI, el criteri d'autenticitat, el nou concepte de salvaguarda i la participació de la societat civil. Tal i com veurem, tot i els esforços de la UNESCO per superar la *Convenció de 1972* a través d'aquestes noves aportacions, el DPA (Smith, 2006), marcat per una mirada eurocèntrica del patrimoni, és encara molt present.

[117] Pot consultar-se a la pàgina web de la UNESCO (PCI): https://ich.unesco.org/es/estados-partes-00024 (Consultat: 24 de novembre de 2020).

[118] Per exemple, a la conferència internacional de Nara (Japó), que va tenir lloc el 2004 es va parlar de la necessitat de garantir la coordinació entre les dues convencions, la de 1972 i la de 2003, per tal que es duguessin a terme aproximacions integrades del patrimoni. Aquesta idea va quedar recollida al Document de Yamato (2004). Aquest aspecte va ser discutit, novament, el 2013, a Chengdu (Xina), quan se celebraven els deu anys de la *Convenció de 2003* (Arizpe, 2013).

3.5.1 *DEL FOLKLORE I LA CULTURA TRADICIONAL AL PATRIMONI CULTURAL IMMATERIAL ?*

Tal i com hem vist, el concepte PCI es va gestar en el marc de les reunions prèvies a la convenció. Aquest procés va implicar crear una definició nova que volia superar les anteriors de folkore i cultura tradicional, ja emprades en el marc de la UNESCO.

La nova definició va incorporar un significatiu canvi de perspectiva, molt influïda per una mirada antropològica a la cultura i, específicament, al patrimoni. A la base d'aquest canvi hi ha la noció de cultura. La influència de l'antropologia es fa evident en la definició que proposa la UNESCO, una definició atomitzada que recull alguns dels àmbits clàssics de l'antropologia cultural (Kirshenblatt-Gimblett, 2004). La nova mirada a la cultura implica, també, una nova manera de mirar el patrimoni. Per això, la UNESCO insisteix en el fet que es tracta d'un patrimoni viu i, per tant, en constant transformació. No només diferencia així el PCI del patrimoni material; sinó que també el diferencia folklore. Si el folklore s'entén com el producte d'una documentació cosificada; el PCI, contràriament, s'entén com un procés contextual de recreació d'aquests elements a mans dels propis grups (Bortolotto, 2014). Per tal de fer palès aquest canvi d'orientació, es va buscar una nova expressió per anomenar aquest patrimoni i es va optar per l'expressió "Patrimoni Cultural Immaterial"[119]. Tot i que eren conscients de la impossibilitat de separar la dimensió immaterial de la material, van optar per aquest terme per fer èmfasi, precisament, en la relació de reciprocitat que s'estableix entre la dimensió material i immaterial[120]. A banda de l'expressió "Patrimoni Cultural Immaterial", cal tenir en compte que es van escartejar d'altres opcions com "cultura expressiva", "patrimoni filosòfic" o "patrimoni intel·lectual" (Arizpe, 2013).

Malgrat que el concepte inclou alguns aspectes innovadors com la relació entre material i immaterial i la dimensió canviant del patrimoni, els estudiosos han insistit en el fet que aquest nou concepte recull problemes dels anteriors: perpetua una mirada dualista i reforça la necessitat de recollir davant dels canvis contextuals. Es va considerar que parlar d'immaterial no era adequat per recollir la idea que volia transmetre la UNESCO, l'existència d'una relació indissociable entre materialitat i immaterialitat. De fet, només seria adequada si es tractés d'englobar pràctiques que no recorren a cap tipus d'artefacte, encara que, en aquest cas, caldria preguntar-se si existeixen pràctiques d'aquest tipus. L'ús de l'adjectiu immaterial porta a una lectura dualista del patrimoni que no recull les interaccions existents i estructurals entre un i altre (Bromberger, 2014) i que, a més, reprodueix altres mirades dualistes ja superades en l'àmbit del patrimoni com urbà i rural o hegemònic i subaltern. També es va assenyalar que insistir en el dinamisme del PCI en el marc de la seva definició i, alhora, parlar de la urgència de recollir aquest patrimoni i els efectes de la globalització a la mateixa convenció restava validesa a la primera idea. En conseqüència,

[119] La UNESCO ja havia emprat aquesta expressió en resolucions i programes previs, però no l'havia arribat a definir mai abans. Segons Bortolotto (2008), la primera vegada que podem documentar l'ús d'aquesta expressió és a la Conferència Mundial sobre Polítiques culturals que va tenir lloc a Mèxic l'any 1982.

[120] No es tracta d'una idea nova, el concepte *esprit du lieu* (Nora, 1984) ja recollia aquesta idea: el lloc construeix l'esperit i el lloc estructura l'esperit.

aquest patrimoni s'associa, com havia passat amb els conceptes anteriors de folklore o cultura tradicional, amb la tradició (entesa com a corpus immutable transmès de generació en generació des del passat fins al present), amb tot allò que és anterior als processos de globalització i amb aquells elements que estan en perill de desaparèixer (Estrada Bonell & Del Mármol Cartañá, 2014; Noyes, 2011).

3.5.2 L'AUTENTICITAT, UN CRITERI SUPERAT?

El concepte d'autenticitat no forma part de la *Convenció de 2003*, perquè els experts van decidir que no era un concepte adequat, ja que entrava en contradicció amb la natura canviant del patrimoni però, tal i com indiquen alguns experts, d'una manera o altra, segueix fent-se present dins del text.

Per poder entendre les crítiques al concepte, prèviament, cal fer una revisió d'aquest en el marc de la UNESCO. El concepte d'autenticitat ha estat un criteri fonamental per a definir el patrimoni dins de la UNESCO. De fet, a la *Carta de Venecia* (ICOMOS, 1964), ja s'insisteix en aquesta idea i es fa èmfasi en la necessitat de transmetre el patrimoni en la seva autenticitat. A la *Convenció de 1972*, l'autenticitat esdevé un criteri per a seleccionar els béns a inscriure a la Llista del Patrimoni Mundial. Així doncs, els béns a inscriure han de ser autèntics en termes de pla, materials i localització (Brumann, 2013). Aquest criteri va esdevenir conflictiu en el marc de les candidatures presentades pels països no occidentals, especialment els asiàtics i africans. Un dels episodis més significatius d'aquest moment va tenir lloc l'any 1993 quan el Japó va proposar inscriure el temple Hôryû-ji i alguns experts europeus van mostrar-se reticents a la seva inscripció per no ser prou autèntic – encara que, finalment, es va inscriure – (Brumann, 2013; Labadi, 2010). Un any després, el 1994, la UNESCO va organitzar una reunió a Nara (Japó), amb experts sobre conservacions i béns culturals per tractar aquest assumpte. El resultat fou el *Documento de Nara*[121] (UNESCO & ICOMOS, 1994) en què es reconeix que l'autenticitat és una construcció sociocultural i que, per tant, no és un criteri operatiu per a la selecció d'elements. Aquesta nova aproximació al concepte d'autenticitat va permetre justificar la inscripció d'elements que no havien estat admesos en altres ocasions, però va seguir descartant-ne d'altres[122].

El criteri d'autenticitat va descartar-se en el cas del programa precursor de la Llista Representativa del PCI, Obres Mestres del Patrimoni Oral i Immaterial de la Humanitat. No obstant això, tal i com indica Bortolotto (2013), el fet de parlar de "típicament local",

[121] Aquest text pot consultar-se a través de: https://patrimoniomundial.cultura.pe/sites/default/files/pb/pdf/12.%20ICOMOS%201994%20Documento%20de%20Nara%20sobre%20Autenticidad.pdf (Consultat: 1 d'abril de 2020).

[122] En aquest moment, es va poder inscriure la ciutadella medieval de Carcassona que, després de ser rebutjada l'any 1985, finalment, fou inscrita l'any 1997. En aquesta segona ocasió, es va considerar que la reconstrucció feta per Viollet-le-Duc representaven un moment decisiu de la història de la conservació europea, una justificació que troba empara en el text de Nara (Brumann, 2013). No obstant això, el santuari d'Ise Jingu, símbol de l'arquitectura dinàmica japonesa, no ha estat mai inscrit dins de la Llista del Patrimoni Mundial perquè es considera que els seus materials no són autèntics per no ser els mateixos amb què es va construir fa tretze segles. En efecte, aquest santuari només ha arribat a ser anomenat com a punt de partida d'un camí de pelegrinatge dins d'una candidatura més àmplia, *Sacred Sites and Pilgrimage Routes in the Kii Mountains Range"* (2004), inscrita com a paisatge cultural (Bortolotto, 2011b).

implícitament, implicava seguir parlant d'autenticitat. En aquest cas, es va considerar que aquesta idea serviria per atribuir l'estatus de patrimoni a certes pràctiques culturals i així diferenciar-les del folklore, que es considerava que tenia finalitats turístiques o comercials. Des d'aquest punt de vista, es va insistir en el fet que "típicament local" ja no tenia res a veure amb la idea de puresa, sinó amb la de continuïtat de la tradició. El resultat va ser contradictori: d'una banda, s'assumia que la transformació constant de la cultura no alterava l'autenticitat del patrimoni; però, per l'altra s'advertia que aquests canvis no podien provenir d'influències externes.

En el marc de la *Convenció de 2003*, aquest concepte no apareix explícitament, però, com va passar en el cas del programa precursor, implícitament sí que hi és. D'una banda, el fet de parlar de "cultura en perill" implica pensar que existeix una forma autèntica de cultura que cal preservar, cosa que s'oposa a la idea de cultura dinàmica i en constant transformació, una idea fonamental del nou concepte de PCI (Hafstein, 2004); i, d'altra banda, el fet de parlar de la necessitat de preservar els PCI dels riscos de la folkloització pressuposa l'existència d'una cultura autèntica en contraposició a d'altres que serien concebudes com a formes no originals, és a dir, falses (Bortolotto, 2011b).

3.5.3 De la conservació i la protecció a la salvaguarda?

La nova convenció parla de la necessitat de salvaguardar en comptes de de conservar o protegir, conceptes que apareixen a la *Convenció de 1972*, i que s'associaven als béns materials. L'ús del terme "salvaguarda" en detriment dels altres, volia recollir, precisament, la natura dinàmica i canviant que atribuïen al PCI (Bortolotto, 2011a, 2014; González Cambeiro & Querol Fernández, 2014).

Malgrat que hi ha una clara voluntat per apostar per una perspectiva dinàmica del patrimoni, que es fa evident amb la preferència pel terme "salvaguarda", el que proposa la convenció en termes de salvaguarda està en relació amb les antigues de conservació i protecció, no amb aquesta natura dinàmica. Si ens feixem en el text, s'insisteix en la urgència de recollir el patrimoni abans que desaparegui a mans de les ràpides transformacions del nostre món, bàsicament, de la globalització. Aquesta necessitat de recollir davant del risc d'extinció no és nova, és un *topos* clàssic en els estudis de folklore i etnologia (Burke, 1981/1997). La mateixa idea ja havia motivat altres missions de recerca: els folkloristes van recollir el màxim de testimoni d'un món que creien que desapareixia a mans de la industrialització (Prats Canals, 1988) i els impulsors de la MPE van fer el mateix tement a la modernització (Jeudy, 2001). En tots els casos hi ha un nucli comú: recollir urgentment abans que el món previ a aquests fenòmens desaparegui. Un altre dels aspectes que han assenyalat els crítics de la convenció és el fet de focalitzar la salvaguarda cap a les pràctiques que s'engloben sota el paraigües de PCI i no cap als actors que les mantenen (el que, en el marc de la convenció, es presenta sota la fórmula CGI) i que esdevenen bàsics en el marc de la convenció. Kirshenblatt-Gimblett (2004) proposa canviar l'enfocament de la salvaguarda, de la pràctica als actors i els seus contextos de protecció: entre hi hagi persones que sàpiguen

com executar una pràctica (acceptant els seus canvis), no caldrà conservar manifestacions concretes d'aquesta.

Tenint en compte les novetats del concepte de patrimoni i la voluntat de parlar de salvaguarda en detriment de conservació i protecció, alguns dels experts que van participar a les reunions de la convenció esperaven unes propostes de salvaguarda de caire més cultural que metacultural, és a dir, volien centrar-se en les accions de suport a la reproducció cultural en comptes de crear llistes i inventaris (Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Malgrat la voluntat de superar la idea de conservació, la *Convenció de 2003* proposa instruments que són més metaculturals que culturals. Entre aquests instruments, destaquen els inventaris i les llistes. D'una banda, la convenció proposa la creació d'inventaris del PCI per a la salvaguarda dins dels Estats. Cal tenir en compte que la convenció no inventa els inventaris de PCI, aquests ja existien, encara que sota altres terminologies (com inventaris de folklore, de patrimoni etnològic, de cultura tradicional...) i no necessàriament depenien d'un Estat. D'altra banda, la creació de tres llistes del PCI per reconèixer internacionalment alguns dels elements inclosos dins dels inventaris. Les llistes prenen com a referència llistes anteriors de la UNESCO, principalment, el Programa Obres Mestres del Patrimoni Oral i Immaterial de la Humanitat que, al seu torn, s'inspirava en la Llista del Patrimoni Mundial. De fet, els 90 primers elements inclosos a la Llista Representativa del PCI és corresponen als elements que havien estat inscrits prèviament al Programa d'Obres Mestres del Patrimoni Oral i Immaterial de la Humanitat.

A través d'aquests instruments, els elements se'ns presenten de manera individualitzada i aïllada del seu context de producció, fet que implica una visió objectiva de la cultura que entra en contradicció amb la idea d'un patrimoni dinàmic (Del Mármol Cartañá et al., 2011). Precisament, per aquesta raó, una de les crítiques més freqüents ha estat la fossilització dels processos culturals (Amselle, 2004; Arizpe, 2013; Smith, 2014; Smith & Akagawa, 2009). Si entenem que el canvi és inherent a la cultura, no podem recollir pràctiques culturals excepte si assumim que el que estem registrant respon a un temps i un espai concret i que es tracta d'una representació específica de l'element: la UNESCO no salvaguarda les pràctiques vives, sinó les seves representacions. I, des d'aquest punt de vista, fins a quint punt el registre de representacions implica la salvaguarda d'aquelles pràctiques? (Kirshenblatt-Gimblett, 2004).

Tenint en compte que els inventaris es desenvolupen de manera diferent dins de cada Estat i que, per tant, ens hi referirem en el marc de cada Estat implicat en el procés de candidatura; dediquem aquesta part a parlar de les llistes, fent especial èmfasi a la Llista Representativa del PCI que és, precisament, on s'inscriuen les festes que ens ocupen.

La *Convenció de 2003* proposa la inscripció d'elements a tres llistes: la Llista Representativa del PCI, el Registre de Bones Pràctiques del PCI; i d'altra banda, la Llista del PCI que Requereix Mesures Urgents de Salvaguarda. Segons Kirshenblatt-Gimblett (2004), aquestes llistes podrien comparar-se amb les exposicions universals, perquè presenten una imatge estereotipada del patrimoni dels Estats. L'estereotipització adopta diverses formes. En la

majoria de casos, es projecta una imatge d'unitat estatal, encara que, en la majoria de casos, es tracta de pràctiques de grups minoritaris que l'Estat assumeix com a identitàries del conjunt del seu territori per algun tipus d'interès (Noyes, 2011; Bortolotto, 2013). D'entre totes aquestes pràctiques, s'observa el privilegi de formes més espectaculars, acolorides i exòtiques que coincideixen amb les percepcions occidentals en detriment de les formes més ordinàries (Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Kurin, 2004; Smith & Akagawa, 2009). A més, per cada Estat es prioritzen un tipus de pràctiques[123] en detriment d'altres. D'aquesta manera, la majoria d'elements inscrits pels països asiàtics es remeten a tècniques i coneixements artesanals, mentre que pels països europeus i llatins, la majoria d'elements pertanyen a l'àmbit festiu (González Cambeiro & Querol Fernández, 2014).

Els promotors de la convenció han insistit en el fet que la Llista Representativa del PCI no és la transposició immaterial de la Llista de Patrimoni Mundial i, fins i tot, han optat per deixar de banda l'excepcionalitat, molt lligada a la idea de "valor universal excepcional" per parlar de la representativitat (Noyes, 2011). No obstant això, hi ha autors que consideren que aquesta transposició és clara. Per exemple, tal i com afirma Brumann (2013), l'estructura és la mateixa: només els delegats dels estats part poden decidir sobre la inclusió d'un element a la llista, només els estats que formen part del Comitè Intergovernamental del PCI tenen dret de proposar els seus elements durant el seu mandat i el Comitè Intergovernamental l'encarregat de gestionar aquesta llista. Kirshenblatt-Gimblett (2004) considera que ambdues llistes són igualment excloents i exclusives, perquè només recullen aquells elements que els estats volen elevar i que, per tant, els interessa presentar davant del món. I, finalment, en ambdós casos ens trobem davant de mecanismes competitius que donen lloc a formes de rivalitat patrimonial entre els Estats, especialment els occidentals que, contràriament a la voluntat d'aquesta nova convenció, segueixen essent els més representats i els que tenen més elements pendents d'inscriure (Bortolotto, 2014; Noyes, 2011).

A banda de la Llista Representativa del PCI, hi ha dues més. D'una banda, el Registre de Bones Pràctiques del PCI recull programes, projectes i activitats de salvaguarda que han de servir per intercanviar "bones" pràctiques entre estats i donar idees per dissenyar els seus propis programes de salvaguarda. Una de les crítiques més punyents cap a aquest registre ha estat la qualificació de "bones" pràctiques, perquè crea una jerarquia entre les que ho són i s'inscriuen i les que queden fora. D'altra banda, la Llista del PCI que Requereix Mesures Urgents de Salvaguarda, es tracta d'una llista que vol protegir les expressions que es troben "en perill" i que necessiten una salvaguarda urgent, en aquest cas, més que en tota la resta, es fa més evident la idea de pèrdua de part del patrimoni i la necessitat de salvaguardar-lo abans de la seva desaparició. En aquest cas, la UNESCO adopta un rol paternalista, no

[123] Aquestes tipologies responen a les cinc categories que estableix la mateixa convenció. "El «patrimoni cultural immaterial», segons es defineix al paràgraf 1 *supra,* es manifesta en particular en els àmbits següents: a) tradicions i expressions orals, inclosa la llengua com a vehicle del patrimoni cultural immaterial; b) arts de l'espectacle; c) usos socials, rituals i actes festius; d) coneixements i usos relacionats amb la naturalesa i l'univers; e) tècniques artesanals tradicionals"
(UNESCO, 2003: article 2).

només els estats poden decidir inscriure els seus elements, sinó que la mateixa UNESCO també ho pot fer si detecta que un element està "en perill". Entre la Llista Representativa del PCI i aquestes altres dues hi ha una relació jerarquia: en què la Representativa se situaria en primera posició i la de Mesures Urgent en la darrer. Per un Estat és millor pensar en termes de representativitat que assumir que la pèrdua i la necessitat d'ajuda externa per a pal·liar-la.

3.5.4 DE LES INSTITUCIONS A LES COMUNITATS, GRUPS I INDIVIDUS?

La *Convenció de 2003*, en reconèixer el caràcter dinàmic de les expressions culturals, accepta que la societat civil pugui interactuar amb la seva història i el seu patrimoni en funció de la seva cultura i el seu context (Bendix, 2011; Hertz, 2015). Això suposa un canvi significatiu respecte a la *Convenció de 1972*, en què aquesta tasca quedava a mans dels experts, els tècnics i els acadèmics, els quals formaven part d'institucions legitimades per a aquesta tasca (Quintero Morón & Sánchez Carretero, 2017). Per aquest motiu, alguns autors han considerat que ha emergit un nou paradigma participatiu (Adell et al., 2015). En relació a aquest nou paradigma ens interessa desenvolupar dues qüestions: en primer lloc, qui és aquesta societat civil que entra a formar part dels processos de patrimonialització; i, en segon lloc, quins són els mecanismes de participació que proposa el text per a implicar a la societat civil.

La convenció presenta la societat civil sota l'estructura tripartida "comunitats, grups i individus" (CGI), però no en fa cap definició explícita[124]. Tot i aquesta absència, Hertz (2015) identifica que la idea de comunitat unesquiana sempre es remet a tres conceptes bàsics de comunitat. Seguint Noyes (2012b), aquesta autora (Hertz) distingeix entre un concepte fundacional de comunitat (es refereix a un col·lectiu definit per la seva vinculació a la terra i a la història), un concepte relacional (un col·lectiu que es defineix per oposició a un altres, que són oposats) i un concepte performatiu (el col·lectiu es crea, es defineix i es constitueix en el fet mateix de "fer patrimoni"). Els dos primers són els que apareixen implícits a la convenció, lligats a comunitats ètniques i històriques i tenen un biaix essencialista (Hertz, 2015). En aquest cas, s'establiria una associació entre PCI i comunitat que s'inspiraria en l'equació decimonònica d'un patrimoni i una nació, en què el patrimoni fou bàsic per a la construcció de les comunitats imaginades (Anderson, 1983). El tercer, en canvi s'oposaria a questes dos, perquè la comunitat es defineix com una xarxa que no existiria fora del patrimoni (Hertz, 2015), seria, per tant, una comunitat de pràctica (Hertz, 2015; Tauschek, 2015). Independentment de la forma sota la qual es presenti (qualsevol de les tres que acabem d'exposar), les comunitats s'interpreten com conjunts homogenis i aïllats. Tanmateix, tal i com han assenyalat diversos autors, les comunitats mai no són grups compactes, sinó sistemes socials complexos travessats per conflictes i interessos i per una distribució del poder que no sempre és democràtica, a més, les comunitats no estan mai

[124] Possiblement, això pugui explicar-se per la reticència d'alguns Estats en l'ús del terme "comunitat", perquè consideraven que aquest podia arribar a legitimar reivindicacions pels drets culturals de les minories i donar peu a la seva sobirania (Blake, 2009; Maguet, 2011; Khaznadar, 2012; Bortolotto, 2014).

aïllades, sempre formen part d'un context (Bortolotto, 2014; Quintero Morón & Sánchez Carretero, 2017). Alguns autors consideren que la UNESCO, essent conscient d'aquestes possibles crítiques, va optar per una formulació tripartida per tal de superar una versió massa restrictiva de la comunitat i incloure, encara que implícitament, la idea d'una comunitat plural (Maguet, 2011).

Després d'haver-nos referit a la idea de CGI que traspua dels textos unesquians, volem fixar-nos en la idea de participació que el text vincula directament amb la inclusió d'aquests nous actors (presentats sota la forma de CGI) en les mesures de salvaguarda (article 15[125]). La convenció assumeix que els CGI "creen, mantenen i transmeten" el PCI, per la qual cosa els considera els dipositaris i els portadors d'aquestes pràctiques i busca empoderar-los fent-los participar de la salvaguarda (Adell et al., 2015; Hertz, 2015). El text associa la participació de les CGI amb les mesures de salvaguarda (entre les quals, els inventaris i les inscripcions als inventaris), però no descriu explícitament en què consisteix aquesta participació, cosa que deixa a mans de cada Estat part.

Aquesta insistència en la participació de les CGI ha estat criticada per diversos autors. Cooke & Kothari (2001), experts en desenvolupament, s'hi refereixen amb l'expressió "nova tirania", en convertir-se en un requisit burocràtic i esdevenir una eina per a estendre el poder dels estats en àmbits propis de la vida quotidiana (McMillian, 2010 i Strathern, 2000 a partir de Sánchez Carretero & Jiménez Esquinas, 2016). La burocratització que exigeix la UNESCO pot esdevenir un procés excloent: malgrat que la UNESCO presenta la participació com una estratègia de descentralització política, a la pràctica, es troba tan tecnificada, estandarditzada i burocratitzada que afavoreix l'exclusió dels actors amb menys competències sobre la gestió del patrimoni (Sánchez Carretero et al., 2019). Quintero Morón i Sánchez Carretero (2017) expressen la no participació real de les CGI a través de la metàfora de la conjugació verbal: els verbs de la participació no es conjuguen, sinó que es queden en infinitiu. Aquesta mancança porta a les CGI a buscar suport en experts i tècnics del patrimoni estatals (o regionals), creant així formes de dependència. Aquests processos de "participació" porten a una expansió de la infraestructura estatal per a la gestió del patrimoni i provoca que espais de la vida de les persones que, fins la moment, no havien estat reglamentats passin a estar sota el domini dels Estat (De Cesari, 2012). Més enllà de l'expansió dels Estats, la presència d'aquests processos dins d'aquests nous espais porta a la difusió d'un discurs concret sobre el PCI (que és el de la UNESCO) i a la regularitació i normativització de les pràctiques, les quals se sotmeten a un procés de definició (que marca quines són autèntiques i quins no) que porta a l'emergència d'uns portadors legimitamts de la pràctica.

[125] En el marc de les seves activitats de salvaguarda del patrimoni cultural immaterial, cada estat part ha de mirar d'aconseguir la màxima participació possible de les comunitats, els grups i, si s'escau, els individus que creen, mantenen i transmeten aquest patrimoni i d'associar-los activament a la seva gestió.
(UNESCO, 2003: article 15).

3.6 DE LA UNESCO ALS ESTATS: L'APLICACIÓ DE LA *CONVENCIÓ PER A LA SALVAGUARDA DEL PCI*

Un cop un Estat ratifica la *Convenció de 2003*, ha de vetllar per als seu compliment. El primer que ha de fer és desplegar el text dins del seu Estat, cosa que implica un llarg procés d'adaptació del règim internacional a l'estatal que serà més o menys complex depenent de la gestió del patrimoni prèvia dins de cada Estat.

La UNESCO, en matèria de patrimoni, s'encarrega de subministrar directrius i orientacions i de reunir experts i representants nacionals per establir relacions de cooperació i acords internacionals. Aquests espais d'intercanvi serveixen per crear acords, recomanacions, resolucions i disposicions (Kirshenblatt-Gimblett, 2004). La idea d'un patrimoni comú impregna tots els seus documents, però les convencions internacionals només poden aplicar-se a escala estatal: són els actors i les institucions estatals les encarregades d'assumir aquesta responsabilitat social, política i econòmica (Bendix, 2011; Hafstein, 2011). D'aquesta manera, quan un Estat ratifica una convenció, comença un procés d'aplicació del règim internacional a l'estatal que, depenent del context de gestió de cada Estat, adoptarà unes característiques o unes altres. En el cas de la *Convenció de 2003*, això implica la creació d'una llei de PCI (o la revisió i/o ampliació d'una prèvia de patrimoni i/o patrimoni etnològic), la creació de nous organismes de gestió, l'elaboració d'inventaris (o l'adaptació d'inventaris ja existents) i la definició d'un procediment per a inscriure a les llistes del PCI de la UNESCO.

Per alguns autors com, per exemple, Berliner (2012), aquest procés implicaria un procés de progressiva unesquització de les polítiques estatals i regionals. De Cesari (2012), però, proposa no reduir al globalització a un únic moviment i pensar que totes les formes globals són sempre localitzades i apropiades en contextos culturals específics. En la mateixa línia, Bendix, Eggert i Peselmann (2012) identifiquen dues dinàmiques que posen de manifest la relació bidireccional entre règims. D'una banda, una convenció internacional, en el moment que arriba dins del govern d'un Estat, es transforma, en major o menor mesura; i, d'altra banda, la implementació del règim internacional en l'àmbit estatal dóna lloc a una profusió de règims patrimonials addicionals. Per tal de poder copsar aquesta relació bidireccional, cal dur a terme una anàlisi de cada cas en concret. Tot seguit, repassem la pluralitat de variables que poden donar-se i oferim pistes per a pensar l'anàlisi de casos concrets, la qual desenvoluparem posteriorment a través dels casos que ens ocupen, en el marc del capítol 5.

3.6.1 LA GESTIÓ DEL PATRIMONI DINS DELS ESTATS

Tal i com hem vist anteriorment, el fet d'atorgar valor a certs elements culturals és anterior al naixement de la UNESCO i les seves polítiques patrimonials. Des de finals del segle XVIII, molts estats europeus han desenvolupat mecanismes de valorització de certs elements culturals centrades, especialment, en els monuments històrics (Choay, 2009). Dins d'aquesta història tenen un pes important les convencions de la UNESCO, tant la *Convenció de 1972* per al patrimoni cultural i natural com la *Convenció de 2003* pel que ara s'anomena PCI (però

que abans rebia altres terminologies com folklore, cultura popular o patrimoni etnològic). La ratificació de la convenció per part dels estats imposa una sèrie de canvis en la gestió. Ens fixem específicament en el cas del PCI i la *Convenció de 2003*. A diferència de la *Convenció de 1972*, en què, la majoria d'estats europeus quan la van ratificar ja comptaven amb organismes de gestió del patrimoni (especialment, el patrimoni monumental) més o menys definides dins de l'àmbit estatal; en el cas del PCI (lògicament, sota altres expressions com folkore, cultura popular o patrimoni etnològic), la seva gestió estava menys estructurada, excepte en casos concrets com la MPE de França. Cal tenir en compte que la *Convenció de 2003* (article 13)[126] demana que existeixin organismes dedicats a la salvaguarda del PCI, però no específica com han de ser. Així doncs, cada Estat pot decidir si encarrega aquesta tasca a un organisme que formi part de l'administració de l'Estat o la confia a un organisme extern (Cachat & Chave, 2019). Amb la ratificació, a un gran nombre de països s'han creat nous organismes per a la gestió del PCI, ja sigui com a organismes específics de gestió del PCI, ja sigui com a part d'organismes més grans dedicats a la gestió del patrimoni cultural (Roigé, 2014).

De la mateixa manera, podia haver-hi una llei específica per a aquest tipus de patrimoni, o bé, aquest podia quedar integrat dins d'una llei general de patrimoni. En la majoria de casos, la decisió per un tipus o altre de llei respon a la mirada del patrimoni de cada Estat, des de mirades més integrades fins a mirades més segmentades del patrimoni. Amb la ratificació, els Estat poden haver revisat les lleis anteriors per poder-hi incloure el PCI, que possiblement ja hi era sota altres termes; o bé, haver creat lleis noves dedicades específicament al PCI. La manera en què és anomenat aquest tipus de patrimoni dins de cada llei també canvia depenent del cas, en el cas del sud d'Europa, es privilegia l'ús de patrimoni etnològic o etnogràfic i cultura popular en detriment de folklore que s'associa, encara avui, amb la manca de rigor científic.

3.6.2 LES PROPOSTES DE SALVAGUARDA

Un dels aspectes sobre el que més han treballat els estats després de la ratificació són les propostes de salvaguarda. En el marc de la *Convenció de 2003* es distingeix entre les mesures de l'àmbit nacional i de l'àmbit internacional. Dins del primer grup, s'insisteix en l'elaboració d'inventaris (article 12)[127] i seguidament es llisten, separadament, altres mesures de caire més general (article 13)[128]. Dins del segon grup, es presenten les tres llistes

[126] Entre les altres mesures de salvaguarda incloses en aquest article, una és: b) designar o crear un o diversos organismes competents per a la salvaguarda del patrimoni cultural immaterial present al seu territori; (...)
(UNESCO, 2003: article 13).

[127] 1. Per assegurar la identificació amb fins de salvaguarda, cada estat part ha de confeccionar, d'acord amb la seva situació, un o diversos inventaris del patrimoni cultural immaterial present al seu territori. Aquests inventaris s'han d'anar actualitzant periòdicament. 2. En presentar el seu informe periòdic al Comitè de conformitat amb l'article 29, cada estat part ha de proporcionar informació pertinent en relació amb aquells inventaris.
(UNESCO, 2003: article 12).

[128] Per assegurar la salvaguarda, el desenvolupament i la valoració del patrimoni cultural immaterial present al seu territori, cada estat part ha de fer tot el possible per: a) adoptar una política general encaminada a realçar la funció del patrimoni cultural immaterial en la societat i a integrar-ne la salvaguarda en programes de planificació; b) designar o crear un o diversos organismes competents per a la salvaguarda; c) fomentar estudis científics, tècnics i artístics, així com

del PCI (article 16, 17 i 18)[129]. Els inventaris, com a mesura nacional principal, i les llistes del PCI, com a mesura internacional, estan molt vinculades entre elles, ja que, un element pot optar a formar part de la llista si, prèviament ha estat inscrit a l'inventari. Les mesures que estableix la convenció no són noves, no només perquè són una transposició de models aplicats al patrimoni monumental (Bortolotto, 2011a; González Cambeiro & Querol Fernández, 2014); sinó perquè els inventaris ja existien en el marc del folklore, la cultura popular i el patrimoni etnològic en molts dels estats membres. En aquest sentit, l'únic canvi significatiu és la possibilita d'inscriure elements del PCI a les llistes de la UNESCO. Per tal de desenvolupar totes aquestes propostes, els estats han creat comitès encarregats d'aquesta tasca de translació d'un règim a un altre o han elaborat plans i guies on es detallen alguns dels canvis més rellevants. Les mesures més freqüents són la creació/adaptació de figures patrimonials, la inscripció a les llistes del PCI i la creació/adaptació d'inventaris.

Abans de la ratificació, no totes les lleis de patrimoni preveien algun tipus de reconeixement pel folklore, cultura popular o patrimoni etnològic. Amb la convenció, no només es reforça aquest reconeixement en els casos que ja existia, sinó que es crea en aquells que era absent, és a dir, es creen noves figures de reconeixement patrimonial. Més enllà del reconeixement estatal i/o regional que pot adquirir un element considerat PCI, el que canvia és la possibilitat de poder-lo elevar a la UNESCO. Tenint en compte aquesta novetat, els estats han hagut de definir un procediment per a la gestió de candidatures que pot estar més o menys pautat. D'una banda, han hagut d'elaborat un sistema de regles per explicar als demandants els documents que cal reunir, la manera en què s'han de presentar, els experts que cal consultar i la importància de garantir la participació de la societat civil; i, d'altra banda, han hagut de crear uns consells i òrgans de decisió, temporals o permanents, per a la selecció de les candidatures.

Una de les propostes en què els estats han abocat més esforços són els inventaris. Abans de la ratificació, ja existien inventaris dins de l'Estat, encara que no necessàriament integraven el folklore, la cultura popular o el patrimoni etnològic. En cas de reconèixer-lo, aquest podia haver-se integrat dins d'inventaris generals de patrimoni, o bé, podia haver estat objecte d'inventaris específics de folklore, cultura popular o patrimoni etnològic o, fins i tot, d'una petita secció d'aquest gran conjunt. Amb la ratificació, es revisen els inventaris existents per incloure, en cas d'absència, el PCI; o bé, se'n creen d'específics sobre PCI, ja sigui dins de l'esfera nacional o regional (Guil Egea, 2017).

metodologies de recerca, per a la salvaguarda eficaç del patrimoni cultural immaterial, i en particular del patrimoni cultural immaterial que es trobi en perill; d) adoptar les mesures d'ordre jurídic, tècnic, administratiu i financer adequades per: i) afavorir la creació o el reforçament d'institucions de formació en gestió del patrimoni cultural immaterial, així com la transmissió d'aquest patrimoni en els fòrums i els espais destinats a la seva manifestació i expressió; ii) garantir l'accés al patrimoni cultural immaterial i respectar alhora els usos consuetudinaris que regeixen l'accés a determinats aspectes d'aquest patrimoni; iii) crear institucions de documentació sobre el patrimoni cultural immaterial i facilitar-ne l'accés. (UNESCO, 2003: article 13).

[129] Article 16: Llista Representativa del PCI de la Humanitat. Article 17: Llista del PCI que Requereix Mesures Urgents de Salvaguarda. Article 18: Programes, projectes i activitats de salvaguarda del PCI (UNESCO, 2003).

3.7 LES CANDIDATURES A LA LLISTA REPRESENTATIVA DEL PCI DE LA UNESCO

En aquesta secció ens fixem en una de les mesures de salvaguarda que proposa la *Convenció de 2003*, les llistes del PCI. Per tal de poder inscriure un element a les llistes, cal que els demandants elaborin un dossier de candidatura (formulari, vídeo i imatges), és a dir, un expedient per a poder inscriure aquell element. Les etapes per les quals passa una candidatura de PCI són molt semblants en les tres llistes de PCI, en aquest cas, però ens referirem únicament la Llista Representativa del PCI. Per tal d'acompanyar els demandants en aquest procés, la UNESCO ha elaborat unes *Directrices Operativas para la aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* (UNESCO, 2022)[130] (d'ara en endavant *Directrius Operatives*), un document on s'expliquen els criteris que cal seguir per a inscriure un element a cadascuna de les llistes i els procediments que cal seguir. En tot aquest procés, podem identificar una primera part, que es basa en la preparació de la candidatura fins a la seva inscripció per part de la UNESCO i una segona part, que gira al voltant dels efectes locals de la inscripció, entre els quals, la posada en marxa la salvaguarda. Passats sis anys, la UNESCO demana una revisió en què avalua l'aplicació d'aquesta, especialment, en relació a les mesures de salvaguarda aplicades, entre les quals, els elements inscrits a les llistes de PCI.

En aquesta secció volem analitzar aquestes dues etapes: d'una banda, la preparació de la candidatura (esdevenir PCI); i d'altra banda, els efectes locals de la seva inscripció (essent PCI). Una de les grans paradoxes, tal i com veurem en més d'una de les parts que integren d'aquesta secció, és la partició de la societat civil en el marc de les candidatures. A diferència de la resta de seccions, en què hi ha molta bibliografia per a cada temàtica i costa arribar a poder incloure-la tota, la bibliografia sobre els processos de candidatura és més reduïda i, en la majoria de casos, la trobem, ja sigui dins d'estudis més amplis sobre processos de patrimonialització (Fournier, 2011; Leblon, 2016; Macchiarella, 2011a, 2011b; Noyes, 2011; Sandroni, 2011; entre altres); o bé, en treballs que es basen en analitzar un aspecte concret de tot aquest procés com la participació dels locals dins del dossier de candidatura o els efectes locals d'una inscripció (Adell, 2015; Bortolotto et al., 2020; Del Mármol Cartañá & Santamarina Campos, 2020; entre altres).

3.7.1 ESDEVENIR PATRIMONI CULTURAL IMMATERIAL: PARADOXES AL VOLTANT D'UN PROCÉS DE CANDIDATURA

Al llarg del procés de candidatura, emergeixen una sèrie de problemàtiques que posen de manifest les dificultats per adaptar el règim internacional que marca la UNESCO al règim estatal i, més específicament, als contextos locals on es desenvolupa la pràctica que es vol inscriure. Hem organitzat aquesta secció a partir d'una sèrie d'eixos temàtics que hem

[130] Podeu consultar aquest text a través de: https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-_2022_version-ES.pdf (Consultat: 16 de juny de 2021).

localitzat repetidament en els treballs d'autors que s'han ocupat de l'anàlisi de dels processos de candidatures.

3.7.1.1 Els actors de les candidatura, vells i nous actors

El gir participatiu que marca la *Convenció de 2003*, el qual es fa molt evident a l'article 15 de la mateixa[131], té efectes en els processos de candidatura. D'aquesta manera, més enllà dels actors que, tradicionalment, havien format d'aquests dels procediments de candidatura (vinculats a les institucions patrimonials), apareixeran nous actors, de dins i fora de l'esfera locals, que entraran a formar-ne part (Berliner & Bortolotto, 2013). Malgrat la voluntat de fer participar activament aquests nous actors dins dels processos, la burocratització i tecnificació que caracteritza un procés de candidatura demana la participació d'experts en patrimoni, ja siguin tècnics de les institucions patrimonials, ja siguin coordinadors coneixedors de l'univers unesquià.

Els Estats, en tant que interlocutors de la UNESCO, són els únics que poden elevar candidatures (Hafstein, 2011; Bendix, 2011). En conseqüència, la gestió d'aquestes passa necessàriament per les institucions patrimonials estatals (i prèviament per les regionals, depenent de cada Estat). Dins d'aquestes institucions tenim els tècnics i els polítics. Els tècnics segueixen essent una figura important, perquè són els interlocutors directes dels actors locals i/o coordinador de candidatura. En els processos de candidatura, poden implicar-se més o menys depenent del cas, des de participar activament fent un seguiment de tot el procés de candidatura fins a limitar-se a fer de consultors en cas de dubte. Els polítics, per la seva banda, no acostumen a vincular-se activament en aquests processos i, únicament, en formen part puntualment, especialment, en la presa de decisions finals.

Amb el pes de les CGI, els tècnics han hagut de trobar estratègies per fer participar la societat civil (Bortolotto, 2012b) i identificar actors locals que puguin representar-la. En aquesta recerca, es privilegien representants locals de tipus institucionals, membres d'associacions, coordinadores o federacions fàcilment identificables. En la majoria de casos, aquests actors ni representen la totalitat de membres del col·lectiu ni plasmen la diversitat d'actors que hi ha darrera d'una pràctica (Quintero Morón & Sánchez Carretero, 2017). Tanmateix, cal tenir en compte que hi ha casos, en què aquesta tasca esdevé més difícil, perquè no hi ha cap mena de col·lectiu constituït i per trobar representants s'opta per contactar els càrrecs polítics i considerar-los com a tal. Aquests actors es reivindiquen com experts de la seva comunitat de pertinença i reemplacen el coneixement del patrimoni teòric i tècnic per un coneixement més emocional que deriva de la seva relació amb el context i, en moltes ocasions, amb aquella pràctica concreta (Fabre, 2013a). Més enllà d'aquests representants de les CGI, la *Convenció de 2003* demana definir aquestes CGI cosa que, en la majoria de casos, porta a la creació de noves comunitats que, fins al moment, no s'havien concebut

[131] En el marc de les seves activitats de salvaguarda del patrimoni cultural immaterial, cada estat part ha de mirar d'aconseguir la màxima participació possible de les comunitats, els grups i, si s'escau, els individus que creen, mantenen i transmeten aquest patrimoni i d'associar-los activament a la seva gestió.
(UNESCO, 2003: article 15).

internament com a tal. Per exemple, Sandroni (2011), en analitzar la candidatura *La Samba de Roda de Recôncavo de Bahí* (inscrita el 2008 a la Llista Representativa del PCI)[132], explicava que els practicants no tenien cap idea de comunitat, sinó que aquesta va ser creada en el moment de la candidatura per part dels seus promotors, en aquest cas, el govern de Brasil. Aquesta situació la veurem igualment en el cas de la candidatura que ens ocupa.

Segons la UNESCO aquests representants locals, com a part de les CGI, han d'esdevenir actors de primer odre dels processos de candidatura, però això no sempre és possible, perquè per dur-les a terme cal tenir dominar una sèrie de competències, cosa que el converteix en un procés excloent (Bendix, 2011; Noyes, 2011; Quintero Morón & Sánchez Carretero, 2017). En aquestes situacions, sorgeix la figura del coordinador de candidatura, un expert extern que assumeix la tasca de coordinar tot el procés de candidatura i vetllar pel compliment dels mandats de la convenció. Cal tenir en compte, però, que comptar amb un coordinador no està a l'abast de tots els grups, perquè, entre altres coses, té un cost econòmic elevat[133], que només alguns (sigui el mateix grup de practicants, sigui la institució regional i/o estatal) podran afrontar, cosa que genera una nova exclusió (Noyes, 2011). En la majoria de casos, els coordinadors són experts en gestió de patrimoni que han treballat dins d'institucions patrimonials regionals i/o estatals o dins de la UNESCO i que, per tant, coneixen bé aquest tipus de processos. Tanmateix, cal tenir en compte que cada vegada el perfil dels coordinadors es diversifica més i caldria fer un estudi aprofundit sobre aquesta qüestió per saber-ne més. Sigui qui sigui qui acabi assumit aquesta tasca, el que és important és que tingui una sèrie de competències necessàries per a afrontar un procés de candidatura, entre les quals, resulta de gran importància: conèixer perfectament la *Convenció de 2003* i tots els textos que se'n deriven, especialment, les *Directrius Operatives*; conèixer les polítiques patrimonials en matèria de patrimoni cultural, i si és el cas de PCI, de l'estat o estats que formen part de la candidatura; tenir un bon domini de les llengües de la UNESCO, anglès i francès, per poder redactar el dossier, a més de conèixer la llengua dels practicants; i finalment, i no menys important, posseir habilitats relacionades amb la coordinació de grups.

Finalment, voldríem referir-nos a la figura dels acadèmics. Tot i que, tradicionalment, aquests, amb major o menor mesura, també han format d'aquests processos, en el cas dels antropòlegs, la seva participació a les candidatures de la UNESCO és força recent i està molt lligada a la *Convenció de 2003*. En aquest nou context, els antropòlegs poden ser sol·licitats pels tècnics de patrimoni, però també pels representants locals d'una pràctica. En el primer cas, els tècnics els requereixen, de la mateixa manera que per a qüestions vinculades amb el patrimoni mundial, demanen suport a historiadors, historiadors de l'art, arqueòlegs o arquitectes. En la majoria d'aquests casos, l'antropòleg, que és considerat un expert en PCI, intervé com a revisor d'un dossier. La seva presència, en ocasions, fins i tot, pot servir per

[132] Prèviament havia estat inscrita al llistat de les Obres Mestres del Patrimoni Oral i Intangible de la Humanitat. El 2008 es fa el canvi i s'inscriu dins de la Llista Representativa del PCI. .

[133] Tanmateix, cal tenir en compte que les candidatures de Patrimoni Mundial sempre són més cares, perquè els dossier són molt més laboriosos, que les de PCI. La jerarquia entre patrimonis segueix fent-se evident.

legitimar tot el procés patrimonial. En el segon cas, poden ser requerits pels mateixos representants locals que, prèviament, havien estat els seus interlocutors com practicants. Els antropòlegs, en aquets context, esdevenen una *personne-ressource* (Ciarcia, 2011), és a dir, posseïdors de coneixements, fruits de les seves recerques, que poden servir per a complimentar el dossier de candidatura.

La presència dels antropòlegs en aquests processos de candidatura (sol·licitat pels tècnics o pels locals) ha reactivat el sobre el rol de l'antropòleg en els processos de patrimonialització, al qual ens hem referit anteriorment. Més enllà d'aportar-nos dades per a seguir pensant en posicions crítiques, al marge de la patrimonialització, o participatives, formant-ne part d'una manera més o menys crítica (Davallon, 2014; Palumbo, 2009); la inversió de rols entre l'antropòleg (que esdevenen *personne-ressource*) i els informants (que esdevenen representants locals d'una pràctica) obre una nova via d'anàlisi que cal seguir explorant (Bortolotto, 2012b; Ciarcia, 2011).

3.7.1.2 La iniciativa de la candidatura i l'objectiu de la salvaguarda

Tenint en compte que la UNESCO aposta per la participació de la societat civil dins de les candidatures i insisteix en la importància de salvaguardar els elements inscrits, la majoria de candidatures justifiquen la seva raó de ser fent èmfasi en aquestes dues qüestions. No obstant això, darrera d'aquest discurs, perfectament coherent amb els principis de la *Convenció de 2003*, s'hi amaguen pluralitat de promotors amb diversitat d'interessos per a emprendre un procediment de candidatura.

Pel que fa als ideòlegs de les candidatures, cal tenir en compte que són els estats els encarregats de ratificar i aplicar la *Convenció de 2003* i que, per tant, el coneixement d'aquesta per part de la societat civil depèn enormement de la seva tasca de difusió. Pot ser que la iniciativa vingui, efectivament, de la societat civil, la qual es posaria en contacte amb les institucions patrimonials per iniciar el procediment; però no poden deixar de banda que, en molts casos, les propostes de candidatures segueixen venint de les institucions, ja siguin institucions molt locals (ajuntament o organismes supramunicipals), ja siguin institucions de caràcter regional i/o estatal, més o menys vinculades a les qüestions patrimonials, que, posteriorment, aniran a buscar representants locals d'aquestes CGI per a iniciar el procés de candidatura i així justificar que en formen part i li donen suport (això es fa a través de les cartes de consentiment informat que cal incloure dins del dossier).

Els impulsors d'una candidatura es mouen per una sèrie d'interessos que, en la majoria de casos, tenen poc a veure amb les qüestions de preservació i salvaguarda dels elements a inscriure. Les candidatures poden respondre a interessos polítics. Per exemple, els Estats, encara avui, se serveixen del patrimoni, tal i com ja havien fet en altres moments, per construir i promoure una idea unitària de nació (Anderson, 1983); però també l'utilitzen com un mitjà de reconciliació, sobretot en contextos posteriors al conflicte dins d'un mateix estat o entre estats diferents (De Cesari, 2012). També poden respondre a interessos econòmics. Per exemple, una candidatura pot ser vista com una estratègia per atraure

turisme i inversos públics i privats en zones despoblades o poc atractives pels inversors; o bé, com un motor per al desenvolupament socioeconòmic que, normalment, s'emmarca en el paradigma del desenvolupament turístic (Bendix et al., 2012).

En la majoria de casos, darrera d'aquest interès polític i/o econòmic, hi ha una idea segons la qual el patrimoni (en aquest cas el PCI) seria una mena de *secular soterology*, és a dir, una doctrina de salvació capaç de curar tots els mals del nostres món, des de la pobresa fins al conflicte ètnic (Stoczkowski, 2009). Des d'aquest punt de vista, es consideraria que la UNESCO és una institució internacional que pot atorgar recursos econòmics, directa o indirectament, i que pot obrir-los la possibilitat d'aconseguir subvencions per part de les institucions patrimonials regionals, estatals o internacionals. La idea del patrimoni com una teràpia contra tots els mals, especialment, els econòmics, es troba a la base de moltes de les candidatures. Per exemple, en el cas de la candidatura de *La Patum de Berga* (inscrita el 2008 a la Llista Representativa del PCI)[134], la iniciativa va sorgir de l'alcalde que tenia la ciutat a finals dels anys noranta, el qual, davant de la situació de crisi econòmica que travessava la ciutat, amb la pèrdua de les seves indústries i la pèrdua de població jove, va decidir iniciar el procés de candidatura, en aquell moment per a inscriure la Patum a les Obres Mestres del Patrimoni Oral i Intangible de la Humanitat (Noyes, 2011). Un altre exemple del mateix tipus el trobem a la candidatura *L'espai cultural del yaaral i el degal* (inscrita el 2008 a la Llista Representativa del PCI)[135], els promotors de la candidatura van justificar que la candidatura era un instrument per a aconseguir seguretat alimentària per a les seves poblacions (Leblon, 2012).

3.7.1.3 L'elaboració del dossier i la participació de la societat civil

L'elaboració d'un dossier de candidatura és un procés llarg que inclou una sèrie d'etapes que vénen definides pel tipus de material que cal incloure dins del dossier. La societat civil ha de participar activament de l'elaboració del dossier de candidatura, perquè és considera una més de les activitats de salvaguarda que es poden dur a terme, en aquest cas, de caràcter internacional[136]. Aquest aspecte apareix detallat dins de les *Directrius Operatives*, concretament al capítol 1[137]. Tanmateix, això no sempre és així, perquè es tracta d'un tràmit molt tecnificat i burocratitzat que, en la majoria de casos, necessita d'un expert en qüestions patrimonials i, específicament, en l'univers unesquià.

[134] Prèviament havia estat inscrita al llistat de les Obres Mestres del Patrimoni Oral i Intangible de la Humanitat.
[135] Prèviament havia estat inscrita al llistat de les Obres Mestres del Patrimoni Oral i Intangible de la Humanitat.
[136] No hi ha cap article que parli específicament de la participació de les CGI dins de les candidatures, però l'article 15 és prou genèric per a suposar una participació activa en qualsevol de les activitats de salvaguarda aplicades: "En el marc de les seves activitats de salvaguarda del patrimoni cultural immaterial, cada estat part ha de mirar d'aconseguir la màxima participació possible de les comunitats, els grups i, si s'escau, els individus que creen, mantenen i transmeten aquest patrimoni i d'associar-los activament a la seva gestió".
(UNESCO, 2003: article 15).
[137] *Los Estados Partes solicitantes deberán asociar a las comunidades, grupos y, si procede, individuos interesados a la preparación de sus expedientes*
(UNESCO, 2022: capítol 1.7, 24).

Quan parlem d'una dossier de candidatura de PCI ens referim a un formulari que cal presentar a la UNESCO per part dels sol·licitants. Aquests documents han de presentar-se sempre en francès i/o en anglès, que són les llengües de la UNESCO. Aquests documents varien depenent de la llista a la qual es vol optar[138]. En el cas de la Llista Representativa del PCI, cal fer un formulari, unes fotografies i un vídeo:

- El formulari (ICH-02-formulari)[139], més enllà de qüestions de tipus descriptiu i les llistes de contactes, demana l'annexió de cartes de consentiment informat de la comunitat i un document que justifiqui que l'element forma part d'un inventari de patrimoni de l'Estat (o Estats). Mentre pel formulari hi ha un document model, per les cartes i les inscripcions a inventaris no, l'únic requisit és incloure una traducció a l'anglès o francès de tots els documents.
- Les deu fotografies, acompanyades d'un document de cessió de drets (ICH-07-fotos). Els peus de fotografia, cal que estiguin en una de les dues llengües de la UNESCO.
- I el vídeo, també acompanyat d'un document de cessió dels drets (ICH-07-vídeo). Si el vídeo no està en una de les dues llengües de la UNESCO, cal incloure la traducció.

A més, la UNESCO també posa a disposició dels sol·licitants una sèrie de documents amb instruccions per a preparar el dossier (ICH-02-instruccions, ICH-07-instruccions)[140].

Al capdavant de l'elaboració d'un dossier se situen persones que coneixen el món de la gestió patrimonial i, molt especialment, l'univers unesquià. Podem distingir, a grans trets,

[138] Els models troben dins de la pàgina web de la UNESCO (PCI): https://ich.unesco.org/fr/formulaires (Consultat: 4 de desembre de 2020).

[139] Aquest formulari inclou dues parts ben diferenciades: una primera part amb una sèrie de dades bàsiques sobre l'element que es presenta i la persona a contactar (A-E); i una segona part dedicada a complir els cinc criteris que s'estableixen a les Directrius Operatives per aquells elements que volen inscriure's dins de la Llista Representativa del PCI (1-5). Cadascuna d'aquestes parts està formada per una sèrie de seccions que, al seu torn, en poden incloure d'altres. Pot observar-se en aquest esquema:

A. Estats parts
B. Nom de l'element (nom de l'element en anglès o en francès; nom de l'element en la llengua i escriptura la comunitat interessada, si es considera pertinent; altres noms de l'element, si es considera pertinent)
C. Nom de les comunitats, els grups o, si es considera pertinent, els individus interessats)
D. Localització geogràfica i extensió de l'element
E. Persona de contacte per a la correspondència (persona de contacte designada; altres persones de contacte – només per a candidatures multinacionals -)
1. Identificació i definició de l'element
2. Contribució a la visibilitat i a la presa de consciència, i foment del diàleg
3. Mesures de salvaguarda (accions dutes a termes i en curs per a la salvaguarda de l'element; mesures de salvaguarda proposades; organismes competents implicats en la salvaguarda).
4. Participació i consentiment de les comunitats en el procés de candidatura (participació de les comunitats, els grups i els individus interessats en el procés de candidatura; consentiment lliure, previ i informat de la candidatura; respecte de les pràctiques consuetudinàries en relació a l'accés a l'element; organismes comunitaris o representants de les comunitats interessades.
5. Inclusió de l'element dins d'un inventari.
6. Documentació (documentació annexa – obligatòria -; llista de referències documentals – opcional-).
7. Signatures dels estats parts.

[140] Dins del document ICH-02-instruccions es detallen perfectament els aspectes formals dels materials a presentar, tant pel que fa a la part escrita com a la part audiovisual. Es fa èmfasi en la necessitat de respondre exclusivament el que es demana a cada secció sense excedir-se dels límits establerts (en la majoria de casos, molt reduïts) i de fer-ho en una de les dues llengües de la UNESCO (francès i anglès). A banda d'aquest document, al ICH-07-instruccions, hi ha exemples per a complimentar la concessió de drets d'ús de les imatges i el vídeo.

dues situacions: que sigui la regió i/o Estat qui assumeixi l'elaboració del dossier o que aquesta quedi en mans d'un coordinador, intern o extern a la pràctica. En el cas que al capdavant hi hagi una regió i/o Estat, es probable que la tasca d'elaboració del dossier es delegui a un (o alguns) dels tècnics de patrimoni. Aquests, al seu torn, poden posar-se en contacte o no amb els representants locals per tal que hi participin aportant dades i/o amb acadèmics (antropòlegs) que hagin treballat sobre aquella pràctica que es vol inscriure. En aquest cas, els tràmits institucionals, és a dir, la inscripció d'aquell element dins d'un inventari, es tramitarà fàcilment des de la mateixa institució. En el cas que hi hagi un coordinador de candidatura, aquest assumirà l'elaboració del dossier amb una participació més o menys activa d'altres actors. Per exemple, els representants locals poden ser més o menys presents dins del procés i aportar dades al dossier i, fins i tot, redactar-ne algunes parts o ocupar-se de la realització del vídeo; els tècnics de patrimoni, d'una manera o altra, hauran de ser presents perquè caldrà justificar que l'element està inscrit a l'inventari i, en cas que no, fer el tràmit des del principi; i, finalment, els acadèmics (antropòlegs) també poden ser sol·licitats per aportar noves dades com a experts en la pràctica o per revisar el conjunt del dossier com a experts en PCI.

La participació de la societat civil en aquests processos pot ser més o menys àmplia depenent del cas. Tal i com es va poder constatar l'any 2011, al VI Comitè Intergovernamental del PCI de la UNESCO, reunit a Bali (Indonèsia), la participació s'estava entenent molt diferentment depenent de cada Estat: si bé, en alguns contextos es vetllava perquè les CGI poguessin participar a la redacció del dossier de candidatura; en d'altres, en canvi, la participació es reduïa al consentiment (les cartes de consentiment informant) als professionals del patrimoni, vertaders encarregats de tot el procés (Bortolotto, 2014). Aquesta participació, segueixi un model o un altre, davant de la UNESCO queda assegurada a través la burocràcia: l'entrega d'una sèrie de documents (especialment les cartes) és l'única manera que té la UNESCO d'avaluar el grau en què els estats estan aplicant el principi clau de la participació. Tal i com adverteixen Bortolotto Demgenski, Karampampas i Toji (2020) en molts casos, els responsables de les candidatures desenvolupen una *bureaucratic creativity*, és a dir, una sèrie de mecanismes tècnics per a "jugar" amb les normatives unesquianes, com si fos un joc d'estratègia, i poder certificar la participació de la societat civil en aquests processos.

En els casos, en què hi ha una participació més activa i els actors locals intervenen en la recollida de dades i la redacció del dossier, amb major o menor mesura, resulta necessari que el responsable d'aquest, sigui un tècnic o un coordinador, expliqui als locals en què consisteix la *Convenció de 2003* i el funcionament de les candidatures. Depenent del cas, l'encarregat de dur a terme aquesta explicació pot ser un tècnic de patrimoni o el mateix coordinador de la candidatura. La participació dels representants locals es basa, entre altres coses, en una recollida de dades per al dossier de candidatura (des de cartes d'adhesió fins a fotografies o dades) que, al seu torn, implica haver d'explicar a la resta de locals el procés que s'està duent a terme i, per tant, explicar qui és la UNESCO, què fa, què són les candidatures i què és el PCI, entre altres coses.

Un dels grans reptes amb els que es troben els representants locals a l'hora d'explicar el procés de candidatura és definir què és el PCI. Depenent de cada cas, aquesta definició comporta una traducció més o menys complexa, des de traduccions fàcils com les de les llengües europees fins a més complexes com en el cas de les llengües africanes. En relació a aquestes, Leblon (2014), en analitzar el procés de candidatura de *L'espai cultural del yaaral i el degal,* fa èmfasi en la dificultat del coordinador, però també dels representants locals (que en aquest cas, ella anomena "lletrats portadors de la tradició" pel seu perfil) per traduir a la llengua local (ful) la categoria "PCI", perquè en la llengua local no hi ha cap terme per parlar de patrimoni, menys encara de PCI. Per aquest motiu, els promotors de la candidatura, amb el coordinador al capdavant, van de buscar un terme ja existent (*finaa tawa*) que pogués servir per explicar què era el patrimoni (sempre seguint les definicions unesquianes) i explicar les seves diverses tipologies (novament, seguint les categories unesquianes) a través d'una sèrie de característiques físiques i sensorials.

En aquests processos, tant els tècnics com el coordinador esdevenen mediadors culturals (Blundo, 1995 a partir de Leblon, 2014), en tant que posen en relació dos mons, dos sistemes, fins al moment, poc coneguts: el món de la UNESCO i la realitat local de la pràctica que es vol inscriure. Els representants locals, al seu torn, també esdevenen mediadors, perquè també posen en contacte el món de la UNESCO (que ells han assumit amb major o menor mesura) i el de la pràctica local, perquè són ells els que expliquen a la resta de membres de la seva comunitat en què consisteix tot aquest procés. Tal i com observa Ciarcia (2011) en aquest context, s'observa una progressiva transformació del representant local: la figura del *détenteur indigène* a *passeur* de coneixements culturals, una tasca que, prèviament, havia estat reservada als antropòlegs. Ciarcia (2011) es refereix a aquest representants locals amb l'expressió "*passeurs de mémoire*" i Adell (2011) amb la de "*hommes-patrimoine*".

Malgrat aquest gir participatiu, que porta a la inclusió dels locals dins de l'elaboració de candidtaura, els responsables de la redacció final són experts en patrimoni i grans coneixedors de l'univers unesquià. En efecte, per a poder redactar el dossier resulta indispensable que el redactor (o redactors) s'ajusti a les instruccions que marca la UNESCO per a la complimentació del formulari (ICH-02-instruccions) i, especialment, que sigui capaç d'adaptar la informació de la qual disposa als cinc criteris[141] que marca la UNESCO pel cas dels elements a inscriure dins de la Llista Representativa del PCI (definits dins de les

[141] Aquests criteris són:
2. En los expedientes de candidatura se requiere al (a los) Estado(s) Parte(s) solicitante(s) que demuestre(n) que el elemento propuesto para la inscripción en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad reúne todos los criterios enumerados a continuación:
R.1 El elemento es patrimonio cultural inmaterial, en el sentido del Artículo 2 de la Convención.
R.2 La inscripción del elemento contribuirá a dar a conocer el patrimonio cultural inmaterial, a lograr que se tome conciencia de su importancia y a propiciar el diálogo, poniendo así de manifiesto la diversidad cultural a escala mundial y dando testimonio de la creatividad humana.
R.3 Se elaboran medidas de salvaguardia que podrían proteger y promover el elemento.
R.4 El elemento se ha propuesto para inscripción tras haber logrado la participación más amplia posible de la comunidad, el grupo o, si procede, los individuos interesados, y con su consentimiento libre, previo e informado.
R.5 El elemento figura en un inventario del patrimonio cultural inmaterial presente en el (los) territorio(s) del (de los) Estado(s) Parte(s) solicitante(s), de conformidad con los Artículos 11 y 12 de la Convención.
(UNESCO, 2022: capítol 1.2)

Directrius Operatives). Aquest procés implica, tal i com indica (Adell, 2015), el pas d'una obra polifònica a un relat monogràfic que respon a les demandes de la UNESCO, però no recull la complexitat d'aquella pràctica.

3.7.1.4 La descripció d'un Patrimoni Cultural Immaterial per a la UNESCO, un joc d'estratègies

La UNESCO demana que l'element que es presenta a la Llista Representativa del PCI s'ajusti als cinc criteris que estableix. No obstant això, tal i com veurem, en la majoria de casos els responsables de la redacció del dossier recorren a una sèrie d'estratègies per a poder adaptar la realitat local a aquests criteris, creant així una pràctica normativa que els garanteix la inscripció a les llistes de la UNESCO.

Per tal de poder analitzar el pas d'una obra polifònica a una monografia (Adell, 2015), ens referirem a les estratègies emprades pels responsables del dossier en el procés de redacció del formulari de candidatura. Parlem d'estratègies inspirant-nos en la idea de la *bureaucratic creativity* (Bortolotto et al., 2020); en el nostre cas, però, proposem fer una interpretació més àmplia d'aquest concepte per poder explicar les estratègies a les quals recorre el responsable de la redacció del dossier (en la majoria de casos, un tècnic o un coordinador) per a poder adaptar la realitat local als cinc criteris, més enllà de la participació. Podríem diferenciar pluralitat d'estratègies, que caldria analitzar dins de cada procés de candidatura, però, bàsicament, aquestes poden englobar-se en dues: minimitzar o ometre certs aspectes, cosa que implica seleccionar uns en detriment d'altres, i reforçar-ne d'altres que podrien ser secundaris. L'adaptació de l'element als criteris per a poder-lo fer adequat a noves audiències (en aquest cas, la UNESCO) porta a la creació d'un realitat patrimonial nova que no té els mateixos significats que tenia abans, però que s'adapta perfectament als mandats de la UNESCO (és una pràctica normativa). Tal i com afirmava Kirshenblatt-Gimblett (2004), la UNESCO crea patrimoni al mateix temps que el reconeix.

L'anàlisi de candidatures per part de diversos autors ens permet poder exemplificar les dues estratègies identificades. Pel que fa a la primera, les minimitzacions i omissions de certs aspectes de la pràctica. Per exemple, Leblon (2012), al dossier de la candidatura de *L'espai cultural del yaaral i el degal*, es parla del *yaaral* i el *degal* com a garants d'una bona gestió dels conflictes entre les diverses categories socioprofessionals de la zona i s'ometen, d'aquesta manera, els problemes que existeixen entres els diversos usuaris del delta. Un altre exemple el trobem en el dossier de candidatura de *Gegants i dracs processionals de França i Bèligica* (inscrita el 2008 a la Llista Representativa del PCI)[142]. En aquest cas Fournier (2011) explica que la *tarasque*, un dels dracs inscrits, històricament s'havia caracteritzat pel seu caràcter agressiu, considerada un monestre terrorífic, però que aquesat dimensió del drac s'omet en el marc del dossier. Finalment, per la candidatura de *La Patum de Berga*, Noyes (2011) mostra com es presenta una única històrica sobre la Patum, l'oficial, que vincula la celebració amb unes arrels precristianes, i s'ometen d'altres que inclouen episodis marcats per tensions

[142] Prèviament havia estat inscrita al llistat de les Obres Mestres del Patrimoni Oral i Intangible de la Humanitat.

polítiques, econòmiques i socials com la inestabilitat social de l'època industrial i les revoltes obreres.

Pel que fa a la segona, reforçar certs aspectes que, en un primer moment, podrien haver estat secundaris, però que, en encaixar amb els criteris unesquians, s'emfatitzen. Hi ha diversos aspectes que es destaquen com el respecte per la diversitat cultural, la igualtat de gènere o l'obertura de la participació; encara que n'hi ha un que diversos autors han assenyalat, l'antiguitat de la pràctica (Bortolotto, 2011b; Fournier, 2011; Macchiarella, 2011a, 2011b; Noyes, 2011). Per exemple, Machiarella (2011), en analitzar el dossier de El *Canto a tenore*, un cant pastoral sard (inscrita el 2008 a la Llista Representativa del PCI)[143], explica que la inscripció a la UNESCO fou considerada pels seus promotors la confirmació de l'origen arcaic de la pràctica i de la seva continuïtat mil·lenària, que es remuntava a l'època nuràgica (segles XI-VII a.C). Possiblement, part d'aquesta insistència s'explica pel fet que va haver-hi un malentès i aquesta candidatura es va vincular amb una inscripció a Patrimoni Mundial. A més, Machiarella (2011), en relació a aquesta dimensió històrica de la pràctica, parla de la insistència en l'originalitat i el caràcter únic d'aquesta manifestació musical en el marc del dossier. Un altre exemple el trobem el dossier de candidatura de *La Patum de Berga*, en aquest cas, Noyes (2011) destaca la importància que s'atorga a la dimensió històrica de la pràctica i els seus orígens remots en el marc del dossier. Aquest aspecte era molt important pels impulsors del dossier els quals, fins i tot, van contractar un historiador per investigar els orígens de la pràctica. Finalment, Bortolotto (2011b), en analitzar diversos dossiers de candidatura francesos, conclou que la insistència en la vessant històrica de les pràctiques és ben present en tots ells i que aquesta recorda clarament al concepte d'autenticitat, el qual havia estat molt important en el marc de la *Convenció de 1972*, però que la de 2003 havia volgut deixar de banda. Malgrat el posicionament de la UNESCO, segons aquesta autora, pels promotors de candidatures l'autenticitat encara és una categoria necessària i fonamental per a poder considerar una pràctica PCI.

3.7.1.5 L'avaluació dels estats i els conflictes interns

La UNESCO insisteix en la importància de la societat civil en els processos de candidatura i, demana als estats que vetllin per la seva participació. Tal i com hem vist, al llarg de les diverses etapes, aquesta participació pot ser més o menys àmplia. No obstant això, arribats a aquest punt, el procés queda a mans dels Estats, els quals s'encarreguen d'avaluar i decidir si volen o no elevar aquell element a la UNESCO.

L'avaluació que fa cada Estat d'una candidatura canvia d'un Estat a l'altre, per la qual cosa, la seva comprensió està subjecte a cada context. Ara bé, de manera general, podem identificar dues parts: una avaluació tècnica i una altra política. Cal tenir en compte que, en els estats amb competències de cultura delegades, com veurem a través del cas espanyol al capítol 5, aquest procediment pot duplicar-se, passar primer per l'àmbit regional i després per l'estatal. En primer lloc, els tècnics avaluen, amb ajuda o no d'experts externs, la

[143] Prèviament havia estat inscrita al llistat de les Obres Mestres del Patrimoni Oral i Intangible de la Humanitat.

viabilitat de presentar aquell element (o aquells elements) a la UNESCO. Un cop avaluada la candidatura (o candidatures) pels tècnics, aquests emeten un informen, en què recomanen o no elevar aquell element (o aquells elements) a la UNESCO. Aquest informe serveix als polítics responsables de patrimoni per prendre la decisió final. La decisió final no només implica decidir quins elements s'eleven a la UNESCO, sinó també en quin ordre s'eleven. Per establir aquest ordre, els estats tenen en compte una sèrie d'aspectes que estableix la UNESCO (definits dins del capítol primer de les *Directrius Operatives*). Hi ha un límit de candidatures a avaluar per cada cicle. Aquest límit es decideix cada dos anys i té vigència durant els dos cicles següents. Dins d'aquest conjunt, la UNESCO (concretament, el Comitè per a la Salvaguarda del PCI) es compromet a examinar, en la mesura del possible, un expedient de candidatura per cada Estat sol·licitant prioritzant-ne aquelles que: provenen d'estats sense elements inscrits, que són multinacionals i que provenen d'estats amb menys elements inscrits[144].

Tal i com podem deduir del que s'acaba d'explicar, es tracta d'un procediment molt burocratitzat, que es du a terme des de les institucions de patrimoni. La participació de la societat civil està subordinada a les demandes que puguin fer tècnics regionals i/o estatals (i els experts en cas de participar) i els polítics regionals i/o estatals durant les seves avaluacions. En es tracta de qüestions de caràcter tècnic que han de servir per millorar la proposta de candidatura en base als criteris establerts per la UNESCO. En el segon cas, en canvi, es tracta de qüestions de caràcter polític i ideològic que acostumen a estar vinculades amb la idea de CGI portadores de la pràctica i el seu encaix dins de l'Estat. La persona de contacte acostuma a ser el responsable de candidatura, sigui un tècnic de patrimoni que treballa dins la mateixa institució, sigui un coordinador que ha assumit aquesta tasca. El contacte pot ser telemàtic, però, si es considera necessari, es pot demanar la compareixença del responsable i, si es vol, d'alguns dels representants locals, per aclarir qualsevol dels aspectes que es considerin necessaris.

Al llarg d'aquest procediment de caràcter regional i/o estatal, poden sorgir alguns problemes, ja siguin de caràcter tècnic, ja siguin de caràcter polític. Tenint en compte que a la secció següent, parlarem de la qüestió més tècnica, perquè ve marcada pels criteris que marca la UNESCO, dediquem el que queda d'aquesta secció a parlar dels conflictes de caràcter polític. Des del nostre punt de vista, en molts casos, aquests problemes tenen a veure amb l'encaix dels grups sol·licitants i l'Estat del que formen part. En aquest context, entra en joc el concepte de CGI, no definit dins de la *Convenció de 2003*, i que, en conseqüència, cada Estat interpreta d'una manera o altra (encara que hi ha tres interpretacions majoritàries que són les que hem explicat més amunt). Maguet (2011),

[144] Hem inclòs els criteris de manera molt resumida. Aquests, segons apareixen a les directrius són: "*i) a los expedientes procedentes de Estados que no tengan elementos inscritos, mejores prácticas de salvaguardia seleccionadas o solicitudes de asistencia internacional de más de 100.000 dólares concedidas, y a las candidaturas a la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia; ii) a los expedientes multinacionales; y iii) a los expedientes procedentes de Estados que tengan menos elementos inscritos, menos mejores prácticas de salvaguardia seleccionadas o menos solicitudes de asistencia internacional de más de 100.000 dólares concedidas que otros Estados que presenten expedientes en el mismo ciclo*".
(UNESCO, 2022: capítol 1.10, 34).

esquemàticament, distingeix entre els estats de tendència universalista i els de tendència diferencialista. En els primers, la comunitat seria vista com un element de disgregació en contra de la unitat nacional (seria el cas de França). En els segons en canvi, la comunitat es correspondria amb diferents grups ètnics dins d'una mateixa societat nacional (Alemanya i Anglaterra, que no han ratificat el text). Segons aquest mateix autor, la *Convenció de 2003* ha tingut més èxit en països de tendència universalista que en els diferencialistes, perquè els grups minoritaris dels països universalistes han vist en aquest text canal per veure reconegudes les seves demandes identitàries; cosa que els grups dels països diferencialistes, en veure's reconeguts culturalment (que no políticament), no ho han considerat necessari.

Per més que els grups d'un Estat (en major mesura, com hem vist, els universalistes) puguin recórrer a les candidatures per a veure's reconeguts culturalment, la seva inscripció sempre estarà subordinada als interessos de l'Estat (De Cesari, 2012; Hafstein, 2011; Lixinski, 2011; Maguet, 2011; Noyes, 2011). De fet, únicament en el cas dels elements que la UNESCO considera que necessiten mesures urgents de salvaguarda, la UNESCO els pot inscriure directament a la Llista del PCI que Requereix Mesures Urgents de Salvaguarda, encara que, prèviament, ha de consultar-ho prèviament amb l'Estat en qüestió. Davant de la intermediació dels Estats en aquests processos, les CGI que acaben inscrivint les seves pràctiques són aquelles que, en cap cas, no entren en concurrència política amb l'Estat, Maguet (2011) s'hi refereix amb l'expressió "*communautés apaisées*" (que podríem traduir per comunitats dòcils).

Alguns autors s'han preocupat per estudiar el pes de l'Estat en aquests processos i els han considerat mecanismes de control de la població. D'una banda, el procés de definició d'una pràctica, de vegades marginal, dins de l'àmbit de les representacions legítimes es basa en un procés d'incorporació de la cultura alternativa dins de la cultura hegemònica (Hafstein, 2011). Lixinski (2011) parla d'una nacionalització de la cultura, perquè l'Estat s'apropia de certs elements d'un grup per convertir-los en béns nacionals, del conjunt de l'Estat. Segons De Cesari (2012), aquests processos són possibles gràcies a la natura efímera del PCI, cosa que permet que els estats puguin adaptar-lo als interessos de cada moment i manipular-lo ideològicament per promoure imatges intencionades (De Cesari, 2012). D'altra banda, l'adscripció d'una pràctica a una CGI pot considerar-se una estratègia de gestió de la diferència (d'homogeneïtzació de grups), perquè implica dotar d'una unitat una sèrie de grups que, en la majoria de casos, es caracteritzen per la seva heterogeneïtat (Hafstein, 2011) i, de vegades, fins i tot, es desconeixen els uns amb els altres, tal i com mostra Sandroni (2011) en el cas *La Samba de Roda de Recôncavo de Bahí*. Aquests mecanismes de control (sigui sota la forma d'incorporació o de gestió de la diferència), que prenen forma en el marc de les candidatures, entren en contradicció amb un dels principis de la *Convenció de 2003* que, precisament, es basa en promoure la diversitat.

3.7.1.6 L'avaluació de la UNESCO i els cinc criteris

De la mateixa manera que passa en el marc de l'avaluació dels Estats, un cop la candidatura arriba a la UNESCO, el procés queda a mans dels seus òrgans interns, els quals s'encarreguen d'avaluar el dossier i prendre una decisió final. La UNESCO només reconeix els estats com els seus interlocutors directes, per la qual cosa, aquests seran els representants de la candidatura (o candidatures) que presenten en tot moment (Hafstein, 2011; Bortolotto, 2014).

Un cop els estats, a través dels seus procediments interns, decideixen elevar un element (o més d'un), presenten l'expedient de candidatura (o expedients) a la UNESCO. Fins al moment, hem parlat genèricament de la UNESCO per economia lingüística, però, en aquest moment resulta necessari distingir una sèrie d'organismes interns que entren en joc en aquest moment: la Secretaria de la Convenció per a la Salvaguarda del PCI i el Comitè Intergovernamental per a la Salvaguarda del PCI (Bortolotto et al., 2020). D'una banda, la Secretaria té com a missió vetllar per la implementació de la *Convenció de 2003* a tots els estats part[145]. Aquests funcions són assumides per l'Entité du Patrimoine Vivant de l'UNESCO. D'altra banda, el Comitè, entre les diverses funcions que desenvolupa[146], s'encarrega de prendre les decisions finals sobre la inscripció dels elements a les tres llistes. Els estats part, reunits a l'Assemblea general, escullen els membres del Comitè per un mandat de quatre anys i, cada dos anys, renoven la meitat dels seus membres[147].

[145] 1. El Comitè està secundat per la Secretaria de la UNESCO.
2. La Secretaria prepara la documentació de l'Assemblea General i del Comitè, així com el projecte d'ordre del dia de les respectives reunions, i vetlla pel compliment de les decisions d'ambdós òrgans.
(UNESCO, 2003: article 10).

[146] A banda d'aquesta funció, té moltes altres funcions:
Sense perjudici de les altres atribucions que li assigni aquesta Convenció, les funcions del Comitè són les següents:
a) promoure els objectius de la Convenció, fomentar-ne l'aplicació i fer-ne un seguiment;
b) oferir assessorament sobre pràctiques exemplars i formular recomanacions sobre mesures encaminades a salvaguardar el patrimoni cultural immaterial;
c) preparar i sotmetre a l'aprovació de l'Assemblea General un projecte d'utilització dels recursos del Fons, de conformitat amb l'article 25;
d) buscar vies per incrementar els seus recursos i adoptar les mesures necessàries a aquest efecte, de conformitat amb l'article 25;
e) preparar i sotmetre a l'aprovació de l'Assemblea General directrius operatives per a l'aplicació de la Convenció;
f) de conformitat amb l'article 29, examinar els informes dels estats part i elaborar-ne un resum destinat a l'Assemblea General;
g) examinar les sol·licituds que presentin els estats part i decidir, d'acord amb els criteris objectius de selecció establerts pel mateix Comitè i aprovats per l'Assemblea General, sobre:
i) les inscripcions a les llistes i les propostes que s'esmenten als articles 16, 17 i 18;
ii) la prestació d'assistència internacional de conformitat amb l'article 22.
(UNESCO, 2003: article 7).

[147] Aquesta elecció queda perfectament definida:
1. L'elecció dels estats membres del Comitè ha d'obeir als principis d'una distribució geogràfica i una rotació equitatives.
2. Els estats part de la Convenció, reunits en Assemblea General, han d'elegir els estats membres del Comitè per un mandat de quatre anys.
3. No obstant això, el mandat de la meitat dels estats membres del Comitè elegits en la primera elecció només és de dos anys. Aquests estats s'han de designar per sorteig en el curs de la primera elecció.
4. Cada dos anys, l'Assemblea General ha de renovar la meitat dels estats membres del Comitè.
5. L'Assemblea General també ha d'elegir tots els estats membres del Comitè que siguin necessaris per cobrir els escons vacants.
6. Un estat membre del Comitè no pot ser elegit per a dos mandats consecutius.
7. Els estats membres del Comitè han de designar, per ser-hi representats, persones qualificades en els diversos àmbits del patrimoni cultural immaterial.

Un cop els expedients estan a la UNESCO, el procediment està perfectament pautat[148]. La Secretaria és la primera en revisar les candidatures rebudes. Si ho considera oportú, pot contactar amb estats responsables per demanar modificacions o informació complementària. Un cop revisades, la Secretaria envia les candidatures a l'Òrgan d'Avaluació, el qual es reuneix puntualment. Està format per dotze membres, que es renoven periòdicament[149], designats pel Comitè Intergovernamental: sis experts en diversos àmbits del PCI i representants dels estats part que no siguin membres del Comitè Intergovernamental; i sis ONG acreditades[150]. Cadascun dels seus membres du a terme una avaluació individual i, posteriorment, fan una posada en comú que serveix per elaborar un informen amb una sèrie de recomanacions per enviar al Comitè. Dins d'aquest text, recomanen o desaconsellen la inscripció de cada candidatura presentada als membres del Comitè, que pren la decisió final. El Comitè es reuneix un cop a l'any (des del 2006 fins al 2022 s'ha reunit disset vegades)[151]. Es tracta d'un acte molt pautat, Bortolotto (2015), seguint Trice i Beyer (1984), parla de rituals institucionals altament codificats presidits per individus amb estatus específics, els quals descriu com a pertanyents a una comunitat d'*heritage believers* (Brumann, 2015). En ocasions, compta amb entreteniment temàtic al voltant del PCI proposat pels organitzadors locals o un espectacle de mostra organitzat per les diferents delegacions nacionals per celebrar la inscripció dels seus elements (Bortolotto, 2015).

Durant aquest procediment, la societat civil queda pràcticament al marge. El dipòsit de la candidatura la duen a terme representats institucionals dels estats acompanyats, depenent del cas, del responsable del dossier i/o alguns representants locals. Si la Secretaria demana algun aclariment, es posa en contacte directament amb els estats i aquests, al seu torn, amb el responsable de la candidatura, el qual, podrà informar o no als representants locals. A la sessió del Comitè Intergovernamental acostumen a assistir-hi representants de les institucions dels estats i el responsable de la candidatura, però no representants locals. De fet, tal i com recorda Bortolotto (2015), la representació de la societat civil queda reduïda a la projecció en una pantalla de les deu fotografies i el vídeo que acompanyen el dossier i que es projecten durant la presentació de la candidatura. No obstant això, cal tenir en compte que, en ocasions, els representants locals poden organitzat algun tipus d'acte per seguir la

(UNESCO, 2003: article 6).

[148] Està perfectament descrit dins de les Directrius Operatives, concretament al capítol 1. S'hi especifiquen, entre altres coses, els criteris d'avaluació per cada llista, l'avaluació dels expedients i les tasques que du a terme cada òrgan, a més d'un cronograma de candidatura.

[149] Els membres d'aquest òrgan no poden passar més de quatre anys en el càrrec i, cada any, el Comitè Intergovernamental renova una quarta part dels seus membres. Aquest procés està descrit a les Directrius Operatives (UNESCO, 2022: capítol 1.8, 28).

[150] 1. El Comitè proposa a l'Assemblea General l'acreditació d'organitzacions no governamentals de competència contrastada en el terreny del patrimoni cultural immaterial. Aquestes organitzacions han d'exercir funcions consultives davant del Comitè.
2. El Comitè també proposa a l'Assemblea General els criteris i les modalitats que han de regir aquesta acreditació.
(UNESCO, 2003: article 9).

[151] Poden consultar-se totes a la pàgina web de la UNESCO (PCI): https://ich.unesco.org/es/funciones-00586 (Consultat: 6 de desembre de 2022).

sessió del Comitè i, en cas d'inscripció, celebrar la inclusió dins de la llista, tal i com veurem amb el cas que ens ocupa.

En el marc de la UNESCO, a diferència del cas dels estats, els problemes que poden sorgir tenen més a veure amb l'element que es presenta, que ha de cenyir-se escrupolosament als criteris (definits a les *Directrius Operatives*)[152], que a les CGI que el presenten que, com, hem vist, és un aspecte que preocupa més als estats. La Secretaria consideren que, d'entre totes les interpretacions de la *Convenció de 2003*, la seva és la més "ortodoxa" i que, per tant, la que millor s'ajusta als mandats reals del text (Noyes, 2011, 2012a). La Secretaria s'encarrega de formar els membres de l'Òrgan d'Avaluació per tal que es familiaritzin amb el text i amb el mètode d'avaluació, basat en els criteris. Aquests criteris es basen en el text de la *Convenció de 2003* i els principis de la UNESCO (per exemple, la diversitat cultural. Aquests criteris reprenen cinc aspectes clau: la definició de PCI, la importància de la diversitat cultural, l'enumeració d'unes mesures de salvaguarda, la constatació de la participació de les CGI i la inscripció de l'element dins d'un inventari. Mentre les tres primeres s'han d'incloure de descriure dins del formulari, les dues darreres, compten, a més, amb una sèrie de materials específics, les cartes de consentiment informat i els documents institucionals que acrediten la inscripció de l'element. L'avaluació de la Secretaria i de l'Òrgan Avaluador, format per la primera, és la mateixa: una revisió dels criteris i una valoració del seu acompliment a partir de la revisió del dossier de candidatura. Aquesta avaluació és estricament burocràtica, és a dir, es basa en la revisió d'una sèrie de documents, però no preveu cap visita presencial a l'indret on desenvolupa la pràctica per veure-la en directe ni, tan sols, una visita a les CGI. Precisament, per aquest motiu, alguns autors insisteixen en la *bureaucratic creativity* dels responsables de les candidatures, que coneixen aquests criteris i vetllen per adaptar-s'hi al màxim, per a aconseguir una inscripció (Bortolotto et al., 2020).

3.7.2 Essent Patrimoni Cultural Immaterial: debats al voltant d'un patrimoni inscrit

Després de la inscripció d'un element a la llista s'obre un nou període que es caracteritza per l'emergència d'una sèrie de nous actor que proposen accions en el marc de la salvaguarda. Durant aquest nou període emergeixen problemes i conflictes dins dels contextos locals que es manifesten en diversos àmbits. Per tal de facilitar l'anàlisi, agrupem aquests problemes en una sèrie de debats patrimonials, gran part dels quals són característics de qualsevol procés de patrimonialització, hi intervingui o no la UNESCO. La gran diferències entre uns i altres és que, després de la inscripció, entren en escena nous

[152] *R.1 El elemento es patrimonio cultural inmaterial, en el sentido del Artículo 2 de la Convención.*
R.2 La inscripción del elemento contribuirá a dar a conocer el patrimonio cultural inmaterial, a lograr que se tome conciencia de su importancia y a propiciar el diálogo, poniendo así de manifiesto la diversidad cultural a escala mundial y dando testimonio de la creatividad humana.
R.3 Se elaboran medidas de salvaguardia que podrían proteger y promover el elemento.
R.4 El elemento se ha propuesto para inscripción tras haber logrado la participación más amplia posible de la comunidad, el grupo o, si procede, los individuos interesados, y con su consentimiento libre, previo e informado.
R.5 El elemento figura en un inventario del patrimonio cultural inmaterial presente en el (los) territorio(s) del (de los) Estado(s) Parte(s) solicitante(s), de conformidad con los Artículos 11 y 12 de la Convención (UNESCO, 2022: capítol 1.2).

actors que, fins al moment, no n'havien format part (Berliner & Bortolotto, 2013). Tenint en compte l'enfocament general d'aquest capítol, no ens hem centrat en elements festius, sinó que em procurat presentar exemples etnogràfics de diversos tipus. No obstant això, cal dir que la majoria dels casos es refereixen a celebracions, perquè gran part dels elements inscrits com a PCI responen, precisament, a aquesta categoria.

3.7.2.1 L'emergència de nous actors en el marc de la salvaguarda

Segons la *Convenció de 2003*, la responsabilitat de la salvaguarda rau en els estats parts (article 11)[153], però aquests han de vetllar per la participació de la societat civil (article 15)[154]. En aquest nou context, apareixen una sèrie de nous actors, agrupats, normalment, sota organismes diversos, que col·laboren amb els estats i volen contribuir activament en la salvaguarda de la pràctica inscrita. Malgrat que el text aposta per la inclusió de la societat civil, aquesta queda, amb major o menor mesura, al marge, subordinada a aquests nos organismes que pensen i apliquen les mesures de salvaguarda, però també als estats, que en són els seus responsables finals.

En aquest context de salvaguarda, podem distingir dos grans tipus d'organismes. En primer lloc, aquells que es presenten com a intermediaris entre els estats i la societat civil (Bortolotto, 2008, 2012). Aquests no només s'encarreguen d'obtenir finançament per a dur a terme les mesures de salvaguarda, sinó que també, en alguns casos, poden arribar a assumir la gestió dels drets de la propietat intel·lectual (Hafstein, 2011). En aquest cas, pot ser que es tracti d'organismes ja existents que, davant de la inscripció d'un element que abraça els seus interessos temàtics i/o ideològics, s'interessin en la seva salvaguarda; o bé, que es tracti d'organismes creats després de la inscripció amb la finalitat de promoure la salvaguarda d'aquell element. Aquests organismes poden ser molt variats, des de càtedres vinculades a les universitats fins a grups de recerca vinculats a institucions patrimonials o patronats de caràcter municipal. Tant en un cas com en l'altre, tot i que justifiquen el seu interès en termes de salvaguarda, també persegueixen interessos propis que caldria analitzar per cada context. Dins d'aquest grup podem citar el cas de la Càtedra per a l'Estudi del fet casteller de la Universitat Rovira i Virgili i el Patronat[155] Municipal de la Patum (Noyes, 2011).

---

[153] Incumbeix a cada estat part:
a) adoptar les mesures necessàries per garantir la salvaguarda del patrimoni cultural immaterial present al seu territori;
b) entre les mesures de salvaguarda esmentades al paràgraf 3 de l'article 2, identificar i definir els diferents elements del patrimoni cultural immaterial presents al seu territori, amb participació de les comunitats, els grups i les organitzacions no governamentals pertinents.
(UNESCO, 2003: article 11).

[154] En el marc de les seves activitats de salvaguarda del patrimoni cultural immaterial, cada estat part ha de mirar d'aconseguir la màxima participació possible de les comunitats, els grups i, si s'escau, els individus que creen, mantenen i transmeten aquest patrimoni i d'associar-los activament a la seva gestió.
(UNESCO, 2003: article 15).
Si analitzem l'estructura de l'article, la subordinació d'uns respecte als altres queda ben clara: el que reconeix els text és que els estats parts són els responsables de la salvaguarda ("procuraran aconseguir una participació el més àmplia possible" i "associar-los activament en la gestió del mateix") i que les CGI, en tant que portadors ("creen, mantenen i transmeten"), han de col·laborar en aquest procés.

[155] Un patronat és un mena de fundació, una personalitat jurídica que depèn d'una entitat política, en aquest cas, l'ajuntament, a la qual es delega la gestió d'una activitat tècnica (Noyes, 2011).

En segon lloc, aquells organismes de caràcter més local, formats per representants de les CGI, normalment, els més forts políticament i/o econòmicament (Bortolotto, 2012b) i que, en molts casos, són els mateixos que han participat activament dins del procés de candidatura. Aquests organismes poden néixer per iniciativa les institucions patrimonials regionals i/o estatals o dels organismes intermedis que, fidels a la promoció de la participació de la societat civil en el marc dels processos de patrimonialització, consideren que una estructura d'aquest tipus pot garantir-la. Tanmateix, no podem oblidar que també poden sorgir per iniciativa dels locals (especialment aquells representants locals que han format part de la candidatura) que, coneixedors de la importància que els atorga la *Convenció de 2003,* volen organitzar-se al marge d'aquestes de les institucions patrimonials regionals i/o estatals i les organismes intermedis, amb les quals poden col·laborar més o menys depenent de cada cas, per emprendre la salvaguarda des d'una esfera més local, però també, i molt especialment, per compartir pors, dubtes i inquietuds. Les formes que adopten aquests grups són molt diverses depenent de cada context i de la legislació vigent sobre formes d'associacionisme, però, bàsicament, es tractarà d'associacions, associacions d'associacions, federacions o coordinadores. Per exemple, en el cas del *canto a tenore* es va crear l'Associazione Tenores Sardegna (Machiarella, 2011) i, en el cas de la samba de roda, es va crear l'Associaçâo dos Sambadores e Sambadeiras do Estado de Bahia (Sandroni, 2011).

Hafstein (2011) en analitzar aquest nou context, es refereix als elements inscrits com a PCI com a pràctiques incorporades, perquè, a través d'aquests organismes, se les dota d'un configuració administrativa les porta a entrar a formar part del sistema i contribuir a la seva perpetuació. Precisament, per això, De Cesari (2010) considerava que aquest processos, malgrat les intencions de democratització de la UNESCO, segueixen fent emergir la jerarquia tradicional i les estructures de poder clàssiques. Tenint en compte aquesta idea, podem dir que les pràctiques inscrites, no només acaben adoptant una forma que no havien necessitat mai per garantir la seva pervivència (i que ara sí necessiten); sinó que també queden subordinades a ajudes de desenvolupament i fluxos turístics i, en conseqüència, perden la capacitat d'autosuficiència i passen a ser dependents (De Cesari, 2012). Dins de dels contextos més locals, això té diverses conseqüències. Per exemple, Noyes (2011), en analitzar la presència del Patronat en el marc de la Patum conclou que, des que el Patronat organitza la festa, els locals han perdut l'obligació compartida d'involucrar-se en l'organització de la festa i que, cada vegada més, opten per mantenir-se'n al marge.

3.7.2.2 Mesures de salvaguarda: salvaguarda i autenticitat

La UNESCO defineix la salvaguarda com "les mesures encaminades a garantir la viabilitat del patrimoni cultural immaterial (...) i la revitalització d'aquest patrimoni en els seus diferents aspectes" (UNESCO, 2003: article 2). La salvaguarda, per tant, es concreta en una sèrie de mesures. Per aquest motiu, dins del dossier de candidatura, la UNESCO demana als sol·licitants que explicitin les mesures a dur a terme en relació a l'element que volen inscriure (secció 3, dedicada exclusivament a aquesta qüestió). Malgrat els esforços de la UNESCO per parlar del PCI com un patrimoni canviant (i superar una visió estàtica del patrimoni) i per parlar de salvaguarda (i superar així el concepte de conservació), les

mesures de salvaguarda, en la seva aplicació, reprenent aquestes dues constants. D'una banda, es tracta de mesures que es basen en la pràctica tal i com apareix al dossier, perquè es considera que és la forma "autèntica"; i d'altra banda, la salvaguarda s'interpreta com el manteniment de les pràctiques en un estat el més proper possible al que es considera que es la seva forma "autèntica" (Bortolotto, 2011b).

D'entre totes les propostes de salvaguarda destaquen algunes per ser les més recurrents: l'elaboració de materials pedagògics, la gestació d'inventaris, la creació de museus, la realització de cursos per aprendre la pràctica (especialment en el cas de les artesanies), la restauració de certs elements materials (especialment, en el cas de les festes), la introducció d'elements per fer la pràctica més "tradicional", etc. Per exemple, en el cas de la candidatura *Gegants i dracs processionals de Bèlgica i França* , es va impulsar la creació d'un inventari sobre les tipologies dels gegants del nord i un museu (Fournier, 2011, 2012); en el cas de la candidatura de *La Samba de Roda de Recôncavo de Bahí* es va promoure la creació d'un museu o casa i també es van elaborar una sèrie de didàctics (Sandroni, 2011); i en el cas de la candidatura de *La Patum de Berga* es va projectar un museu de la Patum (Noyes, 2011, 2012a).

La majoria d'aquestes propostes, especialment les que venen dels nous organismes de salvaguarda, es construeixen sobre la definició de la pràctica que apareix al dossier (i també, en alguns casos, recerques posteriors que la complementen), perquè es considera que és l' "autèntica". Per exemple, Noyes (2011, 2012a), pel cas de la Patum, explica l'interès del Patronat per buscar els orígens i la forma "primigènia" per poder certificar que la festa era "molt antiga" i demostrar que se segueix celebrant de la manera més "tradicional" possible. La construcció d'un model tradicional es basa en la selecció de certs elements del passat, per part d'una sèrie d'actors legitimats (com per exemple, els nous organismes) per a col·locar-los en un nou context, el contemporani (Handler & Linnekin, 1984). Aquest procés no només implica una selecció d'uns elements en deteniment d'altres, sinó també una re-selecció d'aquets elements, perquè no sempre es prenen en la seva totalitat (Hafstein, 2004; Noyes, 2011). Aquest model, que es presenta com el tradicional, pot ser més o menys evident depenent de cada cas, pot ser que es trobi explicitat en alguna de les propostes o que una d'aquestes sigui, precisament, definir-lo. Per exemple, pel cas de la samba de roda, des l'Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional del Brasil es va finançar un CD i un any més tard es va publicar un llibre amb fotografies i el text del dossier (Sandroni, 2011); i pel cas del *canto a tenore*, l'associació, entre els seus objectius, va expressar la voluntat de fixar un model de referència del "veritable" *canto a tenore* (Machiarella, 2011).

Les mesures de salvaguarda que es proposen en la majoria de casos no es basen en garantir la viabilitat i la revitalització del patrimoni inscrit (tal i com demana la *Convenció de 2003*), sinó a difondre un model de pràctica "autèntica" i vetllar pel seu manteniment. Dit amb altres paraules, en la seva aplicació local, la salvaguarda no es basaria com el manteniment de les pràctiques tal i com es troben i es transformen, sinó en el manteniment de la pràctica en la seva forma "autèntica" (és a dir, la que els actors legitimats consideren que és). Tot i que, en la majoria de casos, aquesta pràctica no es defineix amb el qualificatiu "autèntica",

sinó "tradicional", "veritable", "ancestral" o "antiga", al seu darrera sempre hi ha, en major o menor mesura, el concepte d' "autenticitat" que, malgrat els intents de la UNESCO, segueix essent operatiu entre els actors de la salvaguarda (Bortolotto, 2011b).

3.7.2.3 El Patrimoni Cultural Immaterial com a recurs turístic: entre la turismofília i la turismofòbia

El patrimoni pot ser usat per al desenvolupament i manteniment econòmic d'algunes zones, especialment, en relació al turisme (García Canclini, 1999; Prats Canals, 1997). Actualment, el visitant ja no es conforma únicament amb la visita de monuments, esglésies i museus; sinó que busca la dimensió vivencial, allò que mou el turista és la recerca d' "interaccions autèntiques" amb allò autòcton (Davallon, 2014; Prats Canals, 1997, 2000, 2003; Roigé Ventura, 2014; Sol, 2007; Turgeon, 2010). En aquest context, patrimoni etnològic (o, més recentment, PCI), especialment, el festiu, ha esdevingut fonamental perquè permeten al turista passar de ser un simple espectador a sentir-se un local més, ni que sigui per unes poques hores (Roigé Ventura et al., 2019). El reconeixement com a PCI de la UNESCO afegeix un valor afegit a certes pràctiques perquè les dota de major visibilitat i aquests passen a ser una referència de primer ordre dins de les propostes del destí turístic on s'emmarquen (Jiménez Madariaga & Seño Asencio, 2019). La UNESCO coneixedora de l'efecte crida de la marca UNESCO, en el marc de les *Directrius Operatives* (capítol 4, article 102)[156], adverteix que els estats membres han de vetllar per evitar una comercialització excessiva o un turisme no sostenible que pugui posar en perill la pràctica. Els nous organismes assumeixen això i difonen aquest principi, "legislen" entre el "bon" i el "mal" turisme. Dins de l'àmbit local, aquest discurs, però, té més o menys pes depenent del cas i, fins i tot, pot ser usat perseguint interessos propis.

Abans i després de la inscripció, un dels discursos més recurrents entre els promotors de la candidatura i els actors que formen part dels nous organismes de salvaguarda és el menyspreu del turisme, perquè es pensa que aquest porta a la mercantilització del patrimoni i, en conseqüència, degrada la seva "puresa" (Smith, 2006). En el cas del PCI, aquesta pèrdua de "puresa" s'associa a la idea de folkloització (que, localment, a banda d'aquest terme, també en circulen d'altres com "prostituir" o "degradar"). Es construeix així una dicotomia entre el PCI, que seria "pur", i el folklore que es caracteritzaria per l'absència de "puresa"; es reprodueix així la dicotomia fals/autèntic que la UNESCO havia volgut superar amb aquesta nova convenció i la supressió del criteri d'autenticitat (Bortolotto, 2011b). En ocasions, aquests nous organismes, en tant que representants locals de la UNESCO (Bortolotto i Berliner, 2013), poden arribar a esdevenir una mena de reguladores capaces de decidir què és un "bon" i un "mal" i, fins i tot, de parlar de la possibilitat de la pèrdua de *label* en cas d'excedir-se amb el "mal" turisme". Des d'aquests organismes es difon aquest

[156] *102. Se alienta a todas las partes a que adopten precauciones especiales para garantizar que las actividades de sensibilización no tengan como consecuencia: (…) e) desembocar en una comercialización excesiva o un turismo no sostenible que puedan poner en peligro el patrimonio cultural inmaterial de que se trate*.
(UNESCO, 2022: capítol 4, article 102).

discurs sobre el turisme i es creen propostes de salvaguarda que volen ser coherents amb aquest; però, tal i com indica Maguet (2011), per molt curoses que vulguin ser amb el tipus de turisme, les seves propostes porten a un augment de la visibilitat de les pràctiques i la seva obertura a un públic molt més ampli, és a dir, al turisme en general.

Localment, el discurs sobre el turisme de la UNESCO arriba mediat per aquests nous organismes, encara que depenent de cada cas pot ser més o menys present. D'una banda, hi ha casos, en què aquest no es tingut en compte i es busca convertir aquella pràctica en un punt d'atracció turística: ja sigui oferint la possibilitat de participar a la pràctica (a través de la participació dins d'una festa o la realització d'un taller sobre una tècnica artesanal, etc.), ja sigui incloent la pràctica dins d'una proposta de viatge que inclogui altres propostes turístiques, etc. Per exemple, en el cas de la *tarasque*, des de l'oficina de turisme s'ha incorporat aquesta celebració dins de l'oferta turística de la ciutat (Fournier, 2011, 2012). D'altra banda, pot ser que aquest sigui assumit localment per diverses qüestions: ja sigui, per la por a la pèrdua del *label*, en cas de fer una cosa "que no toca"; ja sigui perquè s'aposta fortament pels mandats de la UNESCO i es creu la possibilitat d'oferir un turisme sostenible; etc. En ocasions, aquest discurs és assumit i esdevé una estratègia de resistència local per evitar la presència de turistes dins de la pràctica, etc. Per exemple, tal i com explica Noyes (2011), en el cas de la Patum, el turista esdevé espectador i poder participar activament dins de la festa, portant una de les bèsties festives, és un privilegi a mans d'un grup molt concret. Aquest tipus d'estratègies prenen forma en contextos en què l'increment del turisme (que no necessàriament està lligat únicament a la UNESCO, però que aquest ha portat a un augment) ha estat rebut negativament pels locals. En efecte, l'excés de turisme pot arribar a allunyar els locals de la seva pràctica, cosa que provoca en aquests un procés d'alineació, de pèrdua de la seva relació íntima amb la pràctica, en definitiva, un sentiment de despossessió, el qual es fa especialment evident en l'àmbit festiu (Boissevain, 1992, 2005).

3.7.2.4 El Patrimoni Cultural Immaterial com a element d'identitat: identitats permeses i incòmodes

El patrimoni ha estat i és un element fonamental per a la construcció d'identitats. Actualment, el patrimoni continua essent una de les formes més importants de representació de la nació; però, també, ha esdevingut fonamental en la construcció de la identitat d'altres grups (Hafstein, 2011; Noyes, 2011, 2012b). De fet, la *Convenció de 2003* és testimoni d'aquest canvi, perquè associa les pràctiques amb unes CGI, encara que aquestes, com hem vist, sempre quedin subordinades als estats (Bortolotto, 2008, 2014). Les pràctiques inscrites com a PCI són utilitzades pels diversos actors implicats com a element d'identitat local, nacional o mundial; però, més enllà d'aquestes usos, localment, la pràctica pot usar-se per a expressar altres identitats que no sempre agraden a tots els actors implicats, perquè les consideren incòmodes, i en conseqüència, poden generar conflictes (Amselle, 2010; Smith, 2006).

La pràctica inscrita pot ser usada per a representar la identitat local (de les CGI implicades), nacional (dels estats i regions) i internacional (perquè és part de la UNESCO, les qual les

reconeix com a PCI de la "Humanitat") per part dels diversos actors. Pel que fa a l'ús de la pràctica com a element d'identitat local, els estats (i regions) i els nous organismes la promouen a través de les seves propostes de salvaguarda. Per exemple, Machiarella (2011) i Sandroni (2011), pel cas del *canto a tenore* i la samba de roda, respectivament, expliquen que les mesures de salvaguarda parlen d'una comunitat de cantadors i *sambadores*, però que els locals no s'hi acaben de reconèixer, perquè, abans de la candidatura no hi havia una consciència prèvia de grup. Localment, les associacions i els ajuntaments també usen la pràctica com a element d'identitat local perseguint diverses finalitats, com una estratègia d'atracció turística , com un element per a reforçar una identitat local poc atractiva, entre altres. Per exemple, Fournier (2011), en parlar de la *tarasque*, recorda que els membres de l'associació Les Chevaliers de la tarasque havien fet fer una escultura de pedra de la *tarasque* per col·locar-la al costat del castell de Tarascon i que ells mateixos, orgullosos de la inscripció, es presentaven arreu com els seus embaixadors. L'ús de la pràctica com a element d'idenitat nacional i mundial porta més problemes. Si bé, per alguns actors és un factor d'orgull, n'hi ha d'altres que ho viuen amb preocupació, prquè els genera un sentiment d'alienació i despossessió de la pròpia pràctica (De Cesari, 2012). Per exemple, Leblon (2014), en parlar de la candidatura de *L'espai cultural del yaaral i el degal*, afirma que alguns dels actors locals consideren que ja no és el *degal* de Mali, sinó el *degal* internacional, de tot el món. La mateixa idea expressaven Santamarina Campos i del Mármol Cartañá (2020) en el seu estudi conjunt sobre les candidatures de *El tango* (inscrita l'any 2009 a la Llista Representativa del PCI per part d'Argentina i Uruguai) i *La festa de les falles valencianes* (inscrita l'any 2016 a la Llista Representativa del PCI per part d'Espanya).

Més enllà d'aquestes identitats acceptades, amb més o menys entusiasme, n'hi ha d'altres que es consideren inadequades per alguns dels actors implicats (Amselle, 2010; Smith, 2006). En molts casos, els actors que s'hi oposen són els que formen part dels nous organismes de salvaguarda, els quals s'erigeixen com a "guardians de la tradició", en termes de Díaz G. Viana (2002) i, per tant, de la pràctica tradicional (que també té repercussions sobre l'aspecte identitari). Per exemple, Noyes (2011) explica que la Patum del Carrer de la Pietat de Berga no només no es considera "tradicional" per fer-se en un indret que no és "original", sinó també perquè representa una identitat subalterna que no es correspon amb la que es vol projectar.

3.7.2.5 Patrimoni Cultural Immaterial i tradició: de la tradició a les tradicions

Tal i com hem vist, la majoria de les mesures de salvaguarda es basen en la definició de la pràctica que apareix al dossier. Aquest model, que es presenta com a tradicional, no sempre és ben rebut pels actors vinculats a les pràctiques. Aquest model pot ser acceptat localment, perquè es considera que és el "bo", però també pot ser ignorat perquè no es reconeix com a propi o, simplement, no interessa. El model tradicional, en arribar a l'esfera local, ha de dialogar amb pluralitat de models ja existents que, localment, també és consideren

tradicionals, perquè tal i com expliquen Jones & Yarrow (2013) no hi ha una tradició, sinó moltes.

En la majoria de casos, el model tradicional és creat pels organismes de salvaguarda i difós per aquests a través de mesures que proposen. Lògicament, en tant que creadors, són els que més defensen i segueixen el model, encara que no podem perdre de vista que alguns actors locals, perseguint interessos propis, poden assumir-lo i crear propostes basades en aquest. L'assumpció d'aquest model porta a un procés d'exclusió de tot allò que no es considera "tradicional". Per exemple, en el cas de la Patum, el Patronat considera que la Patum del Carrer de la Pietat de Berga, un barri ocupat per la immigració, que des dels anys seixanta celebra la seva Patum, no forma part de la "veritable" Patum (Noyes, 2011). De la mateixa manera que el model tradiconal pot servir per justificar una exclusió, també pot servir per argumentar la inclusió de certs elements dins de la pràctica, això sí, sempre que puguin justificar-se en el marc de "la tradició"[157] (a través d'aquells elements que, en cada cas, es considerin constitutius d'aquesta).

Més enllà del model tradicional creat per les nous organismes, alguns actors locals, més o menys vinculats a aquestes, poden emprendre els seus propis processos de recerca per definir més o menys explícitament el seu propi model tradicional. Aquest model pot ser més o menys semblant al proposat pels nous organismes, depenent dels elements que aquests actors utilitzin per construir la seva tradició. Si és molt diferent pot ser que entri en concurrència amb el que proposen els nous organismes i donar lloc a conflictes per imposar un model per sobre de l'altre.

El model tradicional, independentment de qui en sigui el seu promotor, també pot ser ignorat. Per exemple, Fournier (2011) explica que, en el cas de la *tarasque*, els organitzadors ignoren el model tradicional (entenen per aquest, el que apareix al dossier) i renoven la festa sense preocupar-per si allò que fan és o no és tradicional. D'aquesta manera, sense cap mena de recança, han creat una nova *tarasque* per a portar-la a la fira medieval de Tarascon i han participat amb aquesta i amb l'altra (la que està inscrita) a desfilades amb diversos grups de folklore. En alguns casos, fins i tot, el model pot ser combatut amb una negativa per part dels organitzadors per seguir realitzant la pràctica o per una contraproposta.

3.7.2.6 Patrimoni Cultural Immaterial i propietat intel·lectual: entre originals i còpies

La qüestió de la propietat intel·lectual ha travessat les polítiques de gestió del patrimoni des dels seus orígens. El règim de la propietat intel·lectual va néixer al segle XIX en resposta a les exigències del desenvolupament industrial dels països europeus i l'adveniment del capitalisme en ple moviment romàntic, en què pren forma la idea del geni com a creador d'obres originals (Hafstein, 2011). El règim de la propietat intel·lectual acaba canonitzant el

[157] En aquest cas, fem servir les cometes per fer notar que es tracta de "la tradició" oficial, és a dir, la definició més hegemònica del que ha de ser la tradició que, com veurem més endavant, pel cas que ens ocupa, però també per casos com el de la Patum es basa en les referències històriques i/o testimonis orals de persones d'edat avançada.

mite romàntic de l'autor i el converteix en llei internacional. Les lleis de propietat intel·lectual encara són hereves de l'ideal romàntic i es construeixen sobre la idea de l'autor individual, en conseqüència, exclouen una part important de pràctiques culturals en què no hi ha una autoria clara el darrera (Bortolotto, 2008; Hafstein, 2004, 2011). Aquestes pràctiques no només sobrepassen la idea de l'autor, sinó també la idea de l'objecte que aquest crea, perquè, el que és realment important és el procés de producció i no el seu resultat final. Aquest és el cas de les pràctiques que s'emmarquen sota la categoria de PCI, pràctiques que són fruit d'un procés d'intertextualitat (Hafstein, 2004), és a dir, de recollida i transformació col·lectiva d'elements, en què la figura de l'autor resulta inadequada.

En el cas de la UNESCO i, concretament l'àmbit del PCI, la qüestió de la propietat intel·lectual ja apareix a la *Recomanació de 1989*, però, com hem fet notar, el text és molt poc concret. La *Convenció de 2003* tampoc afronta aquesta qüestió, de manera que cada estat fa la seva pròpia interpretació, influenciada pel propi sistema jurídic (Bendix, 2011). Malgrat els intents de la UNESCO per aportar una nova visió del patrimoni, que reconeix el seu dinamisme, la necessitat d'alguns actors locals per definir les pràctiques com a marques registrades (i així distingir entre pràctiques "veritables" i "còpies") porta a la negació de la natura canviant del patrimoni (si és canviant, no es poden fixar formes "veritables"). Tal i com explica Hafstein (2011), convertir les pràctiques en marques registrades és una forma de control del patrimoni, més encara tenint en compte que el patrimoni és un recurs. Aclarir qui és el seu propietari és establir qui pot beneficiar-se'n (Bortolotto, 2008; Bendix, 2011).

Al capdavant d'aquestes marques se situen actors locals amb capacitat econòmica i/o política (els que se n'acabaran beneficiant). Per exemple, Noyes (2011), en el cas de la Patum, explica que el Patronat justifica la seva pròpia existència per a protegir la festa de l'explotació comercial (encara que, ell mateix impulsa la comercialització a gran escala). En aquest context, la definició de la pràctica tradicional resulta fonamental perquè serveix per discernir entre les pràctiques "originals" (autèntiques) i les "còpies" (falses, no autèntiques o inventades). Precisament, amb aquesta intenció, des de l'Associazione Tenores Sardegna va proposar-se fixar un model de referència del "original" (entès com a "veritable") *canto a tenore* (Machiarella, 2011). Un cop es té ben definida la pràctica "original" es procedeix al seu registre com a marca. Cal tenir en compte que, en la majoria de casos, no es registra la pràctica en general, sinó aquells elements que es consideren significatius de la mateixa. Per exemple, el Patronat ha registrat el nom de la festa (La Patum) i també elements que en formen part Fuet, Plens, Guita, Turcs i Cavallets (Noyes, 2011). En el cas de les falles, l'ajuntament del Pont de Suert va registrar l'expressió "foc al faro", que criden els fallaires mentre baixen les falles de la muntanya (Cendra Planas et al., 2017).

3.7.2.7 Patrimoni Cultural Immaterial i gènere

Durant les dues darreres dècades s'han començat a desenvolupar recerques sobre patrimoni i gènere, especialment, en l'àmbit anglosaxó (Wilson, 2018). La perspectiva crítica del gènere s'ha introduït dins de l'estudi dels usos del patrimoni. Smith (2008) feia notar la importància del gènere en els estudis de patrimoni afirmant que el patrimoni té gènere: té gènere en la

forma en què es defineix, s'entén i es parla del patrimoni i, al mateix temps, en la manera en què es reprodueixen i legitimen les identitats de gènere i els valors que les fonamenten. Tot i que s'ha reconegut la importància del gènere en els estudis de patrimoni, aquesta qüestió encara apareix al marge o com a subsidiària d'altres qüestions que són les centrals de les recerques. Sortosament, aquests treballs acadèmics han tingut la seva repercussió dins de les polítiques de patrimoni i, cada vegada més, hi ha més seccions dedicades al gènere.

La UNESCO compta amb un pla d'acció, el *Plan de acción de la UNESCO para la prioridad Igualdad de género: 2014-2021*[158] (UNESCO, 2014) i un *Rapport de la Directrice générale sur l'action menée par l'UNESCO pour promouvoir l'autonomisation des femmes et l'égalité des genres*[159] (UNESCO, 2021a), la darrera edició del qual és de 2021. En l'àmbit del PCI, la *Convenció de 2003* no parla específicament d'aquesta qüestió, però sí les *Directrius Operatives* (capítol 6). Pel que a les llistes de PCI, aquesta qüestió queda implícita en el criteri 1, el qual afirma que els elements a inscriure han de ser compatible amb els drets humans, el respecte mutu i el desenvolupament sostenible. Malgrat que podem entendre que la igualtat de gènere queda recollida dins dels "drets humans" i el "respecte mutu" dels que parla la *Convenció de 2003*, algunes recerques han assenyalat que la visibilitat de les dones dins de les candidatures resulta insuficient més, tenint en compte que, gran part dels elements inscrits, especialment dins de la categoria de coneixements, tenen com a protagonistes les dones (Tozi & Barbosa, 2022).

Tenint en compte aquestes primeres dades, considerem necessari seguir reflexionant sobre la invisibilitat de les dones en el marc dels elements inscrits com a PCI, però des de la seva posició perifèrica i liminar (Wilson, 2018). Algunes possibles línies de recerca podrien ser: l'anàlisi de l'espai que ocupen les dones dins de la pràctica i la seva plasmació dins del dossier de candidatura i els informes periòdics que envien els estats, les accions que s'emprenen des de les nous organismes per vetllar per aquesta igualtat, els conflictes locals que sorgeixen arran de la presència de dones en algunes pràctiques que es consideren masculines, els discursos que es desenvolupen per a justificar la inclusió de dones o la seva exclusió i el pes del paradigma de la tradició en aquests, etc.

3.7.2.8 Patrimoni Cultural Immaterial i Covid-19: la pandèmia com a punt d'inflexió

A principis de l'any 2020 va irrompre la pandèmia de la Covid-19, la qual ha tingut efectes en totes les esferes de la nostra vida, inclòs el patrimoni. Des de la irrupció de la pandèmia, van començar a aparèixer treballs per analitzar els impactes de la Covid-19 sobre el PCI (una categoria que s'ha estès i en molts d'aquests treballs anomena tant el patrimoni declarat per la UNESCO com el que no, és a dir, el que, anteriorment es denominava patrimoni etnològic o cultura tradicional) fruit d'etnografies d'urgència. De fet, la UNESCO va ser una de les

[158] Podeu consultar aquest text a partir de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000227222_spa (Consultat: 6 de gener de 2023).
[159] Podeu consultar aquest text a través de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000378816_fre (Consultat: 6 de gener de 2023).

primeres organitzacions en realitzar algun tipus d'acció, en aquest cas, una enquesta en línia[160] on va recollir 200 experiències de 70 països diferents (Roigé Ventura & Canals Ossul, 2021). Els resultats d'aquesta enquesta poden consultar-se al seu informe *Le patrimoine vivant face à la COVID-19*[161] (UNESCO, 2021b).

Més enllà de l'enquesta que hem esmentat, la UNESCO no va emetre cap tipus de recomanacions als estats per vetllar per les seves pràctiques inscrites a les llistes de PCI. D'aquesta manera, els estats van haver d'afrontar la situació. Cada estat va establir les seves pròpies mesures de control de la pandèmia, entre les quals, destaca el confinament de la població. Davant la impossibilitat de poder seguir amb el format habitual de les pràctiques inscrites, els seus organitzadors van optar, o bé, per suspendre-les, o bé, per mantenir-les adaptant-les al nou context (canvi d'espai, canvi de data, reducció d'aforament, digitalització, etc). Aquestes canvis van tenir efectes importants sobre totes les pràctiques. Tot i que hi ha alguns treballs que analitzen l'impacte de la pandèmia sobre el PCI, n'hi ha pocs que es dediquin exclusivament a l'impacte d'aquest sobre el PCI inscrit. En la majoria de casos, aquests estudis han estat fruit d'una reflexió puntual per part d'acadèmics que ja s'havien dedicat o s'havien dedicat a analitzar la patrimonialització de pràctiques inscrites (Castaño & Hernández, 2021; Guil Egea, 2021; Noyes, 2021; Soler, 2021; entre altres).

La majoria d'aquests treballs giren al voltant dels debats patrimonials que estem desenvolupant, perquè, atès que l'impacte de la Covid-19 és una qüestió transversal a pràcticament tots ells. Precisament, per aquest motiu, en una ocasió, parlàvem de la pandèmia com a punt d'inflexió (Roigé Ventura et al., 2021). Des d'aquest punt de vista, considerem que és necessari seguir fent recerca. Algunes de les línies que proposem són: el rol de les nous actors davant de la pandèmia, el possible retorn a la localitat en detriment de la internacionalització, l'absència de turisme dins de les pràctiques, els canvis que imposa la pandèmia a la llum del paradigma de la tradició, les possibles transformacions del rol de les dones, etc.

3.8 RECULL DE LES IDEES PRINCIPALS

Al llarg d'aquest capítol hem fet un recorregut per la història de la idea de patrimoni i, específicament del patrimoni etnològic fins arribar a la categoria "PCI" de la UNESCO. Un cop arribats a la UNESCO, ens hem preocupat per la gestació de la *Convenció de 2003*, les seves principals aportacions i el seu desplegament dins dels estats per arribar, finalment, al cas de les candidatures de PCI que s'inscriuen a la Llista Representativa del PCI. A continuació, resumim, molt breument, les idees principals d'aquest capítol:

[160] Segons aquesta, el 94% dels enquestats afirmen que la pandèmia va afectar al seu patrimoni (cancel·lació, pèrdua d'ingressos i restricció accés); però, alhora, el 59% afirmen que van respondre a l'embat pandèmic amb opcions innovadores, especialment, a través de les noves tecnologies (Canals Ossul i Roigé Ventura, 2021).
[161] Podeu consultar aquest text a través de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000377671_fre (Consultat: 17 de juny de 2023).

- El patrimoni és una construcció social. La idea de patrimoni comença a gestar-se a finals del segle XVIII amb la Revolució Francesa (Poulot, 2006) i la Revolució Industrial (Choay, 2009), punts d'inflexió que imposen un canvi en la concepció del temps (Lowenthal, 1985/1998). A finals del segle XVII trobem els primers antecedents de les institucions de restauració i conservació (Bendix, 2011), però les primeres mesures de protecció no van arribar fins al segle XIX, especialment, a França i Anglaterra.
- Durant la segona meitat del segle XX té lloc la inflació patrimonial (Adell i Pourcher, 2011). El perímetre de la idea de patrimoni s'amplia a través de dos abandonaments: el de l'arrelament patriòtic del patrimoni i el de l'exclusivitat de l'alta cultura (Grangé & Poulot, 1997). És en aquest context que cal situar l'interès per les anomenades "arts i tradicions populars".
- El folklore és una disciplina nascuda a mitjans del segle XIX a Anglaterra. Amb el terme "folklore" es feia referència a tots aquells aspectes de la cultura tradicional que havien estat englobats, fins al moment, sota expressions com "antiguitats populars" o "literatura popular" (Noyes, 2012a; Prats Canals, 1988). El folklore evolucionista es construeix sobre el concepte de *survival* (Tylor, 1871) i és aquest el que permet integrar la cultura tradicional dins de la teoria de l'evolucionisme. L'antropologia es va distanciar del folkore per seguir treballar amb unes teories i mètodes que considerava obsolets.
- A mitjans del segle XX, emergeix una nova manera d'aproximar-se a la cultura popular (Dei, 2013). Al centre d'aquesta nova aproximació hi ha els treballs d'Antonio Gramsci (Feixa, 2008). El folklore és concebut com la cultura de les classes instrumentals i subalternes de les societats "complexes" (Derèze, 2005; Tucci & Bravo, 2006). Així doncs, ja no es limitarà a l'estudi de les comunitats rurals, sinó que també s'ocuparà dels obrers d'una fàbrica. Paral·lelament; la cultura popular va esdevenir un objecte d'interès per les administracions, ara, sota l'expressió "patrimoni etnològic".
- A partir dels anys noranta, mentre la gestió del patrimoni pren força, s'imposa el paradigma patrimonial dins del món acadèmic per diverses raons, entre les quals, la deconstrucció de definicions com tradició, folkore o cultura popular (Bondaz et al., 2014; Carbonell, 2022) i per la irrupció de la UNESCO en l'àmbit del folklore i la cultura popular i la seva institucionalització. No obstant això, se segueixen desenvolupant treballs en la línia de la cultura popular d'inspiració gramsciana. Dins del paradigma patrimonial conviuen diversos posicionaments, des de posicions més crítiques, que es limiten a analitzar la patrimonialització, fins a posicions més participatives, que es caracteritzen per formar-ne part (Davallon, 2014; Palumbo, 2009).
- L'interès de la UNESCO pel folklore i la cultura popular, que culminarà amb la *Convenció de 2003*, pot estudiar-se a partir de dues etapes (Bortolotto, 2008). La primera, que aniria de la *Convenció de 1972* fins a la *Recomanació de 1989*. Aquesta etapa es caracteritza per una sèrie de debats al voltant de dues qüestions que la

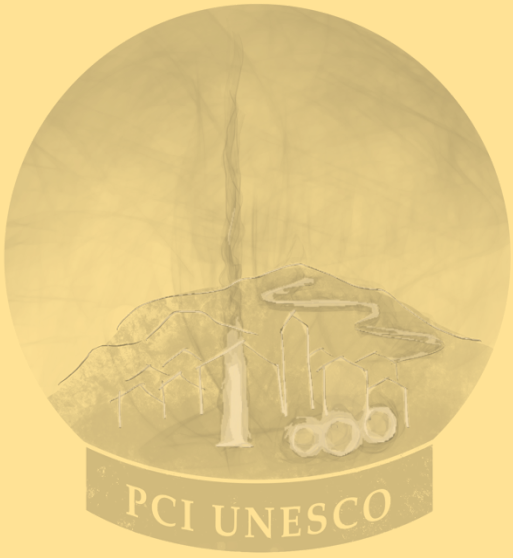
Convenció de 1972 no resolia: el concepte limitat de patrimoni i la propietat intel·lectual del folklore. La segona etapa, que aniria de la *Recomanació de 1989* fins a la *Convenció de 2003*. En aquest moment, té lloc un canvi de paradigma amb l'entrada d'una nova mirada del patrimoni, marcada per la influència asiàtica. Aquesta etapa es caracteritza per l'ampliació del concepte de folklore i per l'interès cap a les comunitats portadores de les pràctiques.

- La *Convenció de 2003* institueix el concepte de PCI, el qual fa èmfasi en la natura canviant del patrimoni. Tanmateix, aquest perpetua la mirada dualista del patrimoni i reforça la necessitat de recollir, cosa que entraria en contradicció amb el dinamisme que li atorga el text. Pel que fa al concepte d'autenticitat, tot i que no apareix al text explícitament, sí que ho fa implícitament, quan es parla de "cultura en perill" i de la necessitat de preservar els PCI de la folklorització (Bortolotto, 2008; 2013).
- Les convencions internacionals només poden aplicar-se a escala estatal (Bendix, 2011; Hafstein, 2011). D'aquesta manera, quan un estat ratifica una convenció, comença un procés d'aplicació del règim internacional a l'estatal. Certament, aquest procés implica una unesquització de les polítiques estatals i regionals, però no podem oblidar que totes les formes globals són sempre localitzades i apropiades en contextos culturals específics (De Cesari, 2012), tal i com hem vist en els casos espanyol, francès i andorrà.
- Una de les mesures de salvaguarda que proposa la *Convenció de 2003* són les candidatures. L'anàlisi de candidatures permet posar de manifest les paradoxes que s'originen en el pas del règim internacional a l'estatal (i/o regional), però també als contextos locals (Bendix et al., 2012). El procés de candidatura està format, bàsicament, per dues grans etapes: una primera etapa basada en la preparació de la candidatura fins a la seva inscripció a la UNESCO; i una segona etapa que gira al voltant dels efectes de la inscripció dins dels contextos locals, entre els quals, el desenvolupament de la salvaguarda.

Les idees teòriques que hem exposat al llarg del capítol i que acabem de resumir són fonamentals per al desenvolupament de la nostra anàlisi. Abans d'entrar a analitzar el la candidatura de *Les festes del foc als Pirineus*; considerem convenient conèixer millor les pràctiques que són objecte de la candidatura que aquí ens ocupa.

Capítol 4

Sant Joan al Pirineu central: falles, *hars, haros, halhars, brandons*...



4. SANT JOAN AL PIRINEU CENTRAL: FALLES, *HARS*, *HAROS*, *HALHARS*, *BRANDONS*...

4.1 INTRODUCCIÓ

En aquest capítol, ens proposem presentar les celebracions[162] de Sant Joan al Pirineu central, que s'acabaran incloent sota la categoria de "les festes del foc" amb la candidatura, a partir de totes les referències escrites localitzades[163]. Hem treballat amb un *corpus* de textos que va des de petites mencions en documents d'arxiu (des del segle XIV fins al XX), passant per textos de viatgers i literats dels segles XIX i XX (Piette & Sacaze, 2009; Rocafort Sansó, 1901; Sacaze & Piette, 1877; Soler Santaló, 1906; Verdaguer Santaló, 1886/1998), fins a treballs més recents dedicats parcialment o totalment a aquestes celebracions (Brunet, 2010; Farré Sahún & Ricart Ibars, 2012; Gratacos, 1995; Grau Martí, 1995; Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015; entre altres). A partir d'aquest *corpus* de textos, hem treballat sobre dues qüestions: d'una banda, hem fet un estat de la qüestió per saber què s'ha dit sobre aquestes; i d'altra banda, hem fet una anàlisi específica de les descripcions per conèixer quina és la narrativa de la festa tradicional que s'acaba imposant al llarg dels anys, la qual, encara avui, és ben present en gran part de les propostes que es duen a terme, com veurem en capítols posteriors.

Pel que fa a l'estat de la qüestió, per tal de presentar totes les referències, hem establert una sèrie de contextos de producció científica i/o literària per així poder contextualitzar les referències trobades. Hem optat per treballar per contextos producció i no per etapes històriques per dues qüestions. En primer lloc, perquè les celebracions formen part de tres estats diferents, amb realitats històriques molt concretes que han donat lloc a contextos diversos[164]. En segon lloc, perquè hi ha moltes obres que, tot i produïdes en un mateix període, formen part de contextos de producció diferents i hem considerat que aquests ens permetien contextualitzar-les millor. Després de presentar breument cada context, ens fixem en si la festa és o no objecte d'estudi per l'obra de cada autor i en quin context podem localitzar cada referència.

[162] Utilitzem els termes "festa" i "celebració", encara que, com veurem, al llarg dels anys, la festa no ha estat sempre qualificada amb aquests termes.
[163] A la metodologia (capítol 2), hem explicat l'abast de la nostra recerca per a cada tipus de font.
[164] Cal tenir en compte que aquest treball ha estat més intens en els casos català i francès, perquè durant el treball de camp a les Valls d'Àneu (Catalunya) i la Barousse (Hautes-Pyrénées) vaig poder-me ocupar d'aquesta qüestió. A més, tenint en compte que la meva recerca prenia com a referència aquestes dues valls, vaig enfocar tots els meus esforços cap aquí.

Per que fa a l'anàlisi de les celebracions, ens hem basat en una sèrie d'elements que es van repetint en la literatura sobre aquestes festes:

- La manera d'anomenar la celebració (si es parla de Sant Joan, de solstici o del nom d'alguns dels elements material característics) i el qualificatiu emprat per referir-s'hi (si es parla de festa o celebració o es parla de ritual o cerimònia, etc.).
- L'abast de la pràctica (si només es descriu un poble, si se n'anomenen altres com a part del mateix, si es descriuen uns límits geogràfics per a la pràctica, etc.) i els pobles més citats (si hi ha pobles que apareixen més que altres o no, en cas que sí, quins són aquests pobles, etc.).
- La temporalitat (si és sempre per la vetlla de Sant Joan o ja es parla d'altres dates).
- Els possibles orígens de la celebració (si es vincula a un antic culte al sol o si hi ha noves hipòtesis sobre els orígens).
- Els materials característics (quins són aquests materials, com es fan, quins tipus hi ha...).
- Els actors de la festa (qui s'encarrega d'elaborar els materials, qui els fa servir, és a dir o qui els acaba usant durant la pràctica).
- El format de la celebració (com és la celebració, quines etapes inclou i quines pràctiques tenen lloc dins de cada etapa).

Després de la revisió de totes les referències localitzades, considerem que aquests elements han estat i encara són fonamentals per a definir aquestes celebracions.

4.2 ESTAT DE LA QÜESTIÓ

4.2.1 ANTECEDENTS: ELS DOCUMENTS D'ARXIUS SOBRE LES FESTES

Tot i que no podem considerar els documents d'arxiu formin part de l'estat de la qüestió, hem considerat pertinent incloure'ls com a antecedents per presentar-los i conèixer-los, ja que, com veurem en capítols posteriors (especialment el capítol 8), han servit per legitimar la recuperació de certes celebracions. Tenint en compte això, el nostre treball sobre els arxius es construeix sobre estudis previs d'altres autors sobre aquesta qüestió.

En primer lloc, cal advertir que no existeix cap recerca sistemàtica sobre aquestes festes dins dels arxius històrics, el treball que més s'hi aproximaria seria el capítol de Brunet (2010) sobre els focs de Sant Joan al Pirineu central, en què l'autor recull algunes referències d'arxiu de l'Haute-Garonne i la Val d'Aran (concretament, la diòcesi del Comminges), que és el seu espai d'estudi. En segon lloc, cal tenir en compte que el fet que disposem de més referències per aquesta zona que per la catalana, aragonesa o andorrana no implica que a la vessant francesa la festa sigui més "antiga", sinó que hi ha hagut una recerca més intensa. A banda del treball d'aquest autor, comptem amb algunes referències històriques que ens han arribat de la mà d'altres investigadors que, puntualment, s'han aproximat a aquesta qüestió. Dins d'aquest conjunt de referències podem distingir dues situacions: d'una banda, troballes fetes en el decurs d'altres recerques, com és el cas dels historiadors Serge Brunet i Carles Gascón

Chopo; i d'altra banda, referències que han estat trobades en el marc d'una recerca específica sobre aquesta festa en un indret molt concret per part d'historiadors o interessats en la història local com Juan Ramón Piqué Badia o Jean-Jacques Navarro.

En cap cas la festa és l'objecte central del text, sinó que aquesta apareix circumstancialment: perquè la despesa s'assigna a aquella celebració, perquè el fet que es descriu té lloc en aquell període de l'any, perquè Sant Joan és una data assenyalada del calendari que implica la posada en marxa de certes normatives, etc. Per tal de sistematitzar aquestes referències, hem organitzat els materials en quatre grans grups: llibres de compatibilitat, sentències, normatives locals i documents eclesiàstics[165].

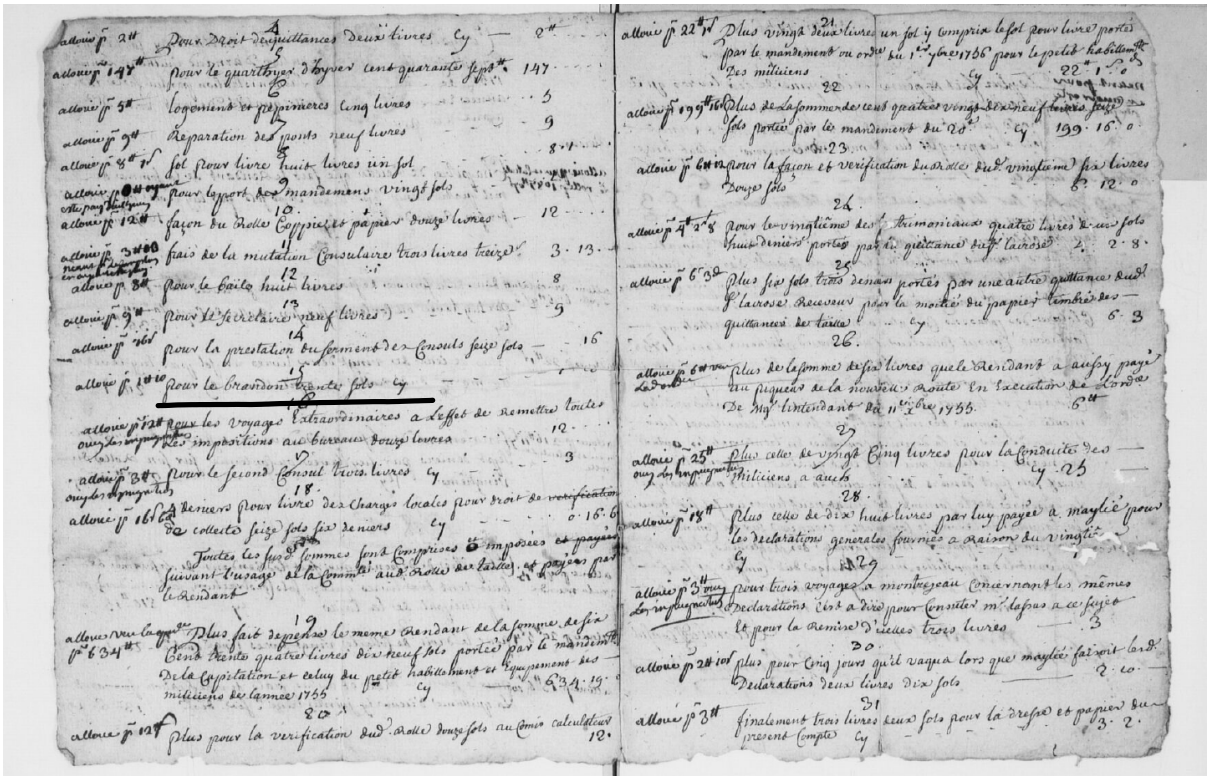
Pel que fa als llibres de compatibilitat, trobem els casos d'Arties (Val d'Aran), Vilaller (Alta Ribagorça) i Arnaud-Guilhem (Haute-Garonne)[166]. Pel cas d'Arties, es tracta d'una referència de 1688, encara que forma part del llibre dels capítols de la vila de 1748 (Aventín Boya, 2017; Bruna, 2018). Apareix el terme "*haro*" per situar cronològicament els dies que s'ha reunit la junta del poble, és a dir, esdevé un marcador temporal. Respecte al cas de Vilaller, probablement el més conegut, ja que apareix al vídeo del dossier de candidatura i el citen Farré Sahún i Ricart Ibars (2012) i Riart Arnalot (2017), va ser localitzat per l'historiador local Juan Ramón Piqué Badia en un moment en què la candidatura encara era molt incipient. Es tracta d'un llibre de comptes de l'ajuntament de Vilaller, datat el 1763[167]. Respecte al cas d'Arnaud-Guilhem, Jean-Jacques Navarro, amant de la història local de Saint-Martory, va localitzar aquesta referència motivat per la conferència que en Jèp de Montoya Parra havia fet a Saint-Gaudens (13 d'octubre de 2016) per explicar el procés de candidatura i fer notar l'absència de molts pobles de la vessant francesa dins d'aquesta. En aquest cas, es tracta d'un llibre de comptabilitat de 1756, en què hi havia registrada la compra d'un *brandon* (vegeu figura 4.1, subratllat, el text relatiu al *brandon*) pel poble d'Arnaud-Guilhem. Aquesta troballa va motivar una transformació de la festa de Sant Joan a Saint-Martory (poble de Jean-Jacques, molt proper a Arnaud-Guilhem), passant de la foguera que havien fet els darrers anys a tres *brandons*, a partir de 2018, una proposta que va despertar algunes crítiques, tal i com veurem al capítol 8.

[165] A banda d'aquests grups, cal tenir en compte l'aspecte toponímic que ha estat poc investigat, per la qual cosa no li dediquem un secció. En aquest cas, destaca el treball de l'historiador Xavier Pedrals Costa (2014), pel cas de la fia-faia, el qual assenyalava una primera referència al terme "faia" l'any 973, encara que com a topònim, la torre medieval de Faia, a prop de Bagà.

[166] Durant la meva recerca dins de l'arxiu de la *Revue de Comminges*, vaig localitzar un article en què es recollia un fragment d'un llibre de comptes del poble de l'Isle-en-Dodon (Haute-Garonne), anterior a la Revolució Francesa. En el llistat de despeses anuals inscrits al pressupost comunal es podem llegir: "Pour le bois qui sert au brandon de Saint-Jean-Baptiste.....6 livres" («L'Isle-en-Dodon. Chapitre X. Les impôts et le budget communal.» 1888: 7).

[167] Hi ha dues referències: d'una banda, "Fallas y faro gasto de vino 12 S (sous) 2 (diners)" (Arxiu Municipal de Vilaller, a partir de Riart Arnalot, 2017: 99); i, d'altra banda, "Víspera de Sn Juan y faro gasto... 8 S (sous) 3 D (diners)" (Arxiu Municipal de Vilaller a partir de Farré Sahún i Ricart Ibars, 2012: 121).

Figura 4.1. Llibre de comptabilitat d'Arnaud-Guilhem de 1756.



Font: arxiu de l'Ajuntament d'Arnaud-Guilhem.

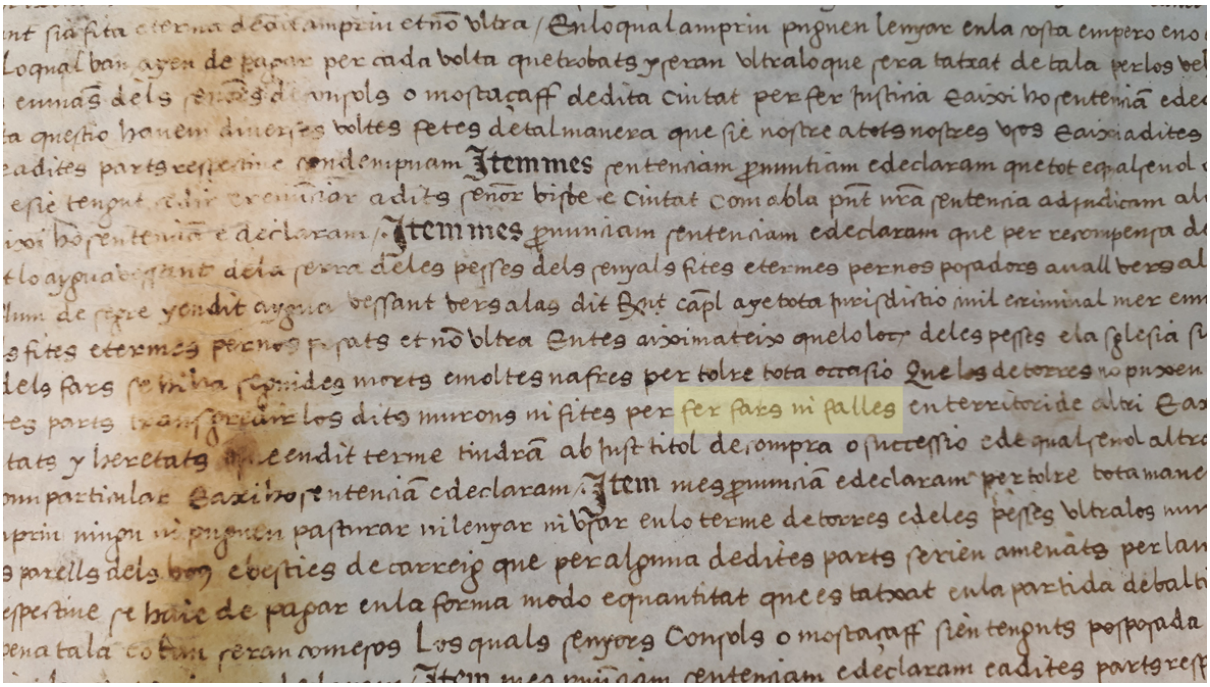
Pel que fa a les sentències, comptem amb el cas de Saint-Bertrand-de-Comminges i Valcabrère (Haute-Garonne) i el cas d'Alàs i Cerc (Alt Urgell)[168]. No obstant això, no ens aporten gaire més llum sobre el desenvolupament de la festa de Sant Joan. Segons Brunet (2010) i Còts (2014), la sentència de 1344 del tribunal de Toulouse és la referència més antiga de la festa a la diòcesi del Comminges localitzada fins al moment. L'objecte del text és una baralla entre els joves de Saint-Bertrand-de-Comminges i Valcabrère, dos pobles veïns, que va tenir lloc la vetlla de Sant Joan. El fet que aquesta tingués lloc en aquest moment ens aporta dades indirectes sobre la celebració. De fet, segons recull la sentència, els joves de Saint-Bertrand van defensar-se afirmant que anaven a Valcabrère: "*sense d'auta intencion que hèr era hèsta de Sant Joan com en temps vielh, ei a díder en tot dançar amb es halhes ath son des bots*"[169] (Sentència d'absolució dels cònsols i de la comunitat de Saint-Bertrand-de-Comminges, 8 novembre 1344. Arxius Municipals de Saint-Bertrand-de-Comminges, a

[168] A banda de les referències localitzades per altres autors, cal dir que, durant la meva recerca dins de l'arxiu de la *Revue de Comminges*, jo mateixa vaig localitzar un article de Coquerel (1978) que recollia una sentència de 1737 (que havia trobat dins de l'arxiu de la família Noguès d'Ourde) que recull un succés que va tenir lloc el 24 de juny de 1737, al poble d'Ourde (Hautes-Pyrénées, concretament, a la Vallée de la Barousse). Segons explica l'autor, el sacerdot del poble va intentar matar el capellà local, el qual, en aquell moment es preparava per a la benedicció dels *brandons* la vetlla de Sant Joan.

[169] El text està en occità-gascó, perquè la publicació original de la qual he extret la cita és en aquesta llengua.

partir de Brunet 2010). Al gener de 2020, Carles Gascón, historiador i tècnic de Patrimoni Cultural del Consell Comarcal de l'Alt Urgell, feia pública la troballa d'un pergamí de 1543 que recollia una sentència de delimitació dels termes de la Seu d'Urgell, Alàs, Cerc i Torres d'Alàs, Alt Urgell, cosa que ràpidament va ser difosa a través de la premsa local (per exemple, l'article: *Documentada a l'Alt Urgell*, 2020[170]). Tal i com explica Gascón Chopo (2022), una de les clàusules d'aquest document afectava els veïns d'Alàs i de Torres d'Alàs, els quals haurien mantingut dures querelles al voltant de la serra de les Peces, on s'aixeca l'església romànica de Santa Maria, a l'hora de determinar en quin espai de la serra podia fer fars i falles (vegeu figura 4.2, amb el text marcat). Aquesta troballa, com la de Saint-Martory, va motivar la creació d'una baixada de falles al municipi d'Alàs i Cerc, la qual es du a terme des de l'any 2021.

Figura 4.2. Pergamí sobre la delimitació de termes de la Seu d'Urgell, Alàs, Cerc i Torres d'Alàs de 1543.



Font: arxiu Comarcal de l'Alt Urgell.

Pel que fa als reglaments i normatives, en aquest cas, hem localitzat els casos de la Vallée de la Barousse (Hautes-Pyrénées) i Vielha (Val d'Aran). En el cas de la Vallée de la Barousse, existeix el *Règlements généraux sur l'exercice de la police pour servir aux habitants de la vallée de la Barousse*, datats l'any 1766. Aquest document està format per 58 capítols, en què es regulen aspectes bàsics per al bon funcionament de la vall com la gestió del bestiar, les pastures, el bosc, les festivitats, entre d'altres. Al capítol 31 s'especifica que els quatre darrers casats de

[170] Podeu consultar aquest article a: s://www.viurealspirineus.cat/articulo/alt-urgell/documentada-l-alt-urgell-baixada-falles-mes-antiga-pirineu/20200108161015017071.html (Consultat: 5 de gener de 2023).

cada poble tenen l'encàrrec d'elaborar el *brandon* del seu poble per poder-lo cremar la vetlla de Sant Joan.

> XXXI. – L'usage constant dans le passé, que les quatre derniers mariés de chaque communauté doivent faire à leurs frais un brandon pour être brûlé la veille de Saint Jean-Baptiste à l'endroit arrêté par la Communauté, continuera d'avoir lieu ; et ledit brandon sera fabriqué un temps avant afin qu'il soit sec ; et si quelqu'un desdits quatre derniers mariés manque de contribuer à la faction dudit brandon, sera tenu, à moins d'excuse légitime, payer à ceux qui le fabriqueront, vingt sols. Les Consuls fairont commander dans la Communauté, que chaque feu allumant, à moins d'excuse légitime, porte un brandon à l'endroit où sera indiqué le feu, pour être brûlés tous ensemble et à la même heure, à quoi tous particuliers seront tenus déférer à peine de douze sols d'amende (*Règlements,* 1766 a partir de Pène, 1948/1984: 281).

Aquest tipus de reglaments també eren comuns en altres indrets, ja siguin en relació al conjunt de la vall o un dels seus pobles. A Vielha, per exemple, trobem dues referències a Sant Joan. La primera dins del reglament de la vila, és de 1624. En aquesta s'estableix que els cònsols reconeixen el dret a *companyons y filhots* de llogar i anar a veure els músics que toquen els tambors per Nadal i Sant Joan (Brunet, 2010; Còts, 2014). La segona, en canvi, és un document de l'ajuntament de 1818. L'ajuntament, preocupat per la conservació dels seus boscos, adverteix que els pares que permetin als seus fills anar al bosc a fer *halhes* hauran d'afrontar el pagament d'una multa de tres rals (Arxiu Municipal de Vielha, LCV, XIX a partir de Sanllehy Sabi, 2007).

El darrer grup està format pels textos de condemna contra aquells reductes considerats "pagans" pels eclesiàstics dins de la festa en honor a Sant Joan. Trobem els casos de la Val d'Aran, Poubeau (Haute-Garonne) i Thèbe (Hautes-Pyrénées, dins de la Barousse). Els dos primers casos són recollits per Brunet (2010). Tal i com explicava aquest autor, el jesuïta Jean Forcaud, poc abans de l'estiu de 1642, en el seu pas per la Val d'Aran, va condemnar aquestes festes i va voler advertir els habitants de la vall:

> Era sason der ostiu que s'avance e era hèsta de Sant Joan que s'apròpe, ena quau eth diable a indrodusit per tota era val quauqui dies es desbauches que se hèn per tot tà carnaval, autoritzades entre eri per adita "Mòre qui mòre, tambòris a Sant Joan (Jean Forcaud, 1642 a partir de Brunet, 2010: 87).

Brunet (2010, 1979) també recull el cas de Poubeau. En aquest cas, la polèmica gira al voltant de la pedra coneguda com a *"eth calhau d'Arriba Pardin"*. Es tracta d'una pedra, situada uns metres més amunt de poble, en què els joves s'hi aplegaven per immolar el Carnaval i fer el foc de Sant Joan. A més, també era visitada per dones que tenien problemes de fertilitat. Per tal que la pedra mantingués les seves propietats, cada Carnaval, els homes havien de ballar una dansa circular al seu voltant que incloïa exhibicions obscenes. L'any 1871, el capellà de Poubeau va prohibir aquestes pràctiques i va fer fixar una creu al damunt per evitar els rituals, tal i com es pot veure al dibuix que segueix:

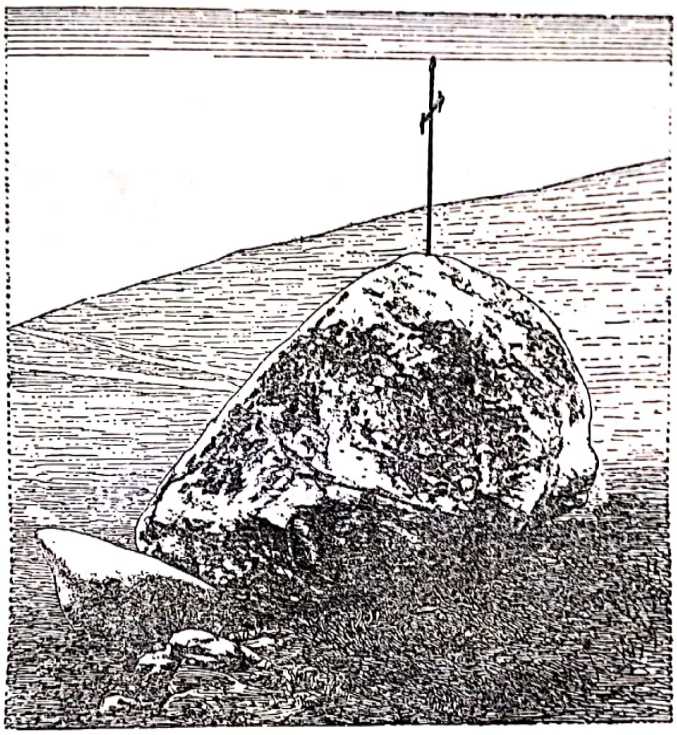


Figura 4.3. Gravat del monument amb la creu de Arriba-Pardin. Extret de: Sacaze, J. (1887: 13).

El darrer cas ens arriba de la mà de Jean-Marc Chaduc, amant de la història local de la Barousse. Aquest autor recull un episodi, que ell mateix titula *"le brandon de la discorde"* (Chaduc, 2007), localitzat entre els documents de l'arxiu privat de la família Soulé de Thèbe (Barousse). El text descriu l'oposició entre laics i catòlics al poble a través de l'enfrontament entre uns i altres per l'emplaçament del *brandon* l'any 1902. Segons explica, aquell any, l'alcalde del poble va voler recuperar l'antic emplaçament del *brandon*, en un turó proper al poble conegut com el *Cap deth tchar* i deixar-lo de fer a la *Tuillerie*, on l'havia traslladat el capellà anterior. El nou capellà, però, fidel a l'anterior, va oposar-se a la iniciativa. L'alcalde va voler quedar al marge del conflicte, però un dels membres de l'organització va decidir seguir amb la iniciativa de l'alcalde. Amb l'ajuda d'uns quants veïns, van plantar-lo al turó i van encendre'l la nit de Sant Joan. El mestre de l'època, de la família Soulé, va immortalitzar aquest esdeveniment amb un poema[171].

4.2.2 LES SOCIÉTÉS SAVANTES A FRANÇA: VIATGERS, CIENTÍFICS I ERUDITS

Els científics que van aproximar-se al Pirineu des de la segona meitat del segle XIX eren persones vinculades al món acadèmic, especialment, a disciplines com la paleontologia i l'arqueologia que volien posar a prova algunes de les seves teories. En efecte, en aquest moment el Pirineu, com ho havien estat prèviament els Alps suïssos, era concebut com un

[171] Vegeu el poema a l'annex 4.1.

espai d'experimentació de teories científiques (Briffaud, 1989). Aquests científics, en la majoria de casos, treballaven amb erudits locals, nobles o burgesos que col·laboraven amb les seves recerques i que, seguint el seu model, també en desenvolupaven de pròpies. Ambdós grups s'aplegaven sota les *Socités Savantes*, associacions de recerca que van estendre's des del segle XVIII per tot el territori francès. Al Pirineu van arribar una mica més tard, cap a meitat del segle XIX, i van estar molt marcades pel moviment pirineista i per la moda del termalisme, la qual va portar persones del nord de França i d'Anglaterra al Pirineu (Ettinghausen, 2015). De fet, dins d'aquest grup també trobem alguns viatgers que es van dedicar a descriure els seus viatges pel Pirineu. Dins del Pirineu, destaquen la Société des Sciences, Lettres et Arts de Pau, fundada el 1841; la Société d'Études du Comminges, fundada a Saint-Gaudens el 1884 per Julien Sacaze; l'Académie Julien Sacaze, fundada a Bagnères-de-Luchon el 1922 en homenatge a aquest epigrafista; i la Société Ramond, fundada el 1864 a Bagnères-de-Bigorre en homenatge a Ramond de Carbonnières, considerat un dels primers pirineistes. En el marc d'aquestes associacions pirinenques, la paleontologia i l'arqueologia van seguir essent fonamentals, encara que, més tard, i per derivació de les dues anteriors, també s'hi van incorporant altres disciplines com el folklore i l'epigrafia.

Un repàs de les referències a Sant Joan localitzades en aquests textos ens permet confirmar que aquesta celebració no és un tema central per cap d'aquests autors. Les referències a Sant Joan són mencions i/o breus descripcions que apareixen de manera circumstancial, com una mena d'afegit que aporta una sèrie de dades complementàries al text. Les referències localitzades responen a dues casuístiques: en primer lloc, la descripció de les pràctiques que tenien lloc per Sant Joan arran de la troballa d'un element que es relaciona amb aquesta (ja sigui una pedra vinculada al ritual, ja sigui el mateix *brandon* preparat per a ser cremat); en segon lloc, explicacions de caràcter històric sobre l'evolució de les poblacions que han passat per la zona.

Pel que fa al primer grup, Julien Sacaze i Édouard Piette, en un treball de tipus arqueològic sobre la muntanya d'Espiaup (a la Vallée du Larboust, Haute-Garonne), també es refereixen a Sant Joan, en aquest cas, de manera més extensa. La seva explicació està vinculada a una la pedra coneguda com a "*cailhaou d'éch hailla*" on se celebrava la festa del foc a inicis de l'estiu:

> Au nord-ouest du quartier de Peyrelade, sur la montagne d'Espiaup, à 2 kilomètres environ au nord du village de Billère, est une énorme pierre appelée la Pierre du feu (et cailhaou d'éch hailla), à laquelle conduit un sentier en zig-zag appelé lui-même és marrèts d'éch hailla. C'était près de cette pierre que l'on célébrait anciennement la fête du feu, vers le commencement de l'été. On y allumait un bûcher, et chaque assistant muni d'un brandon long d'au moins un mètre et demi qu'il agitait en cercle autour de sa tête, tournait autour du bûcher et de la pierre en poussant des hillets prolongés (Sacaze & Piette, 1877 : 249).

Els autors es detenen a explicar les pràctiques lligades a la nit de Sant Joan a la zona, concretament alguns dels pobles de la Vallée du Larboust (Haute-Garonne) i a Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne). Pel que fa al cas de Cazaux-de-Larboust, parlen de la foguera que

s'encenia dalt de la muntanya, on hi havia diversos monuments de pedra, i el camí que feien els participants, cadascun amb la seva *halilla d'ahouét (petit brandon*) fins al poble. Pel cas de Castillon-de-Larboust recullen l'encesa paral·lela de dos *brandons,* un al poble per part del capellà i un altre a la muntanya. Finalment, es refereixen al cas de Bagnères-de-Luchon i destaquen la pràctica d'incloure serps vives dins del *brandon*, la qual, com veurem, esdevindrà un *topos* en les descripcions de la festa d'aqueta vila termal.

A diferència d'aquests dos científics, el viatger Paul Perret, tal i com podem deduir del seu relat, no va saber interpretar el *brandon* que va trobar en el seu pas per Oô a la Vallée du Larboust (Haute-Garonne) a finals del segle XIX, però va recollir-lo en una imatge (vegeu figura 4.4).

> Près du cimentière, une étrange croix colossale. Elle est faite d'un tronc de sapin, dont l'extrémité supérieure a été fendue. On y plante la croix de fer, on relie fortement la partie que cette opération a brisée ; puis aux deux tiers de la hauteur du sapin, on enfonce des coins qui font renfler l'arbre jusqu'à ce qu'il éclate encore. Ces coins restent fichés en couronne ; c'est un ornement de plus. Ces croix primitives, dont l'usage est certainement très ancien, sont assez communes dans l'Arboust et l'Oueil; il paraît que nous en avons manqué une que nous eussions dû voir à Saint-Aventin (Perret, 1881: 210).

L'ÉGLISE D'OO.

Figura 4.4. Gravat*"Etj'hailha"* d'Oô (E. Sadoux). Extret de: Perret, P. (1881: 211).

Uns anys més tard, el viatger Maurice Goudon**,** en una publicació a la revista de la Société d'Études du Comminges (Goudon, 1925), va descriure el *brandon* de Saint-Aventin (Haute-Garonne) en trobar-se'l plantat quan feia el seu viatge per les muntanyes secundàries de Luchon. En aquest cas, però, a diferència de l'anterior, Goudon sembla conèixer el ritual que acompanya el *brandon* i l'incorpora a la seva descripció:

> Au bord de la route, au commencement de la rampe conduisant à l'église, vous aurez, sans doute, remarqué ce long fût de sapin piqué en terre, fendu dans toute sa hauteur de multiples fissures que des coins de bois maintiennent entr'ouvertes. C'est le brandon du feu de Saint-Jean, qui suivant une antique coutume encore en usage dans les Pyrénées, est tous les ans béni et brûlé en grande pompe le 23 juin au soir. Quelque temps après, un nouvel arbre remplace celui que le feu a consumé, et attend l'année suivante. De Luchon par une belle soirée, d'été, rien n'est plus curieux et plus original que de voir briller partout dans les villages de la montagne ces feux de saint Jean qui semblent faire cortège à celui plus important de la ville thermale, autour duquel grands et petits dansent et agitent à tours de bras des torches enflammées, répandant dans les airs des gerbes d'étincelles (Goudon, 1925: 216).

Possiblement, la descripció més completa d'aquest període sigui la que trobem a la revista anglesa *Athenaeum* (24 de juliol 1868) sobre el cas de Bagnères-de-Luchon. Aquesta informació ens arriba de la mà de Van Gennep (1949), el qual tradueix al francès el text anglès. Per entendre aquesta publicació, cal que ens remetem a l'esplendor termal que van viure pobles com Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne), Bagnères-de-Bigorre i Cauterets (Hautes-Pyrénées), els quals van esdevenir pols d'atracció per a les classes benestants del nord de França, però també d'altres països com Anglaterra.

> A une certaine heure, vers huit heures du soir, une grande procession du clergé, suivi de jeunes gens et de jeunes filles en costumes du dimanche, sort de la ville en chantant des hymnes et prend position autour de la colonne. Dans l'intervalle, on a allumé des feux de joie, qui font un effet magnifique, sur les collines alentour. Autant de couleuvres qu'on a pu ramasser sont alors jetées dans la colonne, à la base de laquelle on met le feu au moyen de torches portées par environ cinquante garçons et hommes qui dansent tout autour avec de grands gestes. Pour éviter les flammes, les couleuvres grimpent en se tortillant jusqu'au sommet, d'où on les voit sortir horizontalement en battant l'air jusqu'à ce qu'elles soient finalement obligées de se laisser tomber, leurs efforts pour sauver leur vie excitant un joie enthousiaste parmi les spectateurs alentour (*Atheneum* a partir de Van Gennep, 1949: 1853-1854).

Pel que fa al segon grup, trobem el cas de l'arqueòleg Émile Cartailhac, el qual en un article publicat a la revista de la Société d'Études du Comminges l'any 1917 sobre els primers habitants del Comminges. L'autor es refereix a un poble asiàtic, el qual, des d'una mirada difusionista, afirma que aquest grup podria haver portat el costum de fer *brandons* al Comminges:

> On croit que ces innovations étaient dués a l'arrivée de peuples nouveaux dont l'originc asiatique semble prouvée par plusieurs faits: des races d'animaux domestiques jusqu'alors inconnues sont étroitement apparentées avec les animaux d'Asie (boeuf, mouton, etc.); certains monuments portent une croix en forme speciale (croix gammée) très repandue en Perse et dans l'lnde comme signe religieux; certaines coutumes parlicularieres à l'Orient, se sont maintenues jusqu'à nos jours dans les vallees luchonnaises. C'est ainsi que le brandon de la Saint-Jean est allumé par le dernier marié, de l'année, ainsi que chez les Kirghiz (Cartailhac, 1917: 97).

També Armand de Quatrefages, un biòleg antievolucinosita, en la seva obra sobre les races humanes *Introduction à l'étude des races humaines. Questions générales* (1887), recull una imatge del *brandon* de Bagnères-de-Luchon (vegeu figura 4.5), encara que no especifica l'any ni hi aporta cap referència escrita dins del text.

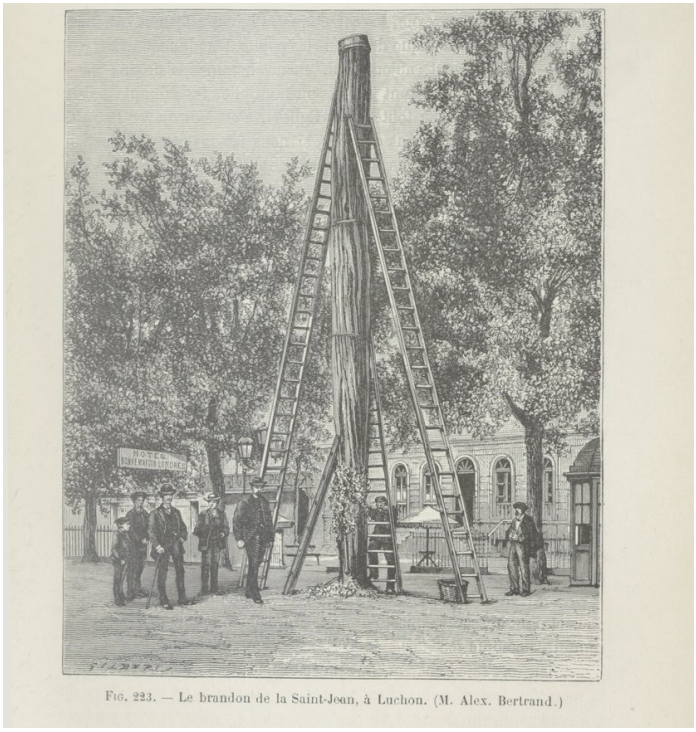


Figura 4.5. Gravat *Le brandon de la Saint-Jean à Luchon* (M. Alex. Bertrand).
Extret de: De Quatrefages, A. (1887: 275).

4.2.3 *Els centres excursionistes a Catalunya: viatgers i excursionistes*

Les *Sociétés Savantes* que hem descrit pel cas francès no les trobem ni en el cas espanyol ni andorrà. D'entre les persones que van aproximar-se al Pirineu entre el segle XVIII i XIX, podem distingir dues generacions (Farràs Grau, 1993). La primera generació, formada pels viatgers il·lustrats, tenia com a objectiu documentar la realitat econòmica d'un país, la seva situació industrial i agrícola amb la de buscar possibilitats de millora de l'economia (Boixareu, 1970). Aquestes viatgers van recórrer tot el territori espanyol, inclòs el Pirineu, encara que les rutes que van seguir poques vegades incloïen el Pirineu central i occidental, perquè la majoria passaven per la Jonquera i baixaven cap a Barcelona, n'és una excepció el cas de l'anglès Arthur Young, el qual va entrar a Catalunya per la Val d'Aran des de Bagnères-de-Luchon. La presència d'estrangers per aquestes contrades no és comuna (Young és una excepció), la majoria dels viatgers són nacionals. Un dels casos més representatius és el de Francisco de Zamora Peinado, el qual, fidel al seu esperit il·lustrat va voler deixar testimoni de tots els indrets en què va mantenir un contacte durant la seva carrera com a funcionari de la corona espanyola. D'entre les seves obres, en relació al Pirineu, destaquen l'obra manuscrita *Diario de los Viajes hechos en Cataluña* entre 1985-1787 i 1790 (Zamora Peinado, 1973)[172] i els textos manuscrirts sobre el seu viatge a Aragó l'any

[172] Els viatges corresponen als anys 1985-1787 i 1790.

1794 (Zamora Peinado, 1997). Més enllà de Zamora Peinado, cal tenir en compte el treball d'altres autors espanyols com Joaquín Lorenzo Villanueva Astengo, Sebastián de Miñano Bedoya i Pascual Madoz Ibáñez. En aquests casos, es tracta d'obres de recerca erudita més que de llibres de viatges com els de Zamora Peinado. Sense dubtes, entre tots aquests, el treball de Zamora Peinado és el més complet de tots, no només perquè va fer un recorregut més llarg, sinó perquè ens aporta més detalls i ens permet fer-nos una idea de la vida al Pirineu a finals del segle XVIII (Boixareu, 1970).

La segona generació està formada pels excursionistes. A mitjans del segle XIX, mentre al Pirineu francès, el pirineisme i el termalisme estan en el seu màxim apogeu i hi ha grans expedicions de descoberta de les seves muntanyes, el Pirineu espanyol romania encara un gran desconegut. De fet, pels anglesos i francesos que exploraven les muntanyes de la zona de Bagnères-de-Luchon poques vegades passaven cap a les muntanyes de la vessant espanyola i, si ho feien, era per fer una excursió al port de Benasc o la Val d'Aran, la qual cosa els permetia tornar el mateix dia a Bagnères-de-Luchon (Ettinghausen, 2015). Tal i com explica Roma Casanovas (2000), pels catalans de la meitat del segle XIX, l'alta muntanya era encara un símbol de perill i de tenebres. Els primers excursionistes catalans no es van plantejar coronar grans cims del Pirineu, sinó redescobrir el que consideraven l'antiga pàtria catalana, als voltants de Barcelona, incloent el Montseny, Montserrat i Sant Llorenç del Munt. De fet, els primers que van endinsar-se al Pirineu espanyol no van ser excursionistes espanyols, sinó pirineistes anglesos. Els primers van ser Henry Russell i Charles Pake (1896-1897), els quals van accedir-hi des de la vessant francesa. Amb el temps, els catalans i aragonesos van anar apropant-se al Pirineu, però, en aquell moment, les comunicacions no eren gens fàcils, cosa que encara va alentir més la seva aproximació cap a aquestes muntanyes. Podríem dir que el Pirineu va romandre força desconegut dins del món excursionista fins a la publicació de la guia *La Vall d'Aran* (1906) de Juli Soler Santaló, la qual marca un abans i un després en la producció d'obres de caràcter excursionista sobre el Pirineu.

Les persones interessades per la muntanya van aplegar-se al voltant de l'Associació d'Excursions Catalana (1978) i l'Associació Catalana d'Excrusions Científiques (1876) que, posteriorment es van unir el 1890 i van donar lloc al Centre Excursionista de Catalunya (d'ara en endavant CEC). El CEC, per mitjà de les excursions, volia aportar un coneixement positiu del país en tots els seus aspectes que fonamentés científicament l'autoestima envers la imatge de Catalunya que havia creat el moviment de la Renaixença (Prats Canals, 1988). El 1891 el CEC va començar a publicar el *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya* (d'ara en endavant BCEC), i, posteriorment, altres centres excursionistes van adoptar el mateix model, per exemple, El Centre Excursionista de Gràcia, el 1922, va començar a publicar el *Butlletí del Centre Excursionista de Gràcia "Mai Enrere"*. Aquestes publicacions van servir d'altaveu per difondre els ideals del catalanisme, encara que el moviment excursionista, a diferència del literari (que veurem a través de la Renaixença seguidament), va deixar enrere els laments i la nostàlgia i va passar a l'acció: volia recórrer el país per conèixer i salvar les riqueses que quedaven de l'antiga pàtria catalana. La seva voluntat era inventariar,

conservar i restaurar des dels aspectes propis de les ciències naturals fins a l'arqueologia passant pel folklore (Prats Canals, 1991).

Al llarg d'aquest textos, la festa no és mai objecte central, sinó que apareix circumstancialment en el marc de treballs que tenen com a objectiu descriure el Pirineu a través d'una sèrie de rutes. Les referències a la celebració de Sant Joan responen a dues casuístiques: d'una banda, l'autor s'hi refereix perquè un element que troba al seu pas li recorda la celebració; i d'altra banda, l'autor en parla dins de la introducció a treballs de caràcter excursionista en què presenta la zona on se situen els itineraris.

Pel que fa al primer grup, comptem amb diversos testimonis. Zamora Peinado, en el seu pas pel Pirineu d'Aragó, es refereix a les falles de San Juan de Plan, al Sobrarbe (Zamora Peinado, 1997). Tot i que sabem que altres autors com Young, Madoz Ibáñez i el mateix Zamora Peinado (Boixareu, 1970, 1973; Rella Foro, 1985b) havien passat per altres pobles on també se celebrava la festa, no hem localitzat cap altra menció. Ceferí Rocafort Sansó també va referir-se a les falles en el seu pas per Isil (Pallars Sobirà) en un dels seus recorreguts pel Pirineu de Lleida, el qual va publicar en forma d'article al BCEC, "Excursió als Pirineus de Lleida, Alt Pallars, Vall d'Aran, Maladeta y Caldes de Bohí" (1901). En passar per l'església de Sant Joan es remet a les falles:

> El riu passa frech a frech de l'absis, y no seria estrany que en poch temps acabés ab aquest preciós monument romànich. Per la nit de Sant Joan hi ha la costum d'encendre les tradicionals falles davant d'aquesta Iglesia (Rocafort Sansó, 1901: 263)[173].

Pel cas aranès, comptem amb el testimoni del militar Juan Avilés Arnau, el qual, en el seu pas pel poble d'Es Bòrdes (Val d'Aran), el 23 de juny de 1892, va trobar-se casualment amb la celebració de Sant Joan i la va descriure:

> Antes de entrar en él despiertan mi curiosidad dos troncos empotrados en tierra, junto al camino; el más alto, que es el del centro, y el de la derecha, están coronados de guirnaldas de flores, y detrás de aquel se vé una tosca cruz de madera; el conjunto no es más que una reminiscencia del triple sacrificio de Gólgota, y el misterio de que parece estar rodeada esta alegoría, no tarda en aclararse, pues estamos á 23 de Junio, víspera de San Juan. A la caída de la tarde se rajan los maderos y se interponen cuñas para mantener entreabiertas las hendiduras, y luego se les prende fuego, á cuyo alrededor cantan los araneses y baila el pueblo alborozado, no faltando quien se entregue á la tradicional costumbre de querer adivinar el porvenir; los muchachos corretean agitando antorchas de resina; parece que se asiste á un conjuro diabólico. Y como en cada pueblo arde, bien un tronco clavado en el suelo desde el año anterior, ó varios, y en todos ellos los jóvenes flamean las hachas por el campo, tendiendo las miradas á lo lejos se goza de una mágica escena, viendo agitarse pausadamente, en medio de la más densa obscuridad nocturna, centenares de puntos luminosos aquí, allá, acullá, arriba, abajo, por todas partes. En ningún sitio como en estas montañas tienen tan poético atractivo los regocijos populares (Avilés Arnau, 1993: 66-67).

Pel que fa al segon grup, comptem amb algunes guies excursionistes amb referències a la festa. Juli Soler Santaló va publicar el llibre *La Vall d'Aran* (1906), a la introducció del qual

[173] Uns anys més tard, torna a referir-se a les falles, però, en aquest cas, dins de la *Geografia general de Catalunya* (1908-1018) de Francesc Carreras Candi: "De cinquanta anys ençà ha decaygut aquesta devoció, conservant-se emprò les tradicionals *falles* la vetlla del 24 de Juny que revestexen en aquest lloch un caràcter especialíssim per la solemnitat de que van acompanyades y la alegría que despertan entre lo jovent de la vall" (Rocafort Sansó, 1909: 704).

va incloure una aproximació a la Val d'Aran, dins del qual va referir-se a les celebracions. D'entre aquestes, descriure el cas de Sant Joan, la qual considera una "de les costums més notables":

> Una de les costums més notables que hi ha a la comarca es la de la vigília y diada de Sant Joan. Arribada aquesta darrera, s'escull entre'ls matrimonis del poble efectuats durant l'any passat, el més jove, y l'Ajuntament li concedeix el dret y propietat de poder anar al bosc y tallar un abet, ab el qual ha de fer l'*haro*. Una vegada tallat a una llargària de de 8 a 10 metres, l'escorsen y el van esberlant d'un cap i per diferents indrets de sa corona, ab l'ajuda de tascons de fusta que hi resten clavats, quedant l'arbre mig obert en sa part superior. En aquesta disposició'l planten a la plaça, ab la part esberlada dalt, al matí de Sant Joan. A les dues de la tarda del mateix dia se reuneixen tots els casats, que són els que fan la festa y conviden als demés, y se'n van a la plaça ont hi ha l'*haro*. Allí tots, se destaquen de la concurrència tres casades joves y se coloquen envoltant aquell y portant a la mà garlandes de flors, y entre mig d'elles s'hi posa una que porta una altra garlanda y una creu de flors. En això un jove s'enfila dalt de l'*haro*, y les casades de baix li fan pujar una de les garlandes y la creu, que ell col·loca, entortolligant la primera per l'*haro*, y la segona fent-li de coronament. Les casades entonen una cançó, que es contestada pel jove de l'*haro* (Soler Santaló, 1906: 43).

Per la seva banda, Joaquim Morelló Nart, farmacèutic d'Esterri d'Àneu, en un article del BCEC sobre itineraris a les Valls d'Àneu també va incloure una introducció on recolliria diversos aspectes de la zona, entre els quals, el festiu. Novament, en aquest cas, parlava de les falles d'Isil com una de "les costums típiques del país" (Morelló Nart, 1904: 169):

> Entre les costums típiques del país pot citar-se la dels *Fallaires,* que's conserva ab més integritat en el poble de Gil. Consisteix en córrer la nit de Sant Joan, ab les *falles* enceses, d'un punt determinat de la montanya fins al poble. *Falla* es un tronch de pi jove esberlat d'un cap y entatxonat de teyes. A l'entrada del poble són esperats per les noyes, que així que van passant els ofereixen un ram y una copa de vi. Arribats que són tots a la plaça, depositen les falles unes sobre altres, quedant fet lo foch de Sant Joan. Les noyes comencen com una sardana al voltant del foch, y ab sos cants indiquen als fallaires quan poden entrar a la dança. Heus-aquí les poques estrofes que hem pogut aplegar:
>
> Aquesta nit encenem falles,
> aquesta nit de Sant Joan;
> aquesta nit cullim roses
> del roser de Sant Joan.
> Fadrinets, sortiu en dança,
> los que esteu pera dançar.
> Fiqueu -s entre dos noyes,
> agafau-les per la mà.
> Aquesta nit encenem falles,
> aquesta nit alegrement.
> Diguem tots: «Alabat siga
> lo Santíssim Sagrament».
>
> Al dir aquest últim vers, la dança para, els fadrins se descobren y torna a començar el ball al sò de noves cançons (Morelló Nart, 1904: 169).

Posteriorment, altres generacions d'excursionistes també s'hi van referir. Aquest és el cas de Jaume Sala Sivillà, el qual, entre les diverses guies excursionistes que va escriure va dedicar-ne una al Pallars (inclou les actuals comarques del Pallars Sobirà, Jussà i l'Alta Ribagorça),

titulada *Pallars* (1946). A la introducció parla de les festivitats del Pallars i, concretament, de les falles de Sant Joan. Tot i que situa la celebració a les Valls d'Àneu, la descripció, basada en els testimonis de Bosch (1906a, 1906b, 1906c) i Violant Simorra (1933), no es correspon amb el format isilenc, sinó amb les fogueres que es feien a la plaça, cap al sud de la comarca:

> En el Valle d'Aneu (Pallars jussà) antes de encender el fuego, los fallaires eran recibidos con ramos de flores que les ofrecían las mozas solemnement. Después todos juntos daban una vuleta al pueblo saltando cuatro hogueras encendidas en diferentes calles o plazas. Liego bailaban el contrapaso alrededor de la Iglesia y después quemaban todas las fallas en la plaza. Todos rodeaban este fuego bailando el ball pla y cantando alegres cantares que se dedicaban mutuamente (Sala Sivilla, 1946: 9-10).

Posterior a Sala Sivillà, tenim els casos de Josep Maria Espinàs Massip i Camilo José Cela Trulock, membres d'una altra generació d'excursionistes. Aquests autors són dos dels grans referents de la literatura de viatges a casa nostra. Espinàs i Cela van travessar el Pirineu de Lleida plegats el 1956 i cadascú va fer un llibre al respecte, però només Espinàs Massip (1957) es va referir al cas de les falles, en el seu pas per Isil, i a través de la referència a un article de *La Veu de Catalunya* (10 de juliol de 1902), a la qual ens referirem més endavant.

4.2.4 Els literats de la Renaixença i Felibritge

Durant la segona meitat del segle XIX, mentre florien les *Sociétés Savantes* al Pirineu francès i els excursionistes arribaven al Pirineu, van esdevenir-se dos moviments de caràcter literari, la Renaixença a Catalunya i el Felibritge (*Félibrige*, en francès) a Provença, ambdós hereus del Romanticisme. En el cas català, els màxims exponents de la Renaixença van ser Jacint Verdaguer Santaló, Àngel Guimerà Jorge i Narcís Oller de Moragas, cadascun representant d'un dels gèneres literaris del moment (poesia, teatre i prosa, respectivament). En el cas del sud de França, un dels autors més coneguts fou Frederic Mistral, encara que la fundació d'aquest moviment literari es deu a la trobada de set poetes provençals l'any 1854 a Provença: Frederic Mistral, Teodòr Aubanèl, Josèp Romanilha, Ansèume Matieu, Pau Giera, Anfós Tavan i Joan Brunet (Bec, 1963/1977). Molt aviat, des de la Provença natal, el moviment va irradiar cap a tots els territoris de parla occitana. El Felibritge es va articular en diverses escoles, una de les quals va ser *Era Escolo deras Pirenéos*, fundada per Bernard Sarrieu el 1904 a Saint-Gaudens. Aquesta escola tenia com a àrea d'actuació la zona del Comminges, el Couserans, el Nébouzan, les Quatre Vallées i la Val d'Aran. Pocs anys després, el 1892 es va fundar el Felibritge roig (*Félibrige rouge*), amb August Fourès, Prosper Estieu i Antonin Perbosc al capdavant (Terral, 2017). Es tracta d'un moviment regionalista opositor a la centralització jacobina (Del Mármol Cartañá, 2010). A diferència del primer Felibritge (que per diferenciar-lo del roig, passaria a anomenar-se, Felibritge blanc), format per aristòcrates de dretes interessats en qüestions lingüístiques i literàries, el Felibritge roig estava format per homes d'esquerres i tenia un caràcter més polític que reivindicava el reconeixement d'una identitat occitana diferenciada de la francesa.

Tant la Renaixença com el Felibritge són moviments de reivindicació i redefinició de la identitat. En aquest procés, la llengua esdevé un element fonamental. La Renaixença defensa

una identitat catalana, que s'estén pels domini de parla catalana, diferenciada de l'espanyola; i el Felibritge, per la seva banda, una sèrie d'identitats locals com la provençal, gascona, llemosina, entre d'altres[174]. Amb la voluntat de "renéixer", aquests literats s'inspiren en el passat literari d'aquests territoris. En aquest context, l'Edat Mitjana esdevé un reservori privilegiat, es recuperen textos medievals; però també es pren en consideració la literatura popular, la qual es considera el testimoni desdibuixat d'una antiga literatura culte, símbol de la grandesa cultural perduda.

En aquests textos, la celebració no és objecte d'estudi, sinó un recurs a mans dels seus autors per a donar força als seus postulats identitaris. Les referències localitzades es troben en dos tipus de treballs, bàsicament, obres literàries i revistes de caràcter literari.

Jacint Verdaguer Santaló va ser un dels màxims exponents de la Renaixença literària catalana i un gran enamorat de la munta, el qual va recórrer el Pirineu de cap a cap. En el seu gran poema èpic, *Canigó* (1886/1998), Verdaguer Santaló es refereix als fallaires. *Canigó* és un poema èpic en què s'uneixen paisatge, llegenda i llengua per explicar el naixement de la nació catalana a les valls pirinenques, amb el Canigó al centre, a l'època carolíngia[175]. Tal i com afirma Farré Sahún (2014) a partir de la lectura dels diaris personals del poeta, sembla que Verdaguer Santaló va descobrir les falles en un dels seus viatges al Pirineu, concretament, als pobles de Montanuy i Castanesa (Ribagorza), i que podria haver aprofundit en la qüestió en el seu pas per Boí (Alta Ribagorça). No obstant això, sembla que no va veure-les mai *in situ*. El poeta no es refereix a cap celebració protagonitzada per falles, però sí als fallaires, els quals situa als boscos del Canigó:

> Del bosc de Canigó són los fallaires
> que dansen, fent coetejar pels aires
> ses trenta enceses falles
> com trenta serps de foc;
> en sardana fantàstica voltegen
> de mà en mà tirades espurnegen,
> de bruixes i dimonis com estrafent un joc
> (Verdaguer Santaló, 1886/1998: cant I, v.175-180)

[174] Actualment, hi ha una idea d'identitat occitana global, que agrupa els territoris de parla occitana del sud de França, però aquesta idea és molt nova i arriba amb el moviment occitanista, posterior al Maig del 68. Anteriorment, les identitats locals eren més petites, reduïdes a territoris més concrets com la Provença, la Gascunya, el Llemosí, etc.

[175] El protagonista és Gentil, fill del comte Tallaferro i nebot del comte Guifré. Gentil, després de ser armat cavaller, és obligat a renunciar a l'amor de Griselda. La seva primera missió com a cavaller és defensar el castell de Rià, des d'on es pot contemplar el cim nevat del Canigó. El jove decideix pujar fins al cim i allà es troba Flordeneu, la reina de les fades, que li assegura que és Griselda. Flordeneu el porta a fer un viatge aeri per tot el Pirineu. Mentrestant, Guifré és derrotat per culpa de la deserció de Gentil. Gentil mor a mans del seu tiet Guifré. La guerra canvia de signe, els dos germans, Tallaferro i Guifré es retroben victoriosos, però, de seguida Tallaferro se n'adona que el seu germà ha mort el seu fill. Oliba, germà d'ambdós i abat de Ripoll, intervé i demana a Guifré construir un monestir i enterrar el seu nebot. Finalment, Oliba encapçala una processó fins al cim del Canigó per plantar-hi la creu. Elaborat a partir de la pàgina web de la Fundació Jacint Verdaguer (Canigó, 125 veus): https://www.canigo125.cat/veus/Canigo_Argument.html (Consultat: 19 de gener de 2023).

Els fallaires apareixen en dues ocasions dins del poema, al cant I (l'Aplec)[176] i al cant V (Tallaferro)[177] com aliats del cristianisme i homes fidels als comtes de la futura pàtria catalana. Així doncs, al cant I, els fallaires són presentats com ajudants del comte; i al cant V, això s'evidencia amb la participació dels fallaires en crema dels vaixells dels enemics per odre de comte Tallaferro.

En el context de la Renaixença, van aparèixer una sèrie de revistes que, com el BCEC, també van servir d'altaveu per donar a conèixer el desvetllament artístic i literari de Catalunya. En aquest cas, els textos es caracteritzen pel lament i la nostàlgia cap a la pàtria catalana (Prats Canals, 1991). En una d'aquestes revistes, *Ilustració catalana* (1906), Anton Navarro Grauger va publicar "lo cant dels fallayres"[178], inspirat, segurament, en les falles ribagorçanes. En la figura dels fallaires convergeixen dos dels ideals bàsics de la Renaixença, el catalanisme i el cristianisme. Fixem-nos en com ho expressa el poeta:

> Als remors d'esta nit santa
> barrejám la nostre veu,
> som la tradició que canta
> per sa Pàtria y per son Deu
> (Navarro Grauger, 1906: 356, v.9-12)

No només les revistes literàries van referir-se a les falles, també la premsa diària. De fet, el poema de Navarro Grauger va aparèixer, uns anys més tard, a *La Veu de l'Empordà* (Navarro, 1911), El cas d'Isil també va ser objecte de mirades periodístiques. Per exemple, a *La Veu de Catalunya* hi trobem, com a mínim, dues referències. Al primer article hi trobem una descripció completa de les falles d'Isil dins del conjunt de la festa major del poble, que també apareix perfectament descrita (23 de juny: baixada de falles; 24 de juny: missa, ball pla al matí i processó a la tarda; 25 de juny: missa al matí ball de fadrins a la tarda; 26 de juny:

[176] La vetlla de Sant Joan se celebra l'aplec de Sant Martí de Canigó, i Gentil -fill de Tallaferro- és nomenat cavaller pel seu oncle Guifre. Entre la gent de la contrada hi ha Griselda, que es va enamorar del futur cavaller mentre collia maduixes al bosc. Durant la festa es designa Griselda reina del ball i ella ofereix la corona de flors al seu estimat com a mostra d'amor. Tallaferro, que ho veu, els barra el pas perquè l'idil·li no continuï. Apareixen els fallaires amb teies enceses pel foc de Canigó i es posen a dansar. En quedar-se sols els més joves, un joglar explica la història del diable que va robar el cor d'una minyona del Pirineu i de com un ramellet de flors en forma de creu que penjava de la seva porta la va salvar. De sobte, arriba la notícia que els invasors del sud, els sarraïns, han pres la ciutat d'Elna. Tallaferro, acompanyat de les seves tropes i uns quants fallaires, es dirigeix cap a la ciutat captiva i demana a Gentil que es quedi a les ordres del seu oncle Guifre. Elaborat a partir de la pàgina web de la Fundació Jacint Verdaguer (Canigó, 125 veus): https://www.canigo125.cat/veus/Canigo_Les_sinopsis.html (Consultat: 19 de gener de 2023).

[177] Mentre Flordeneu i Gentil fan el viatge, Tallaferro i els fallaires baixen cap a Castell, passen la serra de Tretzevents i s'aturen a l'ermita on hi ha sant Guillem fent oració. El sant els diu que corrin cap a Elna i Ceret que han estat atacats pels sarraïns; per tenir millor defensa l'ermità els dóna l'espasa que usà Otger durant la batalla de Castelló la qual, dins de l'empunyadura, conserva relíquies de Sant Jordi. Tallaferro i els seus homes segueixen el Comalada cap a la torre de Madeloc, sota Salfort, on els sarraïns els escometen el comte. Ell i els seus homes són empresonats en uns vaixells amarrats al port de Cotlliure; Tallaferro tot sol en un vaixell. Quan tot sembla perdut, invocant l'ajuda de Jesús, Tallaferro recupera el coratge i llança un crit als fallaires perquè calin foc als vaixells. Cremen, un a un, tots els galiots de la flota sarraïna fins alliberar els presoners i el seu cabdill. Tallaferro queda malferit, un fallaire fa un conjur i li cura la ferida. Tallaferro és valent i no es queixa de les seves nafres; només el preocupa no tenir notícies del seu fill i tem per la seva sort. Elaborat a partir de la pàgina web de la Fundació Jacint Verdaguer (Canigó, 125 veus): https://www.canigo125.cat/veus/Canigo_Les_sinopsis.html (Consultat: 19 de gener de 2023).

[178] Podeu consultar aquest poema sencer, tal i com es va publicar en aquesta revista, a l'enllaç: https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1211301(Consultat: 24 de gener de 2023).

ballada) (*Las comarcas. Vall d'Àneu*, 1902)[179]. I, al segon article, hi ha una altra menció, aquesta vegada molt més breu a les danses de les falles d'Isil, les quals apareixen al costat d'altres danses "típiques de les diferents contrades catalanes" (*Les terres catalanes,* 1923)[180].

En el cas del sud de França, l'escola felibrenca de referència pel Pirineu central fou Era Escolo deras Pirenéos, fundada per Bernard Sarrieu, el qual també era membre de l'Académie Julien Sacaze de Bagnères-de-Luchon. Sarrieu va escriure diverses obres, entre les quals destaquem el seu poema èpic, *Era Pirineido* (1977), escrit entre 1892 i 1912 (fins al moment, mai publicat íntegrament[181]), perquè inclou un cant dedicat a Sant Joan (cant VIII). En aquesta obra, Sarrieu exalta la resistència dels pobles pirinencs, especialment, els *onesii*[182], davant de l'avançament dels romans a inicis de la nostra era[183]. De ben segur, Sarrieu coneixia bé aquesta celebració, perquè era fill de Saint-Memet (Haute-Garonne). Al cant VIII, que porta per títol *Etch halha*[184], descriu la celebració, però l'ambienta en un temps remot, el temps previ a la romanització, en època del poble *onesii,* cosa que el porta a adaptar certs elements característics de la celebració de la seva època a aquest passat (per exemple, el capellà passa a ser un druida i el déu al qual es dedica la celebració, el déu aquità Lug-Abellion[185]). La celebració esdevé un dels element d'identitat del poble *onesii* i, a través d'aquests, dels pobles gascons del Pirineu central (Comminges i Couserans):

[179] Podeu consultar aquesta descripció detallada al següent enllaç: https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1229305(Consultat: 24 de gener de 2023).
[180] Podeu consultar aquesta breu menció al següent enllaç: https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1256591. (Consultat: 24 de gener de 2023).
[181] El citem a través d'una obra que recull fragments del conjunt de la seva obra de 1977. L'estudiós aranès Jèp de Montoya Parra, actualment, està treballant en l'edició d'aquesta obra, esperem poder-la consultar d'aquí poc.
[182] Poble que deuria ocupar l'actual zona del Luchon i el Larboust abans de la romanització de la zona, serien un dels nous pobles aquitans. Actualment, un dels rius de la Vallée del Larboust encara s'anomena així. Segons Sacaze (1887), l'Aquitània primitiva va ser habitada per diversos pobles, entre els quals, el més important, els romans, *Convenae* (amb capital a Saint-Bertrand de Comminges, *Lungudum Convenarum*), els *Ausei* (avui Auch) i els *Tarbelli* (Dax). Aquesat regió existeix des del segle III amb el nom de *Novempopuli*, això vol dir que el nombre de pobles de l'antiga Aquitània era de nou.
[183] Andos, heroi del poema, és net de Vercingétorix, es el rei dels *onesii,* que ocupen la zona del Larboust i Luchon. La seva germana és Andrésèn, una jove soltera de noble caràcter i gran bellesa. Andos ha aconseguit aturar els conqueridors romans. Per evitar que entrin al Pirineu, vol constituir una aliança entre els pobles de les dues vessants. Amb aquesta voluntat, té una entrevista amb una delegació basca, capitanejada per Arpéguizar, fill del rei dels bascos. A causa de la traïció de Lohits, un dels caps dels *onesii* sota les ordres d'Andos, l'aliança no arriba a bon port i comença una guerra. Andos Arpéguizar s'enfronten. Arpéguizar, però, està enamorat de la germana d'Andos. Després de moltes batalles, tot se soluciona gràcies a la intervenció d'un ermità, germà del rei de la Val d'Aran. El país retroba la pau i Arpéguizar es casa amb Andrésèn.
[184] Segons la tradició, el darrer casat de l'any és qui ha de preparar el *brandon*. El *brandon* d'enguany ja està preparat i plantat. Aquest any Hannar és el darrer casat i li toca encarregar-se'n, ho fa tan bon punt torna de la guerra contra els bascos. Hannacoun li ha tallat l'arbre i ell només l'ha d'asclar i plantar-lo. Ho fa el mateix dia de la festa en honor a Abellion. Hannar planta el *brandon* i Gélaïs, la seva promesa, el corona. Un druida encén el *brandon* en honor a Abellion i aquest comença a cremar, les espurnes salten. La gent dansa al seu voltant i canta en honor a Abellion. Les dones recullen flors salvatges i els infants fan rodar els *petits brandons*. Finalment, l'arbre tomba i cau a terra, en aquest moment la gent s'hi apropa per agafar un tros de carbó. Hannacoun, que ha tallat l'arbre per Hannar, ho intenta, però no se'n surt; llavors, Hannar ho fa per ell. Una guspira cau sobre el coll de Gélaïs i una bruixa interpreta aquest fet com un signe de malastrugança. Tothom marxa cap a casa, excepte els joves que salten sobre el foc per a tenir bona sort. Letsèie, una de les joves, amb un pal, agafa la garlanda que del terra. Les mares fan passar els seus fills sobre les flames per protegir-los i els pastors agafen trossos de carbó per guardar-los als estables i evitar les malalties.
[185] Segons Sacaze (1887), Abellion fou una divinitat aquitana que s'ha associat a Apol·lo i al Sol, encara que aquesta correspondència és controvertida. Posteriorment, es va identificar amb Sant Aventí. Gran part dels antics altars votius locals dedicats a Abellios es van convertir, posteriorment, en capelles cristianes en honor a Sant Aventí. Els pobles on

> O Gascous, mous frais, saubém, saubém-mous toustém es bères coustumes que soun nòstes. S'es troben, coumo 'quésto, enguéns penetrades d'esprit arreligious, es de qui crén que haran tout ço que poùsquien ta para dera mòrt aquéri usadjes pairaus, que mouss hèn aunoura Diéu ara nòsto manièro; es de qui nou crén, éri, quin mau les pòt hè ? (...) Atau madéch, que brilhe toustém cad' an à caso nòsto etch har o 'tch halha de Sen-Jùan, coumo 't fiambèu det Couménges è det Couserans, coumo 't sinne imperissabble dera nòsto fieretat è fraternitat gascouno! (Sarrieu, 1908: 91)[186].

Aquesta cita forma part de la introducció a un dels números d'*Era Bouts dera Montanho* (d'ara en endavant EBM), la revista d'Era Escolo deras Pirenéo, dedicat a *Sen-Juan* (1908). Es tracta d'un número dedicat íntegrament a la celebració de Sant Joan, en què hi ha descripcions de diversos punts del Comminges i el Couserans[187], cadascun escrit per un autor local vinculat d'una manera o altra amb Era Escolo deras Pirenéos. Dins d'aquest grup d'autors, trobem literats com Sarrieu, però, majoritàriament, es tracta de folkloristes o erudits locals que escrivien en occità-gascó, per la qual cosa traslladem l'anàlisi d'aquests textos per a la secció dels folkloristes.

Els moviments de la Renaixença i el Felibritge van seguir camins força paral·lels. Si bé, no podem negar que la relació entre catalans i occitans es va orientar més cap a la zona de la Provença, bressol de Frederic Mistral; resulta evident que la influència de la Renaixença va arribar a la zona del Comminges, si no directament, per mediació de l'escola felibrenca de Toulouse, Escolo Moundino, de la qual Sarrieu també formava part. No podem afirmar que Sarrieu hagués conegut l'obra de Verdaguer Santaló, però els paral·lelismes entre el *Canigó* (1886/1998) i *Era Pirineido* (1977) semblen evidents: ambdós casos ens trobem davant de poemes èpics que se situen en un passat mític i que tenen com a protagonistes el poble que volen exaltar, el català, pel cas de Verdaguer Santaló, el dels *onesii*, per part de Sarrieu. Esperem poder explorar amb més profunditat aquesta qüestió en futures recerques.

4.2.5 ELS FOLKLORISTES

L'antropologia no va tenir un naixement innocent, el seu origen coincideix amb l'expansió colonial europea (Bestard Camps & Contreras Hernández, 1987; Deliège, 2006). L'antropologia, com a disciplina, comença a prendre forma amb l'evolucionisme victorià de la segona meitat del segle XIX, però el seu antecedent immediat és la reflexió il·lustrada

s'han trobat inscripcions a Abelios són: Saint-Béat, Burgalays, Saint-Aventin, Garin, Sauveterre-de-Nébouzan, Fabas, Aulon, Cardeilhac (Sacaze, 1887).

[186] Els gascons, els meus germans, salvem, salvem sempre les boniques costums que són les nostres. Si es troben, com aquesta, en aquests temps, penetrades d'esperit religiós, el creient farà tot allò que pugui per salvar de la mort aquells costums antics, que ens fan honorar Déu a la nostra manera; als no creients quin mal els pot fer? (...) Així mateix, que brilla sempre i cada any a casa nostra la falla de Sant Joan, com la torxa del Comminges i del Couserans, com el signe indestriable del nostre orgull i fratenitat gascona! (traducció pròpia).

[187] Aquests pobles es troben entre el Couserans, el Comminges (incloses la Val d'Aran i la Barousse), el Savés, les Quattre Vallées, la Bigorre i el Béarn. Aquests pobles són (primer la grafia emprada per Sarrieu i després la traducció al francès): Aréte, Baretous (Arette, Baretous), Lus, Barétyo (Luz-Saint-Saveur), Campà (Campan), Auezac-Prat (Avezac-Prat), Bat d'Auro (Vallée d'Aure), Nestière (Nestier), Háuta-Varoussa (Haute Barousse), Vat-de-Guélh (Vallée d'Oueil), Gùaus de-Larboust (Gouaux-de-Larboust), Luchoun (Luchon), Canejan (Canejan), Sengùanhétch (Sengouagnet), païs d'Arribèro (pays de Rivière), païs de Boulounho (pays de Boulogne), Castilhou-en-Couserans (Castillon-en Couserans), Bammalo (Bethmale), Bach-Coménges (Bas Comminges).

sobre l'altre basada en textos de viatgers i descobridors del "nou món". Pels evolucionistes, a diferència dels il·lustrats, aquests costums "estranys" i "exòtics" deixen de ser curiositats aïllades, deixen de servir per una reflexió moral i política i esdevenen un *corpus* de dades empíriques per a la nova ciència. Un dels primers interrogant que es plantegen els primers antropòlegs és com explicar les semblances en societats allunyades en el temps i en l'espai. En l'intent per resoldre aquesta pregunta, sorgeixen dos paradigmes teòrics ben diferenciats: d'una banda, l'evolucionisme, que aposta per una invenció cultural independent i parteix del concepte de creació cultural; i d'altra banda, el difusionisme, que parla del contacte entre cultures i que utilitza la idea de transmissió cultural (Fabietti, 2020). Una de les obres més importants d'aquest moment és *The Golden Bough* (Frazer, 1890/1944)[188] de l'antropòleg evolucionista James George Frazer. En aquesta obra, l'autor treballa sobre les festes agràries, les quals vincula a una hipotètica supervivència d'un culte als "esperits del blat". Aquest tipus d'hipòtesis, de tipus organicistes i naturalistes, basades en l'existència d'un origen primitiu, pagà i unitari de les cultures agràries va caracteritzar l'obra de molts autors d'aquest moment (Fournier, 2004). Per poder demostrar la seva hipòtesi, Frazer va recollir moltes dades, de natura molt diversa, des de literatura clàssica, correspondència amb missioners i viatgers, obres de folkloristes, etc. És, precisament, en el marc d'aquesta pluralitat d'exemples, que trobem la celebració d'un *brandon* a la part muntanyosa del Comminges:

> En la parte montañosa de Comminges, provincia del mediodía de Francia, hacen el fuego del solsticio de verano abriendo una hendidura en el tronco de un árbol alto, rellenando el hueco de virutas y prendiéndole fuego a todo. Sujetan en lo alto del árbol una guirnalda de flores y en el momento de prender fuego, el último hombre que se casó tiene que trepar por una escalera y bajar las flores. En las llanuras del mismo distrito los materiales para las hogueras solsticiales consisten en combustibles amontonados de un modo corriente, pero deben apilarse por los hombres que se han casado desde la última celebración del solsticio estival y cada uno de estos recién casados está obligado a poner una corona de flores en lo alto del montón (Frazer, 1890/1944: 708).

Amb els folkloristes ja podem parlar d'un interès creixent per la celebració de Sant Joan, perquè aquesta forma part de l'objecte d'estudi, ja no és un element contextual. Aquest interès en la celebració té la seva repercussió en el tipus de referències que se'n fan, cada vegada més extenses. Per poder organitzar el gran nombre de referències trobades, hem establert dos grans grups d'autors.

El primer grup està format per autors locals que volen deixar constància de la realitat que ells observen. En alguns casos, aquesta voluntat sorgeix d'un sentiment de por a la pèrdua, a la desaparició. Trobem exemples d'aquest tipus entre els folkloristes de les dues vessants del Pirineu. Per exemple, Jean Sens afirmava: "*Ara, ja n'avem entà un an veir a cremar un aute*

[188] La primera publicació és 1890, en dos volums. El 1900 es va publicar una segona edició, en tres volums. Finalment, entre 1907-1915 es va publicar una tercera que va arribar fins als dotze. Posteriorment, l'autor va resumir l'obra en una publicació de 1922.

halhar… e sap ce quanti no'c veiram"[189] (Sens, 1908/1989: 71). I, Ramon Violant Simorra, per la seva banda:

> (...) jo ço trobat a bé de donar a conèixer, des d'aquestes pàgines, tot lo que un dia vaig recollir de boca d'aquells bons vellets de testa nevada, a fi i efecte que no s'acabin de perdre aquestes boniques floretes del nostre folklore (Violant Simorra, 1926/2013: 39).

Tots aquests treballs, a excepció del d'Enric Vigo Rabasa (que s'ha publicat recentment), van ser publicats dins de revistes de l'àmbit excursionista pel cas català o revistes de *Sociétés Savantes* i escoles felibrenques (Era Escolo deras Pirenéos) pel cas del sud de França.

Dins d'aquest grup, trobem autors com el pallarès Enric Vigo Rabasa que, en unes notes principis del segle XX, parla de la festa en relació a la música i les danses que es feien al voltant del foc (en aquest cas, una foguera[190]), a Sort, Rialp, Salàs de Pallars i Esterri d'Àneu (Vigo Rabasa, 2020). Anys abans, Vicenç Bosch, també s'havia ocupat de la part musical, específicament dels balls, de la comarca (en sentit ampli, tant el Pallars inferior com superior, actualment, Jussà i Sobirà)[191]. Entre les danses recollides per Bosch, hi ha el ball de falles de Sant Joan de Salàs (Pallars Jussà)[192]. A la introducció d'aquest, inclou una breu nota sobre la celebració de Sant Joan al Pallars, referint-se, especialment, a l'inferior:

> La nit de Sant Joan, quan han encès el foc que s'acostuma encendre pels carrers y places y també pels camps y per les serres, se reuneixen les noyes, y devegades també les casades, y, agafades de la mà, fan com una bolangera al voltant del foc (Bosch, 1906b: 313).

Dins d'aquest grup també tenim els treballs dedicats a les anomenades "tradicions, "costums", "folklore" o "festes tradicionals" d'una zona concreta, dins dels quals també hi ha referències a Sant Joan. Aquest és el cas de Josèp Condó Sambeat pel cas de l'*haro* a la Val d'Aran (Condó Sambeat, 1896), de Salvador Armet Ricart (comte Carlet) pel cas de les falles d'Andorra (Armet Ricart, 1907) i de Ramon Violant Simorra pel cas de les falles del Pallars (Sarroca de Bellera, Paüls i Isil) (Violant Simorra, 1933) i el Pallars i la Ribagorça (Violant Simorra, 1926/2013).En aquests casos, es tracta de descripcions breus, perquè volen recollir moltes celebracions, però que ja ens aporten força dades sobre la celebració de Sant Joan. Fixem-nos, per exemple, en el cas andorrà:

> (....) festa que si bé en la forma difereix en els diferents pobles de la terra, té en el fons unia sorprenent unitat, demostrant que per tot arreu simbolisa'l culte del foc o del sol, en honor del qual tenen lloc aquestes festes, qual origen se perd en les més llunyanes èpoques, y que ha vingut conservant -se a travers de tantes centuries de calamitats, de cambis, de revolucions de sentiments y d'idees, arribant als nostres temps, en que la gent la celebra inconscientment,

[189] Ara, ja ens toca esperar un any per a veure cremar un altre *brandon*... i no sabem quants anys més el veurem (traducció pròpia).
[190] Com hem vist anteriorment, les fogueres a les places també podien anomenar-se "falles" (Violant Simorra, 1950/1981).
[191] El treball de Bosch apareix publicat en tres números diferents del BCEC (Bosch, 1906a, 1906b, 1906c).
[192] Les danses que inclou, en el conjunt dels tres articles (Bosch, 1906a, 1906b, 1906c), són: morisca de Gerri, ball pla, jota aragonesa, més balls plans, la muntanyeta, altra muntanyeta, cercavila, la passa o cercavila, els cascavells, la castanya, més castanyes, l'esquerrana, altra esquerrana, el contrapàs i la pila, la pila, el ball de la teya, la bolangera, el ball dels mocadors, la morisca de Gurb, ball dels aranyons, ball cerdà, altre ball cerdà, la galop, la contradansa, ball rodó, l'aiguarrós, falles de Sant Joan de Salàs, el rotlletó, altra música del rotllet, la comare, festa del quarto a Pons, el bon jorn, ballet de Déu. ballet de cortesia, el ball, ball cerdà (La Seu d'Urgell), altra tonada del ball Cerdà a la Seu, ball cerdà antic.

> sense endevinar- ne l'origen ni'l seu significat, ignorant molts que, entrant en aquesta diada l'astre solar en el solstici d'istiu, arriba al seu apogeu anyal, pera començar ja a declinar fins al solstici d'hivern, essent, per lo tant, els focs de Sant Joan, reminiscencia del primitiu culte al sol, a l'energia y a la força del jorn més potent de]'astre a qual escalf viu la nostra terra y han viscut y viuran els altres planetes que d'ell reben calor (Armet Ricart, 1907:149).

Dins d'aquest conjunt cal destacar el llibre de Violant Simorra sobre les festes majors al Pallars i la Ribagorça, basat en observacions dutes a terme entre la dècada dels quaranta i els cinquanta, però publicat pòstumament (Violant Simorra, 1997). En aquest cas, únicament descriu les falles en aquells casos en què aquestes tenen lloc durant la festa major dels respectius pobles (Isil, Durro, Taüll i Boí), però ho fa amb tot tipus de detalls.

Aquest tipus de treballs que acabem de veure per la vessant catalana també els trobem a l'altra vessant del Pirineu. Jean Sens, entre les celebracions de la Vallée d'Oueil, descriu el *brandon* de Sant Joan a Saint-Paul d'Oueil i Mayregne (Haute-Garonne) amb tot tipus de detalls (Sens, 1908/1989). Norbert Rosapelly, per la seva banda, natural de la Bigorre[193], va escriure una obra sobre les tradicions de la Bigorre. En el marc d'aquesta obra, no trobem grans descripcions de la celebració en un poble en concret, però sí moltes referències a pràctiques concretes en alguns pobles com Pontous, Vic, Baronnies, Bagnères de Bigorre, Cieutat, Avezac i Ourtout (Rosapelly, 1891/1990).Finalment, Jean-Leonard Pène, fill de la Barousse, en un article sobre "*les mœurs*" a finals del segle XIX de la seva vall es refereix també a la celebració del *brandon* de Sant Joan (Pène, 1946); posteriorment, aquest article fou inclòs, amb alguns canvis, a la seva gran obra sobre la Barousse, *La Barousse. Le pays, son histoire, ses moeurs* (1948/1984):

> Le brandon de la Saint-Jean est une très vieille coutume que le christianisme a conservée et où le prête a sa place. Ce sont les hommes mariés au cours de l'année écoulée qui assument la charge de procurer, préparer et planter le brandon. Assez longtemps avant la fête, ils font choix en montagne d'un beau sapin bien droit, ayant environ six à sept mètres de hauteur et vingt-cinq à trente centimètres de diamètre à la basse. Soigneusement ébranché, ce tronc est transporté au village pour y être préparé. Il est d'abord écorcé. Ensuite il est fendillé, l'opération consiste à diviser finement le bois par des fentes rapprochées maintenues ouvertes par de petits coins, afin que l'air et le feu puissent atteindre le cœur. Il est enfin planté par le petit bout, l'autre étant couronné de fleurs. Dans le même temps, chaque papa munit ses fils, enfants ou adolescents, d'un brandon en réduction, une torche qui peut avoir jusqu'à trois mètres et a subi la même préparation que le brandon public (Pène, 1948/1984: 251).

A banda d'aquests treballs de caràcter més general, en aquest moment ja trobem obres dedicades específicament a la celebració de Sant Joan, encara que en molt breus, en format d'article. Per exemple, el rector d'Isil, Joan Riba, va descriure les falles d'Isil (1927), i Louis Saudinos, fundador del Musée du Pays de Luchon[194], també va descriure el *brandon* de Bagnères-de-Luchon (1942). Al museu es conserven, encara avui, alguns dels seus treballs

[193] Regió històrica que acostuma a assimilar-se amb el departament dels Hautes-Pyrénées. Tanmateix, el seu abast es correspon amb la Vallée de l'Adour i la Vallée de la Gabe de Pau.

[194] Al Musée du Pays Luchon i el Musée Massey de Tarbes hi trobem exemplars de *brandons*. Des de l'any 1953 al museu de Luchon (Saudinos, 1953) i des de 1956 al de Tarbes (segons el testimoni de Marcel Boulin a partir de Heiniger-Castéret, 2019).

sense publicar, entre els quals una monografia sobre el poble de Mayrègne (Vallée d'Oueil, Haute-Garonne) amb una *addenda* amb fotografies del poble i algunes de Bagnères-de-Luchon, entre aquestes, una del *brandon* (vegeu figura 4.6). Dins d'aquest grup d'articles destaquen notablement tots els articles aplegats dins de del número d'*Era Bouts de la Montanho* (1908), dedicat a descriure la celebració de Sant Joan a diversos punts del Comminges i el Couserans. Per exemple, dins d'aquest número trobem les descripcions de Jean Soulé-Ventura pel cas de Ferrère de la Barousse i de Josèp Sandaran Bacaria pel cas de Canejan (Val d'Aran com a part del Comminges).

Figura 4.6. Fotografia del *brandon* de Bagnères-de-Luchon. Cap a 1900. Font: arxiu Musée du Pays de Luchon.

El segon grup està format per treballs que es caracteritzen per ser fruits de recerques més àmplies amb una metodologia de camp més definida, ja sigui basada en una observació directa i entrevistes, ja sigui basada en l'enviament de qüestionaris o entrevistes fora del context de la pràctica. Dins d'aquest grup hi ha autors que es consideren ja etnògrafs, és el cas de Ramon Violant Simorra, Julio Caro Baroja i Arnold Van Gennep. Pràcticament tots aquests autors no són locals de la zona que descriuen, és una excepció el cas de Violant Simorra. Tot i que Violant, en un primer moment, va limitar-se a descriure les celebracions de la seva zona de naixement (Sarroca de Bellera i voltants, Pallars Jussà), aviat va traslladar-se a Barcelona. Allà va entrar en contacte amb el món del folkore, especialment, de la mà del Grup Excursionista Joventut Catalana, (previ al CEC) i a l'Esbart Català Dansaire (Ros Fontanta, 2005) i va conèixer altres folkloristes com Joan Amades Gelats o Aureli Capmany Farrés. A partir d'aquest moment, els seus treballs són més amplis i abracen el conjunt del Pirineu català i, fins i tot, espanyol, tal i com posa de manifest la seva gran obra *El Pirineo español* (1949/2003).

Dins d'aquest grup, les referències a la festa es localitzen majoritàriament en treballs de "costums", "tradicions" o "folkore" que abracen territoris força amplis. Sobre el conjunt de Catalunya, trobem: *Les diades populars catalanes* (1932), el *Costumari Català* (1952/1982) d'Amades Gelats i un capítol sobre les falles d'Isil de Josep Maria Batista Roca (1931) dins de l'obra col·lectiva *Costums de Catalunya*[195] (Ribot Calpe et al., 1931), vegeu la il·lustració que acompanya aquest capítol a la figura 4.7. Sobre el conjunt francès, trobem: el *Manuel de folklore français contemporain* (diversos volums, publicats entre 1937-1958) de Van Gennep. Sobre la meitat sud o *pays d'oc, Le folkore des pays d'oc* de Jean Poueigh (1952). I finalment, sobre el cas espanyol, *La Estación del amor* de Caro Baroja (1979), el qual, en parlar del Pirineu recull els treballs de Violant Simorra (1949/2003), Amades Gelats (1952/1982) i Valeri Serra Boldú (1926/1986).

Figura 4.7. Dibuix de Josep Ribot sobre les falles d'Isil. Extret de: Ribot et al. (1931).
Font: arxiu Ecomuseu de les Valls d'Àneu.

També hi ha treballs dedicats específicament al Pirineu, ja sigui l'espanyol, *Pirineo español* (1949/2003) de Violant Simorra, o bé, a tota la serralada, *Pyrenean festivals: calendar customs, music* (1937/2004) de Violet Alfrod. Per aquests autors, el Pirineu és vist com un espai cultural específic que va més enllà de les fronteres polítiques dels estats. El primer autor ho

[195] Aquesta referència la vam trobar gràcies al tècnic de l'Ecomuseu de les Valls d'Àneu, Ignasi Ros Fontana. Dins de l'Arxiu de Ramon Violant i Simorra de l'Ecomuseu de les Valls d'Àneu, va localitzar un text manuscrit de Violant Simorra, en què aquest copiava un text de Batista Roca i el referenciava dins d'una obra col·lectiva, *Costums de Catalunya* (Ribot Calpe et al., 1931). A partir d'aquesta referència vam poder localitzar l'obra a la Biblioteca de l'Abadia de Montserrat. Aquest text és especialment interessant perquè inclou dades sobre poble que no en teníem pràcticament i, a més, per alguns d'aquests, especifica que s'hi feien dues baixades, una de nois i una altra de noies.

argumenta fent èmfasi a la compartició d'una sèrie de característiques econòmiques, festives, arquitectòniques, entre altres; i la segona autora ho fa a través de l'aspecte festiu que és, precisament, l'eix de la seva obra:

> Les jeunes gens font des fêtes de réjouissances en territoire français et espagnol, on grave des symboles de fertilité sur les bergeries, on chante des aubades sous les fenêtres entr'ouvertes, de chaque côté de la frontière humaine décodée par l'homme ; les feux de la Saint-Jean crépitent des deux côtés et d'un bout à l'autre de la chaîne ; d'un bout à l'autre, le roi Carnaval maintien son règne. Les traditions de terroir ont leurs racines profondes dans des faits géographiques et humains, et non nationaux ou politiques (Alford, 1937/2004: 19).

Més enllà d'aquest treballs de folklore general, en aquest moment, ja comencem a trobar obres que es dediquen específicament el tema de Sant Joan com un article de Serra Boldú (1926/1986)[196] o el llibre de Joan Romeu Figueras (1953/2003). Finalment, cal citar un treball de Violant, que, sobre la terminologia del foc, la llar, i la llum al Pallars Sobirà (Violant Simorra, 1950/1981) que no pot classificar-se en cap dels dos grups anteriors. Es tracta d'un text que, tot i que no parla específicament de la celebració de Sant Joan, en parlar de foc, defineix perfectament termes com "falla" o "faro", a més d'aportar una primera classificació sobre els tipus de falles que ha pogut observar al Pallars Sobirà i Jussà i l'Alta Ribagorça.

4.2.6 *Els estudiosos de la cultura popular i el patrimoni etnològic*

Amb la mort de Ramon Violant Simorra i Joan Amades Gelats, a finals dels anys 50, s'obre un llarg parèntesi en els estudis folklòrics i etnogràfics de Catalunya, en què només trobem casos molt puntuals com el del pastor i folklorista pallarès Joan Lluís Pallarès. Pel que fa a la universitat, amb el retorn de Claudi Esteva Fabregat a Catalunya i la seva introducció dels estudis d'Antropologia es reactiven els treballs de cultura popular. De fet, va ser en aquest moment que es van incorporar a la universitat aquells temes que, prèviament, havien tractat els folkloristes (Prats Canals, 1991).

En el cas del sud de França, podríem dir que alguns dels temes tractats pels folkloristes van tenir certa continuïtat dins del moviment occitanista, perquè van ser usats per a la seva reivindicació identitària. En aquest context, la llengua, però també altres elements considerats occitans com la música i les danses van esdevenir fonamentals. De fet, és en aquest context que es va fundar el Centre Occitan de Musiques et Danses Traditionnelles (COMDT) de Toulouse l'any 1971. En l'àmbit universitari, aquestes temàtiques van quedar circumscrites als estudis occitanistes (dedicats, especialment, a la llengua i la literatura), en el marc dels quals, puntualment, es feia algun tipus d'aportació de caràcter etnogràfic. Per exemple, l'*Atlas linguistique et ethnographique de la Gascogne* (Séguy, 1954) no només és una

[196] El capítol de Serra Boldú (1986) reprèn un article de premsa, publicat a *La Vanguardia* (Serra Boldú, 1926). El podeu consultar a l'annex 4.2. En aquest cas, l'incloem dins de l'annex, perquè no sempre funciona l'accés obert a l'hemeroteca de *La Vanguardia*.

referència lingüística, sinó també etnogràfica. Dins d'aquesta obra, precisament, trobem un mapa[197] amb les diverses variants gascones d'anomenar *"le feu de la Saint-Jean"*[198].

Tal i com hem vist en el capítol anterior, tant en un cas com en l'altre, de seguida, va crear-se un esvoranc entre els treballs considerats pròpiament antropològics, dedicats a les cultures "exòtiques", i els treballs de cultura popular (o patrimoni etnològic), dedicats al propi territori i basats en temàtiques que, prèviament, havien interessat als folkloristes. De fet, en el cas francès, aquesta diferència s'evidencia en els termes emprats per a cada àmbit d'estudi, l'antropologia, en el primer cas, l'etnologia, en el segon. Els treballs de cultura popular (o patrimoni etnològic) van tenir el seu desenvolupament, però al marge de la universitat, en el marc d'institucions de patrimoni com la Mission du Patrimoine Ethnologique (MPE), pel cas francès, i la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural (DGCPAC), concretament, l'Inventari del Patrimoni Etnològic (IPEC), pel cas català.

Tal i com hem observat en el cas dels folkloristes, en aquest cas, també hi ha un interès clar per parlar de la celebració de Sant Joan com a objecte d'estudi, una tendència que anirà *in crescendo.* Les descripcions segueixen essent molt detallades, com hem vist pels folkloristes. La majoria d'aquestes obres reprenen el treball dels folkloristes, els quals esdevenen una referència de "la tradició", per fer notar les transformacions de les celebracions que ells observen en el marc dels seus treballs. En efecte, gran part dels autors se centren en aquests mateixos casos. Per poder organitzar el gran nombre de referències trobades, hem establert dos grans grups d'autors.

Pel que fa al primer grup, es tracta d'autors vinculats a institucions culturals i/o patrimonials de caràcter regional o local que tenen interès per una zona concreta o una celebració. Podem distingir, bàsicament, dos tipus d'obres. D'una banda, alguns articles, molt sintètics, dedicats a descriure etnogràficament la celebració de Sant Joan en un poble concret del Pirineu. Dins d'aquest grup, trobem els textos vinculats a l'expedició a Isil, a finals dels anys setanta, per part d'alguns dels seus protagonistes com en Xavier Fàbregas Surroca (1979) i la Dolors Llopart Puigpelat (1981) i també textos de persones vinculades a la patrimonialització de les falles (Puig Gordi & Figueras Bautista, 2000; Rella Foro, 1985a, 2000). Aquest tipus de propostes també les trobem a la zona francesa, concretament pel cas de Bertren, a la Vallée de la Barousse (Mansas, 1998a, 1998b, 1998c), i per la zona aragonesa, pel cas de les falles ribagorçanes (Boadilla, 1981).

[197] Vegeu aquest mapa a l'annex 4.3.

[198] Séguy, per tal de treballar el parlar occità-gascó, va establir una sèrie de punts d'entrevista repartits al llarg del territori per tal de conèixer les variacions lingüístiques d'una zona a l'altra. Pel cas del Comminges i la Barousse, els punts de referència van ser Casau (Val d'Aran), Bagnères-de-Luchon (Vallée de la Pique), Arguenos i Melles (Vallée de la Garonne, dins de l'antic arxiprestat de Bavarthès), Ourde (Vallée de la Barousse) i Bourg d'Oueil (Vallée d'Oueil). Un dels mapes el va dedicar al *"feu de la Saint-Jean"* (mapa 208) i per a cadascun dels punts d'entrevista que s'acaben d'anomenar va recollir les següents formes: a Casau *"halhes";* a Bagnères-de-Luchon *"halhar";* a Arguenos "*har*"; a Melles *"har",* però també la forma *"brandon";* a Ourde "*har*" i "*halhas*"; i a Bourg d'Oueil "*halhar*".

D'altra banda, cal tenir en compte treballs més amplis, dedicats al conjunt de festivitats d'un territori, dins de les quals es tracta el tema de Sant Joan. Dins d'aquest grup, trobem els llibres de Joan Bellmunt Figueras sobre "fets, costums i llegendes" de diverses comarques de Catalunya, entre les quals, les del Pirineu de Lleida (1990, 1993, 1994, 1995a, 1995b, 1997a, 1997b, 2000a, 2000b), el treball d'Isaura Gratacos sobre les festivitats del calendari pirinenc del Comminges i el Couserans (Gratacos, 1995) i els treballs de José Antonio Adell Castán i Celedonio García Rodríguez sobre les festivitats de l'Alt Aragó (1992, 1999). Finalment, cal tenir en compte una obra, que no s'emmarca en cap dels dos grups anteriors, dedicada específicament a la celebració de Sant Joan, en aquest cas, al conjunt català (Grau Martí, 1995), semblant a la que, anys abans, havia fet en Josep Romeu Figueres (2003).

El segon grup està format per autors locals que escriuen les seves memòries arribats a certa edat, d'una manera molt semblant a la dels folkloristes locals. Novament, aquestes textos estan marcats per un petja nostàlgica. En aquests casos, es rememora un temps passat, que sempre es presenta com a millor (o com a mínim, poblat), i es lamenta un present marcat pel despoblament i, en alguns casos, la pèrdua de la celebració:

> Home, fèvom la festa maior molt lluïda, lo vint-i-quatre de juny, festa de sant Joan. Ara no la fem com abans, ni de bon tros, però Déu n'hi dó. Se fan los oficis religiosos, la plega dels fadrins i de les priores i el ball a la plaça amb bons músics. Però a Alins s'han perdut les típiques falles de la vigília de Sant Joan a la nit. Malaguanyades... (Lluís Pallarès, 1979; 144).

Són treballs que procuren abraçar diversos àmbits de la vida social als pobles pirinencs, entre els quals, les festes locals i, dins d'aquestes, Sant Joan. Pel cas francès comptem amb diverses obres que descriuen la celebració de Sant Joan amb el *brandon* com a protagonista: pel cas de la Vallée d'Oueil (Saint-Martin, 1986) i pel cas de Bagnères-de-Luchon (Baylac, 1983)[199]. A Catalunya, únicament hem localitzat el testimoni de Joan Lluís Pallarès (1979), el qual recull el cas d'Alins (Pallars Sobirà) a través del record d'una de les veïnes del poble.

4.2.7 *Mirades des de l'Acadèmia: antropologia, història i geografia*

L'esvoranc entre els estudis acadèmics i els estudis de cultura popular (patrimoni etnològic o, més recentment, PCI) que hem assenyalat anteriorment, es perpetua amb el canvi de segle. Pel que fa a les institucions patrimonials, aquestes han organitzat jornades i simposis per a apropar investigadors, a més de finançar algunes de les seves recerques. En el cas català, tant la l'IPEC (dins de la DGCPAC) com l'Institut Ramon Muntaner (IRMU) convoquen beques de recerca. De fet, va ser en el marc d'aquestes beques que Xavi Farré Sahún i en Sergi Ricart Ibars, d'una banda, i l'Oriol Riart Arnalot i en Sebastià Jordà Ruiz, d'una altra, van dur a terme les seves respectives recerques sobre les falles del Pirineu[200]. En el cas

[199] Cronològicament, són una mica més tardans, però també podrien emmarcar-se dins d'aquest conjunt d'autors: pel cas de Fos (Haute-Garonne), al límit amb la Val d'Aran (Cazalbou, 2006); i pel cas de Gouaux-de-Luchon (Comet de Francède, 2002).

[200] Destaquen tres recerques, una de Xavi Farré Sahún (2010) i dues d'Oriol Riart Arnalot i Sebastià Jordà Ruiz (2010 i 2014). Dins de l'arxiu de la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural de Barcelona, es poden

francès, el Centre Français du Patrimoine Culturel Immatériel (CFPCI), que dóna suport a la recerca, especialment, en relació a la realització de fitxes per a l'inventari francès i possibles candidatures a la UNESCO; a banda de les Directions Régionales des Affaires Culturels (DRAC), que compten amb una línia d'ajut a la recerca. En el context del sud de França, cal tenir en compte la creació d'associacions de caràcter occitanista que també desenvolupen recerques sobre la llengua i la cultura occitana. Pel cas del Pirineu francès, algunes d'aquestes associacions són Nosauts de Bigòrra, l'Ostau Bearnés i Eth Ostau Comengés (EOC). Aquesta darrera associació, com veurem, després de la inscripció a la UNESCO, ha estat fonamental per al desenvolupament de noves recerques sobre el Sant Joan al Comminges i la Barousse.

Pel que fa a les universitats, els estudis de cultura popular (patrimoni etnològic o, més recentment, PCI), han seguit essent minoritaris dins de les facultats d'antropologia d'Espanya (parlem especialment de Catalunya) i França (parlem especialment del sud). No obstant això, no podem negar que, de mica en mica, aquests temes han anat trobat un espai dins dels estudis de patrimoni fets des de l'antropologia o altres disciplines. Més enllà de l'antropologia, altres disciplines com la filologia (especialment en relació a la literatura popular), la història o la geografia s'han preocupat, ni que sigui tangencialment, per aquestes temàtiques. De fet, pràcticament tots els treballs que veurem en aquesta secció han estat desenvolupats per persones formades en aquestes altres disciplines.

Hi ha hagut (i hi ha) intents per a establir ponts entre aquests dos àmbits, encara que aquestes connexions són encara molt febles. Pel que fa al Pirineu, alguns exemples són les trobades culturals pirinenques organitzades per la Societat Andorrana de Ciències o els simposis sobre els focs festius de la Mediterrània organitzats per l'Institut Ramon Muntaner. De fet, és en el marc d'aquests actes que molts dels autors que han treballat sobre les falles del Pirineu, especialment, des de Catalunya i Andorra, han donat a conèixer les seves recerques. Alguns dels actes més significatius pel que a les falles del Pirineu han estat les *X Trobades Culturals Pirinenques* (2013) sobre el patrimoni festiu del Pirineu i el *I Simposi Internacional de Focs Festius de la Mediterrània* (2016) sobre focs a la Mediterrània. En edicions posteriors d'aquests simposis, es van anar sumant autors de la part aragonesa i francesa. Un dels punts de trobada de tots aquests autors fou el *I Simposi Internacional de les festes del foc dels solsticis als Pirineus* que va tenir lloc l'octubre de 2021 a Bagà (Berguedà). Prèviament, en un moment molt anterior a la candidatura, alguns d'aquests autors van coincidir en el llibre que va resultar de l'exposició *Les mil cares del foc* (2000), de títol homònim (Contreras Hernández, 2000b). Aquesta exposició reflexionava sobre la relació del foc amb la societat a través de diversos aspectes, entre els quals, la festa i, dins d'aquesta, a través de les falles i l'haro, la Patum o els diables.

consultar les carpetes amb els materials derivats de totes aquestes recerques. Carpeta B554 "Interpretació etnogràfica de les baixades de falles pirinenques" (Xavi Farré, Beques per a la Realització de Treballs de Recerca sobre el Patrimoni Etnològic de Catalunya). Carpeta D68 "Catalogació de les falles al Pirineu" (Oriol Riart Arnalot i Sebastià Jordà Ruiz, Fons Recerca IPEC Documentació, 2010). Carpeta I51 "Catalogació de les falles del Pirineu" (Oriol Riart Arnalot i Sebastià Jordà Ruiz, IRMU).

La tendència que apuntàvem en el cas dels folkloristes i amb els estudiosos de la cultura popular sobre la centralitat de la celebració en els seus treballs arriba al seu punt àlgid amb aquesta nova formada d'investigadors. En efecte, és a partir d'aquest moment que trobem obres senceres, en format llibre, dedicades exclusivament a aquestes celebracions, ja sigui en una zona delimitada, ja sigui arreu del Pirineu. Les descripcions segueixen essent molt detalles i cada vegada incorporen més pobles. Tal i com hem observat en el context anterior, el treball dels folkloristes seguirà essent fonamental per a conèixer "la tradició". En aquest cas, també hem optat per dividir les referències trobades en dos grups d'autors.

El primer grup està format per professors universitaris que, des de l'antropologia o la història s'han aproximat a aquestes celebracions, sigui amb més o menys profunditat. Dins d'aquest grup, trobem treballs que giren al voltant d'aquestes celebracions (des de diferents punts de vista) i d'altres que, en canvi, únicament li dediquen un espai, perquè la celebració pot vincular-se d'una manera o altre amb la temàtica central de la seva obra. Pel que fa al primer tipus, trobem un article de Serge Brunet, professor d'història a la Université Paul-Valéry Montpellier III, que ha basat gran part de la seva obra en l'estudi de la història de la diòcesi del Comminges. Aprofitant tot el seu treball als arxius d'aquesta diòcesi, va escriure un article, de caràcter historiogràfic, en què recollia i contextualitzava un seguit de referències a la celebració de Sant Joan dins d'aquesta diòcesi, per això, pràcticament tots els textos que aporta són de caràcter eclesiàstic (Brunet, 2010). Dins d'aquest grup de treballs, també cal tenir en compte un article d'en Josep Maria Fericgla, que havia estat professor d'antropologia de la Universitat de Barcelona. En aquest cas, Fericgla va centrar-se en les falles d'Isil, les quals va analitzar des de l'antropologia simbòlica. Des d'aquest punt de vista, interpretava les falles com un ritual de pas, en què els joves fallaires passarien per tres etapes: sortida de la quotidianitat (pujada al faro), temps liminar (estada al faro) i retorn a la quotidianitat (arribada al poble). Fericgla (1977) insisteix en el simbolisme dels elements, des del rol de poder dels ancians, encarregats d'encendre la falla major, que interpreta com un símbol fàl·lic; fins al de les fadrines, les úniques que poden contactar amb els joves que tornen d'aquest estat liminar.

Pel que fa al segon tipus de treballs, trobem, novament, el professor Serge Brunet. En efecte, abans de l'article que acabem de citar (Brunet, 2010), ja s' havia referit breument a aquestes celebracions en parlar de les pedres de la fertilitat, ja sigui en el marc d'un petit article sobre els rituals que s'hi feien (Brunet, 1979), ja sigui en la seva gran obra sobre el clergat al Pirineu central durant l'Antic Règim, on també acaba referint-se a aquestes pedres i, des d'aquestes a la celebració de Sant Joan (Brunet, 2001). També cal tenir en compte el treball de tres professors d'antropologia de la Universitat de Barcelona, Ferran Estrada Bonell, Xavier Roigé Ventura i Oriol Beltran Costa, els quals, en el marc del seu treball sobre el procés matrimonial a la Val d'Aran, van recollir la celebració de Sant Joan per la importància que hi havia tingut els darrers casats: "Mitjançant aquesta participació [es refereixen a la celebració de l'*haro*], es representava socialment el pas definitiu dels nou casats des del grup dels joves al dels adults" (Estrada Bonell et al., 1993).

El segon grup està format per investigadors locals, formats en filologia, història o geografia, que han estudiat una, algunes o diverses d'aquestes celebracions al Pirineu. Aquest tipus de treballs ja havien començat el seu recorregut abans del procés de candidatura, però, podríem dir que la inscripció va reforçar aquest tipus de publicacions. Amb els anys, els diversos autors s'han anat especialitzant en la celebració d'un poble i/o zona concreta (sigui una comarca, sigui una regió històrica, etc.), cosa que ha donat lloc al sorgiment d'una sèrie d'especialistes locals del tema, que podríem anomenar "*plèiade*". Des d'aquest punt de vista, pel cas del Berguedà, comptem amb els treballs d'en Xavier Pedrals Costa (2007, 2007, 2014, 2011); pel Pallars Sobirà i l'Alta Ribagorça, els treballs de l'Oriol Riart Arnalot i en Sebastià Jordà Ruiz (2012, 2015), a més dels treballs de l'Oriol Riart Arnalot sobre el cas d'Isil (2014); pel cas de l'Alta Ribagorça i Andorra, en Xavi Farré Sahún (2012, 2014)[201]. Dins d'aquest conjunt d'autors, cal tenir en compte que, fins al moment, únicament el treball d'en Xavi Farré Sahún i en Sergi Ricart Ibars (2012) abraça tot el Pirineu central, nord i sud. En aquest cas, es tracta d'una obra de caràcter general que, més que descriure amb detall cada cas, intenta aportar el màxim d'exemples etnogràfics per il·lustrar la unitat del fenomen. Més enllà d'aquests autors, n'hi ha d'altres que, tot i que amb molta menys recurrència, també s'han ocupat d'algunes celebracions i han fet aportacions al respecte: pel cas de l'Alta Ribagorça (Piqué Badia et al., 2010), pel cas d'Andorra (Burgos Mateu & Samarra Pujol, 2014; Canturri Montanya, 2014; Miró, 2009), pel cas d'Isil (González, 2013; Isus Barado et al., 2011) pel cas de la Val d'Aran (Boya Busquet, 2000; Còts, 2014) entre d'altres[202].

4.3 NARRATIVES AL VOLTANT DE LES FESTES

4.3.1 ELS DOCUMENTS D'ARXIU: NOTÍCIES INDIRECTES SOBRE LES FESTES

Aquest conjunt de referències ens aporten molt poques dades sobre el desenvolupament de les festes. De fet, únicament ens permeten saber que tenia lloc per Sant Joan i que hi havia *brandons*, falles i/o faros. De fet, sabem que se celebrava per Sant Joan, perquè, en la majoria de casos, el nom amb que s'anomena la celebració és Sant Joan, en honor a Sant Joan Baptista. Tenint en compte que són referències molt breus, no ens donen informació sobre els orígens de la celebració; únicament els casos recollits per Brunet (2010)sobre el pas de Forcaud (1642) per la Val d'Aran i la col·locació d'una creu sobre una de les pedres de la fertilitat de Poubeau (1871) i el cas recollit per Chaduc (2007) sobre Thèbe (1902) suggereixen que pels eclesiàstics, darrera de Sant Joan, hi hauria un celebració pagana que encara seria viva localment, d'aquí el seu esforç per a combatre-la. No sabem si es tractava d'una

[201] Després de la candidatura, es consoliden els autors anteriors, que segueixen treballant les mateixes zones (Pedrals Costa, 2017, 2022; Riart Arnalot, 2017, 2022); però també nous autors entren a formar part d'aquesta *plèiade* i es dediquen a aquelles zones que, fins al moment, havien estat poc estudiades. De manera resumida, podríem dir, pel cas francès, del Comminges i la Barousse, comptarem amb les recerques de Jean-Paul Farré, Bernat Ménétrier-Mercadal i Mathieu Fauré (Fauré, 2020a, 2020b, 2017; Ferré & Ménétrier-Mercadal, 2018; Ménétrier-Mercadal, 2020, 2017; Ménétrier-Mercadal & Fauré, 2022); pel cas aragonès, el treball de Roberto Serrano amb col·laboració de Xavi Farré Sahún.
(Serrano Lacarra & Farré Sahún, 2017); i, finalment, pel cas andorrà, l'obra d'Albert Roig (Roig Loscertales, 2017).

[202] Després de la candidatura, altres autors s'han aproximat al tema puntualment. Per exemple, pel cas d'Isil (Comas, 2017; Giménez, 2017a, 2017b), pel cas d'Alàs i Cerc (Gascón Chopo, 2022); pel cas aranès (Aventín Boya, 2017) i pel conjunt occità (Heiniger-Castéret, 2019; Lamothe, 2022), entre d'altres.

celebració petita, que només tenia lloc la vetlla i era pels veïns del poble, o d'una celebració més gran, que s'estenia al llarg de tot el dia o formava part d'una festa major. Únicament pel cas de Vilaller (1763) sabem que la celebració implicava la compra de vi i en el cas de Vielha (1624) que hi havia música, cosa que ens podria fer pensar en una celebració més gran, semblant a la festa major. Les referències localitzades fins al moment parlen de la celebració en un poble concret, la més general és la de Forcaud (1642) que parla del conjunt de la Val d'Aran. Tot i que sabem que aquesta festa es caracteritzava per la presència d'una sèrie d'elements (*brandons*, falles i/o faros) no disposem d'informació de caràcter descriptiu sobre aquests elements. De fet, el testimoni més extens en relació a aquests elements és el dels *Règlements généraux sur l'exercice de la police pour servir aux habitants de la vallée de la Barousse* (1766), que no es refereix a aquests, sinó als encarregats de fer-lo:

> XXXI. – L'usage constant dans le passé, que les quatre derniers mariés de chaque communauté doivent faire à leurs frais un brandon pour être brûlé la veille de Saint Jean-Baptiste à l'endroit arrêté par la Communauté (….) (*Règlements généraux sur l'exercice de la police pour servir aux habitants de la vallée de la Barousse*, 1766 a partir de Pène, 1948/1984 : 281).

4.3.2 *VIATGERS, CIENTÍFICS I ERUDITS: BREUS DESCRIPCIONS SOBRE LES FESTES*

Les referències d'aquests autors a les festes inclouen descripcions força breus de la celebració, però aquestes ja ens permeten fer-nos una idea del seu desenvolupament. En tots els casos, es parla de Sant Joan. En aquests casos, es parla de culte al foc (Sacaze & Piette, 1877), costum (Cartailhac, 1917; Goudon, 1925) o cerimònia (*Atheneum,* 1868 a partir de Van Gennep, 1949). Les descripcions estan molt localitzades a uns punts molt concrets de la Vallée du Larboust i Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne). De fet, Goudon (1925) explicita que des de Luchon (entenem que es refereix a Bagnères-de-Luchon) poden observar-se els *brandons* encesos als pobles del voltant:

> De Luchon par une belle soirée, d'été, rien n'est plus curieux et plus original que de voir briller partout dans les villages de la montagne ces feux de saint Jean qui semblent faire cortège à celui plus important de la ville thermale (Goudon, 1925: 216).

Els autors situen la pràctica que descriuen per Sant Joan, excepte en el cas de Cazaux-de-Larboust, en què Sacaze i Piette especifiquen: "*De nos jours, dans la commune de Cazaux-Larboust, dès le 20 ou 21 juin, et pendant quatre ou cinq nuits successives*" (1877: 249). En tots els casos es parla de Sant Joan, encara que, de manera més o menys evident es vincula amb un pràctica anteriors que ha estat cristianitzada:

> Le culte du feu a laissé de nombreuses traces dans la vallée du Larboust. Le christianisme s'en est approprié certaines pratiques en les épurant ; mais dans plusieurs localités, le culte primitif subsiste encore et les habitants le pratiquent inconscientment (Sacaze & Piette, 1877 : 249).

Aquestes autors també ens expliquen en què consisteix aquest "costum" a través de la descripció dels elements que en formen part i el seu ús. Bàsicament, es refereixen al *brandon*,

el qual descriuen amb més o menys precisió. Perret (1881) és un dels autors que ens aporta més detall sobre aquest arbre:

> (…) puis aux deux tiers de la hauteur du sapin, on enfonce des coins qui font renfler l'arbre jusqu'à ce qu'il éclate encore. Ces coins restent fichés en couronne ; c'est un ornement de plus (1881: 210).

Goudon (1925) no és ta explícit en la descripció, però aporta un dada rellevant en relació a la seva preparació: "*Quelque temps après, un nouvel arbre remplace celui que le feu a consumé, et attend l'année suivante*" (1925: 216). Tot i que totes les referències es remeten a l'ús de torxes, les descripcions són poc detallades, però ens donen informació sobre la llargada i el material a través dels casos de Billère i Cazaux-de-Larboust, respectivament:

> (…) et chaque assistant muni d'un brandon long d'au moins un mètre et demi qu'il agitait en cercle autour de sa tête, tournait autour du bûcher et de la pierre en poussant des hillets prolongés (Sacaze & Piette, 1877: 249)
>
> Portant chacun un brandon de sapin (hailla d'ahouét), ils l'agitent au-dessus de leur tête en décrivant des cercles lumineux (Sacaze & Piette, 1877: 249).

Segons podem llegir en aquestes referències, la celebració consistia bàsicament en cremar aquest gran arbre i fer rodar les torxes al seu voltant. Tanmateix, alguns autors afegeixen episodis específics com un petit descens a Cazaux-de-Larboust: "*et descendent rapidement ensemble de la bach dé Cadaou jusqu'au village, en poussant des hillets relentissants*" (Sacaze & Piette, 1877: 249); la crema de dos *brandons* paral·lels, un al poble i un a la muntanya, tal i com passava a Castillon-de-Larboust: "*Naguère encore, à Castillon, la veille de la Saint-Jean, au moment où le prêtre mettait, près du village, le feu au brandon bénit, un brandon rival était allumé sur la montagne, au haut des* Artigous" (Sacaze & Piette, 1877: 249); o la incorporació de serps vives dins del brandon de Bagnères-de-Luchon, un *topos* literari que anirem trobant repetidament: «*Autant de couleuvres qu'on a pu ramasser sont alors jetées dans la colonne (…)* » (*Atheneum,* 1868 a partir de Van Gennep, 1949: 1853-1854).

4.3.3 EXCURSIONISTES: LES PRIMERES DESCRIPCIONS COMPLETES

Les descripcions que ens ofereixen aquests autors són breus, però ja ens permeten fer-nos una idea del desenvolupament de la festa. D'entre totes les que hem localitzat, les més completes són les de Soler Santaló (1906) i Morelló Nart (1904). La revisió d'aquests testimonis ens permet constatar en tots els casos es parla de Sant Joan, una data important dins del calendari, (Morelló Nart, 1904; Soler Santaló, 1906). La celebració de Sant Joan s'emmarca dins dels anomenats "costums" (Morelló Nart, 1904; Soler Santaló, 1906), no es parla de festa. Tots els autors citats descriuen la celebració en relació a pobles molt concrets com Isil (Rocafort Sansó, 1901) o Es Bòrdes (Avilés Arnau, 1892/1993); o bé, en relació a zones específiques com la Val d'Aran (Avilés Arnau,1982/1993)[203] o el Pallars (en sentit

[203] Tot i que únicament descriu aquest cas, afirma que la mateixa pràctica tenia lloc en altres indrets de la vall: " (...) *se goza de una mágica escena, viendo agitarse pausadamente, en medio de la más densa obscuridad nocturna, centenares de puntos luminosos aquí, allá, acullá, arriba, abajo, por todas partes*" (Avilés Arnau, 1892/1993: 67).

ampli, tant el Sobirà com el Jussà), concretament, les Valls d'Àneu (Morelló Nart, 1904; Sala Sivillà, 1946). Les dues celebracions amb més referències són la d'Isil (Pallars Sobirà) i les de la Val d'Aran. Aquest fet, possiblement, pugui explicar-se per l'interès que van suscitar aquestes dues zones durant els primers anys de l'excursionisme català al Pirineu de Lleida, especialment, la Val d'Aran, per la seva posició estratègica, però també el Pallars com a territori de pas per accedir-hi. En tots els casos, la celebració té lloc la vetlla de Sant Joan.

Per descriure la celebració, els autors fan èmfasi en els elements materials i l'ús que se'n fa. Així doncs, pel cas d'Isil: "Consisteix en córrer la nit de Sant Joan, ab les *falles* enceses, d'un punt determinat de la montanya fins al poble" (Morelló Nart, 1904: 169) i, seguidament, descriu la falla: "*Falla* es un tronch de pi jove esberlat d'un cap y entatxonat de teyes" (Morelló Nart, 1904: 169). De la mateixa manera, pel cas d'Es Bòrdes, descriu l'*haro* i, seguidament, explica el seu ús:

> A la caída de la tarde se rajan los maderos y se interponen cuñas para mantener entreabiertas las hendiduras, y luego se les prende fuego (...) ; los muchachos corretean agitando antorchas de resina; parece que se asiste á un conjuro diabólico (Avilés Arnau, 1892/1993: 66-67).

Sobre l'elaboració d'aquest arbre tenim poques dades, únicament Soler Santaló ens dóna informació sobre els seus responsables i la manera com es prepara l'arbre:

> (...) s'escull entre'ls matrimonis del poble efectuats durant l'any passat, el més jove, y l'Ajuntament li concedeix el dret y propietat de poder anar al bosc y tallar un abet, ab el qual ha de fer l'*haro* (...) Una vegada tallat a una llargària de de 8 a 10 metres, l'escorsen y el van esberlant d'un cap i per diferents indrets de sa corona, ab l'ajuda de tascons de fusta que hi resten clavats, quedant l'arbre mig obert en sa part superior (Soler Santaló, 1906: 43).

Per tancar les descripcions, tant Soler Santaló (1906) com Morelló Nart (1904) es remeten als cants que entonaven els participants al voltant del foc i, fins i tot, transcriuen total o parcialment aquestes cobles.

4.3.4 RENAIXENÇA I FELIBRITGE: LES DESCRIPCIONS LITERÀRIES

Tots els autors inclosos en aquest grup de literats parlen de Sant Joan per referir-se a aquesta celebració, excepte Sarrieu (1977) que, tenint en compte la dimensió mítica del seu poema, dedica la celebració al déu aquità Lug-Abellion. En tots els casos, l'acte es presenta com un espai de trobada de la comunitat, encara que depenent de cada cas, s'usa o no el terme "festa". Sarrieu (1977) no en parla, possiblement, per fer notar l'aspecte més ritual de la celebració; tampoc Verdaguer Santaló (1886), perquè, com hem vist, ell no descriu aquesta celebració. Navarro Grauger, en canvi, sí que en parla, ni que sigui indirectament a través de la figura dels fallaires:

> som lo ritme de la festa,
> som l'olor de la ginesta
> de la vetlla de Sant Joan
> (Navarro Grauger, 1906: 356, v. 61-63)

A diferència dels testimonis que hem trobat a les seccions anteriors, en què la festa s'anomena o es descriu en relació a un espai molt concret, en el cas dels literats aquesta associació és menys evident, possiblement, perquè no hi ha un interès real per a descriure-la. Sarrieu (1977) associa la celebració amb el poble dels *onesii,* un dels nous pobles aquitans anteriors a la romanització, cosa que porta a pensar que aquest autor li atorga uns orígens anterior al cristianisme. Verdaguer Santaló (1886/1998) i Navarro Grauger (1906, 1911), en canvi, relacionen la celebració amb les les valls del Pirineu i, per extensió, amb Catalunya:

> Als remors d'esta nit santa
> hi ajuntam la nostra veu,
> som la tradició que canta
> pels recons del Pirineu
> (Navarro Grauger, 1906: 356, v.9-12)

Sarrieu (1977) és l'únic que descriu amb més detall la celebració. Verdaguer Santaló (1886/1998) no en parla i Navarro Grauger (1906, 1911) inclou alguns elements que ens permeten pensar en un descens de falles, l'encesa de falles i el final al so de la bolangera:

> Per cingleres y boscúries
> devenim en processó
> (Navarro Grauger, 1906: 356, v.17-18)

> En les més altes cimeres
> hi deixam encès un far
> (Navarro Grauger, 1906: 356, v.32-33)

> Cada pit una foguera
> cada testa un ram de flors
> ballarèm la "Bolangera
> (Navarro Grauger, 1906: 356, v.48-50)

Tal i com hem advertit anteriorment, Sarrieu (1977) presenta una descripció de la festa basada en un passat mític anterior a la cristianització. La descripció es construeix sobre una sèrie d'elements que ja hem trobat en altres textos i que, segurament, són necessaris perquè el lector identifiqui la celebració amb Sant Joan: l'elaboració del *brandon* per part del darrer casat, que és, precisament l'heroi del poema, la realització d'una corona de flors per part de la seva dona, la presència d'un druida que presideix el ritual, els infants fent rodant els seus *petits brandons* al voltant del foc, etc. No obstant això, aquesta descripció s'adapta a un temps remot a través d'una sèrie d'estratègies: la substitució i el reforçament d'elements. D'una banda, la substitució d'elements cristians per elements pagans, els quals passen a tenir molta força dins del text. Per exemple, el capellà que presideix l'acte és substituït per un druida i la figura de Sant Joan pel deu aquità Lug-Abellion. I, d'altra banda, el reforçament d'una sèrie d'elements que es consideren reducte d'aquest passat anterior al cristianisme, especialment, les pràctiques supersticioses, els salts dels joves per sobre les flames, el passatge dels infants per sobre del foc i la recollida d'un tros de carbó per guardar als estables i evitar les malalties de les bèsties:

E gouelhès, d'escrabôts amanî-s, pes estrames
Ta magâ-les dabb souin, ena lou bôrdo entâ
Béi as cént malautués et bestiâ 'rresistâ[204]
(Sarrieu, 1977: 336)

4.3.5 *FOLKLORISTES: LES DESCRIPCIONS MINUCIOSES*

Els treballs dels folkloristes es caracteritzen per incloure descripcions completes de la festa, siguin més o menys extenses. El nombre de referències creix exponencialment i, en conseqüència, disposem de moltes més dades sobre el desenvolupament d'aquestes celebracions al Pirineu.

La majoria d'autors segueixen referint-se a aquesta celebració com a Sant Joan. Per exemple: *la festividad de San Juan Bautista* (Violant Simorra, 1949/2003), la vigília de Sant Joan (Amades Gelats, 1952/1982), *Midsummer festivals* (Alford, 1937/2004) o *Cycle de Saint-Jean et Saint-Pierre* (Van Gennep, 1949). Tal i com posen de manifest aquests títols, s'insisteix en la figura de Sant Joan Baptista, la idea del solstici apareix als textos, però com un element descriptiu, no s'usa per anomenar la celebració. Amb els folkloristes comença a fer-se present el terme "festa" (Violant, 1949/2003; Alford, 1937/2004) per qualificar la celebració, especialment entre els autors del segon grup (amb excepcions: Sens, 1908/1989; Armet Ricart, 1907); tot i que encara són presents expressions com "vella costum" (Condó Sambeat, 1896) o *"vielle coutume"* (Pène, 1948/1984), especialment entre els autors del primer grup.

Aquests treballs es basen en àrees geogràfiques molt diverses, des d'espais molt amplis com el Pirineu, Catalunya, Espanya, sud de França o França (segon grup) fins a pobles o valls molt concretes (primer grup). Hem de tenir en compte que no es tracta de treballs dedicats a aquesta celebració en concret i que, per tant, aquesta no defineix els límits geogràfics; ans al contrari, els límits venen definits per altres qüestions. En la majoria de casos, les celebracions que ens ocupen no són concebudes com a diferent de la resta de manifestacions que es fan al voltant de Sant Joan, sinó que es consideren part d'aquest conjunt. Per exemple: "Bonica nit és la nit de Sant Joan, no solament en lo Pallars, sinó en tots les pobles, o millor dit en tot el territori català" (Vigo Rabasa, 2020: 181). No obstant això, els treballs de Violant Simorra (1949/2003) i Alford (1937/2004), que es basen en el Pirineu (definit diferentment), aporten una nova mirada més àmplia al fenomen, vinculant diversos territoris per parlar d'un Sant Joan pirinenc. Per una banda, Violant Simorra (1949/2003) relaciona els casos de la Ribagorça, tant aragonesa com catalana, del Pallars Sobirà i Jussà, de la Val d'Aran i Andorra, que es corresponen amb "les festes del foc" de la candidatura (sense incloure el cas francès). Per altra banda, Alford (1937/2004), en parlar de les celebracions de Sant Joan al Pirineu, de l'Aude fins al País Basc, cita els casos de Bagnères-de-Luchon i Isil dins d'aquest conjunt, però, en cap cas, diferencia aquests de la resta de celebracions santjoanenques del Pirineu.

[204] Els pastors recullen curosament els trossos de carbó dins de la palla per amagar-los dins de la borda per protegir el bestiar de les cent malalties (traducció pròpia).

Dins d'aquest conjunt de textos hi ha una sèrie de pobles que acabaran esdevenint pobles referents, perquè s'aniran repetint en la literatura posterior. Isil és el poble més citat (Alford, 1937/2004; Amades Gelats, 1932, 1952/1982; Batista Roca, 1931; Riba, 1927; Romeu Figueras, 1953/2003; Serra Boldú, 1926/1986; Van Gennep, 1949; Violant Simorra, 1997, 1950/1981). De fet, hi ha una idea repetida en molt d'aquests autors segons la qual, Isil seria el poble que ha conservat millor el ritual. Per exemple: "(...) més és a Isil on subsisteix complet el rite practicat per gent gran, i on es podia presenciar anyalment l'arcaica cerimònia" (Batista Roca, 1931)[205]. Seguit d'Isil, trobem els casos de la Val d'Aran (Alford, 1937/2003; Amades Gelats, 1932, 1952/1982; Condó Sambeat, 1896; Romeu Figueras, 1953/2003; Violant Simorra, 1949/2003, 1950/1981) i Durro, a l'Alta Ribagorça (Amades Gelats, 1932, 1952/1982; Romeu Figueras, 1953/2003; Violant, 1949/2003, 1950/1981 i 1997)[206]. Pel cas aragonès, destaca únicament el cas de San Juan Plan, al Sobrarbe (Violant, 1949/2003, 1950/1981)[207]. El cas andorrà és força referenciat dins de les obres d'autors catalans (Armet Ricart, 1907; Amades Gelats, 1932, 1952/1982; Romeu Figueras, 1953/2003; Violant Simorra, 1949/2003, 1950/1981). I finalment, pel cas francès, destaquen, els casos de Bagnères-de-Luchon, a l'Haute-Garonne (Alford, 1937/2004; Saudinos, 1942; Van Gennep, 1949); i, en menor mesura, el de Moulis, a l'Ariège (Alford, 1937/2004; Van Gennep, 1949).

Tot i que no sabem fins a quin punt l'obra de Frazer (1890/1944) pot haver influït sobre els folkloristes, Frazer va ser un dels primers en parlar de la cristianització d'un culte previ. Segons aquest autor, les festivitats que tenien lloc al voltant de Sant Joan podien interpretar-se com la pervivència d'un antic culte al sol celebrat per diferents pobles d'Europa i el nord d'Àfrica abans de la nostra era. Aquest culte celebraria l'arribada del sol al seu màxim apogeu i consistiria en l'encesa de fogueres que voldrien perpetuar la llum d'aquest astre durant les hores de fosca. Amb l'arribada del cristianisme, aquest antic culte hauria estat cristianitzat sota la figura de Sant Joan Baptista. La qüestió dels orígens és tractada diferentment pels dos grups d'autors: mentre els del primer grup es limiten a apuntar la idea d'un ritual cristianitzat, sense aportar més dades; els del segon grup insisteixen sobre aquesta qüestió. Dins d'aquest segon grup, Joan Amades Gelats, en sintonia amb la hipòtesi de Frazer, afirmava:

> Coincideix amb el solstici d'estiu, festa solar celebrada pertot arreu en l'antiguitat. El cristianisme donà una nova forma als vells costums pagans, i així vingueren a ésser en honor de sant Joan les antigues cerimònies que hom dedicava al sol, font de llum i de vida (Amades Gelats, 1932: 101).

[205] El text no està paginat. Únicament podem dir que es troba al capítol titulat "IX. La nit de Sant Joan. Les falles d'Isil".
[206] Altres casos amb menys mencions són San Juan de Plan (Violant Simorra, 1949/2003 i 1950/1981), Les Paüls (Violant Simorra, 1949/2003 i 1950/1981), Taüll (Violant Simorra, 1950/1981 i 1997); Boí (Violant Simorra, 1950/1981 i 1997); Vilaller (Amades Gelats, 1952/1982; Violant Simorra, 1949/2003), Esterri d'Àneu (Amades Gelats, 1952/1982; Romeu Figueras, 1953/2003; Violant Simorra, 1950/1981), Bagà (Amades Gelats, 1952/1982), Salàs (Romeu Figueras, 1953/2003), Paüls (Romeu Figueras, 1953/2003: Violant Simorra, 1950/1981) i Pont de Suert (Serra Boldú, 1926/1986; Romeu Figueras, 1953/2003, Violant Simorra, 1950/1981), Isavarre, Cerbi, Espot (Batista Roca, 1931), Tírvia (Batista Roca, 1931; Violant Simorra, 1950/1981), Rialb, Llavorsí, Alós, Ribera, Tírvia, Castellbó, Llesp, Bissaurri, Coll, Gistaín, vall de Bòsia, Ansó, Bossòst (Violant Simorra, 1950/1981). Hi ha casos en què el terme "falla" emprat per Violant Simorra (1950/1981) es refereix a la foguera a la plaça i no a la torxa mòbil (Rialb, Llavorsí, Esterri d'Àneu, Ribera, Tírvia, Castellbó).
[207] En menor mesura: Bagnères-de-Bigorre (Alford, 1937/2004); i el Comminges, en general (Van Gennep. 1949).

Alguns, fins i tot, parlen de la cristianització dels dos solsticis, estiu i hivern, sota la figura de Sant Joan Baptista i Evangelista, respectivament:

> El ritual popular marca la entrada del verano con fiestas parecidas a las correspondientes a la entrada del invierno: unas y otras son supervivencias de las fiestas de los solsticios. En verano, por San Juan, el pueblo quiere saciarse de la plenitud de las fuerzas de la Naturaleza (sol, agua, vegetales, fuego) durante los días más largos del año. En invierno, por Navidad, el ritual toma un aire más íntimo y familiar, de recogimiento en el hogar, como corresponde a la estación (Violant Simorra, 1949/2003: 588).

La majoria d'autors parlen d'un antic culte al sol, alguns d'aquests es mostren més concrets i parlen de divinitats concretes. Amades Gelats (1952/1982) i Serra Boldú (1926/1986) parlen de les pal·lies romanes, unes festivitats consagrades a la deessa Pal·las, que havia estat la divinitat del foc. Durant aquestes festes es creia que les aigües i les herbes adoptaven virtuts medicinals i que saltar les fogueres enceses portava salut. Amades Gelats (1952/1982) també parla de les efèsties en honor al déu Vulcà, celebrades pels grecs i represes pels romans, possiblement per la seva semblança formal, perquè, segons ell ens explica, durant les efèsies es corria amb atxes enceses a les mans. Més enllà del passat d'època romana, hi ha autors que es remeten a influències més llunyanes, asiàtica o celta. Serra Boldú (1926/1986) recull, segons el testimoni d'altres autors, que les fogueres podrien ser ofrenes al déu Baal els pobles d'Orient que tenien lloc quan que arribava al solstici, o bé, les fogueres que encenien alguns pobles asiàtics per purificar l'aire, les brases de les quals es recollirien per tenir bona sort. Pel que fa a l'origen celta, Amades Gelats (1952/1982), també afegeix que, darrera de les falles del Pirineu, podria haver-hi els focs que es feien a principis de maig en honor al déu Belenos, una divinitat agrària celta.

En la majoria de casos, la celebració descrita té lloc per Sant Joan, encara que, tal i com recull Violant Simorra (1997), hi ha pobles que celebren la baixada en altres dates fent-la coincidir amb la seva festa major (per exemple: Durro per Sant Quirc, el 16 de juny, i Taüll per Sant Isidre, el 17 juliol). Alguns autors procuren explicar aquest canvi de data. Així doncs, segons Caro Baroja (1979) considera que amb el despoblament podria haver-se decidit unificat esforços en un únic acte, el més important, la festa major; Romeu Figueras (1953/2003), en canvi, explica aquest canvi pel fet que durant les celebracions es cantaven corrandes al·lusives i no era correcte fer-ho la nit de Sant Joan. Van Gennep (1949), per la seva banda, insisteix en la idea de cicle, de Sant Joan a Sant Pere. No obstant això, tot i parlar d'Isil (Pallars Sobirà) i Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne), on sembla que hi havia hagut una segona celebració per Sant Pere, ell no s'hi refereix. De fet, sobre la celebració de Sant Pere, que es construeix en oposició a la de Sant Joan, ja sigui pel protagonisme de les dones (en el cas català), ja sigui pel seu to de disbauxa (en el cas francès), en tenim molt poques dades. D'una banda, Sarrieu (1908) en parla pel cas de Saint-Memet (Haute-Garonne): "*Qu'es serbéchen tabén de halhas, à nòsto, tara bèlho dera hèsto de Sen Pè*"[208] (Sarrieu, 1908: 91). I, d'altra banda, Batista Roca (1931) pel cas d'Isil:

[208] Que s'usen també els *petits brandons*, a casa nostra, per la vetlla de la festa de Sant Pere (traducció pròpia).

> Per S. Pere es celebra altre cop la festa de les falles, essent les noies les que les baixen, del bosc de Veda. Per l'estil fan a Isavarre, on són elles les que compren el beure i conviden els fadrins, i a Espot (Batista, Roca1931)[209].

Un dels aspecte al qual dediquen més espai els folkloristes és la descripció dels elements materials. Els autors del primer grup es limiten a descriure els elements que s'usen en la pràctica que ells descriuen; només alguns dels autors del segon grup s'aventuren a establir les primeres classificacions sobre aquests (Violant Simorra, 1950/1981; Romeu Figueras, 1953/2003; Van Gennep, 1949; Poueigh, 1952). Bàsicament, distingeixen entre els que es planten a terra (estàtics) i els que serveixen per baixar el foc de la muntanya o fer-lo girar (mòbils). Per exemple, Violant Simorra (1950/1981), dins de la seva obra, distingeix entre la *falla* (foc mòbil) i al *faro* (foc estàtic), d'un banda; i la *falla* (incloent les *halhes* de la Val d'Aran, foc mòbil) i la *falla de la vila* (incloent l'*haro* de la Val d'Aran, foc estàtic). Van Gennep (1949), per la seva banda, estableix la mateixa distinció, així doncs, diferencia els *feux et bûchers* (foc estàtic) de les *roues, disques et brandons* (foc mòbil).

Pel que fa als elements estàtics, Romeu Figueras (1953/2003) és un dels autors que es mostra més concret pel que fa a aquesta qüestió, perquè il·lustra aquest cas amb una sèrie d'exemples: biga alta guarnida de ginestes i encenalls d'Isil, el tronc de pi asclat i entatxonat de teia de la Val d'Aran, el pi rodejat d'altres de petits apuntalats a l'entorn del tronc de Durro i el roure esporgat de branques i pelat de Pont de Suert.

Pel que fa als elements mòbils, Romeu Figueras (1953/2003), novament, és un dels autors que aporta més exemples sobre aquesta qüestió: la falla o brandó mòbil (*halla*) i les falles fetes de feixos de bedolls o escorces de cirer lligades amb ridortes, ambdós casos a la Val d'Aran, el tronc de pi esquerats per un dels extrems d'Isil, les falles fetes amb pela d'arbre seca lligada amb ridorta de Sarroca de Bellera i, finalment, els pals llarg a l'extrem dels quals hi havia enfilades escorces d'àlber d'Andorra. Violant Simorra (1950/1981), prèviament, ja havia parlat d'aquests tipus i n'havia inclòs dos més: la garba de palla de Laspaúles i Bissaúrri i el barró amb un feix de teies de Durro (vegeu aquests tipus a la figura 4.8). Poueigh, que es limita a parlar de la zona occitana[210], diferencia únicament entre els *brandons* en miniatura i els d'escorça: "*Ces torches consistaient en répliques du mât principal, ou bien étaient faites d'écorce d'arbre –on employait celle du cerisier, de préférence- enfilée ou enroulée autour d'un batôn*" (1952 : 227).

[209] Aquesta obra no està numerada, per això no apareixen els números de pàgina.
[210] És a dir, les zones de parla d'oc, occità, que es corresponen amb el sud de França.

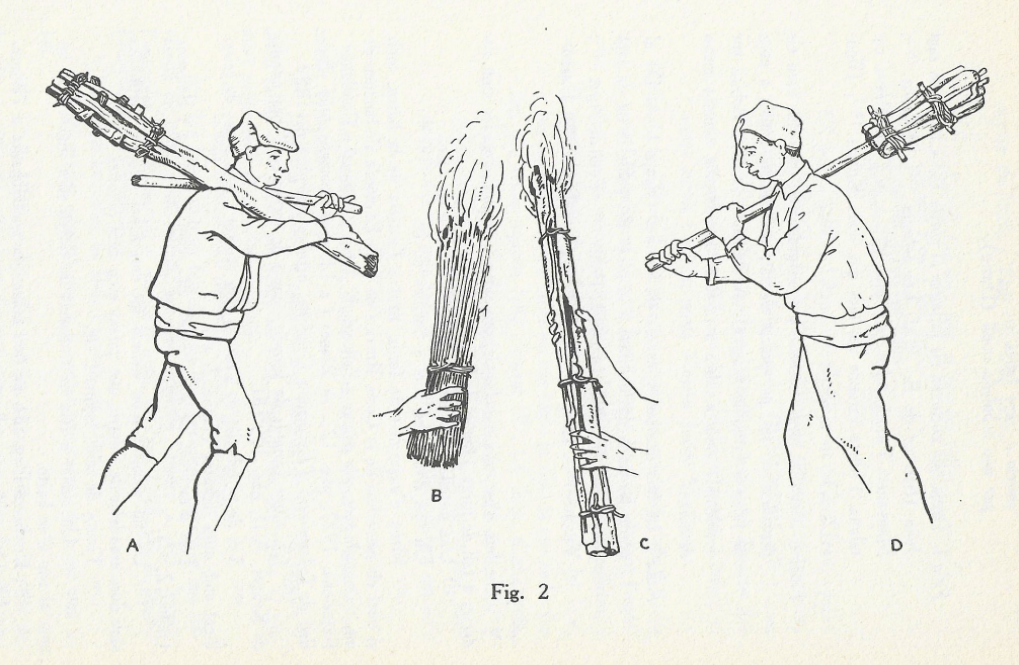


Figura 4.8. Dibuix de quatre tipus de falles: a) les falles d'Isil (un tió de pi asclat de l'extrem més gruixut i entatxonat de teies, lligat amb dues redortes); b) les de Les Paüls i Bissaürri (una garba de palla al voltant d'un pal); c) les de Sarroca, Bellanos i Paüls (un feix d'escorces de soc o premol); d) i les de Durro (un barró amb un feix de teies lligades a uns travessers en creu i lligats amb redortes).
Extret de: Violant Simorra (1950/1981: 173).

Els folkloristes són els autors que comencen a parlar amb més precisió dels encarregats d'elaborar les falles. Hi ha casos en què se n'encarregaven els joves del poble, cada any, es triaven un nombre de responsables entre els *fadrins* (joves en edat de casar-se) que esdevenien els *fadrins majors* (Riba, 1927; Romeu Figueras, 1953/2003). Hi ha altres casos, en què s'especifica que, dins d'aquest col·lectiu, se n'havien d'encarregar els joves a punt de casar-se o acabats de casar (Amades Gelats, 1932, 1952/1982; Condó Sambeat, 1896; Sandaran Bacaria, 1908; Soler Santaló, 1906; Soulé-Ventura, 1908; Violant Simorra, 1949/2003)[211]. A banda d'aquests joves escollits, la resta de joves, però també homes en general, del poble col·laboraven en aquesta tasca. Per exemple, a San Juan de Plan (Sobrarbe), cada casa havia d'enviar un membre a fer falles o, en cas de no anar-hi, havia de pagar un esmena (Violant Simorra, 1949/2003). Respecte als protagonistes de la festa, és a dir, els que manipulaven els elements materials que acabem de descriure, tenim menys dades. En el cas català, sembla que eren els homes joves (Amades, 1952/1982; Violant Simorra, 1949/2003, 1997); en el cas aragonès, no estava tan marcat i sembla que podien fer-ho tots els homes del poble (Caro Baroja, 1979; Violant Simorra, 1949/2003); i en el cas

[211] Es tracta d'una qüestió que té molts matisos. Recollim les aportacions de tots aquests autors. Soulé-Ventura (1908), pel cas de Ferrère (Vallée de la Barousse), en un primer moment haurien estat els darrers casats els encarregats de la preparació, però, posteriorment, aquesta tasca hauria estat assumida pels *conscrits* (joves que havien passat la revisió i que havien d'anar al servei militar). Sandaran Bacaria (1908), pel cas de Canejan, explica que els responsables eren els joves que s'havien de casar durant aquell any; en canvi, Condó Sambeat (1896), pel cas aranès, parla dels darrers casats, Violant Simorra (1949/2003) del darrer matrimoni i Soler Santaló (1906) i Amades Gelats (1932, 1952/1982) del matrimoni més jove dels efectuats durant l'any anterior.

andorrà i francès, en canvi, eren els infants, els quals tenien el privilegi de rodar les falles (Amades Gelats, 1932, 1952/1982; Armet Ricart, 1907; Violant Simorra, 1949/2003) o els *petits brandons* (Sens, 1908/1989; Soulé-Ventura, 1908).

Un cop descrits els elements, els autors acostumen a fer una descripció del desenvolupament de la festa. En aquest cas, en la majoria de casos, mentre els autors del primer grup presenten descripcions molt acurades de totes les etapes, amb els seus protagonistes i accions; els del segon grup presenten descripcions molt més breus, possiblement perquè recullen molts més casos. És una excepció el cas d'Amades Gelats (1952/1982), el qual, tot i recollir molts casos, ofereix descripcions molt llargues.

Al final d'aquestes descripcions, els autors recullen una sèrie de creences i pràctiques supersticioses que es vinculen amb la fertilitat dels camps i, simbòlicament, de les dones i amb la purificació d'espais i persones per allunyar el mal o evitar-lo. Mentre els autors del primer grup es limiten a descriure-les, en la majoria de casos, perquè les han practicades; els del segon grup, a banda d'enumerar-les, les vinculen amb els orígens de la celebració. Les pràctiques tenen a veure amb el foc, l'aigua i les flors. D'entre les més citades hi ha la recol·lecció de tions cremats (*tison protecteur*, en francès) que es guardaven a l'interior de l'habitatge o l'hort i que servien per allunyar els mals esperits, aturar les tempestes i protegir les futures collites (Amades Gelats, 1932, 1952/1982; Condó Sambeat, 1896; Pène, 1964; Rosapelly, 1891/1990; Soulé-Ventura, 1908; Violant Simorra, 1997). Més enllà dels tions, alguns autors també parlen del fet de *se noircir,* és a dir, embrutar-se amb les cendres (Alford, 1937/2004), saltar per sobre de les brases i les flames (Rosapelly, 1891/1990), recollir plantes medicinals (Rosapelly, 1891/1990) o estirar-se als prats per entrar en contacte amb la rosada: *"Det téns biélh, quatiques jùéns anauen, antes de dia, enta 's prats ana préne er' arròs de Sant-Jùan, boucànts pes prats ta banhâ-s dab aquéra àygua, pera birtut que a en aquét dia"* (Sandaran Bacaria, 1908: 106) [212].

4.3.6 *Els estudiosos de la cultura popular i el patrimoni: les descripcions dels folkloristes revisitades*

La majoria de treballs parlen de Sant Joan. Pel cas francès es parla de *la Saint-Jean* (Gratacos, 1995; Mansas, 1989;); igualment passa en el cas aragonès, en què les poques publicacions que es refereixen a la festa l'engloben sota l'expressió "San Juan" (Adell Castán & García, 1992, 1993, 1999; Boadilla, 1981) i català, en què es parla de Sant Joan (Fàbregas Surroca, 1979; Llopart Puigpelat, 1981). En aquest moment, la celebració es presenta sota el qualificatiu de "festa", ja no es parla de folklore o de costums ni tampoc de culte o cerimònia, excepte quan es vol fer èmfasi als orígens de la celebració (Gratacos, 1995; Llopart Puigpelat, 1981).

[212] Temps antic, alguns joves anaven, abans de l'alba, cap als prats per prendre la rosada de Sant Joan, estirats pels prats per branyar-se amb aquella aigua, per la virtut que tenia aquell dia (traducció pròpia).

A excepció dels treballs que es limiten a explicar el cas d'un poble i/o vall, la resta fan un intent per recollir el màxim de celebracions que consideren part del mateix fenomen, fins i tot, superant els límits administratius. Per exemple, Gratacos (1995), que se centra en el Comminges i el Couserans, ja incorpora el cas de la Val d'Aran. La Val d'Aran esdevé un territori frontissa, un espai que connecta el món català amb el francès. En efecte, es tracta d'un enclavament que, administrativament, es considera català, però molt lligat al Comminges per la seva pertinença històrica a la diòcesi de Saint-Bertrand-de-Comminges. Cada autor farà un tractament o altra d'aquest espai geogràfic. Així doncs, mentre Grau Martí (1995) en parla en referir-se a la celebració de Sant Joan a tot Catalunya; Gratacos (1995), com acabem de veure, en parla dins del seu estudi sobre el Comminges i el Couserans. Durant aquest període, els autors segueixen insistint sobre aquells pobles i/o valls que ja havien estat treballades pels folkloristes. En un primer moment, els casos més tractats són Isil (Bellmunt Figueras, 1995a; Fàbregas Surroca, 1979; Llopart Puigpelat, 1981; Rella Foro, 1985a) i Bagnères-de-Luchon (Baylac, 1983; Gratacos, 1995); seguits de l'Alta Ribagorça (Bellmunt Figueras, 1990; Grau Martí, 1995), la Val d'Aran (Bellmunt Figueras, 1995b; Gratacos, 1995; Grau Martí, 1995). De mica en mica, altres pobles començaran a entrar a formar part d'aquest tipus de literatura com els d'Aragó (Adell Castán & García Rodríguez, 1992, 1993, 1999; Boadilla, 1981) i el del Comminges (Gratacos, 1995).

La celebració se situa la vetlla de Sant Joan (Adell Castán & García Rodríguez, 1992, 1993, 1999; Boadilla, 1981; Gratacos, 1995; Grau Martí, 1995; Llopart Puigpelat, 1981) encara que es comença a parlar d'una ampliació del calendari. Grau Martí (1995) ja feia notar aquesta dilatació temporal en el cas de la Vall de Boí, encara que recordava que es tractava d'un *modus operandi* previ. En efecte, com hem vist, els folkloristes ja l'havien recollit (Violant Simorra, 1997). Gratacos (1995) explicitava que al Comminges i el Couserans, excepte a la Val d'Aran, la festa ja no se celebrava per la vetlla de Sant Joan, sinó que s'havia desplaçat al cap de setmana esperant poder comptar amb la presència de les segones residències.

Sobre els orígens, en la majoria de casos, es reprodueix el discurs dels folkloristes. Així doncs, reprenen la idea d'un antic culte al sol que posteriorment hauria estat cristianitzat, però no insisteixen sobre aquest aspecte (Cazalbou, 2006; Gratacos, 1995; Grau Martí, 1995; Llopart Puigpelat, 1981). Excepcionalment, alguns autors fan una breu incursió sobre la qüestió dels orígens. Per exemple, Rella Foro (1985a) explica que la baixada de falles al Pallars podria inspirar-se en la partida de Caterina Albert de Pallars, la qual podria haver fugit acompanyada de pagesos amb falles; i, en la mateixa línia, Bellmunt Figueras (2004) recull una llegenda pel cas de la Vall de Boí, segons la qual Sant Joan hauria baixat de les muntanyes fins a Boí amb una falla encesa i hauria demanat al poble que ho fes cada any.

En la majoria de casos, no s'estableix cap mena de classificació emprats, els autors es limiten a descriure els elements emprats en el cas que descriuen. És una excepció el treball de Gratacos (1995), el qual sí que estableix una primera classificació entre els *brandons* i els *petits brandons* i una segona classificació dins de cada categoria. Per aquesta autora, els *brandons*, poden diferenciar-se en relació al material amb que s'elaboren: a la zona dels primers turons

(coneguda com a *piemont*), el *brandon* es fan amb roure; les zones situades entre els 600-800m, amb faig; i als pobles més propers als estadis de coníferes, amb avet. Pel cas dels *petits brandons*, distingeix entre aquells que es basen en una reproducció en miniatura del *brandon* (que ella localitza a la Vallée de la Pique, Vallée de la Garonne alta i mitjana) i aquells que s'elaboren a partir d'un filferro i escorça de cirerer (Vallée de la Garonne alta, inclosa la Val d'Aran). En relació als materials, acostumen a fer una breu aportació sobre els responsables d'elaborar-los. Pràcticament tots els treballs recorden els responsables històrics, que havien recollit els folkloristes; però també descriuen els actuals, ja siguin associacions, ajuntaments i/o grups informals (Fericgla, 1997; Gratacos, 1995; Rella Foro, 1985a), ja siguin *comitès de fêtes* o *foyers ruraux,* ja sigui la brigada municipal de l'ajuntament (Gratacos, 1995). Sobre els participants a la celebració compten amb molt poques dades, la majoria indirectes, perquè els autors no es detenen a parlar-ne extensament.

Els treballs d'aquest període no distingeixen diversos formats de la celebració, perquè es limiten a parlar d'un poble o zona concreta en què el model festiu és sempre el mateix. Així doncs, cada autor descriu les etapes de la celebració a través dels seus protagonistes i les pràctiques que s'hi duen a terme, fent èmfasi en l'ús dels elements materials. Dins d'aquestes descripcions, la majoria d'autors es detenen a parlar de les pràctiques supersticioses vinculades amb la protecció i la fertilitat (Fericgla, 1997; Gratacos, 1995; Grau Martí, 1995; Llopart Puigpelat, 1981). Novament, la pràctica més citada és la de recollir tions cremats (Brunet, 2010; Gratacos, 1995; Llopart Puigpelat, 1981); seguida d'altres com saltar per sobre de les flames, *se noircir* els uns alts altres (Cazalbou, 2006; Comet de Francède, 2002; Gratacos, 1995), cremar els rams de flors que servien per decorar el *brandon* i els *petits brandons* (Gratacos, 1995), anar a collir plantes medicinals com eren el saüc, la centàurea, l'herba de la sang, el noguer, la camamilla i el frèixer (Gratacos, 1995) i l'hipèric, l'herba blanera, la borratja i la sempreviva (Cazalbou, 2006). A diferència d'aquests pràctiques, que trobem pràcticament en tots els autors, de manera més o menys extensa, n'hi ha d'altres menys recurrents. N'és un exemple el fet d'anar a visitar les pedres de la fertilitat la nit de Sant Joan, perquè es creia que aquestes, en contacte amb la rosada, augmentaven la seva capacitat fertilitzant (Gratacos, 1995).

4.3.7 Els acadèmics: les descripcions dels folkloristes re-revisitades

Pel que fa a la manera d'anomenar aquestes celebracions, en el cas francès se segueix parlant de *la Saint-Jean* (Brunet, 2010); en canvi, en el cas català, s'imposa la forma metonímica i es passa a parlar directament de falles (Farré Sahún & Ricart Ibars, 2012; Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015).Entre els treballs del segon grup d'autors (investigadors locals), s'imposa el terme "festa". De fet, fins i tot, forma part del títol *Foc al faro: la festa de les falles al Pirineu* (Farré Sahún & Ricart Ibars, 2012). No obstant això, entre els del primer (professors universitaris), encara es parla de culte (Brunet, 1979) o ritual (Fericgla, 1997), especialment si el treball en qüestió s'han elaborat des d'una perspectiva històrica.

La majoria de treballs se centren en la celebració d'un poble o zona concreta, però intenten fer dialogar aquesta amb la d'altres indrets del Pirineu que consideren part del mateix fenomen. Per exemple, Brunet (2010), que se centra en la diòcesi del Comminges, ja cita el cas de San Juan de Plan (Sobrarbe). No obstant això, caldrà esperar al treball de Farré Sahún i Ricart Ibars (2012) per parlar d'unitat pirinenca a les dues vessants del Pirineu central, nord i sud (Andorra, Catalunya, Aragó, Haute-Garonne i Hautes-Pyrénées). En aquest treball es parteix de la idea que existeix una unitat festiva a les dues vessants del Pirineu, perquè hi hauria un mateix ritual. Dins d'aquest ritual compartit, fan èmfasi en la compartició d'una sèrie d'elements materials, que es consideren específics de la celebració de Sant Joan a aquesta zona del Pirineu, una idea que, tot i no explicitada així, ja podríem trobar en el treballs dels folkloristes, especialment, Violant Simorra (1950/1981) i Romeu Figueras (1953/2003). Aquesta unitat serà assumida pels treballs posteriors, molt especialment, aquells que es publiquen després de la inscripció. Per exemple, Riart Arnalot i Jordà Ruiz (2015) se centren en els casos de l'Alta Ribagorça i el Pallars Sobirà, però fan referència a la festa a Aragó (Ribagorza i Sobrarbe), a altres punts de Catalunya (Berguedà, Pallars Jussà i Val d'Aran) i també anomenen l'existència de *brandons* a la zona francesa.

Durant aquest període, els autors segueixen insistint sobre aquells pobles i/o valls que ja havien estat treballades pels folkloristes. Els casos més tractats seguiran essent Isil (Fericgla, 1997; González, 2013; Isus Barado et al., 2011; Riart Arnalot, 2014), la Val d'Aran (Còts, 2014; Estrada Bonell et al., 1993; Boya Busquet, 2000; Brunet, 2010) i l'Alta Ribagorça (Farré Sahún, 2014; Piqué Badia et al., 2010); però aniran guanyant força altres com el Bagà i Sant Julià de Cerdanyola (Pedrals Costa, 2007, 2014; Roma Riu, 2011) i Andorra la Vella (Burgos Mateu & Samarra Pujol, 2014; Canturri Montanya, 2014; Farré Sahún, 2012; Miró Tuset, 2009).

La celebració se situa la vetlla de Sant Joan i, en alguns casos, es parla de la segona celebració per la vetlla de Sant Pere, actualment, només present a Bagnères-de-Luchon (Brunet, 1979, 2010). Segons Riart Arnalot i Jordà Ruiz (2015), aquesta segona data, també hauria estat important a alguns pobles de les Valls d'Àneu, on es feia una segona baixada de falles, normalment, femenina. Tal i com havien constatat els autors del context anterior, l'ampliació del calendari és una tendència que es manté, especialment a la zona de l'Alta Ribagorça (Farré Sahún & Ricart Ibars, 2012; Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015).

La qüestió dels orígens, que, prèviament, la majoria d'autors s'havien limitat a explicar a través dels folkloristes, esdevé rellevant dins d'aquests nous treballs. El canvi arriba amb els treballs de Riart Arnalot i Jordà Ruiz (2012 i 2015) i Farré Sahún i Ricart Ibars (2012), els quals aporten noves hipòtesis sobre els orígens de la celebració. En ambdós casos, la recerca es construeix sobre els faros. D'una banda, els primers parlen d'una possible funció militar dels faros. Segons aquests autors, el topònim "faro" es correspon sempre amb un indret elevat de la muntanya, encara que no hi hauria acord sobre la funció d'aquest punt, que podria ser un punt de referència, no tant per veure-hi sinó per ser vist, com passaria amb els fars marins; o bé, un punt des d'on observar l'altre, és a dir, un punt de guaita. D'altra banda, els segons no parlen de funció militar, simplement, consideren que l'encesa de focs

en els punts elevats de la muntanya, els faros, podrien haver constituït una xarxa d'altera i que el dia del solstici seria el moment de l'any en què es comprovaria la visibilitat entre pobles. Aquests autors, a més, llencen una darrera hipòtesi que vincularia les falles amb els moviments migratoris. Segons aquesta, la celebració de les falles podria haver arribat al Pirineu de la mà de treballadors estacionals de la zona de Tarragona i València cap al 1700. Aquests treballadors haurien portat els castells i els correfocs de la seva zona i haurien donat lloc a adaptacions pirinenques com les piles, els contrapassos, els balls de bastons i les falles.

Amb els treballs de Farré Sahún i Ricart Ibars (2012) i Riart Arnalot i Jordà Ruiz (2012 i 2015) arriba un nou interès per a classificar els elements materials de la celebració, en aquest cas, a les dues vessants del Pirineu. Aquestes noves classificacions prenen com a referència el treball de Violant Simorra (1950/1981), però l'actualitzen amb la inclusió de més casos que sobrepassen els límits de Catalunya (inclosa la Val d'Aran) i incorporen Aragó, Andorra i el sud de França. Parteixen de la distinció entre els elements de foc estàtic i el de foc mòbil, que ja trobem en els treballs dels folkloristes, però ells no en parlen en aquests termes. D'una banda, parlen del faro de la muntanya (sigui una simple foguera o una construcció amb arbres en forma piramidal) i el faro de la plaça (la falla major d'Isil, l'*haro* de Les, la biga de Senet, el mai d'Aneto i Vilaller). D'altra banda, parlen de falles i les agrupen en relació als materials d'elaboració[213] (Farré Sahún & Ricart Ibars, 2012) o l'ús de la falla[214] (Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2012, 2015). Dins de cada grup, identifiquen diversos tipus de falles que qualifiquen a partir de la seva associació amb un poble o zona. Els autors especifiquen que han tingut en compte el poble o zona on aquell tipus hauria estat el més comú o representatiu al llarg dels anys, encara que adverteixen que, cada vegada més, en una mateixa celebració, conviuen diverses tipologies.

Aquests treballs, especialment els elaborats per investigadors locals, fan èmfasi en la preparació, la qual també descriuen amb tot tipus de detalls. A banda d'explicar el procés d'elaboració de cadascun dels elements materials (des de la recerca fins a la seva construcció final) i els encarregats de fer-los (membres de l'ajuntament, de l'associació o de grups informals); alguns d'aquests autors critiquen els canvis observats en relació a la gestió e la festa.

Tot i que cada vegada hi ha més referències a la preparació i als actors que hi participen, seguim trobant poques referències als participants. De fet, les poques mencions que hem localitzat apareixen quan es tracta d'un tema conflictiu. Per exemple, en relació a l'excés de participants i la necessitat de limitar el nombre de fallaires en el cas d'Isil (Pallars Sobirà)

[213] Amb pi negre o pi roig (inclosa la teia), d'una peça o més d'una, (Ribagorça i Pallars); amb pela o escorça de cirer, bedoll, de xop o trèmol (Saünc i Les i, anteriorment, a Andorra la Vella; també a Avellanos, Sarroca de Bellera i Paüls, segons Violant, 1950/1981), amb palla fustal (anteriorment, a Suils, Bonansa; també Bissaürri i Paüls, segons Violant, 1950/19681) i amb herba de fia-faia (*Cephalaria leucantha*) o gavarrera (Bagà, Sant Julià de Cerdanyola; anteriorment, a Espès, a la Ribagorça aragonesa).

[214] Falles per transportar el foc (falla d'Alins, falla de València, falla d'Isil, falla ribagorçana, rantiner, falla rantinera, falla de Barruera, falla de Gotarta, falla de Vilaller, falla de Sarroca de Bellera, falla de San Chuan de Plan), falles de farcell o feix (falla de cornera, falla de boix, falla de sègol, falla de roure, fia-faia), i finalment, falles per giravoltar el foc (falla andorrana, *halha* de Les i falla de Saünc).

(González, 2013; Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015); o el conflicte sorgit arran de la incorporació d'un grup de dones a la baixada de falles de Taüll (Alta Ribagorça), que fins al moment havia estat masculina, l'any 2008 (Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015).

La majoria de treballs no distingeixen entre diversos formats de celebració, perquè es limiten a parlar d'un poble o zona concreta en què el format és sempre el mateix. De fet, únicament Farré Sahún i Ricart Ibars (2012) es refereixen a aquesta qüestió a l'inici de la seva obra, possiblement pel seu abast pirinenc. Estableixen tres models: festes en què només es cremen les falles al poble i s'acaben amb una foguera (aquest és el cas que trobaríem a Andorra i Sahún); festes en què les torxes es cremen al voltant d'un arbre plantat a la plaça (aquest és el cas de la Val d'Aran i sud de França); i altres que es baixen de la muntanya havent-hi plantat un faro o no (Catalunya i Aragó). Seguint el seu plantejament, a tots els pobles hi hauria hagut un foc a la muntanya i un foc a la plaça i, des de la muntanya s'hauria baixat el foc fins al de la plaça. Amb els anys, però, la festa hauria anat perdent part d'aquest elements. Així doncs, a Les (Val d'Aran) només haurien mantingut la darrera part de la celebració, el foc a la plaça; i a Taüll (Alta Ribagorça) la primera part, la baixada del faro al poble. Des d'aquest punt de vista, Isil (Pallars Sobirà) seria el model més complet perquè conserva totes les parts, la baixada del faro a la muntanya i el foc al poble.

En tots aquests treballs apareixen descripcions acurades de totes les etapes de la celebració (i en alguns casos, preparació), però hi ha molt poques dades sobre els pràctiques supersticioses. Aquest fet, possiblement, pugui explicar-se perquè en el moment de les seves observacions eren pràcticament inexistents. De fet, l'únic que en parla amb més detall és Brunet (2010), perquè el seu treballs és més històric que etnogràfic. Aquest autor recull una sèrie de pràctiques (el fet de recollir un tió calcinat, de saltar les flames, de *se noircir* i de cremar rams de flors, etc.) que ja havíem trobat en autors anteriors, especialment, Gratacos (1995); però es deté en explicar-ne una, que ja havia estat objecte d'un treball previ (Brunet, 1979), el fet d'anar a visitar les pedres de la fertilitat la nit de Sant Joan per les propietats fertilitzants que tenien aquella nit (Brunet, 2010).

4.4 CONCLUSIONS

Aquest capítol, de caràcter bibliogràfic, ens ha permès identificar una sèrie de contextos de producció científica i/o literària i analitzar les descripcions que fan els autors de cada context sobre les celebracions.

Pel que fa als contextos de producció, hem pogut observar que aquests es corresponen amb àmbits en què s'han desenvolupat els estudis sobre folkore (o qualsevol dels altres termes amb el que se l'anomenarà posteriorment). Així doncs, considerem que per entendre les referències que tenim sobre aquestes festes, prèviament, cal saber quin tractament estava rebent el folkore en aquell moment dins de cada context (ens centrem en els països on es desenvolupen aquestes festes). Tot i que els temes de folkore van entrar a formar part dels àmbits d'estudi de les *Sociétés Savantes*, dels excursionistes i dels literats, no és fins a l'etapa dels folkloristes que aquestes temes prenen més rellevància. Per aquest motiu, és,

precisament, en el marc dels seus treballs, que aquestes celebracions esdevenen un objecte central de recerca, no una qüestió complementària o auxiliar com havia passat anteriorment. Aquesta tendència s'accentuarà els anys posteriors amb els treballs sobre cultura popular i patrimoni etnològic al Pirineu, en què la celebració de Sant Joan al Pirineu central cada vegada ocuparà més espai i arribarà al seu punt àlgid amb els treballs dels investigadors locals, els quals faran d'aquestes celebracions pirinenques el seu tema central de recerca i dedicaran treballs sencers a aquesta qüestió.

Pel que fa a les descripcions, podem dir que aquestes cada vegades són més extenses i inclouen més elements. Tot i que els membres de les *Sociétés Savantes*, dels centres excursionistes i els literats de la Renaixença i el Felibritge ens aporten dades sobre aquestes festes; són els folkloristes els que ens ofereixen les descripcions més extenses i/o variades sobre aquestes celebracions. Els treballs dels autors posteriors, especialment, els autors que s'emmarquen dins dels estudis de cultura popular i patrimoni etnològic i els autors locals que hem identificat, aporten algunes dades noves, fruit de les seves observacions, però sempre es remeten als textos dels folkloristes (especialment, els del segon grup), els quals esdevenen la seva referència fonamental per definir aquestes festes.

Des del nostre punt de vista, és en aquest moment, és a dir, en el moment que els autors posteriors llegeixen els treballs dels folkoristes, que es forja el relat de la festa tradicional. Així doncs, considerem que la festa tradicional que apareix en tots aquests treballs és fruit d'una selecció per part de tots aquests autors de certs elements d'aquests textos, en detriment d'altres, que no es consideren adequats pel nou context en què se'ls fa aparèixer (Handler & Linnekin, 1984); però també de l'adaptació per part d'aquests mateixos autors dels elements seleccionats al nou context d'acollida (Hafstein, 2004; Noyes, 2011). Tot seguit, definim la festa tradicional, tal i com es desprèn dels treballs posteriors als folkoristes que prenen com a referència, precisament, les obres dels folkoristes. Per fer-ho, ens basem en els elements bàsics que serveixen per a descriure-la, és a dir, els que han seleccionat, i fem notar, si és pertinent, la seva adaptació al nou context:

- La manera més comuna d'anomenar la festa és Sant Joan, tal i com havien fet els folkoristes; tanmateix, cal tenir en compte que, cada vegada més, especialment, arran dels darrers treballs, comencen a popularitzar-se les fórmules metonímiques com "falles" o "*brandon*".
- Sant Joan es defineix els termes "festa" o "celebració", únicament s'empren termes com "ritual" o "culte" per referir-se als orígens de la celebració. Aquesta preferència pels termes "festa" i "celebració" ja l'havíem vist en els treballs dels folkoristes.
- Es considera que és una festa pirinenca (amb uns límits definits de manera diferent segons cada autor), encara que no hi ha consciència d'una festa comuna a banda i banda del Pirineu central, tal i com l'entenem avui. Aquesta idea d'unitat arriba una mica abans de la candidatura, amb la publicació del llibre de Farré Sahún i Ricart Ibars (2012).

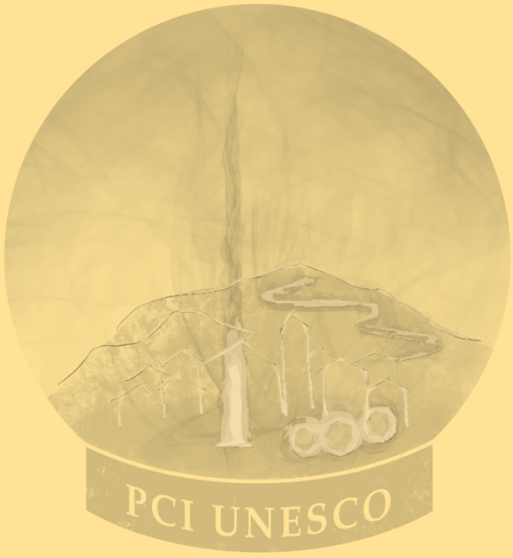
- Es considera que la festa tradicional és la que té lloc la vetlla de Sant Joan, encara que també s'accepten altres dates, que es consideren tradicionals, com la vetlla de Sant Pere i altres sants del mateix període estival (Vall de Boí), que ja havien recollit els folkoristes.
- S'assumeix que la celebració parteix d'un antic culte pagà (que s'associa amb divinitats diverses) que, posteriorment, va ser cristianitzat sota la figura de Sant Joan Baptista, perpetuant així el relat dels folkoristes. Tot i que hi ha noves propostes sobre els orígens per part de diversos autors, aquestes no tenen tanta força com l'anterior que segueix essent la prevalent.
- S'estableix una distinció bàsica entre els elements de foc estàtic i de foc mòbil dins d'una mateixa celebració (encara que no sota aquests termes) i es parla de la diversitat de tipologies dins de cada grup, però sempre dins d'uns límits regionals molt concrets. Les classificacions més àmplies, pel conjunt del Pirineu, no arriba fins als treballs de Farré Sahún i Ricart Ibars (2012) i Riart Arnalot i Jordà Ruiz (2012, 2015). Totes aquestes classificacions es basen en una ampliació del treball dels folkoristes.
- Es considera que els responsables de preparar la festa són els joves i les joves del poble, encara que, per fer compatible el relat dels folkloristes amb el present, procura superar-se la divisió de gènere (els nois preparen els elements materials i les noies s'encarreguen dels àpats) i es considera que els habitants del poble, en general, han d'encarregar-se de preparar la festa.
- De la mateixa manera, se supera la idea, que també trobem en els textos dels folkloristes, segons la qual els protagonistes de la nit són els nois joves en edat de casar-se, i s'aposta per una festa inclusiva, en què cada vegada més persones poden baixar falla (ampliació d'edat, de gènere i també de procedència).
- Es considera que hi ha diversos pobles que fan una festa semblant, que hi ha que fan baixar les falles, que hi ha que les fan rodar al voltant d'un tronc asclat i que n'hi ha que les fan rodar al poble; però, la inclusió de totes aquestes formes festives dins d'un mateix fenomen no arriba fins a la publicació de Farré Sahún i Ricart Ibars (2012).
- Se segueixen enumerant una sèrie de pràctiques, vinculades al foc, l'aigua i les flors a través del relat dels folkoristes, no de la pròpia observació, perquè en el moment que aquests autors fan les seves recerques aquestes són molt minoritàries.

La narrativa de la festa tradicional que acabem de descriure no és inamovible, sinó que es troba en transformació constant. Des del nostre punt de vista, la narrativa tradicional parteix del relat dels folkloristes, que és la seva referència de base, però es transforma constantment per adaptar-se a cadascun dels contextos en què se la fa aparèixer (en aquest cas, ens hem referit als treballs posteriors als folkoristes previs a la candidatura). Tal i com veurem al capítol següent, en què analitzem el procés de candidatura, els promotors de la candidatura van partir del relat que acabem de definir (que és el que tenien al seu abast a través de la bibliografia més recent de les festes), però el van adaptar per fer-lo compatible amb els criteris unesquians que, en aquell moment, eren els que determinaven el context d'acollida.

Cal tenir en compte que aquest tipus de procediments no són específics de les festes tradicionals, sinó que es manifesten en pluralitats d'àmbits, n'és un exemple, el paisatge, tal i com ens mostrava Ostolaza (2018). Aquesta autora, en analitzar el naixement del paisatge basc, explicava que la imatge dominant, basada en un fons rural o un paisatge de muntanya amb un arbre, un *caserío* (una casa de pagès aïllada) o un dolmen prehistòric i forjada entre els segles XIX-XX; els darrers anys, començava a conjugar-se amb noves imatges com el museu Guggenheim, icona de la modernitat, o les formacions geològiques, els *flysch* de la costa basca. Malgrat que nous elements (els criteris que marquen la UNESCO, pel cas de les festes que ens ocupen, o el museu Guggenheim, pel cas del paisatge basc) han entrat a formar part de la narrativa actual de les festes tradicionals o de la imatge actual del paisatge basc, en ambdós casos, tant les referències dels folkoristes com la imatge dominant del paisatge basc (la del paisatges de muntanya) acaben imposant-se i essent determinants.

Capítol 5

Esdevenir Patrimoni Cultural Immaterial: paradoxes al voltant d'una candidatura



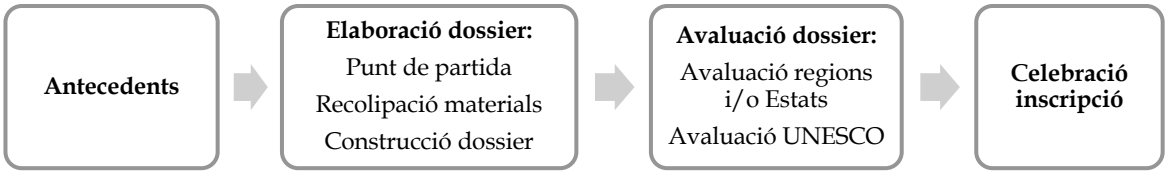
5. ESDEVENIR PATRIMONI CULTURAL IMMATERIAL: PARADOXES AL VOLTANT D'UNA CANDIDATURA

5.1 INTRODUCCIÓ

En aquest capítol ens disposem a analitzar el procés de candidatura de *Les festes del foc als Pirineus* a la UNESCO. Aquest procés, oficialment, va tenir lloc entre els anys 2013 i 2015 (encara que, com veurem, hi ha una sèrie d'antecedents importants a tenir en compte que es remunten a l'any 2007). Des del nostre punt de vista, el procés de candidatura és una etapa més que cal inserir dins del procés de patrimonialització de cada festa, perquè pràcticament cadascuna de les celebracions que acaben formant part d'aquesta candidatura tenen la seva pròpia patrimonialització. Considerem que la candidatura marca un punt d'unió entre tots aquests processos; però, també considerem que és un punt de curta durada, perquè, després de la inscripció, en el marc de la salvaguarda, aquests processos tornaran a divergir amb major o menor mesura.

La nostra anàlisi estudia les relacions que s'articulen entre el règim internacional (UNESCO) a l'estatal i/o regional (tres estats implicats i les seves regions) i els contextos més locals (pobles del Pirineu central) en el marc d'una candidatura concreta. Per tal d'organitzar l'anàlisi d'aquesta candidatura, hem seguit l'estructura en eixos temàtics que hem presentat al capítol 3, però l'hem adaptat a aquest cas concret, per la qual cosa poden presentar matisos diferents i poden aparèixer nous eixos específics per aquest context. Aquesta estructura, exceptuant dues seccions (5.2 sobre els actors i 5.5 sobre el dossier), ressegueix les etapes per les quals va passar la candidatura:

Figura 5.1. Esquema de les etapes de la candidatura de *Les festes del foc als Pirineus.*



Font: elaboració pròpia.

Per cadascuna de les seccions volem analitzar s'aplica el règim internacional als contextos més locals (en aquest cas, els estats i/o regions i, específicament, el Pirineu) fixant-nos en

les friccions i paradoxes que emergeixen en aquest procés. Perseguint aquesta idea, per cada secció, hem procurat recuperar el que estableix la UNESCO (bàsicament, la *Convenció de 2003* i les *Directrius Operatives* que són les que marquen les pautes de les candidatures), identificar les dissonàncies que sorgeixen en la seva aplicació en els contextos locals (els estats i/o regions i, específicament, el Pirineu central) i, molt especialment, la superació d'aquestes per part dels actors implicats en la candidatura. Per tal de facilitar la lectura, al principi de cada secció hem inclòs un breu esquema en què s'indica en quina etapa ens trobem de la candidatura (excepte en els casos 5.2 i 5.5, que no poden considerar-se etapes) i un taula en què es recullen les principals dates d'aquella etapa.

5.2 ELS ACTORS DE LA CANDIDATURA: DELS ESTATS ALS REPRESENTANTS LOCALS

Abans d'entrar a analitzar el procés d'elaboració de la candidatura, ens sembla necessari presentar els actors que en van formar part, els quals anirem introduint al llarg d'aquestes pàgines. En el cas que ens ocupa, van formar part del procés d'elaboració del dossier de candidatura, una sèrie de polítics i tècnics de les institucions patrimonials estatals i/o regionals dels tres estats participants; un coordinador , que va ser designat per un dels tres estats i que va assumir la coordinació del dossier de candidatura; i una sèrie de representants locals, que es van constituir en forma de grup de treball, que es van anar reunint periòdicament amb el coordinador per elaborar el dossier.

5.2.1 ELS ESTATS I LES SEVES INSTITUCIONS PATRIMONIALS

Andorra fou l'estat portador de la candidatura i per això va esdevenir l'interlocutor directe de la UNESCO. En efecte, els estats són els únics interlocutors de la UNESCO (Bendix, 2011; Hafstein, 2011). Les institucions patrimonials, amb els seus polítics i tècnics al capdavant, formen part puntualment en aquest processos de candidatura. En el cas que ens ocupa, els polítics i tècnics de les institucions patrimonials implicades van intervenir, fonamentalment, en tres moments: a l'hora de prendre la decisió de tirar endavant la candidatura; durant l'elaboració del dossier, perquè calia fer una sèrie de tràmits (ratificar i/o inscriure a l'inventari) i fer un seguiment del dossier; i durant l'avaluació del dossier de candidatura i la decisió de portar o no la candidatura a la UNESCO.

En el cas andorrà, la seva intervenció va concentrar-se abans d'iniciar el procés, quan s'avaluava la seva viabilitat, però després es va limitar a acompanyar el grup de treball. En el cas francès, la seva participació va fer-se evident arran de la fitxa d'inventari que va implicar la incorporació d'una experta externa dins del grup de treball per fer tot el seguiment. En el cas espanyol, si bé les institucions regionals (Catalunya, la Val d'Aran i Aragó) havien estat presents durant tot el procés d'elaboració del dossier, la institució estatal no va intervenir directament fins al final del procés.

A taula que segueix, podem veure les institucions que es van encarregar de la gestió de la candidatura per cada estat (i/o regió). Per entendre bé la taula cal tenir en compte dues qüestions: d'una banda, que Espanya, a diferència dels altres dos països, té les competències de cultura transferides a les comunitats autònomes des de 1980; i d'altra banda que Catalunya va transferir les competències de cultura al Conselh Generau d'Aran l'any 2015.

Figura 5.2. Taula de les institucions responsables de gestionar les candidatures.

Espanya			**França**	**Andorra**
Ministerio de Cultura y Deporte Dirección General de Bellas Artes y Patrimonio Cultural	**Catalunya**	**Aragó**	Ministère de la Culture Direction Générale des Patrimoine et de l'Architecture del Ministère de la Culture Département du Pilotage de la Recherche et de la Politique Scientifique de la Direction Générale des Patrimoines (actualment : Délégation à l'inspection, à la recherche et à l'innovation)	Ministeri de Cultura Departament de Patrimoni Cultural
	Departament de Cultura Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural ***Val d'Aran** Conselh Generau d'Aran Departament de Cultura, Patrimòni e Politica Lingüística	Departamento de Educación, Cultura y Deporte Dirección General de Cultura y Patrimonio d'Aragó Servicio de Prevención y Protección del Patrimonio Cultural		

Font: elaboració pròpia.

En el cas espanyol, la gestió de la candidatura va passar, en un primer moment, per les instàncies autonòmiques; i posteriorment, ja al final del procés, per la Dirección General de Patrimonio y Bellas Artes dins del Ministerio de Cultura y Deporte. Les institucions de Catalunya i Aragó encarregades de la gestió de la candidatura van ser:

- Pel cas català, la DGCPAC, la qual s'encarrega de les candidatures de PCI. Les candidatures de Patrimoni Mundial, en canvi, es porten des de la Direcció General del Patrimoni Cultural. Ambdues direccions formen part del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.
- Pel cas aragonès, el Servicio de Prevención y Protección del Patrimonio Cultural dins de la Dirección General de Cultura y Patrimonio[215]. Aquest servei s'encarrega tant de les candidatures de PCI com de les de Patrimoni Mundial.

En els casos català i aragonès, no es va designar cap persona per fer un seguiment de les reunions de candidatura; n'és una excepció el cas aranès, atès que va comptar amb un representant institucional, el cap de Cultura i Patrimoni del Departament de Cultura,

[215] Dins de la Dirección General de Cultura y Patrimonio hi ha: Servicio de Prevención y Protección; Servicio de Difusión del Patrimonio Cultural, Archivos, Bibliotecas y Museos; y el Servicio de Conservación y Restauración.

Patrimòni e Politica Lingüística del Conselh Generau d'Aran, en aquell moment, Jèp de Montoya Parra. Malgrat que en el cas català i aragonès no hi havia un representant institucional present a totes les reunions del grup de treball, quan aquestes es feien dins del propi territori, sí que hi assistien[216].

En el cas francès, la gestió de la candidatura es va dur a terme des del Département du Pilotage de la Recherche et de la Politique Scientifique (d'ara en endavant, DPRPS)[217] dins de la Direction Générale des Patrimoine et de l'Architecture[218] del Ministère de la Culture[219]. En un primer moment, no es va designar cap persona per anar seguint les reunions del grup de treball; però aquesta es va incorporar més tard. Després de la revisió de la fitxa d'inventari del *brandon* que va fer l'Ajuntament de Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne), el DPRPS va demanar a una experta externa, una antropòloga que era professora a la Université de Pau et Pays de l'Adour, Patricia Heiniger-Casteret, el seguiment del procés d'elaboració del dossier de candidatura per la part francesa. De la mateixa manera que en el cas català i aragonès, quan la reunió del grup de treball es duia a terme dins del propi territori, un representant institucional d'aquest, hi assistia[220].

En el cas andorrà, la gestió de la candidatura la va assumir el departament de Patrimoni Cultural del Ministeri de Cultura d'Andorra. En aquest cas, aquesta candidatura no només era la primera candidatura de PCI que presentava Andorra a la UNESCO; sinó que Andorra n'era el país portador. Possiblement, per aquesta raó, el seguiment del Ministeri de Cultura de tot el procés va ser més intens que en els altres dos casos. En efecte, a diferència d'Espanya i França, Andorra va comptar, des del primer moment, amb una persona encarregada de seguir tot el procés d'elaboració del dossier i en la mesura del possible, anar a les reunions de candidatura. Aquesta tasca la va assumir el mateix director de Patrimoni Cultural, en aquell moment, Olivier Codina Vialette. Puntualment, també va assistir a aquestes reunions en Jean-Michel Armengol Petit, secretari de la de la Comissió Nacional d'Andorra per la UNESCO (d'ara en endavant CNAU). Tal i com passava a Espanya i França, en cas que la reunió del grup de treball es dugués a terme a Andorra, també hi anava un representant institucional. En aquest cas, fins i tot, en alguna ocasió, hi va anar el ministre de Cultura del moment, Albert Esteve Garcia.

[216] Així doncs, a la reunió del 5 de setembre de 2015 que es va fer a Isil (Pallars Sobirà), va anar-hi Lluís Puig, en aquell moment, director de la DGCPAC (Catalunya); i a la reunió del 17 d'octubre de 2015 a Montanuy (Ribagorza), hi va anar María Ángeles Hernández, en aquell moment, cap del Servicio de Prevención y Protección del Patrimonio Cultural del govern aragonès.
[217] Actualment, és la Délégation à l'inspection, à la recherche et à l'innovation.
[218] Aquesta direcció es va constituir el 2010 a partir de la unió de tres direccions anteriors: Directions des Musées de France (DMF), Direction des Archives de France (DAF) i Direction de l'Architecture et du Patrimoine (DAPA). Informació extreta de la pàgina web del Ministère de la Culture: https://www.culture.gouv.fr/Nous-connaitre/Organisation-du-ministere/La-direction-generale-des-patrimoines-et-de-l-architecture (Consultat: 1 de desembre de 2022).
[219] El Ministère de la Culture inclou quatre seccions: Secrétariat Général, Direction Générale des Patrimoines, Direction Générale de la Création Artistique et la Direction Générale des Médias et des Industries Culturelles. Informació extreta de la pàgina web del Ministère de la Culture: https://www.culture.gouv.fr/Nous-connaitre/Organisation-du-ministere (Consultat: 1 de desembre de 2022).
[220] Per exemple, a la reunió de l'11 d'abril de 2015 a Bagnères-de-Luchon, (Haute-Garonne), hi va assistir una representant del DPRPS, en aquest cas, una de les seves responsables, Sylvie Grenet.

5.2.2 *El coordinador de la candidatura, un expert unesquià*

Possiblement, entre els membres del grup de treball hi havia persones que posseïen les competències necessàries per emprendre un procés de candidatura; però Andorra, com a cap de files, i comptant amb els recursos necessaris, va optar per contractar un coordinador perquè s'encarregués de gestionar tot el procés d'elaboració del dossier de candidatura. La persona escollida fou un arquitecte i sociòleg andorrà que ja havia coordinat diverses candidatures a la UNESCO, Joan Reguant Aleix[221]. Un dels aspectes que més destacaven els tècnics andorrans era que es tractava d'una persona "del país" que, tot i que no era un expert en aquestes festes, sí que tenia una gran experiència prèvia en la realització de candidatures. Aquest aspecte és molt comú entre persones que es dediquen a coordinar candidatures. Per exemple, Leblon (2014) descriu un cas molt semblant pel cas de la candidatura de *L'espai cultural del yaaral i el degal*, en aquest cas, el coordinador era un local que, en aquest cas, quasi no coneixia la pràctica de la transhumància.

Des del nostre punt de vista, en el marc de les candidatures a PCI, el fet de no conèixer gaire la pràctica que es vol inscriure no és un problema per a coordinar una candidatura, perquè el que és realment necessari és posseir una sèrie de competències. En el cas que ens ocupa, el coordinador que havien seleccionat els andorrans, les complia totes i amb escreix. En primer lloc, era un expert de l' "univers" unesquià, com ell mateix s'hi referia[222], això vol dir que coneixia molt bé tant la *Convenció de 1972* com la *Convenció de 2003* (incloses les *Directrius Operatives*); però també tots els procediments que se'n derivaven, perquè havia format part de la CNAU i de l'ICOMOS d'Andorra, havia estat assessor de la delegació espanyola a la UNESCO i membre subsidiari de l'Òrgan d'Avaluació (de la *Convenció de 2003*); a banda de haver participat a més de deu sessions del Comitè Intergovernamental del PCI, perquè havia anat a representar moltes de les candidatures que havia coordinat. En segon lloc, coneixia les normatives de patrimoni de cadascun dels tres estats (i/o regions) que formaven part de la candidatura, a més de tenir contactes a les institucions patrimonials responsables d'aquests processos als tres estats (i/o regions). I, en tercer lloc, tenia un bon domini de les llengües unesquianes (anglès i francès) per poder redactar el dossier de candidatura, a més de parlar totes les llengües dels representants locals implicats (català, castellà i francès).

5.2.3 *Els representants locals: el grup de treball*

Des del primer moment, el coordinador va vetllar per a cenyir-se al màxim als mandats de la *Convenció de 2003* i els requisits específics que les *Directrius Operatives* (capítol 1.2)[223]

[221] Per exemple, *La Vall del Madriu Perafita-Claror* a la Llista del Patrimoni Mundial per part d'Andorra (2004) i *Els patis de Còrdova* a la llista del PCI per part d'Espanya (2012); a més de *La dieta mediterrània* (2013) i *La pedra seca* (2018), amb participació espanyola, però de caràcter internacional.

[222] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).

[223] Aquests criteris són:

2. En los expedientes de candidatura se requiere al (a los) Estado(s) Parte(s) solicitante(s) que demuestre(n) que el elemento propuesto para la inscripción en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad reúne todos los criterios enumerados a continuación:

establien pel cas de les candidatures que es volien inscriure la Llista Representativa del PCI. Així doncs, es va constituir un grup de treball amb representants locals que havia de col·laborar activament en l'elaboració del dossier, i garantir així la tan volguda participació de les anomenades CGI dins dels processos de candidatura (Berliner & Bortolotto, 2013). Detallem, en forma de taula, els representants locals que van formar de les reunions:

Figura 5.3. Taula dels representants locals.

Espanya		França		Andorra
Catalunya	**Aragó**	**Haute-Garonne**	**Hautes-Pyrénées**	
Ester Sirat (delegada de l'Ajuntament de Les) **Sofia Isus Barado** (EMD Isil-Alós) **Joan Ramon Piqué** (alcalde, Ajuntament de Vilaller) **Xavier Llor** (delegat de l'Ajuntament d'Alins) **Xavier Pedrals**[224] (delegat dels Ajuntaments de Bagà i Sant Julià de Cerdanyola)	**Ramón Latorre** (alcalde, Ajuntament Sahún) **Lurdes Ascaso** (consellera, Ajuntament Sahún) **Marcelino Iglesias** (alcalde, Ajuntament de Bonansa) **Laura Vigo** (consellera, Ajuntament de Montanuy)	**Michèle Cau** (consellera, Ajuntament B. Luchon) **Hélène Escazaux** (consellera, Ajuntament B. Luchon) **Philippe Guillen** (director Musée du Pays de Luchon)	**Renée Marrot**[225] (president de la CC Neste-Barousse)	**Albert Samarra** (Tècnic Comú d'Andorra la Vella) **Fidel Solsona** (Tècnic Comú d'Andorra la Vella) **Xavier Burgos** (Tècnic Comú d'Andorra la Vella) **Teo Armengol** (ex-conseller de cultura del Comú d'Andorra la Vella) **Joan Garreta** (fallaire d'Andorra la Vella) **Albert Villaró** (representant institucional Comú d'Andorra la Vella)

Font: elaboració pròpia.

Segons explicava el coordinador[226], a l'hora de constituir el grup de treball van tenir en compte dues qüestions: d'una banda, procurar cobrir tot el mapa pirinenc, és a dir, tots els territoris que consideraven que celebraven la mateixa festa i havien arribat a conèixer (en aquell moment, pobles de Catalunya, Aragó, Andorra i Haute-Garonne; més tard, s'incorporarien els del Berguedà i els Hautes-Pyrénées); i, d'altra banda, que aquests persones fossin locals, que preparessin i celebressin aquestes festes i que, per tant, poguessin

R.1 El elemento es patrimonio cultural inmaterial, en el sentido del Artículo 2 de la Convención.
R.2 La inscripción del elemento contribuirá a dar a conocer el patrimonio cultural inmaterial, a lograr que se tome conciencia de su importancia y a propiciar el diálogo, poniendo así de manifiesto la diversidad cultural a escala mundial y dando testimonio de la creatividad humana.
R.3 Se elaboran medidas de salvaguardia que podrían proteger y promover el elemento.
R.4 El elemento se ha propuesto para inscripción tras haber logrado la participación más amplia posible de la comunidad, el grupo o, si procede, los individuos interesados, y con su consentimiento libre, previo e informado.
R.5 El elemento figura en un inventario del patrimonio cultural inmaterial presente en el (los) territorio(s) del (de los) Estado(s) Parte(s) solicitante(s), de conformidad con los Artículos 11 y 12 de la Convención.
(UNESCO, 2022: capítol 1.2)

[224] Incorporació tardana, tal i com veurem més endavant.
[225] Incorporació tardana, tal i com veurem més endavant.
[226] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).

considerar-se portadors de la pràctica i membres de les CGI, tal i com indicava la *Convenció de 2003*.

Pel que fa a la primera qüestió es va dividir el territori en zones. En el cas català, van dividir-lo per comarques o grups de comarques (Alta Ribagorça, Val d'Aran, Pallars Sobirà/Jussà) i van assignar un representant per cadascuna, encara que, al llarg de les reunions, es van anar incorporant d'altres persones que acabarien esdevenint part del grup de treball. En el cas aragonès, en canvi, tot el bloc aragonès va quedar representat per dues persones de Sahún, a la comarca de la Ribagorza, encara que, també en aquest cas, es van incorporar dues persones més al grup de treball. No obstant això, cal tenir en compte que, puntualment, més enllà dels representants, altres persones podien incorporar-se a les reunions si ho volien. En el cas andorrà, tots els representants eren d'Andorra la Vella, però representaven el conjunt andorrà. En el cas francès, els tres representants eren de Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne), però també volien representar tot el conjunt francès, en aquell moment, únicament els pobles de l'Haute-Garonne.

Pel que fa a la segona qüestió, el coordinador i els promotors de la candidatura (polítics locals) van traçar una estratègia que passava per les associacions locals (o la seva creació en cas que no existissin) i la intenció d'agrupar-les, posteriorment, creant així associacions més grans que representessin un espai molt més ampli. En el cas francès, no es va crear cap associació. En el cas andorrà, es va crear l'Associació de Fallaires d'Andorra la Vella el març de l'any 2012, coincidint amb la proposta, per part del Comú d'Andorra la Vella, de dur a terme una possible candidatura de falles a la UNESCO[227]. A diferència d'aquestes dos casos, l'espanyol és el que més va treballar en aquesta línia. En aquest cas, ja es comptava amb algunes associacions i se'n van constituir algunes més durant el procés de candidatura; a més també es va crear una associació més gran, pel conjunt espanyol, l'Asociación de Municipios y EMD Fallaires del Pirineo[228], creada en el moment d'iniciar la candidatura, el 7 de desembre de 2012 en el marc de la 4a Trobada de Fallaires dels Pirineus que va tenir lloc a Pont de Suert (Alta Ribagorça). Durant la creació d'aquesta associació ja van adonar-se que era difícil crear una associació d'associacions, perquè "no hi havia associacions a tot arreu, llavors, deixàvem molta gent fora. Vam optar per la part institucional, que eren els municipis (...)"[229]. Així doncs, van crear una associació de municipis i Entitats Municipals Descentralitzades (d'ara en endavant, EMD).

El cas espanyol va servir per veure que el model associatiu no era el majoritari i que era massa complicat basar-se en aquest, de manera que es va optar per la representació a través dels ajuntaments, ja fos a través de l'alcalde o un conseller, ja fos a través d'una persona que

[227] Posteriorment, després de la inscripció, l'any 2017, es va constituir la Taula Nacional de Fallaires de les Valls d'Andorra que va agrupar representants de tots els col·lectius fallaires del Principat d'Andorra, a banda de representants institucionals.
[228] El títol és en castellà, perquè, en agrupar dues comunitats autònomes, s'havia d'inscriure al registre d'associacions de Madrid.
[229] Entrevista Sofia Isus Barado (1955), 17 agost 2018, Isil (Pallars Sobirà).

l'alcalde delegava directament. Aquest canvi d'estratègia, però, quedava totalment justificat pel coordiandor:

> No podem assegurar que tots els fallaires[230] siguin algun dia elegits, càrrecs electes, però el que sí que podem assegurar que tots els càrrecs electes són o han sigut fallaires. Això és una avantatge per la candidatura i per la representativitat perquè quan tu parles amb algú tens moltes possibilitats de parlar amb algú que és fallaire i ha estat a l'ajuntament, sigui de regidor o de tal, o gerent de l'ajuntament o guarda forestal[231].

Dit amb altres paraules, des del seu punt de vista, els polítics d'aquestes pobles eren fallaires, per la qual cosa, la representativitat d'aquest col·lectiu quedava garantida. Des del nostre punt de vista, però, aquesta estratègia té una sèrie de problemes. En primer lloc, per molt que els polítics siguin fallaires, difícilment aquests puguin representar la totalitat dels fallaires del seu poble. En segon lloc, els polítics no poden representar la diversitat d'actors que hi ha darrera d'aquesta pràctica, perquè per molt que ells siguin practicants, més enllà dels practicants, hi ha altres actors implicats, tal i com adverteixen Quintero Morón i Sánchez Carretero (2017) en la seva anàlisis d'altres casos. En tercer lloc, la preferència per alcaldes com a representants del seu municipi, però també d'un conjunt de municipis, pot garantir la representació (encara que parcial) del propi municipi, però difícilment pot representar els petits pobles inclosos dins del municipi i, encara menys, la de la resta de municipis. En quart lloc, aquest model no només reforça el poder dels ajuntaments sobre la festa, sinó que també minimitza la pluralitat de formes organitzatives que hi ha darrera d'aquestes celebracions, una qüestió que ja havien assenyalat alguns estudiosos de les festes:

> *Aguesta* era una de les manifestacions dels vells usos comunitaris pirenaics (regits per l'antigor, el sentit comú i la pertinença al poble a través de la casa), de les coses que si feven "a comú", i que ara tenen les formes de les estructures democràtiques. Mai tant que sigue la darrera! (Farré Sahún & Ricart Ibars, 2012: 162).

5.3 ELS ANTECEDENTS DE LA CANDIDATURA

Tot i que el coordinador i els membres del grup de treball consideren que la candidatura va començar amb la reunió que va tenir lloc a Andorra la Vella l'11 de juny de 2013, és important repassar tots els moviment que van tenir lloc abans d'aquesta cita. Hem dividit els antecedents en dues parts. D'una banda, les iniciatives de la candidatura, ambdues provinents de Catalunya, les quals ens permeten analitzar els interessos dels seus ideòlegs per optar a una inscripció a la UNESCO, però també, i molt especialment, les dificultats que van trobar. I, d'altra banda, els moviments que van tenir lloc dins d'Andorra, un cop aquesta va rebre la proposta catalana, i els passos que va emprendre, després de decidir tirar endavant la candidatura com a país portador.

A continuació, presentem un cronograma amb les dates més importants que apareixen en aquesta part del text:

[230] Parla de "fallaires", un terme que només funciona en el cas català, aragonès i andorrà, però, en aquest cas, també es refereix a la realitat francesa.
[231] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).

Figura 5.4. Cronograma dels antecedents de la candidatura.

2007	Primers contactes alcalde de la Vall de Boí i coordinadora de la candidatura del romànic de la Vall de Boí (Alta Ribagorça).
2007	Presentació de *Descenso de Fallas en los Pirineos. Ríos de fuego en la montaña* (Carme Polo Vives).
finals 2007	Contactes entre l'alcalde la Vall de Boí amb la Dirección General de Bellas Artes y Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura y Deporte.
2008	Contactes entre l'alcalde de la Vall de Boí i el ministre de Desenvolupament Econòmic, Turisme, Cultura i Universitats d'Andorra.
agost 2008	Presentació de l'informe *Rius de foc al Pirineu* (Joan Ramón Piqué Badia).
5 març 2009	Carta del ministre de Desenvolupament Econòmic, Turisme, Cultura i Universitats del d'Andorra al conseller de Cultura i Mitjans de Comunicació de la Generalitat de Catalunya.
13 juny 2009	1a Trobada de Fallaires dels Pirineus a Isil (Pallars Sobirà).
març 2009	Reunió a Taüll (Alta Ribagorça) amb representants de Andorra, Catalunya i Aragó i els Pyrénées-Orientales.
26 juny 2010	2a Trobada de Fallaires dels Pirineus a Isil. Andorra hi participa per primera vegada.
octubre 2011	8es Trobades Culturals Pirinenques a Escaldes-Engordany (Principat d'Andorra). Contacte dels fallaries andorrans amb el futur coordinador de la candidatura.
novembre 2011	La cònsol major d'Andorra la Vella visita la Vall de Boí i entra en contacte amb el seu alcalde.
23 octubre 2012	Reunió a Andorra la Vella entre representants d'Andorra (Ministeri de Cultura i Esports, Comú Andorra la Vella, CNAU i col·lectiu fallaire Andorra la Vella).
25 novembre 2012	Reunió del col·lectiu de fallaires d'Andorra la Vella: acord per tirar endavant la candidatura.
27 novembre 2012	*Nota interna relativa a la possibilitat de realitzar un dossier de candidatura per a inscriure les Falles d'Andorra la Vella a la llista de patrimoni mundial immaterial* (Ministeri de Cultura i Esports, Govern d'Andorra).
27 novembre 2012	Carta del col·lectiu fallaire al Comú d'Andorra la Vella: acord per tirar endavant la candidatura.
7 desembre 2012	4a Trobada Fallaires (Catalunya, Aragó, Andorra), Pont de Suert (Alta Ribagorça). Andorra assumeix la coordinació de la candidatura. Es constitueix l'Asociación de Municipios y EMD Fallaires.
24 gener 2013	El Comú d'Andorra la Vella aprova iniciar els tràmits de la candidatura.
inicis 2013	Primers contactes entre la Val d'Aran i Bagnères de Luchon (Haute-Garonne). 1a reunió a Bagnères-de-Luchon per explicar la candidatura.

22 maig 2013	2a Reunió a Bagnères-de-Luchon: acord francès per a formar part de la candidatura.
11 juny 2013	1a reunió amb representants dels tres estats a Andorra la Vella.
12 setembre 2013	S'aprova la proposta de candidatura internacional per part del Conselh Generau d'Aran.
5-12 novembre 2013	37a Conferència General de la UNESCO. S'aconsegueix l'acord dels tres estats per tirar endavant la candidatura.

Font: elaboració pròpia.

5.3.1 Les iniciatives: de la Vall de Boí i Isil a Andorra

Entre les persones entrevistades hi havia diverses versions sobre els orígens d'aquesta candidatura, però, bàsicament, n'hi havia dues que es repetien constantment: la que situava la iniciativa a la Vall de Boí i la relacionava amb l'èxit de la candidatura de *Les esglésies romàniques catalanes de la Vall de Boí* (inscrites l'any 2000 a la Llista de Patrimoni Mundial); i la que considerava que la proposta havia nascut en el marc de les trobades fallaires dels Pirineus, iniciades a Isil (Pallars Sobirà). Entre els promotors de la candidatura (ja fossin, els de la Vall de Boí, ja fossin el d'Isil), hi havia una idea bàsica: la candidatura aportaria beneficis al territori perquè permetria el desenvolupament socioeconòmic del Pirineu, bàsicament a través del turisme, una idea que ja havien assenyalat altres autors per a altres candidatures (Bendix et al., 2012). En aquest context, podríem dir que les falles del Pirineu, en tant que patrimoni, van esdevenir una mena de *secular soterology* (Stoczkowski, 2009) que permetria solucionar molts dels problemes pirinencs, inclús el despoblament de les zones de muntanya que caracteritza la majoria dels pobles que celebren aquestes festes. En el marc d'aquesta candidatura, la referència era la inscripció de les esglésies romàniques com a Patrimoni Mundial de la UNESCO, que va permetre convertir la Vall de Boí en una destinació turística de primer ordre dins del Pirineu català. No obstant això, la necessitat de justificar la candidatura, en aquest cas, va passar ocupar un rol secundari, perquè hi havia un escull a resoldre, que marcaria tota aquesta primera etapa de negociacions: trobar aliats per a poder presentar una candidatura internacional, perquè Espanya tenia una llarga llista d'elements a inscriure abans i perquè la UNESCO privilegiava aquest tipus de candidatures. En aquest context, el Principat d'Andorra va esdevenir fonamental.

5.3.1.1 La Vall de Boí i l'experiència unesquiana del romànic

Tal i com recordava l'alcalde de la Vall de Boí d'aquell moment, Joan Peralada Ramon[232], el primer contacte que van tenir amb la UNESCO va ser arran de la candidatura de les esglésies romàniques. La coordinador a d'aquesta candidatura fou Carme Polo Vives, una gestora cultural, formada en periodisme, que havia treballat durant cinc anys com a responsable del programa Meravelles del Món de la UNESCO i que coneixia, de ben a prop, les convencions

[232] Entrevista Joan Peralada Ramon (1959), 18 de juliol de 2018, Barruera (Alta Ribagorça).

i, especialment, els procediments que calia dur a terme per a les inscripcions a les llistes, ja fos la Llista de Patrimoni Mundial o les tres llistes de PCI. De fet, segons l'alcalde[233], va ser l'any 2007, en el marc d'una conversa amb aquesta gestora, que va néixer la proposta de portar les falles ribagorçanes (en aquell moment, únicament les catalanes) a la Llista del Patrimoni Mundial de la UNESCO. Aquesta proposta es va presentar en el marc de les reunions del projecte Ribagorça Romànica[234], creat després de la inscripció de les esglésies.

De seguida, la que havia estat la coordinadora de la candidatura de les esglésies romàniques va elaborar una primera proposta per presentar als membres del projecte, *Descenso de Fallas en los Pirineos. Ríos de fuego en la montaña* (2007). Es tracta d'una presentació, en què s'explica què són les falles, què és el PCI segons la UNESCO i quin procés caldria dur a terme per en cas de voler inscriure-les com a PCI. En aquest document, com a pobles fallaires no només apareixen enumerats els de la Ribagorça catalana, sinó també els de l'aragonesa; a més dels pobles de les Valls d'Àneu i la Val d'Aran. Al llarg del document, es fa èmfasi en dues qüestions. En primer lloc, la importància de les CGI per part de la UNESCO:

> No podemos olvidar que la Unesco da una gran importància a la implicación de las comunidades locales en todas las fases del proyecto. Es decir, entiende que son los estados quienes presentan las candidaturas, pero exigen y valoran que sean las personas más cercanas e implicadas en la tradición las que apoyen y se comprometan en los trabajos de preparación de la candidatura (*Ríos de fuego en la montaña*, 2007: diapositiva 8).

I, en segon lloc, als beneficis que pot aportar la inscripció, sempre emmirallant-se en el cas del romànic: la repercussió mediàtica, l'admiració externa de la tradició i la garantia de continuïtat de la festa. De fet, aquesta insistència en els beneficis de la candidatura, que trobem dins d'aquest document, entronca perfectament amb el discurs de l'alcalde de la Vall de Boí, el qual insistia en el fet que la inscripció del romànic havia estat molt positiva perquè els havia servit per situar la Vall de Boí al mapa internacional i així donar-se a conèixer.

5.3.1.2 Isil i les trobades de fallaires dels Pirineus

En paral·lel, però de manera totalment independent, la presidenta de l'Associació Cultural de Fallaires d'Isil d'aquell moment, Sofia Isus Barado, juntament amb altres membres de la junta, va apostar per organitzar la 1a Trobada de Fallaires del Pirineu, que va tenir lloc a Isil (Pallars Sobirà), el 13 de juny de 2009, tal i com recull el següent article (Farràs, 2009)[235]:

[233] Entrevista Joan Peralada Ramon (1959), 18 de juliol de 2018, Barruera (Alta Ribagorça).
[234] Es tracta d'un projecte de desenvolupament rural que va poder-se dur a terme gràcies al pressupost que el Ministeri de Medi Ambient, i Medi Rural i Marí (MARM) del govern d'Espanya va atorgar-li l'any 2008. El projecte incloïa municipis de l'Alta Ribagorça (Catalunya) i de la Ribagorza (Aragó).
[235] L'hemeroteca d'aquest diari no té accés obert, per això incloem aquest article a l'annex 5.1.

TRADICIONES DE SANT JOAN EL ESCRITOR PEP COLL OFRECIÓ UNA CONFERENCIA

Cumbre de 'fallaires' en Isil

Casi 200 representantes de una decena de fiestas del fuego del Pirineo se reúnen en esta localidad del Pallars en el primer encuentro para compartir sus experiencias

ANNA FARRÀS

ANNA FARRÀS

| ISIL | Con la festividad de Sant Joan a la vuelta de la esquina, la localidad pallaresa de Isil se convirtió ayer en el epicentro de las fiestas del fuego al celebrar el primer encuentro de 'fallaires' del Pirineo. A la cita, organizada por la Asociación de Fallaires de Isil en la iglesia de Sant Joan, acudieron unas 200 personas representantes de una decena de municipios donde se celebra esta tradición, como son València d'Àneu, Alins, Boí, Taüll o Barruera, entre otros. "El objetivo del encuentro no es otro que compartir una fiesta y poner en común lo que se hace en cada una de ellas", explicó Ignasi Clarà, miembro de la asociación de Isil, que ostenta, desde 1991, la declaración de fiesta tradicional de interés nacional. Los asistentes compartieron sus experiencias y mostraron algunas de las fallas que se utilizan en las bajadas desde la montaña y que

EXPOSICIÓN

El cámara de Lleida TV Manel Viladrich inauguró una exposición fotográfica en blanco y negro sobre las fallas

Fallaires de Alins posan, ayer en Isil, mostrando las fallas que utilizan durante la fiesta del fuego de esta localidad.

ANNA FARRÀS

Figura 5.5. Article diari *Segre*, 14 de juny de 2009.
Font: hemeroteca *Segre*.

En aquella ocasió, van assistir-hi els representants de les festes de Catalunya, Aragó i la Val d'Aran, incloent-hi Xavi Farré Sahún i Sergi Ricart Ibars, que en aquell moment estaven fent recerca[236] pel seu llibre *Foc al faro! Les falles del Pirineu* (2012). De fet, va ser gràcies a ells que a la 2a Trobada de Fallaires, el 26 de juny de 2010, que també va tenir lloc a Isil, van poder-hi assistir representants d'Andorra (Roig Loscertales, 2017). Segons afirmaven diversos informants que van participar-hi, en un primer moment, no hi havia cap intenció de presentar-se a la UNESCO, aquesta proposta no va començar a articular-se fins a les segona i tercera trobades. Tal i com recordava un fallaire d'Andorra[237], la qüestió va anar concretant-se a partir de trobades informals, entre fallaires, però sense donar-li gran importància. No obstant això, algunes persones de la junta de fallaires d'Isil ja havien començat a assessorar-se sobre la possibilitat de presentar una candidatura, perquè sabien que des de la Vall de Boí s'estava treballant també sobre aquesta qüestió i volien assegurar-se que falles del Pallars Sobirà i Jussà poguessin entrar-hi també. En efecte, no volien que es repetís la situació que havien viscut anys abans amb el romànic, en què aquestes dues comarques havien quedat al marge, i únicament la Vall de Boí se n'havia beneficiat. Els fallaires andorrans, coneixedors d'aquesta iniciativa, també van començar a assessorar-se

[236] El seu àmbit d'actuació va ser tot el Pirineu central, inclosa Andorra. Xavi Farré Sahún i Sergi Ricart Ibars van visitar Andorra el 2010 en el marc de la seva recerca. Els fallaires els van organitzar una trobada informal a l'Arxiu d'Etnografia d'Andorra. Els van convidar a tots els actes que organitzaven com a fallaires.

[237] Entrevista Albert Samarra Pujol (1977), 17 de setembre de 2020, Andorra la Vella (Andorra).

sobre aquesta qüestió. Alguns representants del col·lectiu de fallaires d'Andorra la Vella[238] van assistir a les 8es Trobades Culturals Pirinenques, que van celebrar-se a Escaldes-Engordany (Principat d'Andorra) l'octubre de 2011. Allà van conèixer al coordinador de la candidatura *La vall del Madriu-Perafita-Claror*[239], Joan Reguant Aleix, i van aprofitar l'avinentesa per comentar-li la possibilitat de fer una candidatura sobre falles. El coordiandor, en aquell moment, els va parlar de dues possibles vies, fer una candidatura íntegrament andorrana, atès que Andorra no tenia cap element inscrit com a PCI; o bé, fer una candidatura internacional amb Espanya.

5.3.1.3 Andorra, un "cavall de Troia"?

Tant l'alcalde de la Vall de Boí com la presidenta de l'associació isilenca, des de bon principi, van posar-se en contacte amb polítics i/o tècnics que gestionaven els processos de candidatura a Catalunya i Espanya. Tal i com explicava l'alcalde de la Vall de Boí, a finals del 2007, ell mateix es va posar en contacte amb la Dirección General de Bellas Artes y Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura y Deporte. Lluís Lafuente, en aquell moment, subdirector general de protecció del patrimoni històric, li va comentar que tenien poques possibilitats per inscriure les falles, perquè hi havia un ordre establert per Catalunya: la Patum, els castells i la Rambla. La UNESCO ja havia inscrit la Patum anys enrere, però els castells i la Rambla encara estaven pendents[240]. Va ser, precisament, en el marc d'aquesta conversa que va sorgir la idea de fer una candidatura conjunta amb el Principat d'Andorra. En efecte, tal i com recullen les *Directrius Operatives*[241], la UNESCO establia tres requisits per prioritzar unes candidatures per davant d'altres. En el cas que ens ocupa, una candidatura amb Andorra permetia complir dos d'aquests tres requisits: una candidatura provinent d'estats sense cap element inscrit (i aquest era el cas d'Andorra) i una candidatura de caràcter internacional (i aquest era el cas, Espanya i Andorra). La presidenta de l'associació fallaire, per la seva banda, també havia arribat a la mateixa conclusió:

> Llavors, vam començar a moure'ns i això ho teníem tots clar, des d'Espanya no teníem res a fer, perquè només es pot presentar una candidatura l'any d'immaterial, per tant, ens havíem de posar a la cua de les setmanes santes i les cinquanta mil festes d'Espanya i més des de Catalunya i amb una festa que no era coneguda o molt poc coneguda (...) Per tant, això ho teníem clar, que per la via que havíem d'anar és la via Andorra[242].

Tant un com l'altre intensifiquen els seus contactes amb Andorra. Des de la Vall de Boí es van posar en contacte amb Andorra a través de Cristina Martí Torres, en aquell moment

[238] Entrevista Albert Samarra Pujol (1977), 17 de setembre de 2020, Andorra la Vella (Andorra).
[239] Inscrita a la Llista de Patrimoni Mundial el 2004 per part del Principat d'Andorra.
[240] La candidatura de *Els castells* es van inscriure l'any 2010. La possible candidatura sobre la Rambla no s'ha inscrit.
[241] Aquests, segons apareixen a les directrius són: "*i) a los expedientes procedentes de Estados que no tengan elementos inscritos, mejores prácticas de salvaguardia seleccionadas o solicitudes de asistencia internacional de más de 100.000 dólares concedidas, y a las candidaturas a la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia; ii) a los expedientes multinacionales; y iii) a los expedientes procedentes de Estados que tengan menos elementos inscritos, menos mejores prácticas de salvaguardia seleccionadas o menos solicitudes de asistencia internacional de más de 100.000 dólares concedidas que otros Estados que presenten expedientes en el mismo ciclo*"
(UNESCO, 2022: capítol 1.10, 34).
[242] Entrevista Sofia Isus Barado (1955), 17 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).

directora de Patrimoni d'Andorra. L'any 2008 va aconseguir proposar el projecte de candidatura al ministre de Desenvolupament Econòmic, Turisme, Cultura i Universitats del Govern d'Andorra, Juli Minoves Triquell. L'estiu del 2008, l'alcalde de la Vall de Boí va demanar a Joan Ramon Piqué Badia, fallaire i historiador de Vilaller (Alta Ribagorça) un nou informe per poder presentar la proposta de candidatura als governs implicats. El resultat fou el document *Rius de foc al Pirineu* (2008), un informe de caràcter històric i etnogràfic. El text insisteix en les falles com a element particular del Pirineu i estableix un primer abast del fenomen que està en sintonia amb la recerca de nous socis per a presentar la candidatura (Catalunya, Aragó i Andorra). El mes de març de 2009, uns mesos abans del canvi de govern a Andorra, el ministre d'Andorra va enviar una carta (5 de març de 2009) al conseller de Cultura i Mitjans de Comunicació de la Generalitat de Catalunya, Joan Manuel Tresserras Gaju. Tal i com podem llegir en aquesta carta, s'hi parla d'una candidatura conjunta entre les falles del Pirineu i la flama del Canigó. El març de 2009, va tenir lloc una reunió a Taüll (Alta Ribagorça) amb la participació de representants dels quatre territoris que haurien de formar part de la candidatura: Andorra, Catalunya i Aragó (Espanya) i els Pyrénées-Orientales (França). Els assistents van arribar a una sèrie d'acords, entre els quals destaquen: l'acord per presentar la candidatura conjuntament; la ratificació de la *Convenció de 2003* per part de França i Espanya (i en procés a Andorra) i la corresponent inclusió del PCI en les legislacions estatals.

Amb les noves eleccions, l'abril de 2009, el govern d'Andorra va canviar de color polític i el tema de la candidatura va quedar aturat, no es va considerar prioritari. El contacte definitiu de la Vall de Boí amb Andorra va arribar poc després, gràcies a la mediació de Maria Rosa Ferrer, en aquell moment, cònsol major d'Andorra la Vella. El novembre de 2011, ella mateixa va anar a visitar la Vall de Boí perquè volia fer un pla de gestió per a la Vall del Madriu. En aquest ocasió, l'alcalde de la Vall de Boí va proposar-li una candidatura de falles conjunta entre Espanya i Andorra. De seguida, la cònsol va parlar amb tres dels tècnics del Comú que, alhora, eren fallaires[243], un d'ells relatava aquest moment reproduint les paraules de la cònsol: "Mira, he estat aquest cap de setmana a la Vall de Boí i m'han ensenyat això, m'han dit això i diuen que volen anar a la UNESCO totes els fallaires dels Pirineus"[244]. La cònsol major va encarregar-se de traslladar la proposta al Govern d'Andorra; i els tres tècnics, per la seva banda, al col·lectiu de fallaires. Malgrat apostar per la candidatura, els andorrans, tant els membres del govern com els mateixos fallaries, sempre es van mostrar conscients que la seva inclusió era fruit d'una estratègia política[245]. Per exemple, el secretari de la CNAU, ho expressava amb aquesta metàfora:

[243] Albert Samarra Pujo, Xavier Burgos Mateu i Fidel Solsona Bagués.
[244] Entrevista Albert Samarra Pujol (1977), 17 de setembre de 2020, Andorra la Vella (Andorra).
[245] Després de l'experiència d'aquesta candidatura, Andorra ha estat sol·licitada per part d'altres Estats per tal de dur a terme candidatures internacionals. De fet, aquest és el cas de "Les festes de l'ós als Pirineus" candidatura que ja s'havia treballat durant anys a França i que, davant la dificultat d'inscriure-la des de França, es va optar per buscar el suport d'Andorra i fer una candidatura multinacional. Davant d'aquest tipus de propostes, el ministeri ha elaborat un pla estratègic per valorar quins elements són "identitaris", en tant que més "representatius", del poble andorrà i quins no.

> Espanya i França, imagina't, tenen una llista d'espera enorme i haver de passar per Andorra és una mica un cavall de Troia que els hi permet tenir una certificació i un label UNESCO sense gastar els cartutxos nacionals, saps?[246]

5.3.2 UNA CANDIDATURA INTERNACIONAL: ANDORRA, ESPANYA I FRANÇA

Per portar a terme la candidatura, el Comú d'Andorra la Vella va buscar dos suports, el del Govern d'Andorra, perquè és qui havia d'elevar la candidatura; i el dels fallaires, que es consideraven part de les CGI de les quals parlava la *Convenció de 2003*, i per tant, el col·lectiu que havia d'impulsar la proposta de candidatura. A proposta del coordiandor, els andorrans van optar per presentar una candidatura internacional, no nacional, i buscar més suports, més enllà de l'espanyol, que era amb el que ja comptaven. Arran del procés de candidatura es va crear una comunitat de practicants, que es va batejar sota l'expressió "comunitat fallaire".

5.3.2.1 Andorra, un suport a dues bandes

Després de la trobada a la Vall de Boí, durant la tardor i hivern de 2012-2013, va començar a prendre forma una proposta de candidatura encapçalada per Andorra. D'una banda, calia aconseguir l'acord del Govern d'Andorra, i d'altra banda, l'acord dels fallaires d'Andorra la Vella.

El 23 d'octubre de 2013, el Comú d'Andorra la Vella va convocar una reunió al Centre Cultural de la Llacuna (Andorra la Vella). En aquesta reunió hi van participar representants dels fallaires d'Andorra la Vella; la consellera de Cultura del Comú d'Andorra la Vella, Meritxell Rabadà; el director de Patrimoni Cultural del Ministeri de Cultura i Esports, Joan Codina Vialette; el secretari de la CNAU, Jean-Michel Armengol; a més del futur coordiandor, el referent andorrà en la gestió de candidatures a la UNESCO i la persona que el Govern d'Andorra havia escollit per coordinar aquesta candidatura. Segons recordava el mateix coordinador[247], en aquesta reunió, els va explicar què era la UNESCO i què era, específicament, la *Convenció de 2003*. Des del seu punt de vista, la candidatura podia tirar endavant, especialment, si es feia de manera internacional i des de la base, és a dir, amb els fallaires al capdavant, perquè eren dos aspectes que la UNESCO valorava positivament: "Jo els dic que s'ha d'esgotar l'àrea on es fan falles i que la transnacionalitat encara que significa complexitat s'alinea amb els preceptes de la Unesco del diàleg transnacional i multicultural, etc., etc".[248]

Després d'aquesta reunió, des del Comú d'Andorra la Vella es va buscar el suport del Ministeri de Cultura i Esports i dels fallaires. El director de Patrimoni Cultural va encarregar-se de parlar amb el ministre. Un cop va aconseguir la seva aprovació, va iniciar

[246] Entrevista Jean-Michel Armengol Petit (1975), 18 setembre 2020, Andorra la Vella (Andorra).
[247] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).
[248] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).

un procediment intern dins del Departament de Patrimoni Cultural per valorar la proposta de candidatura, per veure si les falles eren prou conegudes socialment a Andorra:

> Mira, jo sóc incapaç de respondre del meu coneixement propi, precisament, per això, vaig demanar uns informes, i vaig demanar uns informes. "Senyors, hi ha aquesta proposta, valoreu si hi ha d'haver una candidatura des d'Andorra per participar a aquesta candidatura transnacional i mireu si es justifica prou com a bé immaterial.[249]

Els informes van encarregar-se a persones de dins del ministeri, però també a experts externs. Alguns d'aquests informes van ser positius, però també van haver-hi de negatius. Tots els informes, però, van posicionar-se a favor d'una candidatura internacional, no nacional. Tenint en compte aquests informes, els responsables del Departament de Patrimoni Cultural van elaborar un informe, *Nota interna relativa a la possibilitat de realitzar un dossier de candidatura per a inscriure les Falles d'Andorra la Vella a la llista de patrimoni mundial immaterial* (27 de novembre de 2012), en què es mostraven partidaris de tirar endavant la candidatura i repassaven els tràmits que calia dur a terme per poder-la tirar-la endavant, entre els quals, el més important, ratificar la *Convenció de 2003*[250]. Aquesta decisió va ser referendada pel ministre de Cultura.

En paral·lel, el novembre de 2012, tal i com consta en una acta (25 de novembre de 2012), els fallaires van celebrar una assemblea general extraordinària per posar-se al dia de la tramitació dels estatuts per a esdevenir associació i per valorar la possibilitat d'anar a la UNESCO. Es va acordar iniciar els tràmits d'una candidatura internacional amb 62 vots a favor. Dos dies després, un dels membre de la junta gestora i futur president de l'associació, Xavier Burgos Mateu[251], va enviar una carta (27 novembre 2012) a la cònsol major d'Andorra la Vella, en què els fallaires manifestaven la voluntat d'emprendre el camí de la candidatura. En aquest carta, els fallaries demanaven al Comú d'Andorra la Vella el suport institucional per accelerar el procés de ratificació de la *Convenció de 2003* per part d'Andorra. Finalment, el Comú d'Andorra la Vella va aprovar iniciar els tràmits de la candidatura el 24 de gener de 2013.

[249] Entrevista Olivier Codina Vialette (1966), 16 de setembre de 2021, Encamp.

[250] Segons aquest document. Abans de la ratificació per part d'Andorra, caldria: que Ministeri i Comú d'Andorra la Vella acordessin posicions; que els fallaires fessin una sol·licitud al Comú i que el Comú la traslladés al govern; que el ministeri valorés l'estudi tècnic realitzat per donar suport o no a la candidatura; que els fallaires d'Andorra la Vella i el Comú de la mateixa parròquia iniciessin els treballs tècnics (caldria la coordinació d'un expert); que els fallaires d'Andorra la Vella i/o el Comú entressin en contacte amb altres fallaires del país; que els fallaries d'Andorra la Vella i/o el Comú es posin en contacte amb altres fallaires del Pirineu. Després de la ratificació, caldria: que Andorra es posés en contacte amb els ministeris corresponents d'Espanya i França i, en cas d'acord, que Andorra es posés en contacte amb Catalunya; que els estats participants inscriguessin l'element al seu inventari si no ho havien fet prèviament; que Andorra, un cop tancat el dossier, iniciés els tràmits per elevar la candidatura a la UNESCO. La idea era poder presentar la candidatura el febrer de 2014 per obtenir-ne l'aprovació al desembre de 2015.

[251] En aquell moment estaven fent els estatuts de l'associació. Havien decidit constituir-se com a tal en una reunió celebrada a l'alberg de la Comella (Andorra la Vella), el 31 de març de 2012. Finalment, el gener de 2013 neix l'Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.

5.3.2.2 Buscant una candidatura internacional: d'Andorra a Espanya i França

Un cop el Govern d'Andorra, amb el suport del col·lectiu de fallaires d'Andorra la Vella, va decidir que volia emprendre la candidatura, va haver de buscar l'acord dels seus socis. Aquest acord, com en el cas andorrà, havia de ser doble: d'una banda, calia comptar amb l'acord de les CGI i, d'altra banda, amb el dels estats (que, al seu torn, implicava una avaluació tècnica i una altra política). En primer lloc, els andorrans van dirigir-se a Espanya; i, en segon lloc, a França. Un cop aconseguit el doble acord per cada Estat, va caldre aconseguir el doble acord dels tres estats per fer una candidatura internacional.

Pel que fa al cas espanyol, aquest acord va ser relativament ràpid perquè ja es comptava amb el suport del dels ajuntaments i associacions fallaires de Catalunya i Aragó i perquè la Dirección General de Bellas Artes (Ministerio de Cultura y Deporte) ja coneixia la iniciativa. D'una banda, a la 4a Trobada de Fallaires dels Pirineu, que va tenir lloc el 7 de desembre de 2012 a Pont de Surt (Alta Ribagorça), la cònsol andorrana va comunicar als alcaldes la voluntat d'assumir el lideratge de la candidatura i va presentar el coordinador. D'altra banda, el coordinador i el director de Patrimoni Cultural d'Andorra, com a representant d'Andorra, van desplaçar-se fins a la Dirección General de Bellas Artes (Ministerio de Cultura y Deporte) a Madrid per presentar el projecte de candidatura i comptar amb l'acord espanyol per tirar endavant la candidatura. En aquest cas, a banda del suport estatal, calia comptar amb el suport previ autonòmic (Catalunya i Aragó). Pel cas aragonès no hi va haver cap problema i la proposta va passar tant l'avaluació tècnica com la política; però el cas català va ser més complicat. En el marc del Consell Assessor del Patrimoni Cultural Català, van alçar-se algunes veus crítiques davant d'aquesta candidatura perquè consideraven que n'hi havia d'altres que feia més temps que estaven pendents de portar-se a Madrid per a poder-se elevar a la UNESCO. No obstant això, finalment, per mediació de la DGCPAC, que va justificar el seu avançament fent al·lusió al seu caràcter internacional, la candidatura de *Les festes del foc als Pirineus* va passar pel davant d'altres candidatures exclusivament catalanes[252]. El cas aranès, que mereix un punt a part dins del conjunt català, la proposta de candidatura va ser aprovada pel Conselh Generau d'Aran el 12 de setembre de 2013.

Els impulsors de la candidatura (catalans, aragonesos i andorrans), assessorats pel coordiandor, van voler anar a buscar un nou soci i aquest el van trobar a França. Gràcies als aranesos que formaven part del grup de treball, havien sabut que a Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne) i altres pobles del voltant feien una celebració molt semblant a l'aranesa, cosa que els obria una possibilitat d'ampliar la candidatura amb l'adhesió d'un estat més, França. Amb aquesta intenció, el coordinador, amb l'ajuda d'un representant andorrà (Olivier Codina Vialette) i un representant del conjunt espanyol (Juan Ramón Piqué Badia),

[252] Tenint en compte els problemes que ocasionava l'ordenació de candidatures per portar-se a la UNESCO, tant en el cas de la llista de Patrimoni Mundial com la Llista Representativa del PCI, des del Departament de Cultura es va elaborar un document que definia les línies d'actuació. Es tracta del *Protocol per a la ordenació dels criteris per a la identificació i preparació de les candidatures de Patrimoni Mundial i Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat a Catalunya* (2013), que responia al decret 186/2013, del 25 de juny de 2013.

van contactar amb l'Ajuntament de Bagnères-de-Luchon per mediació de Francés Boya Busquet, fill de Les (Val d'Aran) i, en aquell moment, senador al Senat espanyol. Van fer una primera reunió amb Louis Ferré, alcalde de Bagnères-de-Luchon, Michèle Cau, responsable de cultura, i Philippe Guillen, director del Musée du Pays de Luchon, per presentar-los el projecte de candidatura i convidar-los a sumar-s'hi. Uns mesos més tard, el 22 de maig del 2013 van fer una segona reunió, en què els francesos van mostrar el seu acord per entrar a formar part de la candidatura i van incorporar-se a les trobades fallaires dels Pirineus. Havent aconseguit l'acord dels representants pirinencs francesos, el coordinador i el director de Patrimoni d'Andorra van anar al DPRPS a París per presentar la proposta de candidatura i rebre l'acord institucional per a tirar-la endavant. Aquest departament es va comprometre a fer el seguiment de la candidatura per la part francesa, cosa que, com veurem, es va fer especialment evident durant l'avaluació de la fitxa d'inventari.

Havent aconseguit el doble suport espanyol i francès, calia el doble acord internacional. Així doncs, d'una banda, la cònsol major d'Andorra la Vella, va convocar una reunió a la Casa Comuna d'Andorra la Vella l'11 de juny de 2013 amb el coordinador i els representants pirinencs dels tres estats per iniciar l'elaboració del dossier de candidatura (vegeu figura 5.6). D'altra banda, el coordinador i el director de Patrimoni d'Andorra van encarregar-se d'obtenir l'acord institucional dels tres estats. Tal i com recordava el mateix coordinador [253], ell ja tenia contactes als tres estats perquè hi havia mantingut contactes anteriorment, per la qual cosa, no li va ser difícil aconseguir una reunió a tres bandes. De fet, va aprofitar la 37a Conferència General de la UNESCO, que va tenir lloc, entre el 5 i el 21 de novembre de 2013 a París, per aconseguir l'acord dels tres estats implicats. L'acord el van signar Elisa de Cabo de la Vega, cap de la Subdirección General de Registros y Documentación del Patrimonio Histórico (Ministerio de Cultura y Deporte), Christian Hottin, cap del DPRPS (Ministère de la Culture) i Maria Ubach Font, ambaixadora d'Andorra a França.

Figura 5.6. Fotografia dels representants dels tres estats. 11 de juny de 2013, Andorra la Vella (Andorra). Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.

[253] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).

5.3.2.3 La creació de la "comunitat fallaire"

Des del primer moment, el coordinador va insistir en vetllar per la participació de les CGI dins de la candidatura, cosa que el va portar, juntament amb els membres del grup de treball, a definir una comunitat. És, precisament, en aquest moment que es crea la "comunitat fallaire", tal i com, prèviament, havia passat en el marc d'altres candidatures com la samba de roda (Sandroni, 2011) o el *canto tenore* (Macchiarella, 2011b). L'anomenada "comunitat fallaire" és el resultat d'una estratègia política, la de presentar una candidatura internacional. No obstant això, el relat oficial, el dels impulsors de la candidatura, es basa en la idea que ha existit i existeix una unitat festiva a banda i banda del Pirineu central, encara que no hi hagués consciència d'aquesta entre els practicants. Des del nostre punt de vista, aquesta idea d'unitat festiva pren forma en relació a les dues iniciatives que hem definit anteriorment (Vall de Boí i Isil).

Abans del procés de candidatura, planava un gran desconeixement entre els practicants de la mateixa vall i de valls limítrofes i, encara més, de valls allunyades. Per exemple, Oriol Riart Arnalot, estudiós de les falles del Pallars Sobirà, confessava que, abans de començar a investigar, no era conscient que es fessin falles a altres punts del Pallars Sobirà més enllà d'Isil, ni tan sols sabia que se'n fessin a altres pobles de la mateixa vall d'Isil, les Valls d'Àneu, d'on ell era originari:

> (...) I ja feia uns anys que es feien les falles a Alins, jo no en tenia ni idea, la veritat! I de la mateixa manera que molta gent, jo entre ells, no tenien ni idea que a València d'Àneu es fessin falles! Ni jo ni ningú de la meva generació.[254]

Una idea molt semblant transmetia un dels consellers de l'Ajuntament de San Juan de Plan (Sobrarbe). En aquest cas, ell confessava que desconeixia que a Sahún (Ribagorza), a la comarca limítrofa, també es fessin falles:

> Lo más curioso de esta fiesta para los de San Juan es que mis vecinos, o sea, no sabíamos nadie que se hacía esto en Sahún y los tenemos pasando por el sendero a, bueno, a seis horas si vas andando desde aquí mismo, pero con una distancia relativamente corta, si vas por la pista, por allá, a una hora, no lo sabía nadie (…) ¿Qué también encienden un fuego? ¡Qué me dices! ¿Sí, quieres decir? (…).[255]

Tal i com acabem de veure, el desconeixement entre pobles d'una mateixa i/o valls limítrofes era evident. En la majoria de casos, un cop es coneixia aquella altra realitat, s'assumia ràpidament com a part del mateix fenomen; però no sempre era així. Per exemple, tal i com relataven dos fallaires andorrans, per molt que ells coneguessin les falles catalanes, mai les havien relacionat amb les seves, les andorranes:

> Inclús, jo havia anat a la Vall de Boí a baixar falles, quan era jove, però no tenia ni idea que fos falles, o sigui, vaig anar a fer allò, com qui va a una festa, no me'n vaig enterar![256]

[254] Entrevista Oriol Riart Arnalot (1979), 17 d'octubre de 2018, Esterri d'Àneu (Pallars Sobirà).
[255] Entrevista Roberto Serrano Lacarra (1964), 27 maig 2018, San Juan de Plan (Sobrarbe).
[256] Entrevista Joan Garreta Ponsà (1958), 23 setembre 2020, Santa Coloma (Andorra).

> Nosaltres érem uns *pardillos*, estàvem dintre del nostre espai tancat i no havíem sortit mai d'aquest espai, podies haver-ho vist a la tele, a TV3 o això, que feien falles, però no ho havies mai relacionat amb les nostres![257]

Per explicar el pas d'aquest desconeixement inicial a l'assumpció d'aquesta comunitat, cal tenir en compte dos esdeveniments claus que estan íntimament relacionats amb les dues iniciatives que em descrit anteriorment, la ribagorçana (Vall de Boí) i la pallaresa (Isil): la recerca de Xavi Farré Sahún i Sergi Ricart Ibars i les trobades fallaires dels Pirineus, respectivament.

Pel que fa a la ribagorçana, un dels autors del llibre *Foc al faro! Les falles del Pirineu* (2012)[258] explicava que van rebre un ajut econòmic per part del projecte de la Ribagorça Romànica per poder fer el seu llibre sobre les falles i que el director del projecte els va insistir que fessin "el gran llibre de les falles del Pirineu"[259]. Cal recordar que, en aquell moment, el director de la Ribagorça Romànica, que era l'alcalde de la Vall de Boí, ja s'estava assessorant sobre la possibilitat de fer una candidatura i havia arribat a la conclusió que era necessari buscar suports externs, que en solitari, una candidatura així tardaria molt a arribar a la UNESCO. Possiblement, darrera de la seva petició per fer una obra general, de caràcter pirinenc, hi havia la voluntat de trobar un argument sòlid, un treball acadèmic, per a justificar una candidatura internacional creant una unitat festiva pirinenca:

> Igual que natres, hem intentat crear amb això una idea d'unes falles del Pirineu, centrant-te en les coincidències enlloc de les diferències, de manera que fiques en relació unes falles d'Andorra amb un *brandon* de Luscan quan, hòstia, si te ho mires per separat, això no té res que *vere!*[260]

Pel que fa a la pallaresa, una de les tasques més complicades que van haver els membres de la junta de l'associació isilenca per tirar endavant les trobades fou la recerca de pobles fallaires:

> A mi *me* va costar molt localitzar llocs on es feien falles, sobretot les que no eren del Pallars, bueno, la vall de Boí sí que era fàcil (...). La Val d'Aran sabíem que a Les es feien i a Arties, i va ser fàcil. Al Pallars Sobirà sabíem que en feien a Alins i la Pobla, però clar, fora d'aquí, per exemple, la part d'Aragó va ser molt complicada i a les hores vaig acabar contactant amb el que era el president de la Diputació d'Osca (....) Miquel Gràcia, aquest poble és alcalde d'Areny, que no és Ribagorça, però és molt a prop, llavors, ell m'anava dient a Laspaúles, a Montanuy... i ell m'anava proporcionant contactes.[261]

A la 1a Trobada de Fallaires dels Pirineus (2009) a Isil només hi van participar fallaires de Catalunya i Aragó. També van convidar Xavi Farré Sahún i Sergi Ricart Ibars que, en aquell moment, estaven fent la recerca pel seu llibre. De fet, va ser gràcies a la participació d'aquests dos estudiosos que la resta de participants van conèixer la realitat andorrana i que els andorrans van poder-se afegir a la 2a Trobada de Fallaires dels Pirineus (2010), també a

[257] Entrevista Fidel Solsona Bagués (1961), 25 de setembre de 2020, Andorra la Vella (Andorra).
[258] Entrevista Xavi Farré Sahún (1976), 24 de juliol de 2018, Llesp (Alta Ribagorça).
[259] Entrevista Xavi Farré Sahún (1976), 24 de juliol de 2018, Llesp (Alta Ribagorça).
[260] Entrevista Xavi Farré Sahún (1976), 24 juliol 2018, Llesp (Alta Ribagorça).
[261] Entrevista Sofia Isus (1955), Isil, 17 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).

Isil. Els francesos s'hi van incorporar més tard, després dels contactes entre el coordinador i alguns membres del grup de treball amb els membres de Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne) per mediació dels aranesos. La primera trobada a la qual van participar va ser la 5a Trobada de Fallaires dels Pirineus (2015), que va tenir lloc a Alins (Pallars Sobirà).

Presentem, a continuació, una taula amb totes les trobades que han tingut lloc fins al moment:

Figura 5.7. Taula trobades fallaires dels Pirineus.

13 juny 2009	1a Trobada de Fallaires dels Pirineus. Isil (Pallars Sobirà).
26 juny 2010	2a Trobada de Fallaires dels Pirineus. Isil (Pallars Sobirà). Per primera vegada hi participen els andorrans.
18 juny 2011	3a Trobada de Fallaires dels Pirineus. Pont de Suert (Alta Ribagorça)
7 desembre 2012	4a Trobada de Fallaires dels Pirineus. Pont de Suert (Alta Ribagorça).
2013	5a Trobada de Fallaires dels Pirineus. Alins (Pallars Sobirà). Els francesos hi participen per primera vegada.
2014	6a Trobada de Fallaires dels Pirineus. Les (Val d'Aran).
3 desembre 2015	7a Trobada de Fallaires dels Pirineus. Andorra la Vella (Andorra).
16 i 17 abril 2016	8a Trobada de Fallaires dels Pirineus. Andorra la Vella (Andorra).
26 maig 2018	9a Trobada de Fallaires dels Pirineus. San Juan de Plan (Sobrarbe).
14 de setembre 2019	10a Trobada de Fallaires dels Pirineus. La Pobla de Segur (Pallars Jussà).
Octubre 2021	11 Trobada de Fallaires dels Pirineus. Bagà (Berguedà).

Font: elaboració pròpia.

Tant en el cas ribagorçà com en el pallarès, el principi és el mateix: fer èmfasi en els aspectes que comparteixen tots els grups que es volen integrar dins de la comunitat i l'ocultació d'aquells que els diferencien, una estratègia que Hafstein (2011) indicava per a altres candidatures. Aquesta unitat es construeix, bàsicament, a través de la idea que en totes aquestes festes hi hauria un mateix ritual. Dins d'aquest ritual, tant Farré Sahún & Ricart Ibars (2012) (i més tard Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015) com els promotors de les trobades fallaries fan èmfasi en dimensió material, en aquells elements que es consideren específics de la celebració de Sant Joan a aquesta zona del Pirineu, una idea que s'inspira en el treballs dels folkoristes. Resulta paradoxal, en un context de projecte de candidatura a PCI, que la unitat de la pràctica que es vol inscriure es basi, principalment, sobre la seva dimensió material. Partint d'aquesta idea d'unitat festiva pirinenca, resultava fàcil justificar que celebracions aparentment molt diferents entre elles, celebrades a les dues vessants del Pirineu central, poguessin considerar-se part del mateix fenomen. Des del nostre punt de vista, aquesta estratègia basada en la recerca de la unitat posa de manifest que l'anomenada "comunitat fallaire", com qualsevol altra comunitat, és creada (Anderson, 1983), que es crea en aquest moment i que es fa per assolir unes finalitats molt específiques, en aquest cas, anar

a la UNESCO. La UNESCO esdevé, per tant, un motor de creació de comunitats, perquè tot element ha de recolzar-se sobre una comunitat portadora (Noyes, 2011).

Figura 5.8. Fotografia de la 3a Trobada de Fallaires.18 de juny de 2011, Pont de Suert (Alta Ribagorça). Font: arxiu Ajuntament de Pont de Suert.

5.4 L'ELABORACIÓ DEL DOSSIER DE CANDIDATURA

Un cop haver presentats els actors i haver contextualitzat els antecedents, ens disposem a analitzar el procés d'elaboració del dossier de candidatura. L'hem dividit en una sèrie d'etapes per a facilitar la seva anàlisi. La segona etapa, al seu torn, està dividida per actors.

A continuació, presentem un cronograma amb les dates més importants que apareixen en aquesta part del text:

Figura 5.9. Cronograma del procés d'elaboració del dossier.

24 abril 2013	El Consell General d'Andorra ratifica la *Convenció de 2003*.
11 juny 2013	Reunió del grup de treball. Andorra la Vella (Principat d'Andorra). Inici del procés.
13 juny 2013	El Consell General d'Andorra aprova l'adhesió a la *Convenció de 2003*.
13 juliol 2013	Reunió del grup de treball. Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).
12 setembre 2013	El Conselh Generau d'Aran inscriu les festes de Les i Arties (Val d'Aran) al seu catàleg de patrimoni.
14 setembre 2013	Reunió del grup de treball. Isil (Pallars Sobirà).

17 setembre 2013	Informe sobre *haro/taro* de Les i Arties (Jèp de Montoya Parra).
26 octubre 2013	10enes Trobades Culturals Pirinenques a Ripoll. Trobada entre els fallaires andorrans i proposta d'incorporació de la fia-faia.
Novembre 2013	Carta al director general de Patrimoni Cultural d'Aragó per part dels alcaldes dels cinc municipis d'Aragó implicats a la candidatura.
16 novembre 2013	Reunió del grup de treball. Les (Val d'Aran).
Desembre 2013	Informe de la falleta de San Juan de Plan (Ajuntament de Sant Juan de Plan)
Desembre 2013	Informe de les falles de Bonansa (Ajuntament de Bonansa).
Desembre 2013	Enviament de dades sobre les falles de Montanuy (Ajuntament de Montanuy).
24 desembre 2013	Correu de l'Asociación de Municipios y EMD Fallaires als pobles de Catalunya i Aragó per recollir dades per la candidatura.
Novembre/ desembre 2013	Primer bloc de cartes d'adhesió: EMD Durro-Saraís, Ajuntament del Pont de Suert, EMD Senet, Ajuntament de la Vall de Boí, Ajuntament de Vilaller, Consell Comarcal Alta Ribagorça Ajuntament d'Arties-Garòs, Ajuntament de La Pobla de Segur.
Gener 2014	Informe brandon Bagnères-de-Luchon (Ajuntament de Bagnères-de-Luchon i Musée du Pays de Luchon). Revisió informe de Bagnères-de-Luchon. Contacte amb altres pobles més enllà de la CC Pays de Luchon. Primer contacte amb la CC Vallée de la Barousse.
Gener 2014	Informe de les falles de Pont de Suert (Ajuntament de Pont de Suert).
Gener 2014	Informe de les falles de Sahún (Ajuntament de Sahún).
30 gener 2014	Publicació al BOA inscripció de *Las fiestas del fuego del solsticio de verano en el Pirineo oscense* a l'inventari aragonès.
Gener/març 2014	Segon bloc de cartes d'adhesió: associacions i testimonis de Bonansa, Montanuy, Castanesa, Aneto i Sahún (Ribagorza); associacions i testimonis d'Andorra la Vella; associacions i testimonis d'Alins, Isil, Pont, Pobla, Vilaller, Arties i Les; ajuntaments d'Alins, EMD Isil-Alós, Bagà, Les; Comú d'Andorra la Vell, Comú de Sant Julià, Comú d'Escaldes-Engordany; associacions i Ajuntament de Bagnères-de-Luchon.
Febrer 2014	Inscripció de la fitxa d'inventari *Les brandons de la Saint-Jean, le brandon de la Saint-Pierre"*a l'Inventaire National du Patrimoine Culturel Immatériel.
1 febrer 2014	Reunió de treball. Sahún (Ribagorza).
17 febrer 2014	Carta del director de la DGCPAC al director Patrimoni Cultural d'Andorra sobre el reconeixement de les falles a Catalunya.
Finals febrer 2014	Informe Bagà i Sant Julià de Cerdanyola (Ajuntament de Bagà i Sant Julià de Cerdanyola i Associació de la Fia-faia) i cartes d'adhesió de l'Ajuntament de Bagà i l'Associació de la Fia-faia.
1 març 2014	Informe brandons de la Vallée de Barousse (CC Vallée de la Barousse) i carta d'adhesió de la CC Vallée de la Barousse.

4 març 2014	Reunió de treball. Andorra la Vella (Andorra). Tancament del dossier.
10 juny de 2014	El Departamento de Educación, Universidad Cultura y Deporte declara Bé Catalogat Immaterial *Las fiestas del fuego del solsticio de verano en el Pirineo oscense.*
26 gener 2015	La fitxa d'inventari "Falles del Pirineu" s'inclou dins de l'IPEC.
8 juliol 2015	Reunió a Bagnères-de-Luchon per presentar la candidatura i proposar un projecte d'estructura entre pobles que fan el *brandon.*
Juliol 2015	Informe sobre els brandons de la CC Canton de Saint-Béat, que no arriba a incorporar-se a la candidatura.

Font: elaboració pròpia.

5.4.1 El punt de partida: la reunió a Andorra la Vella

Segons la majoria de persones entrevistades que van participar d'aquest procés, es considera que l'11 de juny de 2013 a Andorra la Vella va tenir lloc la primera reunió de candidatura. Tenint en compte que hi van assistir representants dels tres estats, el coordinador va aprofitar aquesta ocasió per parlar de dues qüestions que considerava molt importants per al bon desenvolupament de la candidatura: d'una banda, per fer una "classe", seguint els seus termes[262], sobre la UNESCO, perquè la majoria de persones que acabarien formant part del grup de treball desconeixien la *Convenció de 2003*; i, d'altra banda, per definir un mètode de treball que impliqués una participació directa de la recent creada "comunitat fallaire", tal i com demanava la UNESCO. A més, els assistents també van aprofitar aquesta reunió per dividir-se les despeses de la candidatura entre els assistents, els quals, al seu torn, havien de contactar amb els polítics de les seves regions i/o estats per veure què podien assumir en cada cas.

La majoria dels membres del grup de treball recordaven que, abans d'iniciar tot aquest procés de candidatura, sabien ben poc sobre la UNESCO, només el que els havia arribat a través dels mitjans de comunicació. De fet, la majoria il·lustraven la seva explicació amb aquells elements que sabien que formaven part de la UNESCO i que els eren més propers. Per exemple, les esglésies romàniques de la Vall de Boí, en el cas d'una de les conselleres de l'Ajuntament de Montanuy[263], i Gavarnie (Hautes-Pyrénées)[264], en el cas d'una de les conselleres de l'Ajuntament de Bagnères-de-Luchon[265]. Podríem dir que el coordinador, en aquest context, va esdevenir un mediador patrimonial (Leblon, 2014) perquè va posar en relació dos mons, fins al moment, poc coneguts (Blundo, 1995 a partir de Leblon, 2014). Tal i com recordava ell mateix[266], en aquesta reunió va fer una breu presentació de la UNESCO,

[262] Conversa informal Joan Reguant Aleix, 15 d'abril de 2019, Barcelona (Barcelonès).
[263] Entrevista Laura Vigo (1980), 17 de setembre de 2018, Montanuy (Ribagorza).
[264] Es referia a la candidatura *Pirineus – Mont Perdut*, inscrita el 1997 a la Llista del Patrimoni Mundial per part d'Espanya i França.
[265] Entrevista Michèle Cau (1948), 18 de juny de 2019, Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).
[266] Conversa amb en Joan Reguant Aleix, 15 d'abril de 2019, Barcelona (Barcelonès).

però va centrar-se en la *Convenció de 2003*. En relació a aquesta, va fer èmfasi en els seus conceptes clau, va definir el PCI segons la UNESCO, va parlar de la importància que el text atorgava a les CGI i de la obligatorietat de salvaguardar l'element inscrit si no volien que la UNESCO els retirés el reconeixement. A continuació, els va explicar que ells optaven a la Llista Representativa del PCI va explicar el procediment que calia seguir per presentar una candidatura (vegeu l'esquema a la figura 5.10) i va explicar en què consistia el dossier. Tal i com hem vist al capítol 3, el dossier de candidatura ha d'incloure un formulari (al qual cal annexar les cartes de consentiment i les inscripcions als inventaris), deu fotografies i un vídeo.

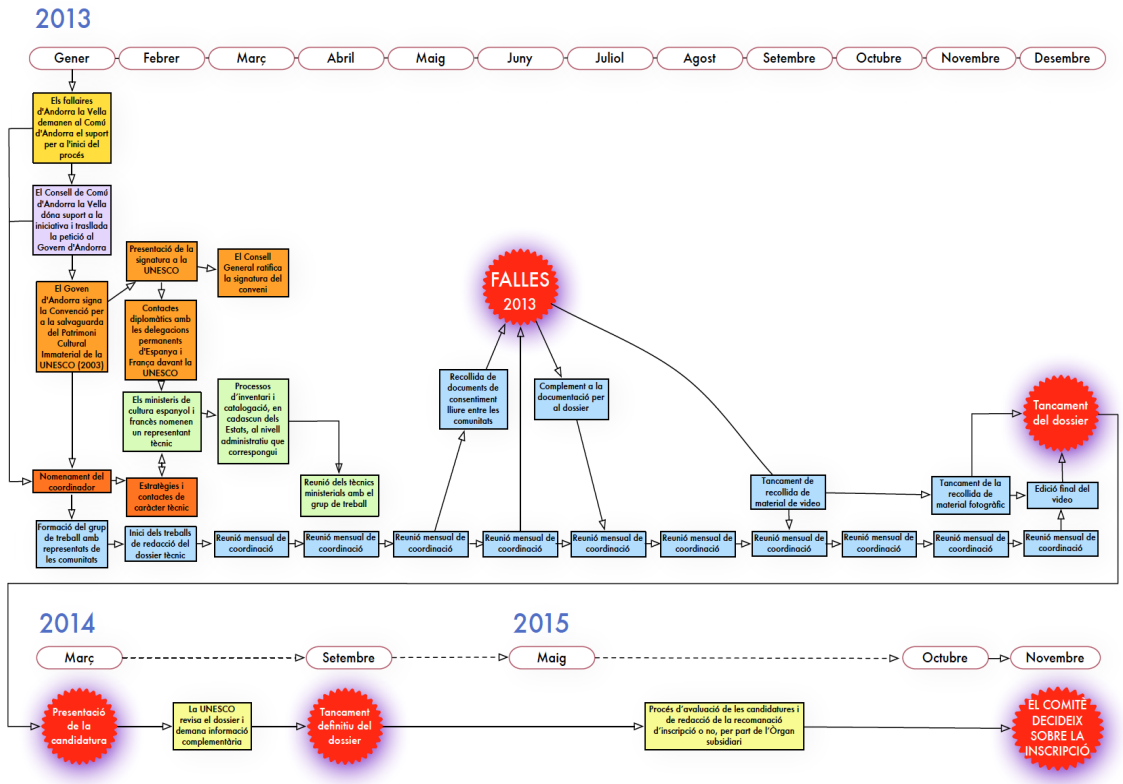


Figura 5.10. Esquema de la candidatura elaborat pel coordinador de la candidatura.
Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.

En aquesta mateixa reunió, el coordiandor, juntament amb els membres del grup de treball, van acordar fer reunions rotatives pels municipis que formaven part de la candidatura (especialment, aquells amb representant dins del grup). Tal i com recordava un dels representants de Bagnères-de-Luchon[267], van optar per fer-ne poques, però llargues (normalment de 10h del matí a les 18h de la tarda), perquè vivien en valls que, tot i que podien estar molt a prop, per carretera estaven força lluny. Van fer un total de 6 reunions[268] al llarg de quasi un any, tal i com recollim a la taula que segueix:

[267] Entrevista Philippe Guillen (1962), 17 de juliol de 2019, Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).
[268] A l'annex 5.2 podeu veure el llistat de totes aquestes reunions amb l'ordre del dia de cadascuna.

Figura 5.11. Taula de reunions del grup de treball per elaborar el dossier.

11 juny 2013	Reunió del grup de treball. Andorra la Vella (Andorra). Inici del procés.
13 juliol 2013	Reunió del grup de treball. Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).
14 setembre 2013	Reunió del grup de treball. Isil (Pallars Sobirà).
16 novembre 2013	Reunió del grup de treball. Les (Val d'Aran).
1 febrer 2014	Reunió de treball. Sahún (Ribagorza).
4 març 2014	Reunió de treball. Andorra la Vella (Andorra). Tancament del dossier.

Font: elaboració pròpia.

Figura 5.12. Fotografia d'una reunió del grup de treball. 13 de juliol de 2013, Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne). Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.

La reunió també va servir per a dividir-se les despeses que comportava la realització de la candidatura. D'aquesta manera, per la part andorrana, concretament el Comú d'Andorra la Vella, va assumir el cost de la contractació del coordiandor; per la part espanyola, el vídeo que havia d'acompanyar la candidatura i per la part francesa, la traducció al francès de la candidatura. No obstant això, al final, tal i com recordava una de les representants de l'Ajuntament de Bagnères-de-Luchon[269], ni des de l'Ajuntament ni des del Ministère de la Culture van assumir cap despesa. Posteriorment, a les acaballes d'aquest procés, van sorgir altres despeses que van haver d'assumir-se en aquell moment. D'una banda, Andorra va

[269] Entrevista Michèle Cau (1948), 18 de juny de 2019, Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).

assumir el cost de l'ingrés de la candidatura i el viatge del coordinador a Namíbia, on havia de tenir lloc el Comitè Intergovernamental del PCI (2015); i d'altra banda, Espanya va assumir despeses més petites com el vídeo de candidatura. En total, el pressupost va girar al voltant d'uns 20.000 euros.

5.4.2 LA RECOPILACIÓ DELS MATERIALS

5.4.2.1 El coordinador

La idea de participació de la *Convenció de 2003* comporta la inclusió dels locals dins de l'elaboració de candidatura (encara que siguin només "alguns" locals); però, tal i com veurem a través d'aquest cas, la presència del coordiandor, com a posseïdor de les competències necessàries per a elaborar una candidatura (que hem especificat anteriorment), resulta indispensable en tot moment. Els membres del grup de treball eren conscients de la tasca que estava desenvolupant el coordiandor, en més d'una ocasió, s'hi havien referit com un "director d'orquestra". El seu treball de gestió de materials queda clar en el testimoni d'una de les persones del grup de treball:

> I que calia que hi hagués una persona, que tal dia, a vosaltres us falta això, perquè clar, se va fer un dossier espectacular, i *claro*, amb aquell dossier se va recollir tot, des que la comissió de festa et signés que ells feien les falles des de tants anys, vull dir, *hasta* altre documentació com *tindre* les falles reconegudes[270].

Segons explicava el mateix coordinador [271], per tal de complimentar el dossier es va limitar a anar seguint el formulari de candidatura i el que aquest demanava. Depenent dels elements que necessitava per a cada cas, es posava en contacte amb les institucions patrimonials (especialment, els tècnics) i/o amb els membres del grup de treball, cosa que era necessària perquè calia certificar que la "comunitat fallaire" havia participat activament en el desenvolupament de la candidatura. La majoria de dades del dossier les va obtenir a través dels membres del grup de treball (dades específiques sobre la celebració, cartes de consentiment, fotografies, vídeos, etc.) però per les qüestions més tècniques va haver de contactar amb els tècnics de les institucions (inscripció als inventaris i, en cas de no haver-ho fet, ratificació de la *Convenció de 2003*).

Les reunions eren l'espai de treball que compartien el coordinador i els membres del grup de treball, encara que també s'escrivien per correu electrònic o es trucaven entre reunions. Tal i com recordar una de les participants d'aquestes reunions, el funcionament era sempre el mateix:

> (...) ell era el coordinador que deia, *pos,* mira, ara estem en aquest punt i necessitem per a la propera reunió les fotos o documents de gent del poble que participa en les falles i necessitem una carta, una explicació un relat de la seva vinculació amb les falles, ara necessitem dels ajuntaments tal, i el temps entre reunió i reunió era anar recopilant aquesta informació i a la

[270] Entrevista Laura Vigo Estany (1980), 17 de setembre de 2018, Montanuy (Ribagorza).
[271] Conversa informal Joan Reguant Aleix, 15 d'abril de 2019, Barcelona (Barcelonès).

> propera reunió (...) Sí, la veritat és que cada vegada teníem deures per fer [riu] i cada vegada que s'anava atansant el dia de presentar-ho doncs anàvem una miqueta més... [272]

A diferència del treball amb el grup de treball, en què el coordinador mantenia un contacte constant amb els seus membres, amb els tècnics de les institucions patrimonials el contacte va ser molt puntual. En aquest cas, no es va programar reunions, el contacte es va fer, bàsicament, a través d'intercanvis de trucades i correus electrònics.

5.4.2.2 Els representants locals

Per tal d'assegurar la participació de les CGI, es va crear un grup de treball. En aquest context, els membres del grup de treball, que, com hem vist, formen part de la població local i participen d'aquestes celebracions (serien els *détenteurs indigènes*) passen a ser *passeurs de mémoire* (Fabre, 2013b; Fabre & Privat, 2011) i acaben desenvolupant una tasca que, prèviament, havia dut a terme els antropòlegs i/o persones interessades en el folkore (i la pluralitat de termes amb que podria anomenar-se). En aquest cas, no es tracta d'una metodologia clàssica, de llargues estades al camp, sinó d'entrevistes ràpides que responen a la necessitat d'aconseguir una sèrie de dades i/o materials per a complimentar un dossier de candidatura. En el context de la candidatura, són aquests nous *passeurs de mémoire* els que van a buscar la informació, cosa que els porta a contactar (i seleccionar) una sèrie d'informants.

Tal i com hem vist, per cada reunió, el coordinador demanava una sèrie de "deures" als membres del grup de treball. Aquests van ser: sol·licitar informació de caràcter descriptiu sobre la festa que pogués completar la bibliografia que tenien ; demanar la redacció de cartes d'adhesió a la candidatura per justificar la participació de les CGI; i, finalment, buscar fotografies per il·lustrar la celebració i vídeos per poder elaborar un vídeo conjunt de les festes.

Pel que fa a la informació de caràcter descriptiu, els membres del grup de treball van treballar per aportar dades molt concretes sobre la festa, aquelles que demanava directament el formulari (nom de la festa, responsables, topònims...). En la majoria de casos van posar-se en contacte amb els ajuntaments i/o museus i, en alguns casos, també amb els estudiosos locals de la zona. Per exemple, en el cas aragonès, l'informe de San Juan de Plan (Sobrarbe) es va demanar a un dels estudiosos locals del poble; però en el cas català, tot i comptar amb diversos autors que havien treballat o estaven treballant sobre aquestes celebracions no se'ls va demanar ajuda, cosa que alguns d'ells van lamentar. La manera de presentar aquestes dades va canviar depenent de cada cas i, en gran part, estava relacionada en la manera en com el representant local les havia sol·licitades. Pel cas espanyol, el representant del conjunt espanyol (al seu torn, representant de l'Alta Ribagorça), va enviar un correu electrònic a tots els ajuntaments de l'associació per demanar-los una sèrie de dades sobre el poble (comarca, població, extensió...) i la celebració (organitzadors, persona de contacte, descripció....) que havien de tenir a punt per a la reunió de l'11 de gener de

[272] Entrevista Ester Sirat (1950), 25 de juliol de 2018, Les (Val d'Aran).

2014[273]. Cada ajuntament va respondre a la seva manera, no hi havia un format preestablert. Alguns es van limitar a respondre les dades dins del mateix correu (correu electrònic Ajuntament de Montanuy, 2013); altres, en canvi van optar per fer un informe, ja sigui més breu i esquemàtic (informe Ajuntament de Pont de Suert, 2014), ja sigui més complet, amb les dades que es demanaven i altres de complementàries (informe Ajuntament de Sahún, 2014; informe Ajuntament de San Juan de Plan, 2014). En els informes més complets, s'incorporaven, a més, dades de caràcter històric. Pel cas andorrà, van treballar d'una manera semblant a l'espanyola, encara que comptaven amb menys pobles i, per tant, la informació era més fàcil de recollir. En el cas francès, en canvi, es van limitar a entregar el mateix dossier que havien preparat per a l'Inventaire National du Patrimoine Culturel Immatériel. Aquest document es basava específicament en el cas de Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne), però, a diferència dels informes dels altres indrets, feia especial èmfasi a la dimensió històrica de la festa, possiblement, perquè un dels seus redactors era historiadors i perquè la fitxa d'inventari així ho demanava.

Pel que fa a les cartes d'adhesió a la candidatura, els representants locals, seguint les indicacions del coordiandor, van aportar cartes de les institucions locals (majoritàriament ajuntaments, però també d'organismes supramunicipals) i de la població local implicada en la celebració, ja fossin membres de les associacions, ja fossin persones vinculades d'alguna manera a la celebració. Els representants locals van seleccionar les persones a qui demanar aquestes cartes i van ser més o menys exhaustius en aquesta escomesa. En tots els casos, excepte el català, els representants locals van procurar incloure el testimoni de persones grans (nascuts aproximadament entre 1930-1940), possiblement influïts pel pes del *paradigme des derniers* (Fabre, 2013b; Fabre & Privat, 2011). En efecte, aquests testimonis es presenten com els darrers que van viure "la tradició", perquè, com hem vist anteriorment, aquesta es basa en el relat dels folkoristes i, cronològicament, el relat de joventut d'aquests ancians coincideix amb el d'aquests autors. A més, aquests testimonis també serveixen per legitimar la historicitat de la pròpia celebració, com si fossin una referència viva, una mica en sintonia amb la idea del programa Tresors Humans Vius de la UNESCO.

Finalment, van ocupar-se de buscar fotografies i vídeos. Pel que fa a les fotografies, els representants locals van buscar dins dels propis arxius, però també van demanar-ne a fotògrafs locals que en tenien o a les associacions i/o ajuntaments. Pel que fa als vídeos, van contactar amb les televisions per si disposaven de material sobre la celebració, ja què, en alguns dels pobles s'havien fet enregistraments. Per exemple, a Isil (Pallars Sobirà), a Les (Val d'Aran), a Durro i Taüll (Alta Ribagorça), tant Televisió de Catalunya com Televisión Española s'hi havien desplaçat més d'una vegada per fer-hi algun programa (Televisió de

[273] Entrevista Joan Ramón Piqué Badia (1973), 13 de juliol de 2018, Vilaller (Alta Ribagorça).

Catalunya, 1992[274], 2014[275], 2015a[276], 2015b[277]; Televisión Española, 2014[278]; Televisió Espanyola de Catalunya, 1986[279]). Els representants locals també van encarregar-se de buscar tres empreses que poguessin encarregar-se de fer el vídeo de la candidatura i, en el marc d'una de les reunions, van decidir-ne una.

De tot aquest conjunt de materials, cal dir que els pobles que comptaven amb un representant directe (és a dir, del propi poble) dins del grup de treball van aportar més dades que la resta de pobles de la mateixa zona (sense representants directes). Aquest fet, com veurem, acaba tenint la seva translació al dossier de candidatura, en el qual pot observar-se una sobrerepresentació de les celebracions dels pobles d'on són originaris els membres del grup de treball.

En aquest apartat mereix una paràgraf a part l'antropòloga que va incorporar-se a les reunions com a experta extern del Ministère de la Culture, la professora de la Université de Pau et Pays de l'Adour, Patricia Heiniger-Castéret. En aquest cas, la presència d'aquesta experta havia de servit, a ulls del *Ministère de la Culture*, per certificar que el procés de candidatura s'estava fent garantint la participació de les CGI. No obstant això, més enllà d'aquest rol institucional que se li havia encomanat directament, ella va voler implicar-se a la candidatura i va incorporar-se a les reunions del grup de treball. No només va fer els "deures" que feien els representants locals, sinó que va treballar per a buscar nous representants locals per altres zones de França perquè poguessin incorporar-se dins del grup de treball i, d'aquesta manera, també poder incloure més pobles dins del conjunt de la candidatura.

En el marc d'aquest procés de recerca d'informació, els membres del grup de treball van haver d'explicar als seus interlocutors què és la UNESCO i què és el PCI. En aquest context, van ser ells (com ho havia estat abans el coordinador), els que van esdevenir mediadors patrimonials (Leblon, 2014). De manera més o menys conscient, al final, els membres del grup de treball, que havien assumit el discurs UNESCO de la mà del coordinador, es van convertir en difusors del DPA de la UNESCO (Smith, 2006, 2014). Tal i com m'explicaven alguns d'aquests representants locals, pràcticament totes les persones amb qui havien parlat, independentment del seu perfil, tenien algunes nocions sobre aquesta institució internacional. En el cas del Pirineu, a diferència del que ens explicava Leblon (2014) pel cas

[274] "La Nit de Sant Joan" dins del programa *Víbria*. No està disponible en línia.
[275] *Toc de vermut: baixada de falles a Llesp - Més que castells*. Podeu consultar-lo a través de : https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/programa/toc-de-vermut-baixada-de-les-falles-de-llesp-mes-que-castells/video/5199011/(Consultat: 13 de febrer de 2023).
[276] *Descobrim la festa de les falles de Durro.* Podeu consultar-lo a través de: https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/programa/descobrim-la-festa-de-les-falles-de-durro/video/5606907/ (Consultat: 13 de febrer de 2023).
[277] *Tria 33. Yann Tiersen i la baixada de falles de Llesp.* Podeu consultar-lo a través de: https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/programa/tria33-24072015-22-00/video/5540196/ (Consultat: 13 de febrer de 2023).
[278] *Comando actualidad. Fuego, vino y pan. La bajada de Fallas*. Podeu consultar-lo a través de: http://www.rtve.es/alacarta/videos/comando-actualidad/comando-actualidad-fuego-vino-pan-bajada-fallas/2709334/ (Consultat: 13 de febrer de 2023).
[279] *Comarques. Falles d'Isil*. Podeu consultar-lo a través de: http://www.rtve.es/alacarta/videos/altres-programes-darxiu/arxiu-tve-catalunya-les-falles-disil/3393208/(Consultat: 13 de febrer de 2023).

de Mali, sí que hi ha una traducció directa pel terme "PCI". No obstant això, tal i com recordaven alguns dels membres del grup de treball, la traducció no era suficient, calia explicar-lo. En el relat dels representants local, hem pogut identificar dues estratègies recurrents. En primer lloc, la de la dicotomia material/immaterial "Els deies, *flamenco*, i, fàcilment, sabien que era immaterial!"[280]; i, en segon lloc, l'associació del PCI amb la idea de tradició:

> ¿Qué ha pasado? Que ellos [es refereix als del seu poble] se han dado cuenta que lo que hacen es importante, que la tradición es importante, le han puesto un valor. Yo hablaba de patrimonio inmaterial para guardar la tradición que no se nos olvide, no para mercantilizar el turismo, ni mercantilizar nuestra tradición, porque el objetivo estaba, para mí era preservarla, como se nos han perdido muchas cosas[281].

Més enllà dels membres del grup de treball i les persones amb qui van entrar en contacte en el marc de la seva recerca d'informació, hi ha tot un gruix de població local que va quedar al marge. Durant el procés de candidatura els membres del grup de treball no van crear nous espais de comunicació per anar explicant el desenvolupament de la candidatura a la resta de veïns de la zona que representaven; sinó que es van aprofitar els espais ja existents, com els plens de l'ajuntament o les reunions internes de les associacions, a més de les trobades puntuals amb els veïns, per anar informant del desenvolupament del procés. Als pobles en què hi havia un representant al grup de treball, la població local coneixia que s'estava preparant una candidatura, però ho sentien com una qüestió aliena que es portava des de l'ajuntament i/o associació. Per exemple, en el cas de Bonansa (Ribagorza), la presidenta de l'*Asociación el Urmo* del mateix poble afirmava: "Això ho va fer Marcel [alcalde], t'anaven informant dels passos que anaven fent, però això sí que és veritat que ho van fer més a nivell d'ajuntament"[282]. Una situació semblant relatava una de les fallaires d'Andorra la Vella. Segons aquesta[283], el procés de candidatura va quedar reduït a un petit grup de fallaires dins de l'Associació de Fallaires d'Andorra la Vella, els representants que anaven a les reunions de candidatura; la resta d'associats, excepte els que formaven part de la junta, van quedar-ne totalment al marge. Un cas molt semblant a aquests dos és el d'Isil, el qual explicarem en el marc del capítol 6.

Als pobles en què no hi havia un representant directe dins de la reunió, sinó que únicament comptaven amb un representant de zona, el desconeixement era molt superior. Per exemple, un dels representant d'Andorra[284] dins del grup de treball reconeixia que havien fet poc treball de transmissió dins de la pròpia associació, però, encara menys, entre els altres dos col·lectius fallaires que també havien de formar part de la candidatura, el de Sant Julià de Lòria i el d'Escaldes-Engordany. En conseqüència, aquests dos col·lectius no només no van assabentar-se del procés de candidatura, sinó que no van saber fins, passada la inscripció, que també formaven part del reconeixement unesquià. En el cas de la Barousse, que va

[280] Entrevista Marcelino Iglesias Cuartero (1981), 17 de setembre de 2018, Montanuy (Ribagorza).
[281] Entrevista Lurdes Ascaso Dieste (1960), 26 de maig de 2018, San Juan de Plan (Sobrarbe).
[282] Entrevista Asun Brallans Borrell (1991), 19 de setembre de 2018, Bonansa (Ribagorza).
[283] Conversa informal dona, setembre de 2021, Andorra.
[284] Entrevista Albert Samarra Pujol (1977), 17 de setembre de 2020, Andorra la Vella (Andorra).

incorporar-se molt tardanament a la candidatura, la situació va ser molt semblant, tal i com veurem al capítol 7.

5.4.2.3 Les institucions patrimonials

Tot i el gir participatiu de la *Convenció de 2003*, els estats segueixen essent actors d'aquest procés, com sempre ho havien estat (Bendix, 2011; Hafstein, 2011). Les institucions patrimonials, com a representants dels estats, intervenen puntualment durant l'elaboració del dossier de candidatura, bàsicament, perquè han de dur a terme una sèrie de tràmits per poder presentar la candidatura i perquè han de supervisar el desenvolupament del dossier. En el cas que ens ocupa, van intervenir en ambdues circumstàncies: d'una banda, per encarregar-se de la ratificació de la convenció i/o inscripció (i/o reconeixement) de les festes a l'inventari (en tots els casos, va caldre fer els dos o un dels dos tràmits); i, d'altra banda, per demanar una sèrie de canvis dins del dossier (només en els casos de França i Catalunya).

Amb l'inici del procés de candidatura, cada estat participant va haver de fer un balanç de la situació en què es trobava en relació als dos tràmits indispensables per a poder presentar una candidatura: tenir la *Convenció de 2003* ratificada i tenir l'element inscrit en un inventari regional i/o estatal. Més enllà d'aquests tràmits, cal tenir en compte el seu poder de decisió al llarg del procés, tal i com analitzarem a la darrera part d'aquesta secció.

5.4.2.3.1 *La ratificació de la* Convenció de 2003

Dels tres estats, Espanya i França havien ratificat la *Convenció de 2003*; però Andorra encara no ho havia fet. Espanya va ratificar la *Convenció de 2003* l'any 2006, però no es va fer efectiva fins al 2009. Aquest país, abans de la ratificació, comptava amb una llei general de patrimoni, la *Ley 16/1985 sobre el Patrimonio Histórico Español*[285]; arran de la *Convenció de 2003*, es va crear la *Ley 10/2015 para la Salvaguarda del PCI*[286] (Velasco Maillo, 2019). En els casos català i aragonès fins al moment, s'han mantingut les lleis ja existents abans de la ratificació, encara que altres comunitats autònomes sí que han fet canvis[287]. En el cas català, a banda de la llei general de patrimoni, la Llei 9/1993 de Patrimoni Cultural Català, hi ha una llei específica per a la cultura popular, la Llei 2/1993 de Foment i Protecció de la Cultura Popular i Tradicional i de l'Associacionisme Cultural[288]. A més, l'àmbit festiu gaudeix d'una gestió singular, recollida dins del Decret 389/2006 del Patrimoni Festiu de Catalunya[289] (Costa Solé & Folch Monclús, 2014). Actualment, s'està treballant en el projecte d'una futura llei de PCI

[285] Podeu consultar aquesta llei a través de: *Ley 16/1985 sobre el Patrimonio Histórico Español*. https://www.boe.es/buscar/pdf/1985/BOE-A-1985-12534-consolidado.pdf (Consultat: 5 de desembre de 2022).
[286] Podeu consultar aquesta llei a través de: https://www.boe.es/eli/es/l/2015/05/26/10/dof/spa/pdf (Consultat: 5 de desembre de 2022).
[287] Les Illes Balears va seguir el model espanyol i va crear una llei específica de PCI, la Llei 18/2019 de Salvaguarda del PCI de les Illes Balears. Tanmateix, cal dir que altres comunitats autònomes han apostat per mantenir la llei general de patrimoni que ja tenien i, simplement, incorporar-hi el PCI, aquest és el cas de les Illes Canàries, *Ley 11/2019 de Patrimonio Cultural de Canarias*.
[288] Aquesta llei pot consultar-se a: https://portaljuridic.gencat.cat/eli/es-ct/l/1993/03/05/2 (Consultat: 14 de novembre de 2022).
[289] Aquest decret pot consultar-se a: *Decret 389/2006, de 17 d'octubre, del patrimoni festiu de Catalunya*. https://portaljuridic.gencat.cat/ca/document-del-pjur/?documentId=461050 (Consultat: 14 de novembre de 2022).

(Bellas Melgosa, 2022). En el cas aragonès, existeix una única llei de patrimoni, *Ley 3/1999 del Patrimonio Cultural Aragonés*[290], dins de la qual hi trobem el *patrimonio etnográfico*.

França va ratificar la *Convenció de 2003* en el mateix moment que Espanya. A França, aquest text no va generar la creació d'una nova llei dedicada al PCI, sinó una ampliació del text legislatiu de referència per al patrimoni francès, el *Code du patrimoine* (segons actualització de 2021)[291]. L'any 2016, amb la finalitat d'incloure el PCI dins del codi, es va ampliar la definició de patrimoni ja existent amb la inclusió d'un nou paràgraf:

> Il s'entend également des éléments du patrimoine culturel immatériel, au sens de l'article 2 de la convention internationale pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, adoptée à Paris le 17 octobre 2003 (Code du Patrimoine, article L1).

Més recentment, el 2021, aquest paràgraf ha estat ampliat per incloure també el patrimoni lingüístic:

> Il s'entend également des éléments du patrimoine culturel immatériel, au sens de l'article 2 de la convention internationale pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, adoptée à Paris le 17 octobre 2003 et du patrimoine linguistique, constitué de la langue française et des langues régionales. L'État et les collectivités territoriales concourent à l'enseignement, à la diffusion et à la promotion de ces langues (Code du Patrimoine, article L1).

En el moment que s'estava elaborant la candidatura, Andorra encara no havia ratificat la *Convenció de 2003*. Aquest procés, pel cas andorrà, va ser força ràpid. A la *Nota interna relativa a la possibilitat de realitzar un dossier de candidatura per a inscriure les Falles d'Andorra la Vella a la llista de patrimoni mundial immaterial* (27 de novembre de 2012), en què es valorava la possibilitat de dur a terme una candidatura, ja es feia èmfasi en la importància de dur a terme aquest tràmit prèviament. El Govern d'Andorra va aprovar l'adhesió a la convenció el 24 d'abril de 2013 i el Consell General va ratificar-la el 13 de juny de 2013 (Roig Loscertales, 2017). A Andorra, la ratificació de la *Convenció de 2003* no va genera cap de la llei de patrimoni, la Llei 9/2003 del Patrimoni Cultural d'Andorra[292]; ja que es va considerar que aquesta ja reconeixia els béns immaterials, encara que no els definia explícitament.

[290] *Ley 3/1999, de 10 de marzo, del Patrimonio Cultural Aragonés*. https://www.boe.es/buscar/pdf/1999/BOE-A-1999-8270-consolidado.pdf (Consultat: 20 de novembre de 2022).

[291] El codi es va actualitzant de tant en tant. Aquí se cita en relació a la darrera versió, que és de 2021. El codi està format per dues parts, la legislativa i la reglamentària, cada part inclou set llibres (*Livre 1. Dispositions communes à l'ensemble du patrimoine culturel ; Livre II. Archives, Livre III. Bibliothèques ; Livre IV. Musées ; Livre V. Archéologie ; Livre VI. Monuments historiques. Sites patrimoniaux remarquables et qualité architecturale ; Livre VII. Dispositions relatives à l'Outre-Mer*). No hi ha cap llibre dedicat al patrimoni etnològic o PCI (sí que n'hi havien del patrimoni arqueològic o els monuments històrics), únicament hi ha una menció al PCI dins del primer llibre. Aquest codi pot consultar-se a través de: https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000032859983/2016-07-09/ (Consultat: 15 de desembre de 2022).

[292] L'any 2014 es va fer una modificació a aquesta llei, però no va tenir efectes sobre el patrimoni immaterial. Podeu consultar aquesta llei a través de: https://www.consellgeneral.ad/fitxers/documents/lleis-2003/llei-9-2003.pdf (Consultat: 25 de novembre de 2022).

5.4.2.3.2 La inscripció als inventaris

Superat el tràmit de la ratificació, calia ocupar-se de la qüestió dels inventaris, perquè aquest era un dels cinc requisits de les *Directrius Operatives* per a poder inscriure un element a la Llista Representativa del PCI:

> A *vere,* abans d'això s'ha d'anar al criteri cinc de la candidatura, en el cinc[293], la UNESCO i la convenció va essent cada cop més exigent, aquest es refereix als inventaris i proteccions. Aquest patrimoni en bastants llocs no estava catalogat ni protegit, per què? Primera perquè hi ha la dificultat de la llei que inclogui el patrimoni immaterial i segona perquè si l'inclou en lleis és difícil que quan defineix els béns d'interès cultural inclogui l'immaterial (...) I a part d'això, encara que hi hagués patrimoni etnològic i això, hi havia molts llocs, que mai s'havien plantejat d'inscriure un element com aquestos, no tenien el procediment i la pràctica. Això va ser un treball que vam tindre que fer, que vaig fer jo particularment amb els responsables de patrimoni de cada lloc, jo vaig tindre interlocutors a la conselleria aragonesa, a la catalana, amb aquest cas amb la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme, a l'IPEC, també relació amb els francesos i Andorra hi havia la sort que quan vam començar aquesta candidatura, les falles ja s'havien inscrit amb catorze béns més dins de la llei de patrimoni on s'havia fet ja aquesta catalogació com a béns del patrimoni immaterial d'Andorra, per tant, això estava resolt.[294]

En relació als inventaris, cal especificar que Espanya, a diferència dels altres dos estats implicats, en tenir les competències transferides, cada comunitat autònoma té el seu propi inventari. No obstant això, cal tenir en compte que, posteriorment a aquest procés de candidatura, amb la llei del PCI de 2015, es va crear l'Inventario General del Patrimonio Cultural Inmaterial, el qual serveix per inscriure-hi tots aquells béns que transcendeixen la comunitat autònoma. En el moment de l'elaboració de la candidatura, els tres estats (i/o regions) es trobaven en situacions diferents, des del reconeixement ja fet (Catalunya i Andorra) fins a la seva absència (Aragó i França). A més, en alguns casos, fins i tot, les celebracions comptaven amb una figura de protecció patrimonial.

5.4.2.3.2.1 Catalunya

A Catalunya hi ha el Catàleg del Patrimoni Festiu de Catalunya, específic per a la festa; i l'IPEC, més general, pel conjunt del patrimoni etnològic. L'IPEC, més enllà de les fitxes, també inclou estudis monogràfics que es publiquen a la col·lecció de llibres Temes d'Etnologia i a la Revista d'Etnologia de Catalunya. Més recentment, han començat a crear-se inventaris regionals del PCI, el primer va ser el de les Terres de l'Ebre, al qual es van sumar el del Penedès, el del Vallès i el les Gavarres (Guil Egea, 2017).

Pel cas català, la gestió de l'inventari es va fer des de la DGCPAC. En el marc de l'IPEC, no hi havia cap fitxa d'inventari per les falles; però dins del Catàleg del Patrimoni Festiu de Catalunya, sí que estaven recollides les falles d'Isil (Pallars Sobirà) i la fia-fia de Bagà i Sant

[293] *R.5 El elemento figura en un inventario del patrimonio cultural inmaterial presente en el (los) territorio(s) del (de los) Estado(s) Parte(s) solicitante(s), de conformidad con los Artículos 11 y 12 de la Convención*.
(UNESCO, capítol 1.2).
[294] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).

Julià de Cerdanyola (Berguedà), que comptaven amb el reconeixement de Festa Patrimonial d'Interès Nacional[295]; a més de les falles de Pont de Suert, Vilaller, Casós i Senet (Alta Ribagorça), encara que aquestes quatre amb una descripció molt més breu que les anteriors. Tal i com recordava un dels tècnics de la DGCPAC[296], van aprofitar el procés de candidatura per elaborar una fitxa d'inventari general per a totes les falles catalanes[297], titulada "Falles del Pirineu", que es va incloure dins de l'IPEC el 26 de gener de 2015. Aquesta fitxa la va redactar a partir de les informacions que li enviava el coordinador de la candidatura. Possiblement, per això està en sintonia la descripció de la festa que apareix al dossier. De fet, els únics pobles catalans[298] que apareixen en aquesta fitxa són els que havien de ser inscrits a la UNESCO.

En el cas català s'inventarien tots els pobles que es volen inscriure a la candidatura, però no se'ls atorga cap figura de protecció, les úniques reconegudes segueixen essent les mateixes: Isil (Pallars Sobirà), Bagà i Sant Julià de Cerdanyola (Berguedà), ambdues reconegudes com a Festa Patrimonial d'Interès Nacional. Aquest reconeixement depèn del decret 389/2006, el qual estableix cinc categories de patrimoni festiu[299].

Dins del cas català, cal fer una menció especial al cas aranès, el qual, com hem vist en un altre capítol, gaudeix d'una sèrie de competències, entre les quals, les de cultura. En aquest cas, segons el cap de Cultura i Patrimoni de la Val d'Aran[300], ell mateix va fer dues fitxes d'inventari[301], una per Les i una altra per Arties. El 12 de setembre de 2013, el Conselh Generau d'Aran va inscriure les festes al seu catàleg de patrimoni. Posteriorment, l'any 2019, el Conselh Generau d'Aran, fent ús de les competències delegades per la Generalitat de Catalunya, va declarar la plaça *deth haro* (Les) Bé Cultural d'Interès Nacional (BCIN) dins de la categoria de lloc històric.

5.4.2.3.2.2 Aragó

En el cas aragonès, hi ha un inventari d'inventaris que és el Sistema de Información del Patrimonio Cultural Aragonés[302] (SIPCA) que es gestiona des de l'Instituto de Estudios Altoaragoneses. Es tracta d'un sistema que agrupa els inventaris locals i comarcals que s'han

[295] En el cas de les falles d'Isil, el reconeixement de Festa Patrimonial d'Interès Nacional de 2010 substitueix un reconeixement anterior, el de Festa Tradicional d'Interès Nacional atorgat el 1991 (decret 431/1983).
[296] Entrevista Roger Costa Solé (1972), 13 de novembre de 2018, Barcelona (Barcelonès).
[297] Podeu consultar aquesta fitxa a través de: https://lc.cx/9GROYx (Consultat: 19 de juny de 2023).
[298] Les (Val d'Aran), Arties (Naut Aran, Val d'Aran), Pont de Suert, el (Alta Ribagorça), Casós (Pont de Suert, Alta Ribagorça), Llesp (Pont de Suert, Alta Ribagorça), Barruera (Vall de Boí, Alta Ribagorça), Taüll (Vall de Boí, Alta Ribagorça), Boí (Vall de Boí, Alta Ribagorça), Erill la Vall (Vall de Boí, Alta Ribagorça), Durro (Vall de Boí, Alta Ribagorça), Vilaller (Alta Ribagorça), Senet de Barravés (Vilaller, Alta Ribagorça), Alins (Pallars Sobirà), Isil (Alt Àneu, Pallars Sobirà), Pobla de Segur (Pallars Jussà), Bagà (Berguedà), Sant Julià de Cerdanyola (Berguedà), València d'Àneu (Alt Àneu, Pallars Sobirà).
[299] Aquestes figures són; Festa Popular d'Interès Nacional, Festa Tradicional d'Interès Nacional, Element Festiu Tradicional d'Interès Nacional, Festa Patrimonial d'Interès Nacional i Element Festiu Patrimonial d'Interès Nacional.
[300] Entrevista Jèp de Montoya Parra (1959), 25 de juliol de 2018, Vielha (Val d'Aran).
[301] Aquestes fitxes no formen part de cap pàgina web del Conselh Cultural d'Aran, però podeu consultar-se dins del dossier de candidatura, concretament dins de la part dedicada als inventaris espanyols, pàgines 21-37 (UNESCO, 2015g). Pot consultar-se a través de: https://ich.unesco.org/doc/src/30179.pdf (Consultat: 24 de maig de 2023).
[302] Per més informació, podeu consultar-lo a: http://www.sipca.es (Consultat: 19 de juny de 2023).

fet a Aragó i que segueix actualitzant-se amb noves incorporacions, s'estructura per entrades, no necessàriament sempre són fitxes, també poden ser entrevistes.

En el cas aragonès va caldre començar de zero tot el procediment, perquè les falles ni tan sols formaven part del SIPCA. Sobre aquesta qüestió ja eren conscients els membres del grup de treball per part aragonesa:

> Nosotros, no nos conocía nadie, ni los vecinos, ni los ayuntamientos, ni la comarca, ni la Diputación de Huesca, ni el Gobierno de Aragón, como acelerar, porque había pasos previos, teníamos que ser patrimonio de Aragón, primero, previamente. Tuvimos buena respuesta, nos reunimos todos los ayuntamientos y nos reunimos con Diputación y Gobierno de Aragón. Los trámites fueron rápidos, de urgencia. Entonces nos hicieron, nos reconocieron el bien aragonés, patrimonio de Aragón. Hemos tenido muchísimo apoyo institucional, nos han favorecido.[303]

Certament, tal i com es desprèn de les paraules d'aquesta informant, va ser gràcies a la insistència del grup de treball, que va activar els seus contactes polítics amb el govern central d'Aragó, que aquest tràmit es va fer relativament ràpid. Els alcaldes dels cinc municipis aragonesos que formaven part de la candidatura van escriure una carta (novembre de 2013) al director general de Patrimoni Cultural d'Aragó, sol·licitant la inclusió de "las fallas en el Pirineo" com a part del patrimoni cultural aragonès, cosa que, de retruc, implicava, prèviament, inscriure les falles al SIPCA. Tal i com recordava una de les tècniques de la Dirección General de Cultura y Patrimonio (Servicio de Prevención, Protección e Investigación del Patrimonio Cultural)[304], que va encarregar-se d'aquest tràmit, aquesta proposta va començar a tramitar-se al gener de 2014 i va acabar-se el juny del mateix any.

Finalment, les falles d'Aragó van ser declarades *Bien Catalogado Inmaterial*[305] del patrimoni cultural aragonès sota el títol "*Fiestas del fuego del solsticio de verano en el Pirineo oscense*", a banda de ser incorporades al SIPCA. El mes de juny de 2014, María Ángeles Hernández, cap del Servicio de Prevención y Protección del Patrimonio Cultural (dins de la Dirección General de Cultura y Patrimonio) va enviar una carta (16 de juny de 2014) als alcaldes sol·licitants, a la qual adjuntava l'*Orden, de 10 de junio de 2014,* del *Departamento de Educación, Universidad Cultura y Deporte por la que se declaran Bien Catalogado Inmaterial las fiestas del fuego del solsticio de verano en el Pirineo oscense* i especificava el reconeixement que els havien atorgat:

> Estos bienes pueden ser protegidos, en función de su relevancia cultural, como Bien de Interés Cultural, Bien Catalogado o Bien Inventariado del patrimonio cultural aragonés. De éstos, la ley define en su artículo 13 los bienes catalogados como aquellos que, pese a su significación e importancia, no cumplen las condiciones propias de los bienes de interés cultural. Las fiestas del solsticio de verano que se celebran en varias poblaciones del Pirineo oscense, cuya historia, características y valores culturales se recogen en el anexo de esta orden, forman parte de la tradición y del patrimonio etnográfico aragonés siendo

[303] Lurdes Ascaso Dieste (1960), 26 mayo 2018, San Juan de Plan (Sobrarbe).
[304] Entrevista telefònica Delia Sagaste Abadía (1981), 7 de novembre de 2018, Zaragoza (Zaragoza).
[305] La llei aragonesa (Ley 3/1999), estableix tres figures de patrimoni cultural (en general), de més a menys rellevants: *Bienes de Interés Cultural (BIC), Bienes Catalogados* i *Bienes Inventariados*.

> merecedoras de esta figura de protección cultural (Extracte de l'Orden, de 10 de junio de 2014, a partir de la carta de la cap del Servicio de Prevención y Protección del Patrimonio Cultural als alcaldes aragonesos del 17 de juny de 2014).

Posteriorment, el 2 de febrer de 2015, el director general Patrimoni Cultural d'Aragó d'aquell moment, Javier Callizo Soneiro, va fer un certificat[306] en què informava de la inclusió d'aquestes festes dins del SIPCA. És, precisament, aquest document el que va adjuntar-se al dossier de candidatura per certificar que les falles aragoneses havien estat inventariades.

5.4.2.3.2.3 França

En el cas francès, gran part dels esforços d'aplicació de la *Convenció de 2003* es va centrar en la creació d'un inventari del PCI de França. Tot i que prèviament existien inventaris (o catàlegs de recursos, bases de dades accessibles o no en línia) relatius a pràctiques concretes; no n'hi havia cap per a totes les categories que la UNESCO incloïa dins de la definició del PCI ni per tot el conjunt francès. Per aquest motiu, abans de crear un inventari nou, es va fer un inventari dels inventaris existents que tractaven sobre aspectes que podien emmarcar-se en la definició de PCI de la UNESCO. Posteriorment, es va treballar en la definició d'una metodologia de treball, la qual es va construir seguint el model de l'inventari del PCI del Québec, l'Inventaire des Ressources Ethnologiques du Patrimoine Immatériel[307] (Bortolotto, 2014; Castéret & Heiniger-Castéret, 2013; Hottin, 2012a, 2012b). Un cop definida, a partir del 2008, es van dur a terme quatre operacions pilot, de dos anys de durada cadascuna, per a posar-la a prova (Castéret & Heiniger-Castéret, 2013) [308]. A partir d'aquestes experiències es va crear la fitxa d'inventari i un document amb les explicacions de com completar-la[309]. Des de l'any 2012, el Centre Français du Patrimoine Culturel Immatériel (CFPCI) de Vitré col·labora activament en el manteniment de l'inventari amb el Ministère de la Culture i també s'encarrega d'elaborar algunes de les fitxes (Chacat & Chave, 2019).

En el moment que s'estava elaborant el dossier de candidatura, no hi havia cap celebració de Sant Joan al Pirineu central francès inscrita a l'Inventaire National du Patrimoine Culturel Immatériel, per la qual cosa, va caldre elaborar una fitxa per a l'inventari *ex professo*. Aquesta tasca va ser assumida per l'Ajuntament de Bagnères-de-Luchon i el Musée du Pays de Luchon, dos dels seus membres va elaborar la fitxa i després la van sotmetre a l'avaluació del DPRPS. Tal i com recordava una de les seves redactores, representant de Bagnères-de-

[306] Aquest document no forma part de cap pàgina web del govern aragonès, però podeu consultar-lo dins del dossier de candidatura, concretament dins de la part dedicada als inventaris espanyols, pàgines 1-9 (UNESCO, 2015g). Pot consultar-se a través de: https://ich.unesco.org/doc/src/30179.pdf (Consultat: 24 de maig de 2023).

[307] Podeu consultar aquest inventari a través de la seva pàgina web, Inventaire des Ressources Ethnologiques du Patrimoine Immatériel: http://www.irepi.ulaval.ca/ (Consultat: 13 de maig de 2021).

[308] Aquestes van ser: 1) comunitat immigrada a França, mexicans a París, hi havia pràctiques inventariades com a PCI a l'inventari de Mèxic que es practicaven a París. 2) Els cors amb el cant in paghjella, un cant profà i sagrat polifònic, una col·lectivitat territorial amb un element en comú. 3) Els sabers dels artesans intra-muros de París. 4) La regió Aquitània, amb la temàtica de les festes d'expressió occitana (*Institut Occitan, In-Oc*) (Castéret & Heiniger-Castéret, 2013).

[309] Tota la informació sobre la inscripció d'una pràctica a l'inventari i els documents necessaris estan a la pàgina web del Ministère de la Culture: https://www.culture.gouv.fr/Thematiques/Patrimoine-culturel-immateriel/Pour-les-acteurs-de-la-sauvegarde/Candidater-au-Patrimoine-culturel-immateriel/Candidater-a-l-Inventaire-national (Consultat: 1 de desembre de 2022).

Luchon[310], a finals de gener de 2014 va anar al Ministère de la Culture de París a presentar la fitxa d'inventari *Les brandons de la Saint-Jean, le brandon de la Saint-Pierre* i respondre algunes per part d'una comissió d'experts. Poc temps després de la seva intervenció, la fitxa va incloure's a la web de l'inventari nacional[311]. Al dossier de candidatura, però, es va incloure la fitxa d'inventari de l'Ajuntament, però una mica més breu que la primera que van fer, sense els testimonis històrics que havien recollit (la que es presenta són 10 pàgines i l'orginal 33, perquè inclou fotocòpies de totes les referències localitzades). Es tracta d'una fitxa que segueix l'estructura marcada per l'inventari francès i es construeix sobre els conceptes bàsics de la *Convenció de 2003*, tals com comunitat, participació, transmissió i salvaguarda. Aquesta fitxa se centra en el cas de Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne) i el dels pobles limítrofs, encara que n'anomena d'altres que, finalment, no s'inscriuen a la candidatura. Posteriorment, l'any 2019, una antropòloga de la Université de Pau et Pays de l'Adour va redactar una nova fitxa d'inventari sobre el cas de Bagnères-de-Bigorre (Hautes-Pyrénées) per completar la primera.

En el cas francès, hi ha dues figures de protecció per als monuments històrics: el primer nivell és el dels béns inventariats (*inscrits*) i el segon nivell, més elevat, és el dels béns catalogats (*classés*). En el cas del PCI, els elements inscrits únicament poden optar al primer nivell i, amb la inscripció a l'inventari, automàticament, passen a ser béns inventariats. Aquest és el cas dels *brandons.*

5.4.2.3.2.4 Andorra

En el cas andorrà, hi ha un únic inventari, l'Inventari General del Patrimoni Cultural. Es tracta d'un inventari general del patrimoni dividit en quatre seccions: Béns d'Interès Cultural, Béns Immaterials (aquí s'inclouen les festes), Béns Immobles Inventariats i Béns Mobles Inventariats. La primera inclusió de béns immaterials a l'inventari va tenir lloc el 23 de juny de 2010, tal i com recull l'edicte 23-06-2010, i va incloure quinze festes[312] que es consideraven d'especial interès cultural[313], entre aquests elements, hi havia les falles de Sant Joan d'Andorra la Vella [314]. Així doncs, en el moment d'elaborar el dossier de candidatura, les falles d'Andorra la Vella ja comptaven amb la seva inscripció. Al dossier de candidatura es va incloure aquest edicte. Posteriorment, el 7 d'octubre de 2020, es van inscriure les falles

[310] Entrevista Michèle Cau (1948), 18 de juny de 2019, Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).
[311] Podeu consultar aquesta fitxa, en format web, a través de la pàgina web de *Patrimoine Culture Immatériel en France*: https://www.pci-lab.fr/fiche-d-inventaire/fiche/99-les-brandons-de-la-saint-jean-et-de-la-saint-pierre-a-bagneres-de-luchon (Consultat: 9 de febrer de 2023).
[312] Aquestes festes són: Cavalcada de Reis d'Andorra la Vella i Escaldes-Engordany; Escudellades populars i Encants de Sant Antoni; Carnaval d'Encamp; Arlequins del Carnaval de Canillo; Caramelles d'Ordino i de Sant Julià de Lòria; Aplec de la Mare de Déu de Canòlich; Falles de Sant Joan d'Andorra la Vella; Benedicció de les Guardes Comunes de Setúria; Roser d'Ordino; Benedicció de vehicles de Sant Cristòfol d'Anyós; Diada de Santa Anna de la Festa Major d'Escaldes-Engordany; Festa Major de Sant Julià de Lòria; Aplec de la Mare de Déu de Meritxell; Fira del bestiar de Canillo; Fira concurs d'Andorra (De la Parte, 2016).
[313] Els criteris principals per incloure aquestes festes són: el fet que constitueixen fites del calendari festiu andorrà i són especialment interessants (amb matisos diferents) pel que fa a l'arrelament històric i la continuïtat, la representativitat i la vitalitat, així com per la seva capacitat de crear moments i espais de comunió social (De la Parte, 2014).
[314] Podeu consultar aquest edicte a través de: https://www.bopa.ad/bopa/032121/Pagines/GV20201008_10_43_23.aspx (Consultat: 25 de novembre de 2022).

d'Encamp, Ordino, Sant Julià de Lòria i Escaldes-Engordany, juntament amb tres elements més[315], tal i com recull l'edicte 07-10-2020[316].

En el cas andorrà, la llei del patrimoni de 2003 estableix dues figures de reconeixement, els Béns d'Interès Cultural (BIC) i els Béns Inventariats. Aquestes dues categories s'apliquen tant pels béns mobles com pels immobles. Els béns immaterials formen part dels BIC i, dins d'aquests existeixen diverses categories, entre les quals, la Festa d'Interès Cultural (FIC). És, precisament, amb aquesta figura, que estan reconegudes les falles andorranes.

5.4.2.3.3 El poder de decisió: la incorporació de la Barousse i el Berguedà

Les institucions patrimonials no només són importants perquè han de realitzar alguns dels tràmits *sine qua non* es pot tirar endavant la candidatura; sinó també perquè poden exigir canvis dins del dossier de candidatura, amb o sense l'acord dels membres del grup de treball. Aquests són els casos de les incorporacions dels *brandons* de la Barousse, per part de França, i de la fia-faia, per part de Catalunya.

5.4.2.3.3.1 La Barousse: *"le dernier vélo du peloton"*

La fitxa d'inventari que es va elaborar des de l'Ajuntament de Bagnères-de-Luchon, a la qual ja ens hem referit, es va presentar al Ministère de la Culture de París a finals de gener de 2014; prèviament, havia estat avaluada per una sèrie d'experts, interns i experts del DPRPS. Tal i com relatava una d'aquestes expertes, Patricia Heiniger-Castéret[317], durant la revisió de la fitxa, va adonar-se que faltaven molts pobles, perquè recordava que dos autors que ella coneixia, per exemple, Séguy (1954) i Gratacos (1995), havien inclòs més pobles del Pirineu central dins dels seus respectius treballs. Tenint en comptes que faltaven pocs mesos per tancar el dossier (març del 2014), al gener de 2014, va decidir implicar-se personalment en la recerca de pobles i va començar a trucar a diversos ajuntaments de les CC properes a Bagnères-de-Luchon per saber si encara cremaven un *brandon* per Sant Joan. La majoria d'ajuntaments amb qui va contactar van mostrar interessats a formar part de la candidatura, però li van dir que no podien ocupar-se d'aquesta qüestió, perquè estaven en plena campanya electoral. De fet, només va rebre una resposta positiva per part de la CC Vallée de la Barousse, que es va incorporar *in extremis* a la candidatura:

> À la suite de ça on a eu, on a eu, mmm... Je sais qu'il y a eu, parce qu'en fait, suit à ça, finalement, on n'a quasiment rien vu du processus de montage du dossier pour l'UNESCO. Nous, en gros, c'est un peu comment si on était le dernier vélo du peloton et ils se sont dit à la fin « ah, oui, voilà » ![318]

[315] Les Festes de l'ossa (Ball de l'ossa d'Encamp i L'última ossa d'Ordino); el coneixement i les tècniques de la construcció de la pedra seca i la transhumància, desplaçament estacional del ramat i el bestiar.
[316] Pot consultar-se aquest edicte a través de: https://www.bopa.ad/bopa/032121/Pagines/GV20201008_10_43_23.aspx (Consultat: 25 de novembre de 2022).
[317] Entrevista Patricia Heiniger-Castéret (1962), 30 de juliol de 2019, Billère (Pyrénées Atlantiques).
[318] Lydie Fourcade (1980), 3 juliol 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).

La participació de la CC Vallée de la Barousse es va basar en aportar una carta d'adhesió[319]. Es tracta d'un text escrit pel president de la CC d'aquell moment, René Marrot, en què aquest descriu la festa pel conjunt de la vall i fa especial èmfasi al cas de Col de Balès[320] (única celebració de la vall que no s'acaba inscrivint). Aquest document va ser entregat *in extremis* al coordinador per a la seva incorporació dins del dossier l'1 de març de 2014. Pel que fa a les reunions, el president de la CC Vallée de la Barousse i una de les tècniques de desenvolupament van incorporar-se a les reunions a partir del març de 2014, és a dir, un cop el dossier ja estava pràcticament acabat.

Aquesta incorporació va ser ben rebuda per la majoria dels membres del grup de treball. Per exemple la representant de la Val d'Aran[321] dins del grup de treball, en le marc de la nostra entrevista, explicava que ella sabia que més enllà de Bagnères-de-Luchon feien *brandons*, perquè ella havia estat als *brandons* de Col de Balès i els participants li havien explicat que als seus respectius pobles, també en feien. Els representants de Bagnères-de-Luchon, per la seva banda, es mostraven plenament conscients del fet que hi havia altres pobles més enllà dels de la zona de Luchon, però justificaven no haver-hi contactat de la següent manera:

> Nous, notre coin à nous, c'est-à-dire, les communes de nous, tout de suite, on a écrit aux communes du canton de Luchon qui était à l'origine, quand on a démarré, c'était que les 31 communes du Pays de Luchon. Nous, celles qui avaient du feu de la Saint-Jean nous ont répondu et cela, notre coin à nous, le Pays de Luchon, je vais l'appeler Pays de Luchon, parce que si je parle de canton ça n'est plus valable, parce que maintenant le canton va jusqu'à Salies-du-Salat et tout ça, nous, les nôtres ont voulu participer, ils n'ont pas assisté à toutes les réunions, mais ils ont soutenu le projet par leurs signatures, par ce qu'ils ont pu envoyer.[322]

Tot i que dins del grup de treball, els membres de Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne) eren considerats els representants del conjunt de pobles França, en sentit ampli, que no es va acabar de definir; els membres de Bagnères-de-Luchon es consideraven representants de la "seva" zona, la qual, es limitava a la CC du Pays de Luchon[323]. A més, cal tenir en compte que, en aquell moment, s'estava produint una nova definició dels límits de les regions i CC de França. La CC du Pays de Luchon havia de desaparèixer per integrar-se sota la CC Pyrénées Haut-Garonnaises, cosa que no havia estat ben rebuda per Bagnères-de-Luchon,

[319] Podeu veure aquesta carta dins del dossier de candidatura, concretament dins de la part dedicada a les cartes d'adhesió de França, pàgines 5-8 (UNESCO, 2015d). Pot consultar-se a través de: https://ich.unesco.org/doc/src/30190-FR.pdf (Consultat: 24 de maig de 2023).
[320] Recordem que es tracta d'una celebració de nova creació. Consisteix en cremar tres *brandons* dalt d'un coll de muntanya, el Col de Balès, que comunica la Vallée de la Barousse amb la Vallée d'Oueil i és també un límit departamental. La descripció d'aquesta celebració la trobareu al capítol 7 i la seva anàlisi al capítol 8.
[321] Entrevista Ester Sirat (1950), 25 juliol 2018, Les (Val d'Aran).
[322] Philippe Guillen (1962), 17 de juliol de 2019, Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).
[323] Cal tenir en compte que en aquell moment la CC du Pays de Luchon encara existia, però que amb l'aplicació de la *Loi n° 2015-991 du 7 août 2015 portant nouvelle organisation territoriale de la République* (2015). *Aquesta llei es coneguda com la "loi NOTRe"*. Pot consultar-se a: https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000030985460&categorieLien=id (Consultat: 10 de novembre de 2021).

perquè suposava la pèrdua de la seva capitalitat a favor de Marignac (també a l'Haute-Garonne).

Un cop entregat el dossier a la UNESCO, el 8 de juliol de 2015, l'Ajuntament de Bagnères-de-Luchon, amb el suport del DPRPS, va organitzar una reunió per presentar un *projet de conventionnement autour des brandons*. A aquesta reunió van convidar els pobles de la CC Pays de Luchon i també els de la CC Vallée de la Barousse i la CC Canton de Saint-Béat, perquè l'objectiu era presentar el procés de candidatura i proposar la creació d'una estructura que permetés unificar tots els pobles de la vessant francesa que fessin *brandons,* seguint el model de l'Asociación de Municipios y EMD Fallaires.

Malgrat aquest intent, aquesta proposta no va prosperar. Tal i com recordava l'alcalde de Cierp-Gaud (Haute-Garonne), Joel Gros[324], ells van anar a la reunió i va ser en aquell moment que es va assabentar que s'estava fent una candidatura. Amb l'objectiu de poder incloure els pobles de la CC Canton de Saint-Béat, perquè també feien el *brandon*, va demanar a una de les tècniques que preparés un informe sobre els *brandons* de la CC du Canton de Saint-Béat (2015). Aquesta tècnica[325] recordava perfectament haver fet aquest informe el mes de juliol d'aquell any, hi va incloure un llistat de pobles i una fitxa d'inventari, seguint el model que havia vist a l'Inventaire National du Patrimoine Culturel Immatériel. Aquesta informació, però, mai va arribar a incorporar-se al dossier, perquè aquest ja estava tancat i entregat.

5.4.2.3.3.2 La fia-faia: una condició *sine qua non*

El 26 d'octubre de 2013 van tenir lloc les *Xenes Trobades Culturals Pirinenques*, en aquella ocasió, sobre el patrimoni festiu del Pirineu. A aquest acte van assistir-hi els fallaires d'Andorra la Vella per explicar el procés de recuperació de les falles d'Andorra i anunciar el procés de candidatura en què es trobaven immersos. Allà van coincidir amb l'estudiós local de la fia-fia, Xavier Pedrals Costa, que presentava una comunicació sobre aquesta celebració, la qual tenia lloc a Bagà i Sant Julià de Cerdanyola (Berguedà) la vetlla de Nadal, el 24 de desembre. Tal i com explicava ell mateix[326], va quedar molt sorprès en conèixer aquesta iniciativa i, més encara, en saber que no havien estat inclosos. En efecte, des del seu punt de vista, hi havia una relació entre les falles del Pirineu català, que ell coneixia perquè les havia estudiades, i la fia-faia berguedana, perquè en ambdós casos hi havia una baixada de falles (en el cas berguedà, faies) i tenien lloc en el marc d'un solstici (en el cas berguedà, el d'hivern). Precisament, per aquest motiu, ell va demanar als andorrans que estaven a la trobada que comuniquessin a la resta dels membres del grup de treball la voluntat dels dos pobles berguedans d'entrar a formar part de la candidatura. Efectivament, tal i com explicava un d'aquests representants[327], ells van portar la demanda al grup de treball, a la

[324] Entrevista Joel Gros (1949), 1 de juliol de 2019, Marignac (Haute-Garonne).
[325] Entrevista Assumpta Guixot Rovira (1966), 1 de juliol de 2019, Marignac (Haute-Garonne).
[326] Entrevista Xavier Pedrals Costa (1956), 22 de gener de 2019, Berga (Berguedà).
[327] Entrevista Albert Samarra Pujol (1977), 17 de setembre de 2020, Andorra la Vella (Andorra).

propera reunió que tenien programa, el 16 de novembre de 2013, a Les (Val d'Aran); però es va acabar decidint no incloure-les:

> (...) la decisió general va ser que no, perquè si les falles és solstici d'estiu, com es pot incloure d'hivern, això és per les bruixes, perquè hi hagi bona collita de blat, a l'hivern quina collita de blat hi ha? Hi va haver una sèrie de rotllos d'aquests (...) La nit més curta de l'any, la nit no sé quantos, la nit per fer desaparèixer, una bona anyada, clar, això què té a veure amb l'hivern! Això no té res a veure.[328]

Davant de la negativa, els alcaldes de Bagà i Sant Julià de Cerdanyola van posar-se en contacte amb el director general de la DGCPAC. El director general els va explicar tot el procés de candidatura i va advertir-los que era projecte internacional, entre tres estats, en què Catalunya era una part més, però que calia l'aprovació de la resta de socis. A la reunió de l'1 de febrer de 2014 a Sahún (Ribagorza), només un mes abans de lliurar el dossier, ell mateix va demanar incloure les celebracions de Bagà i Sant Julià de Cerdanyola. Tot i l'oposició de la majoria de membres del grup de treball, especialment, els que no eren representants de pobles catalans, les celebracions berguedanes es van acabar incloent. En aquest cas, la participació va basar-se només en l'entrega d'un informe sobre els casos de Bagà i Sant Julià de Cerdanyola[329] i unes cartes d'adhesió (Ajuntament de Bagà i Associació de la Fia-faia)[330] al coordinador, al febrer de 2014. A partir d'aquest moment, en Xavier Pedrals Costa, es va incorporar a les reunions de treball com a representant del Berguedà.

5.4.3 LA CONSTRUCCIÓ DEL DOSSIER: "REDACTAREM PERFUM"

La informació per a la complementació del dossier podia arriba directament al coordinador, però, en paral·lel sempre havia de passar per un responsable regional i/o estatal. Així doncs, els tècnics de les institucions patrimonials, amb qui el coordinador estava en contacte, podien enviar-li les dades, però sempre que aquestes haguessin passat, prèviament, pel seu responsable, és a dir, el director de Patrimoni Cultural de cada regió i/o estat. De la mateixa manera, els membres del grup de treball enviaven la informació recollida al coordinador, però també al seu representant estatal, que també formava part del grup. Aquests representants estatals es va encarregar d'elaborar un formulari, molt semblant al que s'havia d'entregar a la UNESCO, però centrat únicament en la realitat del seu propi estat. Pel cas espanyol, el representant estatal va anar unificant les dades d'Aragó, Catalunya i Val d'Aran. Pel cas andorrà, aquesta tasca fou assumida pel representant del Comú d'Andorra la Vella, el qual va treballar en contacte constant amb un dels fallaries andorrans. El cas francès fou el més particular, perquè, si bé, l'Ajuntament de Bagnères-de-Luchon era l'encarregat de centralitzar totes les dades, en ocupar-se únicament dels pobles del voltant

[328] Entrevista home, setembre de 2021, Andorra.
[329] En aquest cas, el Xavier Pedrals va poder presentar els informes que havien presentat pel reconeixement de Festa Patrimonial d'Interès Nacional (2010a, 2010b). Pot consultar-se a: http://patrimonifestiu.cultura.gencat.cat/Festes-i-elements-festius-catalogats-o-declarats/Nadal-Cap-d-any-i-Reis/La-Fia-Faia-de-Baga-i-Sant-Julia-de-Cerdanyola(Consultat: 1 de juny de 2023).
[330] Podeu consultar les cartes dins del dossier de candidatura, específicament, dins de la part dedicada a les cartes d'adhesió de d'Espanya-Catalunya-Aragó-Val d'Aran, pàgines 71-21 i 77-79 (UNESCO, 2015c): https://ich.unesco.org/doc/src/30189.pdf (Consultat: 24 de maig de 2023).

de Bagnères-de-Luchon, va caldre incorporar dades noves, recollides per l'experta externa del DPRPS.

Un cop el dossier de candidatura ja estava pràcticament tancat, el coordinador va haver d'incloure informació de la Vallée de la Barousse (Hautes-Pyrénées) i Bagà i Sant Julià de Cerdanyola (Berguedà). Tal i com explicava el mateix coordiandor[331], aquests canvis van ser mínims, perquè ja no disposaven de gaire temps. Pel cas de la Barousse, va incorporar els 25 pobles de la vall sota la fórmula "*la Vallée de la Barousse, avec vingt-cinq localités*" dins de la part D del formulari (UNESCO, 2015a), sense especificar, com a la resta de casos, el nom dels pobles; va incloure dues mencions a aquesta vall dins de la secció dedicada a les mesures de salvaguarda, sempre referint-se a la institució, part 3 del formulari (UNESCO, 2015a); i, finalment, va incloure la carta d'adhesió de la CC Vallée de la Barousse, a la qual ens hem referit anteriorment. Pel que fa al cas del Berguedà, la incorporació va ser més complexa, perquè va requerir fer un gir en la descripció de la festes: calia justificar la inclusió de dues celebracions amb una temporalitat tan allunyada respecte a la resta. En aquest cas, va recórrer a la dualitat del solstici, el d'estiu i el d'hivern, que havia trobat en algunes referències (no ho concreta, però es refereix als textos dels folkoristes):

> (...) llavors vaig rectificar una mica la descripció que diu que es conserven testimonis de quan això també es feia a l'hivern i, de fet, en un altre lloc, per acabar-ho de rematar deia que era una festa que es feia tant per Joan Baptista com per Sant Joan Evangelista que era el de desembre i el de juny.[332]

Havent justificat la inclusió del solstici d'hivern, el coordinador va poder incloure els dos pobles berguedans dins de la part D (UNESCO, 2015a), va incloure l'Associació de la Fia-faia com a organisme competent de salvaguarda a la part 3 del formulari (UNESCO, 2015a) i dues cartes d'adhesió, una de l'Ajuntament de Bagà i una altra de l'associació de la Fia-faia. No obstant això, en cap dels dos casos, no es va poder afegir fotografies sobre aquestes pobles ni tampoc se'ls va poder fer sortir dins del vídeo, perquè ja estava tancat. De fet, ni tan sols es va poder rectificar el títol, canviant el "solstici d'estiu" pels "solsticis", perquè, en aquell moment, la candidatura ja s'havia inscrit amb aquest títol a la UNESCO.

A partir d'aquests treballs previs, el coordinador es va encarregar de redactar el formulari de la candidatura i adjuntar tots els materials que indicava, donant lloc a un dossier de candidatura. Tot i que ell va encarregar-se de la redacció del text, sempre va comptar amb el suport d'alguns dels membres del grup de treball, els quals va llegir diverses vegades els textos i van fer-hi les modificacions que van considerar adients. Un cop el formulari ja estava força avançat, el coordinador el va presentar al grup de treball per si volien fer algunes modificacions. No obstant això, ell mateix ja els havia advertit que la darrera paraula era la seva:

[331] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).
[332] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).

> (...) Els explico tot això, els explico com serà l'esforç i els explico que m'han de delegar la confiança *sine qua non*, que jo serviré el plat i que per tant, l'última salsa, l'última temperatura al forn la hi posaré jo.[333]

Aquesta darrera "temperatura" feia referència al seguiment estricte dels cinc criteris que marcava la UNESCO, els quals, com bé sabia el coordinador , determinarien l'èxit de la candidatura i, per tant, la seva inscripció; i també a la manera d'integrar-los dins de la redacció:

> (...) la UNESCO és molt exigent amb el nombre de paraules que pots presentar, i, per tant, cada paraula ha de ser essencial, sempre els [als membres del grup de treball] dic que no redactarem colònia, sinó perfum, i per això els dic a ells també que han de ser molt exigents amb els matisos, no poden, no pot donar tothom generalitats, en la generalitat som idèntics tots, és amb el detall que som diferents, amb això sóc molt exigent i amb això surten moltes coses interessants.*[334]*

Aquesta exigència unesquiana de la qual els parlava el coordinador va ser ràpidament compresa i assumida pels membres del grup de treball, els quals, amb ironia, explicaven: "(...) A la UNESCO si tu li dius que "ets més guapo que ell", no cola, tu li has de dir que "vols ser més guapo"! (...)"[335]. En efecte, tots ells eren conscients, tant com ho era el coordinador, que l'èxit de la candidatura no es fonamentava en les seves celebracions, sinó en la presentació d'aquestes seguint els requisits unesquians estrictament. Aquesta necessitat d'adaptar-se per poder fer encaixar l'element dins de la UNESCO crea una nova realitat festiva, perfectament unesquiana, però que no respon a cap realitat local. En conseqüència, es passa, tal i com afirmava Adell (2015), d'una realitat local polifònica a un relat monogràfic.

5.5 "LES FESTES DEL FOC", UN PATRIMONI MAL ·LEABLE

Seguidament, ens disposem a examinar el relat monogràfic (Adell, 2015) que s'acaba entregant, és a dir, el dossier de candidatura: el formulari (amb les cartes d'adhesió i les inscripcions als inventaris), les fotografies i els vídeo. En aquesta secció, ens fixarem en aquests cinc criteris i analitzarem les estratègies que el coordinador, amb el suport dels membres del grup de treball, va utilitzar per fer encaixar la realitat festiva pirinenca als requisits unesquians. Tal i com ja hem anticipat al capítol 3, partirem de la idea de la *bureaucratic creativity* (Bortolotto et al., 2020), però en farem una interpretació més àmplia: no parlem únicament de les estratègies burocràtiques que serveixen per assegurar la participació de les CGI dins de les candidatures; sinó del conjunt d'estratègies que es posen en funcionament per assegurar els cinc criteris unesquians, entre els quals hi ha també la participació.

En el cas de la candidatura que ens ocupa, hem identificat una sèrie d'estratègies. N'hi ha dues principals, que ja havien estat assenyalades per altres autors i que trobem també en aquest cas (Bromberger, 2014; Quintero Morón & Sánchez Carretero, 2017): d'una banda,

[333] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).
[334] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).
[335] Entrevista home, setembre 2020, Andorra.

silenciar aquells aspectes que podrien ser qüestionats per la UNESCO (per exemple: la tala excessiva d'arbres, la oposició de certs sectors a la participació de dones a les baixades, la massificació turística...); i d'altra banda, reforçar aquells aspectes que la UNESCO valora positivament, encara que aquests siguin minoritaris dins del conjunt dels pobles inscrits (per exemple: transmissió generacional o continuïtat de la festa tot i el despoblament...). Més enllà d'aquestes, n'hem pogut identificar d'altres en el context d'aquesta candidatura com fer una lectura interessada del criteri per poder-lo adaptar al propi context (per exemple: la diversitat s'interpreta en clau de Pirineu, no mundialment, perquè no es pot); fer notar que es coneix perfectament el text de la *Convenció de 2003* (per exemple, incloure termes claus de la *Convenció de 2003*); dir el que "cal" dir per ser inscrit (per exemple, a les cartes d'adhesió s'insisteix en el fet que es coneix el procés de candidatura); i finalment, activar una sèrie de contactes per aconseguir els tràmits en el mínim temps possible (tant per ratificar la *Convenció de 2003* com per inscriure l'element als inventaris). L'aplicació de totes aquestes posa de manifest que la mal·leabilitat de les festes. Les festes que s'inscriuen a la UNESCO són mal·leables, perquè poden adaptar-se, modelar-se, manipular-se fins a fer-se perfectament acceptables pels criteris unesquians.

Des del nostre punt de vista, aquestes festes, tal i com s'inscriuen a la UNESCO, són el resultat de la narrativa de la festa tradicional (que ja hem analitzat al capítol 4) i l'aplicació estratègica dels cinc criteris que estableixen les *Directrius Operatives*. És, precisament per aquest motiu, que en aquest cas, com en molts d'altres (Bromberger, 2014; Fournier, 2012; Leblon, 2016; Macchiarella, 2011a, 2011b; Noyes, 2012b; entre altres) pren sentit l'afirmació de Kirshenblatt-Gimblett (2004) segons la qual el PCI (o el Patrimoni Mundial) de la UNESCO és una construcció metacultural, perquè es crea en alhora que s'inscriu.

5.5.1 Criteri 1: un patrimoni "normatiu"

El criteri 1 és el següent: "*el elemento es patrimonio cultural inmaterial, en el sentido del Artículo 2*[336] *de la Convención*" (UNESCO, 2022: capítol 1.2). En el marc del dossier aquest criteri se satisfà a partir de la insistència en tres idees bàsiques, extretes directament de la definició de PCI.

En primer lloc, la idea d'un patrimoni transmès de generació en generació. Aquesta idea es mostra, entre altres casos, a través d'en una de les fotografies seleccionades, en què pot

[336] S'entén per «patrimoni cultural immaterial» els usos, les representacions, les expressions, els coneixements i les tècniques —juntament amb els instruments, els objectes, els artefactes i els espais culturals que els són inherents— que les comunitats, els grups i en alguns casos els individus reconeguin com a part integrant del seu patrimoni cultural. Aquest patrimoni cultural immaterial, que es transmet d'una generació a l'altra, és recreat constantment per les comunitats i els grups en funció del seu entorn, la seva interacció amb la naturalesa i la seva història, la qual cosa els infon un sentiment d'identitat i continuïtat i contribueix, per tant, a promoure el respecte de la diversitat cultural i la creativitat humana. Als efectes d'aquesta Convenció, només es té en compte el patrimoni cultural immaterial que sigui compatible amb els instruments internacionals de drets humans existents i amb els imperatius de respecte mutu entre les comunitats, els grups i els individus i de desenvolupament sostenible
(UNESCO, 2003: article 2).

observar-se una noia retirant l'escorça d'un beç a Andorra. Aquesta imatge, a més, s'acompanya d'un text:

> Transmission et apprentissage. Filles et garçons apprennent, dès leur plus jeune âge, les techniques pour la construction des falles, mais aussi le respect pour la nature et les secrets des montagnes et des forêts. Ici, en train de détacher l'écorce argentée du bouleau (UNESCO, 2015a: *Formulaire,* part 6).

Figura 5.13. Una de les 10 fotografies del dossier candidatura.
Font: dossier de candidatura.

Aquesta idea de transmissió continuada que es plasma al dossier es contraposa amb la realitat observada en la majoria de pobles, on la celebració es va interrompre durant un període d'anys, especialment, durant el període de guerres, però també, en etapes posteriors per motius com el despoblament o la manca d'interès. Tal i com vam observar, aquesta transmissió generacional, que aquí es presenta com a majoritària, no sempre ho és. D'una banda, cal tenir en compte que la majoria de pobles han reprès la festa després d'un temps d'aturada i que els encarregats de fer-ho han estat, en la majoria de casos, persones no nascudes al poble o, que si ho són, tenen un record molt borrós de la festa perquè eren molt petits quan la van viure o, directament, no el tenen. Aquesta situació pot observar-se a pobles com Alins (Pallars Sobirà)[337], Pont de Suert (Alta Ribagorça)[338], Sarp (Hautes-Pyrénées)[339] i Bramevaque (Hautes-Pyrénées) [340]. D'altra banda, cal tenir en compte que, en alguns pobles, la preparació de l'arbre és assumida directament pels treballadors

[337] Entrevista Xavier Llor Bringué (1967), Josep Maria Llor Bringué (1961) i Ignasi de Castellarnau Riba (1965), 31 d'agost de 2018, Alins (Pallars Sobirà).
[338] Entrevista Cinto Erta Paladín i Joan Casimiro Bernades (1954), 11 de juliol de 2018, Pont de Suert (Alta Ribagorça).
[339] Entrevista Robert Forasté (1961) i Jean Forasté (1949), 17 de juliol de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
[340] Entrevista Marie-Claude Bourie (1957), 27 agost 2019, Bramevaque (Hautes-Pyrénées).

municipals. Per exemple, tant a Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne)[341] com a Montauban-de-Luchon (Haute-Garonne)[342] i Saint-Aventin (Haute-Garonne)[343], el *brandon* és preparat pels treballadors municipals durant el seu horari laboral, si bé, hi ha transmissió, aquesta és entre treballadors, no entre practicants, els quals, en aquest cas, desconeixen el procés.

En segon lloc, s'insisteix en la idea que es tracta d'un patrimoni no discriminatori. En aquest sentit, dins del formulari, trobem la següent afirmació:

> (…) un grand esprit coopératif, solidaire, généreux et de respect mutuel, ainsi que des efforts partagés. Il s'agit d'une fête publique et populaires, accueillante, inclusive, ouverte, sans aucun type de discrimination ethnique, religieuse, sociale, politique, de genre ou autre (UNESCO, 2015a: *Formulaire,* part 1, V).

No obstant això, cal dir que aquestes celebracions, com totes les celebracions, han estat (i són) un espai d'expressió de conflictes, entre els quals, en destaquen alguns en relació a l'acceptació o no acceptació d'aquesta volguda diversitat. N'és un clar exemple la polèmica que va esclatar a Taüll (Alta Ribagorça) l'estiu de 2008 arran de la voluntat d'un grup de dones de voler-se incorporar a la baixada de falles que, fins al moment, havia estat exclusivament masculina:

> Van decidir votar-ho, tot el poble, anaven convocant reunions sobre el tema i qui anava, votava. I va sortir que no, que les dones no podien córrer. I llavors, elles se'n van adonar que no era una cosa subjecte a votació, no poden votar contra els teus drets personals, i van dir que elles corrien, llavors, va haver-hi molta gent que es va enfadar molt, entre ells, el que acostumava a anar davant (...)[344]

En conseqüència, aquell any es van fer dues baixades, després de la baixada de cada any, un grup de fallaires contraris a la inclusió de dones va baixar per un altre camí per mostrar el seu rebuig. De fet, des de la incorporació de dones, alguns fallaires del poble han deixat de córrer falles. Més recentment, l'estiu de 2018, a La Pobla de Segur (Pallars Jussà), un grup de noies de 18 anys van sol·licitar baixar falla. Des de l'associació van convocar una assemblea extraordinària per votar aquesta qüestió, el resultat va ser favorable[345]. No obstant això, van haver-hi vots en contra i, en aquesta primera baixada, no van faltar actes paròdics com la presència d'un fallaire vestit de pubilla esperant la seva fallaire al peu de la muntanya de Santa Magdalena[346]. Un cas semblant el trobem al dossier de la candidatura de *L'espai cultural del yaaral i el degal*, en què es presenta aquest espai com un garant de la bona gestió dels conflictes entre les diverses categories socioprofessionals de la zona, però

[341] Entrevista Michèle Cau (1948), 19 de juny de 2019 i 15 de juliol de 2019, Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).
[342] Entrevista Claude Cau (1960), 20 de juny de 2019, Montauban de Luchon (Haute-Garonne).
[343] Conversa informal Jean-Claude Bordes, 19 de juny de 2019, Saint-Aventin (Haute-Garonne).
[344] Entrevista Ivan Moner Seira (1976), 12 de juliol de 2018, Taüll (Alta Ribagorça).
[345] Entrevista David Garín Marchal (1980) i Lluís Macaya Solan (1995), 30 de setembre de 2018, Pobla de Segur (Pallars Jussà).
[346] Recordem que en el cas de La Pobla de Segur (Pallars Jussà), els fallaires van vestits d'hereus i són rebuts per noies vestides de pubilles. Els fallaires baixen de la muntanya de Santa Magdalena i són rebuts per les pubilles, es col·loquen per parelles i desfilen fins al centre del poble, on fan l'ofrena a la Mare de Déu de la Ribera.

s'oculta que emergeixen molts conflictes entre els seus usuaris, perquè no hi ha un accés igualitari a aquest (Leblon, 2012).

En tercer lloc, es parla d'un patrimoni respectuós amb el desenvolupament sostenible, idea que apareix en diversos espais del formulari, especialment, quan es parla de la preparació de la festa i dels materials provinents del bosc que es necessiten per elaborar gran part dels seus elements:

> D'autre part, des villageois expérimentés ou des organismes d'État compétents choisissent les lieux les plus appropriés où abattre, sans aucun effet négatif pour la forêt, les pieds convenant à la préparation des falles, haros et brandons (...) Il s'agit, en conséquence, d'un élément basé sur l'éducation et le respect du développement durable (UNESCO, 2015a: *Formulaire,* part 1, V).

Certament, la situació descrita la trobem alguns indrets com el Berguedà, en què es procura canviar la zona de collita de l'herba per a fer la fia-faia (*Cephalaria leucantha*); Andorra que, des de fa uns anys, fa un nombre molt reduït de falles amb beç i fa la gran majoria amb paper; o els pobles de la zona de Saint-Béat (Haute-Garonne), en què la CC Pyrénées-Haut-Garonnaises (abans de la reforma de 2015, CC Canton de Saint-Béat) contacta un membre de l'Office National des Fôrets (ONF) per a marcar els arbres que es poden tallar i garantir que no es fa malbé el bosc. No obstant això, en la majoria de casos, els encarregats d'elaborar els materials es desplacen al bosc i seleccionen els mateixos els materials que necessiten a partir del seu propi coneixement. En aquests casos, també es procura canviar de lloc, per no sobre-explotar cap zona, però es tracta d'una gestió més personal, no pautada.

Aquests exemples, entre molts d'altres que podríem citar, posen de manifest una clara estratègia: aquells elements polèmics o conflictius, que podrien no ser acceptats pels avaluadors de la candidatura, se silencien i, en contrapartida, es dóna més pes, a través de plurals genèrics, a aquells casos que, encara que ser minoritaris, segueixen un procediment adequat dins dels paràmetres de la UNESCO.

5.5.2 *Criteri 2: un patrimoni "divers"*

El criteri 2 és el següent:

> La inscripción del elemento contribuirá a dar a conocer el patrimonio cultural inmaterial, a lograr que se tome conciencia de su importancia y a propiciar el diálogo, poniendo así de manifiesto la diversidad cultural a escala mundial y dando testimonio de la creatividad humana (UNESCO, 2022: capítol 1.2).

En el marc dels materials presentats, aquest criteri se satisfà a partir de dues idees bàsiques que trobem de manera recorrent. D'una banda, la idea de la candidatura com a espai de trobada, i per tant, de "diàleg", entre practicants de diversos punts del Pirineu:

> (…) a permis que ces communautés porteuses de l'élément se « redécouvrent », parfois même se découvrent, entre elles (…). En effet, l'inscription va encourager des compromis et des projets communs. Aujourd'hui, toutes ces communautés se sont découvertes et reconnues dans une grande et même famille, celle des communautés fallaires (UNESCO, 2015a: *Formulaire,* part 2, II).

Tal i com posa de manifest aquest fragment, el dossier reconeix la manca de coneixement entre practicants, però afirma que sempre ha existit una "comunitat fallaire" i que la candidatura ha contribuït a evidenciar-la. No obstant això, com hem vist més amunt, molt dels practicants desconeixien les celebracions d'altres valls i, fins i tot, en alguns casos, tot i conèixer-les, no les consideraven part del mateix conjunt, cosa que ens fa pensar que aquesta comunitat es crea *ex professo* en el moment de definir una comunitat portadora, tal i com ja havien assenyalat altres autors per a altres candidatures (Macchiarella, 2011b; Sandroni, 2011).

D'altra banda, la idea de diversitat cultural apareix per fer notar la diversitat de formes festives que adopten aquestes celebracions. Aquesta s'explicaria, segons els materials, pel context pirinenc, tal i com podem veure dins del vídeo que s'inclou dins del dossier[347] i llegir en aquest:

> Les Pyrénées sont un puzzle de petites vallées et grands sommets où s'étalent de nombreux petits villages. Bien que géographiquement proches, une orographie difficile les a maintenus souvent « éloignés », sans empêcher, cependant, les relations entre les membres de la communauté pyrénéenne. Ces circonstances ont favorisé un nombre extraordinaire de nuances et une grande diversité de solutions ou d'expressions créatives pour une même manifestation partagée. C'est le cas pour cet élément. Les falles, avec leurs ingénieuses variantes, fruit du micro-contexte environnemental local et de la créativité des habitants, et les haros et les brandons, avec leur diversité de techniques dans leur préparation, mise en place ou mise à feu, en témoignent clairement (UNESCO, 2015a: *Formulaire,* part 2, II).

Des d'aquest punt de vista, el Pirineu seria un espai format per valls aïllades que hauria donat lloc a solucions diverses d'una mateixa pràctica, un plantejament que pot arribar a ser reduccionista. En efecte, difícilment podem explicar la diversitat de formes festives únicament per un suposat aïllament entre valls sense emmarcar-les dins del seu context social específic.

L'estratègia adoptada es basa, doncs, en fer una lectura del criteri per poder-lo adequar a la realitat d'aquesta candidatura. Així doncs, s'adapta el context mundial, al qual es refereix el criteri, a l'esfera més local, el Pirineu; es passa de parlar del diàleg entre cultures, al diàleg entre pobles pirinencs, i de la diversitat mundial a la diversitat de la festa dins del Pirineu.

5.5.3 Criteri 3: un patrimoni amb "bona salut"

El criteri 3 és el següent: "*Se elaboran medidas de salvaguardia que podrían proteger y promover el elemento*" (UNESCO, 2022: capítol 1.2). Aquest criteri es resol a partir d'una sèrie d'afirmacions que volen demostrar que la festa gaudeix d'una "bona salut" i que, a més, aquest reconeixement contribuirà a enfortir-la.

En primer lloc, torna a aparèixer la idea del Pirineu com un espai aïllat que, per les seves característiques geogràfiques, hauria propiciat la "conservació" de la festa: "*Leur enclavement géographique ont permis que subsistent, bien enracinées, l'organisation et la solidarité*

[347] El vídeo també forma part del dossier (UNESCO, 2015h), podeu consultar-lo a: https://ich.unesco.org/fr/RL/les-fetes-du-feu-du-solstice-d-ete-dans-les-pyrenees-01073?RL=01073 (Consultat: 24 de maig de 2023).

entre voisins, ainsi qu'un maintien coutumier des traditions" (UNESCO, 2015a*: Formulaire,* part 3.a, I*)*. Tal i com ham demostrat molts treballs, el Pirineu ha estat un espai d'intercanvis constants entre valls i entre països fronterers, n'és un exemple el cas de *les lies et passeries* (Bourret, 1995; Brunet, 2002; Cubero, 2013; Laborie & Palá, 1989). Actualment, les relacions entre valls segueixen existint, encara que sota altre formes, els contactes ja no es fan als colls de muntanya, sinó als pobles, en què no s'hi arriba a peu, sinó amb cotxe. El Pirineu és un espai de permeabilitat i impermeabilitat on tenen llocs fenòmens de transferència i de distanciament que configuren una entrellat de relacions molt complex (Pujadas Muñoz, 1997; Roigé Ventura, 2006). La relació entre un espai geogràfic aïllat i la conservació de la pràctica que s'inscriu és un *topos* recorrent entre els dossiers de candidatura. Per exemple, en el cas del dossier de candidatura *El Canto a tenore*, un cant pastoral sard, s'insisteix en el manteniment d'aquest cant a Sardenya per la seva condició d'illa (Macchiarella, 2011b).

En segon lloc, es fa referència a la importància de la que gaudeix aquest element en el context d'aquests pobles, cosa que hauria propiciat la revitalització de la festa des de finals del segle passat i, en alguns casos, la seva continuïtat històrica:

> La revitalisation : Les Pyrénées ont souffert un important dépeuplement au XXème siècle qui entraîné la quasi-disparition de l'élément. Certaines de ces communes n'ont gardé que très peu de familles, parfois une ou deux. Même dans ces conditions difficiles, on a continué à brûler des falles, (UNESCO, 2015a: *Formulaire*, part 3.a, I).

Actualment, en el cas català, la festa gaudeix d'una gran rellevància dins del calendari festiu de la majoria de pobles, en gran part, gràcies a la forta patrimonialització dels darrers anys; però, com veurem a través del cas d'Isil (Pallars Sobirà), celebracions que avui és consideren fonamentals dins de la vida d'aquests pobles, també van estar a punt de desaparèixer en el passat. Aquesta situació que encaixa força bé en el cas català, però, no és extrapolable al context aragonès, andorrà o francès, amb una patrimonialització menys evident i/o més recent, en què la festa ocupa un espai ben diferent dins de la vida festiva dels habitants dels seus pobles, tal i com veurem més endavant a través del cas concret de la Barousse (Hautes-Pyrénées), en què la celebració de Sant Joan és un acte més dins del calendari, però, en cap cas, l'acte més assenyalat.

En tercer lloc, es parla de la bona gestió de la promoció de la festa, la qual hauria permès fer-la conèixer, però, en cap cas, emprar-la com element "publicitari":

> Toutes les communautés ont contribué à cet essor et à cette mise en valeur, tout en prenant soin que ce nouvel intérêt du public ne les déborde pas. Elles gèrent avec sagesse cette mise en valeur : « ce n'est pas une affiche publicitaire, mais une fête intime et chère » affirme-t-on en Pays de Luchon (UNESCO, 2015a: *Formulaire,* part 3.a, I).

La necessitat de parlar d'una "bona" gestió de la festa és resultat directa d'un problema d'excés de turisme en algunes celebracions, encara que no se'n parli directament. De fet, la relació de la festa amb el turisme és complexa i cal entendre-la dins de cada context, perquè, mentre hi ha festes com la d'Isil (Pallars Sobirà), Les (Val d'Aran) o els pobles de Vall de Boí (Alta Ribagorça) que han de fer front a una creixent massificació turística; hi ha d'altres, com

la d'Andorra la Vella (Andorra), Alins (Pallars Sobirà) o Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne), que, es publiciten activament per atraure'l.

En quart lloc, es posa en relleu l'existència d'inventaris, els quals s'assumeixen com a eines de salvaguarda que haurien contribuït a la preservació de la festa: "*(…) À la protection coutumière s'ajoutent aujourd'hui les législations nationales ou régionales et les inscriptions sur des Inventaires*" (UNESCO, 2015a: *Formulaire,* part 3.a, I). Tal i com hem explicat, només Andorra i Catalunya tenien inventariada la festa (encara que només alguns pobles); la Val d'Aran, Aragó i França ho van fer per a poder inscriure la festa a la UNESCO. De fet, el reconeixement previ de la celebració dins de cada regió i/o estat ja ens dóna informació sobre la importància d'aquest element dins de cada context. Per exemple, el cas aragonès, tal i com recordava una de les representants d'Aragó[348] va caldre insistir per aconseguir el reconeixement, perquè des de les institucions aragoneses es desconeixia totalment la celebració. Una situació semblant la descrivia una de les representants de França[349] pel cas dels *brandons*.

En aquest cas, l'estratègia seguida consisteix en ocultar certs aspectes i magnificar-ne d'altres. Pel que fa a l'ocultació, no es parla de certs elements de conflicte o es presenten sota formes eufemístiques. Per exemple, no es parla directament del turisme, sinó d'un "*nouvel intérêt du public*" (UNESCO, 2015a: *Formulaire,* part 3.a, I). Pel que fa a la magnificació, es reforcen aquells aspectes que, encara que minoritaris dins del conjunt festiu, són percebuts pels membres del grup de treball i el coordinador com ideals, n'és un clar exemple l'èmfasi que es fa en la continuïtat de la festa. En aquest cas, a més, es recorre a una altra estratègia, la del coneixement dels textos unesquians, el qual garantiria la seva bona aplicació. D'una banda, es fa notar que es coneix perfectament la *Convenció de 2003*. Per exemple, es parla del patrimoni com quelcom holístic i canviant i, a més, s'empra més el terme "salvaguarda" en detriment del terme "conservació". I, d'altra banda, que es coneixien les mesures que s'estan aplicant en altres elements inscrits dins d'aquesta mateixa llista, les quals esdevenen una referència i serveixen per a pensar les pròpies. Aquestes mesures, tal i com recorden alguns dels membres del grup de treball, van ser pensades conjuntament, però el coordinador va orientar-los per aconseguir unes accions d'acord amb els plantejaments de la convenció. En conseqüència, les mesures que es plantegen, encara que variades, són genèriques, no només podrien aplicar-se a pràcticament qualsevol element inscrit, sinó que no responen a la realitat concreta de cadascuna d'aquestes, les quals, com hem vist, es troben en situacions molt diverses.

5.5.4 Criteri 4: una comunitat "compromesa"

El criteri 4 és el següent:

[348] Entrevista Lurdes Ascaso Dieste (1960), 26 de juny de 2018, San Juan de Plan (Sobrarbe).
[349] Entrevista Michèle Cau (1948), 19 de juny de 2019 i 15 de juliol de 2019, Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).

> El elemento se ha propuesto para inscripción tras haber logrado la participación más amplia posible de la comunidad, el grupo o, si procede, los individuos interesados, y con su consentimiento libre, previo e informado (UNESCO, 2022: capítol 1.2).

Dins del dossier hi ha una secció específicament dedicada a complir aquest criteri: *documents de preuve R.4*. Dins d'aquest bloc hi ha les cartes institucionals i les cartes d'associacions i testimonis vinculats a la festa d'Andorra (UNESCO, 2015b)[350], Espanya (Catalunya, Aragó i Val d'Aran) (UNESCO, 2015c)[351] i França (UNESCO, 2015d)[352]. En ambdós casos, les cartes es presenten per estats i, dins del cas espanyol, es diferencien per territoris: Aragó, Catalunya i Aran.

A la següent taula presentem totes aquestes cartes tal i com es presenten dins del dossier:

Figura 5.14. Taula de les cartes d'adhesió.

	CARTES INSTITUCIONS	CARTES ASSOCIACIONS / TESTIMONIS
Andorra	- Comú d'Andorra la Vella - Comú d'Escaldes-Engordany - Comú de Sant Julià de Lòria	- Andreuet Cardona Altimir (nascut el 1935, fallaire d'Andorra la Vella) - Associació de Fallaires d'Andorra la Vella - Centre de la Cultura Catalana - Comissió de Festes del Puial - Esbart Dansaire d'Andorra la Vella - Fidel, Cristina, Laura i Maria (família Santa Coloma, Andorra la Vella) - Laia Burgos Muñoz (fallaire infantil Andorra la Vella) - Pere Canturri Montanya (nascut el 1935, fallaire d'Andorra la Vella) - Samantha Almeyda Aparicio (fallaire d'Andorra la Vella) - Xavier Burgos Mateu (president associació i fallaire d'Andorra la Vella)
Espanya (Aragó)	- Ajuntament de de Bonansa - Comarca de la Ribagorza - Ajuntament de Laspaúles - Ajuntament de Montanuy - Ajuntament de Sahún - Ajuntament de San Juan de Plan	- Comisión de Fiestas de Aneto - L'Urmo, Asociación de vecinos de Bonansa - Comisión de Fiestas de Castanesa - Comisión de Fiestas de Montanuy - Comisión de Fiestas de Sahún - Juan Antonio Puyol (nascut 1931, Sahún) - Tomás Latorre Torrente (nascut 1928, Sahún)
Espanya (Catalunya)	- Ajuntament d'Alins - EMD Isil-Alós - Ajuntament de Bagà - Consell Comarcal de l'Alta Ribagorça	- Associació Cultural d'Alins - Associació de la Fia-faia - Associació Cultural Fallaires d'Isil - Associació Cultural de Municipis i Entitats Municipals Fallaires dels Pirineus

[350] Podeu consultar les cartes d'adhesió d'Andorra a través de: https://ich.unesco.org/doc/src/30188.pdf (Consultat: 1 de juny de 2023).
[351] Podeu consultar les cartes d'adhesió de Catalunya, Aragó i Val d'Aran a través de: https://ich.unesco.org/doc/src/30189.pdf(Consultat: 1 de juny de 2023).
[352] Podeu consultar les cartes d'adhesió de França a través de: https://ich.unesco.org/doc/src/30190-FR.pdf (Consultat: 1 de juny de 2023).

	- EMD Durro-Saraís - Ajuntament de La Pobla de Segur - Ajuntament del Pont de Suert - EMD Senet - Ajuntament de la Vall de Boí - Ajuntament de Vilaller	- Associació Cultural de Fallaires de la Pobla de Segur - Club Excursionista de Vilaller - Maria Jesús Pallás Vidal, Laura Rodríguez Lapedra, Marganita Joaniquet Suils, Montserrat Joaniquet Suisl (quatre dones d'entre 43 i 53 anys, Vilaller) - Penya Karnussos de Vilaller
Espanya (Aran)	- EMD Arties-Garós - Ajuntament de Les	- Comisión de Fiestas de Arties - Colha des Halhes de Les - Asociación Corbilhuères de Les - Manuela Ané (anciana, Les) - Ester Sirat (responsable de les halhes)
França	- CC Vallée de la Barousse - Ajuntament de Bagnères-de-Luchon	- Fanfarre Luchonaise (Bagnères-de-Luchon) - Compagnie des guides à cheval (Bagnères-de-Luchon) - Quadrille-Luchonnais (Bagnères-de-Luchon) - Pierre Burnet (ancià, fuster de Bagnères-de-Luchon)

Font: elaboració pròpia.

En el marc de les candidatures, la fórmula que tenen els seus impulsors per assegurar participació de les CGI davant de la UNESCO és aportar cartes, cosa que esdevé un procés del tot burocràtic (Bortolotto et al., 2020). Per aquest motiu, el coordinador i el grup de treball de la candidatura es van esforçar per moltes cartes i el més variades possibles, de diferents pobles i pluralitat d'actors. Pràcticament a totes aquestes cartes, ja siguin d'institucions o d'associacions i/o testimonis personals, s'afirma que s'està "informat" del procés de candidatura fent referència a la UNESCO, a la llista o a la mateixa candidatura; una qüestió que, de ben segur, el coordinador va demanar explícitament als membres del grup de treball, perquè sabia que era bàsica a ulls de la UNESCO. De fet, com veurem més endavant, en el marc de la revisió de la candidatura per part de la UNESCO, Cécile Duvelle, secretària de la convenció, va assenyalar que algunes de les cartes del dossier no precisaven aquesta informació i va demanar la seva rectificació.

En aquest cas, l'estratègia és bàsica dir el que la UNESCO vol sentir: que la dita "comunitat fallaire" està informada del procés de candidatura. Aquesta estratègia s'emmarca dins de la *burocratic creativity*, és a dir, aquells mecanismes tècnics als quals recorren els responsables de la candidatura per certificar la participació de la societat civil en aquests processos (Bortolotto et al., 2020). Aquest procediment, però, torna a activar el dalt-baix, que tant es volia combatre amb la *Convenció de 2003*, perquè els membres del grup de treball, que adopten el rol de *passeurs de mémoire* (Ciarcia, 2011), sota els mandats del coordinador, seleccionen intencionadament els testimonis i els demanen escriure un consentiment que ja està perfectament pautat (Adell, 2015). Els testimonis que signen aquestes cartes no participen directament del procés (excepte les cartes dels membres del grup de treball), sinó que ho fan per mediació dels seus representants locals.

5.5.5 *CRITERI 5: UNA FESTA "PATRIMONIAL"*

El darrer criteri és: "*El elemento figura en un inventario del patrimonio cultural inmaterial presente en el (los) territorio(s) del (de los) Estado(s) Parte(s) solicitante(s), de conformidad con los Artículos 11*[353] *y 12*[354] *de la Convención* (UNESCO, 2022: capítol 1.2). En aquest cas, com en l'anterior, dins del dossier hi ha una secció dedicada específicament a complir aquest criteri: *documents de preuve, R.5*.

Seguidament, detallem quins documents inclou cada estat. Andorra aporta l'edicte del 23 de juny de 2010 pel qual s'inclouen les falles de Sant Joan d'Andorra la Vella com a bé immaterial inventariat[355]. França inclou la fitxa d'inventari "*Le brandon de la Saint-Pierre, le brandon de la Saint-Jean*" (UNESCO, 2015f)[356] que, com hem vist, s'elabora expressament per a aquesta candidatura. Espanya, en tenir les competències delegades, és l'estat que aporta més documents en relació als inventaris (UNESCO, 2015g)[357]. Pel cas català, es tracta d'un carta del director general de Cultura Popular Associacionisme Cultural i una captura d'imatge de l'inventari, en què apareixen les falles d'Isil; pel cas aragonès, una carta dels alcaldes aragonesos en què sol·licitaven al director general de Patrimoni Cultural d'Aragó la inscripció i la resolució del 15 de gener de 2015 que la confirma; i finalment, pel cas aranès, com en l'aragonès, s'inclou una carta del director de Cultura i Patrimoni del Conselh Generau d'Aran en què sol·licita la inscripció i una carta del ple de consell del 13 de setembre de 2013 en què es confirma aquesta.

En aquest cas, l'estratègia es basa en activar una sèrie de contactes dins de les institucions patrimonials per part del coordinador i dels membres del grup de treball. D'una banda, el coordinador de la candidatura, en haver elaborat altres candidatures espanyoles i franceses i ser andorrà, coneixia gran part dels tècnics de patrimoni encarregats d'executar aquest tipus de tràmits. D'altra banda, gran part dels membres del grup de treball eren alcaldes i, per tant, polítics, que ràpidament podien contactar amb altres polítics de la pròpia regió i/o estat, especialment, si compartien color polític. Aquest cas fou especialment evident a

[353] Article 11. Funcions dels estats part
Incumbeix a cada estat part:
a) adoptar les mesures necessàries per garantir la salvaguarda del patrimoni cultural immaterial present al seu territori;
b) entre les mesures de salvaguarda esmentades al paràgraf 3 de l'article 2, identificar i definir els diferents elements del patrimoni cultural immaterial presents al seu territori, amb participació de les comunitats, els grups i les organitzacions no governamentals pertinents
(UNESCO, 2003: article 11).

[354] Article 12. Inventaris
1. Per assegurar la identificació amb fins de salvaguarda, cada estat part ha de confeccionar, d'acord amb la seva situació, un o diversos inventaris del patrimoni cultural immaterial present al seu territori. Aquests inventaris s'han d'anar actualitzant periòdicament.
2. En presentar el seu informe periòdic al Comitè de conformitat amb l'article 29, cada estat part ha de proporcionar informació pertinent en relació amb aquells inventaris.
(UNESCO, 2003: article 12).

[355] Podeu consultar aquest document a través de: https://ich.unesco.org/doc/src/30178.pdf (Consultat: 1 de juny de 2023).

[356] Podeu consultar aquest document a través de: https://ich.unesco.org/doc/src/26790-FR.pdf (Consultat: 1 de juny de 2023).

[357] Podeu consultar aquest conjunt de documents través de: https://ich.unesco.org/doc/src/30179.pdf (Consultat: 1 de juny de 2023).

Aragó, en què els alcaldes van col·laborar activament per agilitzar la inscripció de les falles d'Aragó al seu inventari. En aquest cas, no cal que el coordinador i els membres del grup de treball recorrin a una *burocratic creativity* (Bortolotto et al., 2020), sinó als seus contactes dins de les institucions patrimonials, és a dir, que activin l'engranatge de la *burocracy*.

5.6 LES AVALUACIONS: DELS ESTATS A LA UNESCO

Un cop acabat el dossier, cal que aquest passi per dues avaluacions, la dels estats que eleven la candidatura i la de la UNESCO. Pel que fa a l'avaluació dels estats ens fixem, especialment, en l'espanyola, que fou la més conflictiva. Pel que fa a l'avaluació de la UNESCO, resseguim tots els seus passos per entendre el seu funcionament.

A continuació, presentem un cronograma amb les dates més importants que apareixen en aquesta part del text.

Figura 5.15. Cronograma del procés d'avaluació dels estats i la UNESCO.

27-28 març 2014	El 27 i 28 de març de 2014, a Plasencia (Extremadura), es va celebrar el *Consejo Nacional del Patrimonio Histórico*
28 març 2014	Presentació candidatura seu UNESCO, París
7 abril 2014	L'Associació de Fallaires d'Andorra la Vella demana al Comú d'Andorra la Vella i el Govern d'Andorra el canvi de títol de la candidatura.
17 abril 2014	Reunió entre representants del col·lectiu fallaire d'Andorra la Vella, el Comú d'Andorra la Vella i el Govern d'Andorra per parlar del canvi de títol de la candidatura.
11 desembre 2014	Carta de la secretària de la *Convenció de 2003* al director Patrimoni Cultural d'Andorra demanant fer algunes modificacions al dossier presentat.
9 febrer 2015	Reunió del grup de treball a Barruera (Alta Ribagorça) per informar de les modificacions a fer.
13 febrer 2015	Límit per tornar a entregar el dossier amb les modificacions sol·licitades a la UNESCO.

Font: elaboració pròpia.

5.6.1 L'AVALUACIÓ DELS ESTATS: "UN TORPEDE EN LA LÍNIA DE FLOTACIÓ"

L'avaluació dels estats, a través de les institucions patrimonials, es basa en decidir si volen o no elevar aquell element i, en cas de fer-ho, en quin ordre (respecte a altres possibles candidatures pendents d'elevar). Durant aquesta etapa, les CGI, sobre les quals tant insisteix la *Convenció de 2003*, són pràcticament absents. Aquesta avaluació depèn de cada estat, pot ser que la basin en els cinc criteris que estableix la UNESCO i/o tenir-ne d'altres, però el que és fonamental, tal i com veurem a través d'aquest cas, és que el dossier de candidatura no entri en contradicció amb els seus interessos (Noyes, 2011).

En aquest moment, la candidatura ja comptava amb el vistiplau (tècnic i polític) d'Andorra, de França, de Catalunya (inclosa la Val d'Aran) i Aragó, perquè membres de les seves institucions patrimonials havien anat seguint la seva elaboració i havien fet les objeccions necessàries (ho hem vist a través dels casos de Catalunya i França); únicament quedava pendent el vistiplau espanyol. Fora de tot pronòstic, l'avaluació espanyola va ser la més problemàtica, no per la part tècnica, sinó per la part política.

Un cop Dirección General de Bellas Artes va rebre la proposta de candidatura, va començar el procés d'avaluació. En primer lloc, va sotmetre el dossier de candidatura a l'avaluació del Grupo 1 de Patrimonio Mundial e Inmaterial, format per tècnics de patrimoni de les diverses comunitats autònomes, que es reuneix dues vegades per any. I, en segon lloc, va enviar-lo al Consejo del Patrimonio Histórico Español, un òrgan de representació institucional, format pels directors generals de patrimoni de cada comunitat autònoma i el director general de la Dirección General de Bellas Artes, perquè prengués la decisió final[358]: si la candidatura es portava a la UNESCO i en quin ordre de prioritat es feia respecte a altres. Fou, precisament, en el marc de la segona avaluació, la política, que va emergir un dels problemes més importants als quals van haver de fer front el coordinador i els membres del grup de treball. Aquest cas ens permet il·lustrar una gran paradoxa: per molt que la *Convenció de 2003* insisteixi sobre la importància de les CGI, el pes dels estats és fonamental i s'imposa sempre per sobre d'aquestes: sense l'acord dels estats, no hi ha possibilitat d'elevar un element a la UNESCO (Bendix, 2011; Hafstein, 2011)

El 27 i 28 de març de 2014, a Plasencia (Extremadura), es va celebrar el Consejo del Patrimonio Histórico Español. En aquesta reunió es va votar la candidatura per veure si Espanya volia o no elevar-la a la UNESCO. Per sorpresa d'alguns dels assistents, especialment, els representants catalans i aragonesos, la candidatura va rebre més vots en contra que a favor. Els representants de la Comunitat Valenciana, amb la directora general de Patrimoni de la Comunitat Valenciana al capdavant, Marta Alonso Rodríguez, amb el suport de la resta de comunitats autònomes del mateix color polític (Partit Popular), excepte la d'Aragó perquè formava part de la candidatura, s'havia negat a validar la candidatura. En efecte, consideraven que la candidatura pirinenca podia perjudicar els seus interessos, presentar una candidatura, en aquest cas exclusivament espanyola, de les falles de València i fer-ho sota el terme "falles", el qual consideraven que només podia assignar-se a la celebració valenciana.

El mateix 28 de març de 2014, mentre a Espanya s'estava celebrant aquest consell, el coordinador estava a París, amb l'ambaixadora d'Andorra, Maria Ubach Font, per dipositar el dossier de candidatura a la UNESCO. Tal i com recordava el coordinador [359], el van trucar per explicar-li la situació i ell va fer una sèrie de trucades per resoldre la situació, en petit comitè i el més ràpid possible. Una de les persones que va contactar va ser un dels

[358] Aquest procés està perfectament descrit a la pàgina web del Ministerio de Cultura y Deporte: http://www.culturaydeporte.gob.es/cultura/areas/patrimonio/mc/patrimonio-inmaterial/proceso-candidatura-espana.html (Consultat: 18 de maig de 2021).
[359] Entrevista Joan Reguant Aleix, 12 de setembre de 2018, La Seu d'Urgell (Alt Urgell).

representants d'Andorra, el qual relatava la situació i la solució a la qual van arribar de la següent manera:

> Això va ser un torpede en la línia de flotació important, i què fem ara? Just a dotze hores abans de presentar-ho, i al final es va arribar a la solució salomònica de treure el nom falles i dir festes del foc del solstici d'estiu als Pirineus, això va ser una concessió molt política, molt tàctica que es va haver de fer perquè si no corríem el perill de perdre-ho tot[360].

La possibilitat de canviar el títol posa de manifest, una altra vegada, la mal·leabilitat d'aquest tipus d'elements a inscriure com a PCI. Aquesta decisió, però, segons recordava el representant d'Espanya[361], que van formar part del petit comitè, es va filtrar a la premsa i *El País* (edició de la Comunitat Valenciana) va publicar una notícia sobre aquesta polèmica, en què responsabilitzava del canvi de títol al Govern d'Andorra (Bono, 2014)[362].

Las Fallas de los Pirineos competirán ante la Unesco con las de Valencia

Andorra esconde la denominación de sus fiestas de fuego para evitar confusiones

FERRAN BONO

Valencia - 31 MAR 2014 - 21:30 CEST

La llamada 'cremada de Falles' de Sant Joan, que tuvo lugar el pasado año en Andorra la Vella. ASSOCIACIÓ FALLAIRES D'ANDORRA LA VELLA

La palabra falla deriva del latín *facula*, que significa antorcha. Fallas es el nombre que reciben las populares fiestas valencianos y los monumentos que se

Figura 5.16. Article diari *El País*, 31 de març de 2014.
Font: hemeroteca virtual El País.

Ràpidament, el 7 d'abril de 2014, els fallaires d'Andorra la Vella, ja constituïts en associació, van expressar al ministre de Cultura, Albert Esteve Garcia, el seu desacord amb el canvi de títol. El president de l'Associació de Fallaires d'Andorra la Vella d'aquell moment justificava el malestar del col·lectiu fallaire de la següent manera:

[360] Entrevista Albert Villaró Boix (1964), 24 de setembre de 2020, Sant Julià de Lòria (Andorra).
[361] Entrevista Joan Ramón Piqué Badia (1973), 13 de juliol de 2018, Vilaller (Alta Ribagorça).
[362] Podeu consultar la notícia completa a través de:
https://elpais.com/ccaa/2014/03/31/valencia/1396290753_254997.html (Consultat: 1 de juny de 2023).

> Si per iniciar un projecte cal que algú t'ho demani, que és el col·lectiu dels participants, si no ho demanen ells, els polítics no poden tirar endavant i tu sense els polítics tampoc, tens que anar agafat de la mà, doncs, per escollir un nom d'aquests no tenen perquè decidir-ho sense nosaltres (...).[363]

Tal i com recordava aquest mateix fallaire[364], per defensar-se del que consideraven una exclusió del seu col·lectiu per part dels polítics, insistien en una de les idees bàsiques del text de la *Convenció de 2003*: la importància que tenen les CGI dins d'aquestes candidatures. Per respondre al descontentament dels fallaires andorrans, el 17 d'abril de 2017, va convocar-se una reunió amb els representants del col·lectiu fallaire d'Andorra la Vella, el coordinador i els representants polítics implicats que tenia per objectiu explicar-los la situació viscuda a París als fallaires. Fruit d'aquesta reunió, la cònsol d'Andorra la Vella va demanar al ministre de Cultura el canvi de títol de la candidatura, cosa a la qual ell mateix es va comprometre.

5.6.2 L'AVALUACIÓ DE LA UNESCO: UNA CANDIDATURA EXEMPLAR

Un cop superada l'objecció de l'Estat espanyol, finalment, van poder entregar el dossier de candidatura a la UNESCO. A partir d'aquest moment, va començar un procés d'avaluació intern dins d'aquesta gran institució. Novament, en el marc d'aquesta avaluació, les CGI van ser pràcticament absents. Aquest procés està perfectament pautat, el dossier ha de ser avaluat per la Secretaria, per l'Òrgan d'Avaluació i, finalment, pel Comitè Intergovernamental, que és l'encarregat de prendre la decisió final. L'avaluació unesquiana és un tràmit merament burocràtic, es basa en l'avaluació del compliment dels cinc criteris establerts a partir dels dossier entregat. Des del nostre punt de vista, aquest tipus d'examen no es basa en avaluar l'element, sinó l'enginy del coordiandor, bàsicament a través del desplegament d'una sèrie d'estratègies com les que hem vist anteriorment, per cenyir-se als cinc criteris. El resultat va ser positiu, la candidatura no només es va inscriure, sinó que va ser considerada "exemplar" per la UNESCO.

La primera avaluació és la de la Secretaria. La Secretaria, si ho considera oportú, pot contactar amb els responsables de la candidatura per a demanar modificacions. En el cas que ens ocupa, s'esdevingué aquesta demanda. Al desembre de 2014, la secretària de la *Convenció de 2003* i cap de la secció de PCI, Cécile Duvelle va enviar una carta (11 de desembre de 2014) al director de Patrimoni Cultural d'Andorra en què feia una avaluació positiva del dossier de candidatura, però demanava fer-hi tres canvis. En primer lloc, reduir el nombre de paraules a les seccions 3.a (i), 3.a (ii) i 3.b (ii) per excedir el màxim permès. En segon lloc, després d'informar de l'exclusió d'alguns dels documents (cinc cartes, dos pel cas andorrà, un pel cas francès i dos pel cas espanyol) i justificar aquest fet de la següent manera:

[363] Xavi Burgos Mateu (1968), 21 de setembre de 2020, Andorra la Vella (Andorra).
[364] Xavi Burgos Mateu (1968), 21 de setembre de 2020, Andorra la Vella (Andorra).

> Par ailleurs, je me permets de vous informer que certains documents soumis à la section 4.b ne peuvent être considérés comme preuves du consentement libre, préalable et éclairé des communautés concernées à la candidature multinationale, puisqu'elles ne se réfèrent ni à l'UNESCO, à la candidature ou à la Liste représentative (Carta de l'11 de desembre de 2014, de la secretària de la *Convenció de 2003* al director de Patrimoni Cultural del Govern d'Andorra).

Demanava la inclusió d'una traducció en anglès o francès d'una de les cartes, perquè només hi ha la versió en llengua original. I finalment, després d'informar d'una nova obligació que s'aplicava a les candidatures avaluades durant el 2015, demanava incloure un extret de l'inventari en anglès o francès i en la llengua original si aquesta és una altra, sol·licitava incloure aquest extracte pel cas aranès i aragonès, i, pel cas andorrà, incloure la fitxa en la llengua original.

La mateixa carta ja incloïa la data límit per enviar el dossier amb totes les modificacions esmentades, el 13 de febrer de 2015. El director de Patrimoni Cultura d'Andorra, com a país portador, va ser la persona que rebre la carta. Tal i com recordava el representant del conjunt espanyol[365], el director es va posar en contacte amb ell i el coordinador, i ambdós van fer els canvis necessaris. Posteriorment, els van presentar al grup de treball, concretament a la reunió del 9 de febrer de 2015 a Barruera, Alta Ribagorça. Un cop fetes les modificacions, el formulari es va tornar a enviar a la UNESCO, però, aquesta vegada, de manera telemàtica.

Un cop rebuda la nova versió del dossier, la Secretaria la va enviar a l'Òrgan Avaluació. L'Òrgan d'Avaluació és de caràcter consultiu i està format per dotze membres designats pel Comitè Intergovernamental per a la Salvaguarda del PCI. Aquest òrgan té la missió d'avaluar tots els dossier de candidatura i enviar les seves recomanacions al Comitè Intergovernamental. Per fer-ho, cadascun els seus membres fa una avaluació individual i, posteriorment, elaboren un informe conjunt, en què recomanen o desaconsellen la inscripció de les candidatures examinades. A partir d'aquestes recomanacions, el Comitè Intergovernamental, que es reuneix un cop a l'any, pren les decisions finals. En el cas que ens ocupa, com que el dossier de candidatura es va presentar a la convocatòria del març de 2014, el Comitè Intergovernamental que li va correspondre fou la 10a sessió, que va tenir lloc del 30 de novembre al 4 de desembre de 2015, a Windhoek, Namíbia. Els membres del grup de treball van decidir que la persona havia d'anar a la sessió en representació de la "comunitat fallaire" havia de ser el coordinador de la candidatura, perquè podia representar el conjunt del Pirineu. El va acompanyar un representant del Govern d'Andorra com a país portador i a la sessió també van coincidir amb un representant d'Espanya i un altre de França que havien anat representant altres candidatures pròpies i que van poder sumar-se a aquesta en el moment de la inscripció.

La inscripció va tenir lloc l'1 de desembre de 2015. A la pàgina web de la UNESCO, hi ha un a espai dedicat a tots els comitès celebrats en què es recullen els membres participants del comitè (països), els participants i les decisions preses, els dossiers presentats, l'ordre del dia

[365] Entrevista Joan Ramón Piqué Badia (1973), 13 de juliol de 2018, Vilaller (Alta Ribagorça).

i els documents per a cada punt (tant per escrit com en vídeo). Pel cas del Comitè Intergovernamental de 2015, el punt 10.b de l'ordre del dia recull l'avaluació de les 35 candidatures que optaven a entrar a formar part de la Llista Representativa del PCI[366]. La candidatura que ens ocupa fou la tercera a ser avaluada (aquest procés va ocupar una desena de minuts). Tal i com podem veure a través del vídeo[367], la presidenta del Comitè Intergovernamental va proposar l'avaluació de la candidatura; seguidament, va intervenir el president de l'Òrgan d'Avaluació (mentrestant es projectaven les fotografies del dossier): en primer lloc va fer una descripció de l'element, seguidament va repassar els cinc criteris i, finalment, va demanar la inscripció de la candidatura i el reconeixement d'aquesta com a candidatura multinacional exemplar. La presidenta del Comitè Intergovernamental va demanar si hi havia alguna objecció, i, com que no va haver-n'hi cap, va inscriure la candidatura. Després, van intervenir els representants institucionals dels estats i el coordiandor. En tots els casos es va insistir en la idea de comunitat: el representant d'Andorra parlava d'una comunitat que existia *"au-delà de l'obstacle montagneuse que signifie la chaîne des Pyrénées"* (a partir minut 6:40); i el coordinador , per la seva banda, reconeixia que aquesta unitat era molt recent donava gràcies a la *Convenció de 2003* (i la candidatura) per haver permès els practicants de conèixer-se i fer comunitat (a partir minut 9:20).

La decisió del Comitè Intergovernamental va quedar recollida per escrit a les *Décisions 10.COM. 10.b.3* (UNESCO, 2015i)[368]. En primer lloc, inclou la descripció de l'element, que reprèn el dossier de candidatura. En segon lloc, l'avaluació de l'element en relació als cinc criteris:

> R.1 : Les fêtes du feu du solstice d'été reflètent la régénération cyclique des liens familiaux et sociaux, promeuvent la culture du bénévolat, de la solidarité et de l'hospitalité et renforcent le sentiment d'appartenance, d'identité et de continuité des communautés pyrénéennes dans les trois États soumissionnaires ; la famille sert de centre de transmission de l'élément aux jeunes générations, appuyée par un réseau de porteurs de flambeaux et d'autres associations ;
>
> R.2 : En plus d'une plus grande visibilité du patrimoine culturel immatériel en général et de la sensibilisation à son importance en vertu du caractère multinational de l'élément, son inscription sur la Liste représentative pourrait apporter un éclairage sur les variétés culturelles et les solutions créatives adaptées à un contexte environnemental spécifique, confirmant ainsi l'importance du patrimoine culturel immatériel en tant que creuset de la diversité culturelle et garant du développement durable ;
>
> R.3 : Issues d'un long processus de candidature, comprenant une analyse en profondeur de l'état actuel de la sauvegarde, les mesures de sauvegarde proposées se caractérisent par leur approche globale et transversale portant sur toutes les composantes immatérielles ainsi que sur certains aspects matériels tels que des espaces culturels et des routes ; ces mesures ont été élaborées de manière rigoureusement collaborative, les communautés jouant un rôle décisif

[366] Pot consultar-se tota la informació d'aquest comitè a la pàgina web de la UNESCO (PCI): https://ich.unesco.org/fr/10com (Consultat: 26 de maig de 2021)

[367] El fragment concret pot veure's dins del perfil de l'Associació de Fallaires d'Andorra la Vella de YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=g_So3ihhfTw (Consultat: 26 de maig de 2021)

[368] Podeu consultar aquest document a través de la pàgina web de la UNESCO (PCI). A l'esquerra de la pàgina, pot descarregar-se en francès (i també en anglès): https://ich.unesco.org/fr/Décisions/10.COM/10.b.3 (Consultat 21 de maig de 2021).

dans leur conception et leur élaboration tandis que les États soumissionnaires ont garanti les budgets, l'assistance technique et les ressources humaines ;

R.4 : Le dossier de candidature démontre clairement une très large participation des communautés, groupes et individus concernés au cours d'un processus de candidature long, incontestablement collaboratif, en développement progressif, coordonné et exigeant ; de nombreux représentants de la population en général, d'associations et d'institutions locales pertinentes ont fourni un large éventail d'attestations de leur consentement libre, préalable et éclairé à la candidature

R.5 : L'inclusion de l'élément dans des inventaires des trois États soumissionnaires a été réalisée selon des procédures distinctes dans chaque État, mais toujours conformément aux articles 11 et 12 de la Convention (UNESCO, 2015i).

Tal i com pot deduir-se d'aquest text, es tracta d'una avaluació del compliment dels criteris, no de l'element *per se,* el qual queda subordinat als requeriments unesquians. De fet, cap dels tres òrgans d'avaluació de la UNESCO (Secretariat, Òrgan d'Avaluació i Comitè Intergovernamental) va desplaçar-se en cap moment al Pirineu per veure *in situ* algunes d'aquestes celebracions, a diferència del cas dels elements que s'inscriuen a Patrimoni Mundial. Finalment, el text confirma la inscripció de l'element a la Llista Representativa del PCI i, a més, afegeix dues felicitacions per part del Comitè Intergovernamental:

4.Félicite les États soumissionnaires pour l'élaboration d'un dossier multinational exemplaire tant sur le fond que sur la forme ;

5.Félicite en outre les États soumissionnaires d'avoir, en particulier, garanti et démontré la participation le plus large possible des communautés, groupes et individus concernés dans toutes les étapes de la préparation et de l'élaboration de la candidature et d'avoir fourni un large éventail de démonstrations et d'attestations de leur consentement libre, préalable et éclairé (UNESCO, 2015i).

5.7 CELEBRANT LA INSCRIPCIÓ: DE PROPOSTES GLOBALS A RESPOSTES LOCALS

Un cop entregat el dossier de candidatura a la UNESCO (28 de març de 2014), el grup de treball es va seguir reunint[369] per preparar la celebració de la inscripció (del febrer de 2015 a l'abril de 2017[370]). D'una banda, per seguir d'a prop l'avaluació de la UNESCO i fer les modificacions pertinents si era necessari, cosa que van tractar a la reunió de Barruera del 9 de febrer de 2015, com hem vist anteriorment. I, d'altra banda, per preparar la participació a la sessió del Comitè Intergovernamental i la celebració de la inscripció al Pirineu. Mentre la participació al Comitè va ser un assumpte que van solucionar fàcilment, perquè hi van enviar el coordinador com a representant de l'anomenada "comunitat fallaire"; el tema de la celebració conjunta de la inscripció al Pirineu va ser més complicada.

[369] A l'annex 5.2 podeu veure el llistat de totes aquestes reunions amb l'ordre del dia de cadascuna.

[370] Les reunions van ser: 9 d'abril de 2015 a Barruera (Alta Ribagorça); 11 d'abril a Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne); 5 de setembre de 2015 a Isil (Pallars Sobirà); 17 d'octubre de 2015 a Montanuy (Ribagorza); 3 de desembre de 2015 a Andorra la Vella (Andorra); 20 de febrer de 2016 a La Pobla de Segur (Pallars Jussà); el 16 d'abril de 2016 a Andorra la Vella (Andorra) i el 27 d'abril de 2017 a Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).

El punt de partida era celebrar l'efemèride conjuntament i al Pirineu, seguint la lògica de la candidatura. Els esforços es van centrar en tres propostes: la gestió de la difusió de la notícia; la programació d'una celebració simultània a la inscripció i la creació d'una exposició rotativa. Totes aquestes propostes es caracteritzen per un discurs d'unitat, en sintonia amb el dossier de candidatura, en què que l'anomenada "comunitat fallaire" és totalment assumida. Tal i com veurem, aquest discurs és present a totes les propostes, però a la pràctica, s'imposa una lògica local que fa trontollar la idea de comunitat. Aquesta lògica local respon a contextos locals concrets, en què la festa ocupa un espai molt diferent, el qual està estretament lligat a la seva patrimonialització prèvia, cosa que veurem amb detall als capítols 6 i 7.

Des del nostre punt de vista, aquesta tendència local, que s'observa en el marc de la celebració, marcarà la tendència dels anys posteriors a la inscripció. En efecte, tot i la voluntat dels membres del grup de treball de treballar conjuntament en el marc de la salvaguarda, tal i com acordaven a la *Declaració d'Andorra la Vella* (2015)[371], signada pocs dies després de la inscripció, la localitat (en clau de poble, vall, comarca o país) s'acabarà imposant per sobre de la globalitat (pirinenca), tal i com veurem al capítol 8.

A continuació, presentem un cronograma amb les dates més importants que apareixen en aquesta part del text.

Figura 5.17. Cronograma de les celebracions de la inscripció.

9 febrer 2015	Reunió del grup de treball. Barruera (Alta Ribagorça).
11 abril 2015	Reunió del grup de treball. Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).
5 setembre 2015	Reunió del grup de treball. Isil (Pallars Sobirà).
17 octubre 2015	Reunió del grup de treball. Montanuy (Ribagorza).
1 desembre 2015	Inscripció a la Llista Representativa del PCI de *Les festes del foc del solstici d'estiu als Pirineus*.
2 desembre 2015	Celebració simultània de la inscripció a diversos pobles del Pirineu.
3 desembre 2015	7a Trobada de Fallaires dels Pirineus (Andorra la Vella). Signatura de la *Declaració d'Andorra la Vella.*
4 desembre 2015	Inauguració de l'exposició *Falles dels Pirineus* de la Generalitat de Catalunya al Museu d'Història de Catalunya, Barcelona.

Font: elaboració pròpia.

[371] Aquest text parteix de l'existència de la "comunitat fallaire" i expressa la seva voluntat de treballar conjuntament per la salvaguarda (acord primer). Des d'aquest punt de vista, es plantegen la realització d'activitats "des d'una perspectiva holística de les festes del foc del solstici al Pirineu" (acord segon); el manteniment de reunions com les que havien fet fins al moment (acord tercer); la creació d'associacions locals i d'una estructura pirinenca global (acord quart); i, finalment, la implicació de les institucions locals dels tres Estats dins d'aquest procés (acords cinquè i sisè). El setè acord no es basa en concretar mesures, sinó en especificar la voluntat de canviar el títol del dossier a la propera revisió (2021) i passar de "solstici d'estiu" a "solsticis" per demanda dels pobles berguedans inclosos al darrer moment.

5.7.1 *De la notícia a les notícies del reconeixement unesquià*

Segons podem llegir a les actes de les reunions del grup de treball del 5 de setembre a Isil (Pallars Sobirà) i 17 d'octubre a Montanuy (Ribagorza), els membres del grup de treball van decidir dur a terme un pla de comunicació conjunt per tal de difondre la inscripció. Dues de les representants locals van encarregar-se de buscar finançament (Diputació de Lleida, l'Institut per al Desenvolupament i la Protecció de l'Alt Pirineu i l'Aran i la Generalitat de Catalunya). Van decidir fer un únic dossier de premsa, el mateix per a tots els territoris per mostrar la unitat de la candidatura. El dossier de premsa *Les festes del foc del solstici d'estiu als Pirineus. Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat* (Andreu Gasa & Cazares, 2015) va ser elaborat per un estudi de Lleida i va ser revisat per cinc dels membres del grup de treball. El dossier es basa fonamentalment en el text de la candidatura, per la qual cosa, insisteix sobre la idea d'una "comunitat fallaire" que comparteix una mateixa festa. Aquest discurs serveix de marc general per a totes les notícies publicades al voltant de la inscripció, però un breu repàs de les publicacions sobre aquesta qüestió denoten la importància que cada estat i/o regió atorga a aquesta inscripció.

Tenint en compte que hi ha diversos mitjans de comunicació sobre els quals podríem basar l'anàlisi, en el nostre cas, en fixarem en la premsa. En el cas espanyol, la notícia va sortir a diaris com *El País*, d'abast estatal, però dins de les edició regional de Catalunya. En el cas aragonès, la notícia va tenir un ressò molt limitat dins de la premsa autonòmica (*El Periódico* d'Aragó i el *Heraldo*: per exemple, *La Unesco reconoce las fallas*, 2015[372]; figura 5.18) i la premsa comarcal (*Diario del Alto Aragón*). Contràriament, en el cas català, la premsa va fer un gran ressò de la notícia, no només la premsa comarcal i provincial (*Pallars Digital, Viure als Pirineus, Segre*), sinó també la premsa nacional (*La Vanguardia, El Punt Avui, Nació Digital*). De fet, en el cas català, des de principis dels vuitanta, les falles ja havien ocupat molt espai dins de la premsa provincial (*Segre* i *La Mañana*) nacional (*La Vanguardia* i *Avui*), especialment les festes d'Isil (Pallars Sobirà), la Vall de Boí (Alta Ribagorça) i la Les (Val d'Aran). En aquest cas, a diferència de l'aragonès, les falles catalanes comptaven amb una llarga patrimonialització al darrera.

[372] Podeu consultar aquesta notícia completa a través de: https://www.heraldo.es/noticias/aragon/huesca/2015/12/02/la-unesco-reconoce-la-fiesta-de-las-fallas-del-pirineo-como-patrimonio-cultural-inmaterial-295099.html (Consultat: 1 de juny de 2023).

HERALDO HUESCA Suscríbete por 1€ Inicia sesión

La Unesco reconoce la fiesta de las Fallas del Pirineo como Patrimonio Cultural Inmaterial

Es la primera manifestación inmaterial aragonesa incluida en el prestigioso inventario internacional.

M. J. V. HUESCA NOTICIA / ACTUALIZADA 2/12/2015 A LAS 06:00

Actúa con responsabilidad, extrema la precaución y adapta tu actividad al riesgo de incendios

Fiesta del fuego en la localidad de Bonansa, donde sus habitantes suben a la ermita. J. clariana | J. clariana

Figura 5.18. Article diari *Heraldo,* 2 de desembre de 2015.
Font: hemeroteca virtual *Heraldo.*

En el cas francès, la notícia va arribar a través de la premsa regional (*La Dépêche du Midi* i *La Gazette du Comminges*), la qual li va dedicar un espai important; però no a través de la premsa nacional, que ni tan sols esmenta la inscripció. En aquest cas, les celebracions franceses, tant les de la Vallée de Luchon (Haute-Garonne) com les de la Barousse (Hautes-Pyrénées), eren celebracions molt petites de caràcter molt local, a excepció de la de Bagnères-de-Luchon i la de Col de Balès que tenien una dimensió més turística. En efecte, es tracta de celebracions que, en el moment de la inscripció, pràcticament no havien estat patrimonialitzades. I finalment, en el cas d'Andorra, les falles es van convertir en les protagonistes de les portades de tota la premsa andorrana (*Bon Dia Andorra, Diari d'Andorra, Periòdic d'Andorra*, *Més Andorra*), les quals celebraven la inscripció com una fita nacional, una idea que també va marcar la commemoració andorrana de la inscripció. Tot i que abans del procés de candidatura les falles andorranes eren una celebració petita, que agrupava uns quants amants de la cultura popular del país, amb una feble patrimonialització al darrera; arran d'aquest procés, la situació ha canviat força, el Govern d'Andorra s'ha implicat activament en la seva patrimonialització i les falles són considerades un element d'identitat nacional. Es produeix així una nacionalització de la d'una pràctica cultura, però una nacionalització volguda i celebrada pels fallaries, la qual consideren un reconeixement a la seva tasca de recuperació de la festa andorrana (De Cesari, 2012; Lixinski, 2011).

5.7.2 De la celebració a les celebracions de la inscripció

A les reunions del 9 de febrer de 2015 a Barruera (Alta Ribagorça) i del 17 d'octubre de 2015 a Montanuy (Ribagorza) es va parlar de fer un acte paral·lel a la decisió del Comitè Intergovernamental. Segons podem llegir a les actes d'aquestes reunions, es va acordar que els pobles que formaven part de la candidatura celebrarien la decisió en el mateix moment

i amb el següent programa: un toc de campanes, l'encesa d'una foguera a la plaça i/o alguna falla i la retransmissió de la decisió de la UNESCO en directe acompanyada d'una xocolata calenta pels veïns. En tots els casos, hi ha acord per fer una celebració conjunta; però, a la pràctica, ens trobem amb situacions molt diverses, alguns pobles en què la commemoració esdevé una cita ineludible i altres en què ni tan sols se celebra.

La celebració de la inscripció va tenir més seguiment en els pobles en què hi havia una persona vinculada directament al grup de treball, però, sobretot, en aquells en què la festa de Sant Joan ocupa un espai important dins del calendari festiu de cada poble. En la majoria d'aquests pobles es va optar per centralitzar l'acte en un sol punt: els pobles dels municipis de Bonansa (Ribagorza) i Montanuy (Ribagorza) es van trobar a Montanuy; els Les (Val d'Aran) i Arties (Val d'Aran) i altres pobles de la comarca, a Les; els del municipi de la Vall de Boí a Barruera i Durro (Alta Ribagorça), etc. Tot i que el programa va ser el mateix a tot arreu, depenent de cada cas, aquest es va completar més o menys. Per exemple, a Isil (Pallars Sobirà) i Montanuy (Ribagorza) van celebrar-ho en petit comitè, perquè hi viuen pocs habitants (i hi ha moltes segons residències), ni tan sols van fer tocar les campanes. A Andorra la Vella (Andorra), la Vall de Boí (Alta Ribagorça) o Les (Val d'Aran), en canvi, van organitzar una celebració més multitudinària.

Figura 5.19. Cartell de la celebració de la inscripció a Les. 2 de desembre de 2015. Font: arxiu Ajuntament de Les.

Figura 5.20. Cartell de la celebració de la inscripció a Andorra la Vella. 2 de desembre de 2015. Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.

Els organitzadors d'Andorra, tractant-se del país portador, van voler fer una celebració de gran format, en clau de país. Així doncs, van seguir el que havien pactat a la reunió, però

van voler incloure més actes al programa per a completar-lo: la participació de diverses entitats culturals d'Andorra, des de l'Orfeó Andorrà fins a diversos grups de cultura popular del país (castellers, esbart, escudellaries[373], etc.), un concert de música amb Orquestrina Trama i un espectacle amb el grup Comediants al Palau de Congressos d'Andorra.

Una altra de les celebracions més grans, encara més petita que l'andorrana, perquè únicament era per als veïns de la vall fou la de la Vall de Boí. En aquest cas, la va organitzar l'Oficina de Turisme de la Vall de Boí, que depenia de l'ajuntament, el qual es considerava l'ideòleg de la proposta de candidatura. L'acte el van dividir entre Barruera i Durro, dos dels pobles de la vall: la retransmissió de l'acte es va fer a Barruera, a la seu de l'oficina, i la baixada de falles a Durro. A més, Televisió de Catalunya va triar aquest poble per explicar la inscripció en el marc d'un dels seus programes diaris, *Els Matins* (Televisió de Catalunya, 2015c)[374].

Contràriament a aquests casos, a cap dels pobles francesos no es va fer cap acte, ni tan sols a Bagnères-de-Luchon o la Vallée de la Barousse. En el cas de Bagnères-de-Luchon, sí que van celebrar la inscripció, però més tard, en el marc del *brandon*. Així doncs, l'any 2016, que era el primer després de la inscripció, van ampliar el programa, a més dels *groupes folkloriques* de la vila termal van convidar-ne dos més un d'Andorra i un d'Espanya, l'Esbart Lauredià de Sant Julià de Lòria (Andorra) i *Es Frandis* de Vielha (Val d'Aran), respectivament; i també el coordinador de la candidatura, el qual va tenir el privilegi d'encendre el *brandon*[375].

5.7.3 De l'exposició a les exposicions

Un de les idees principals per a celebrar la inscripció era fer una exposició, segons s'havia acordat a la reunió del 9 de febrer de 2015 a Barruera (Alta Ribagorça), aquesta havia de ser conjunta i itinerant pels pobles dels tres estats i presentar-se el mateix dia als tres estats. Per tal de preparar-la, els membres del grup de treball va crear una comissió, la qual es va reunir en dues ocasions (21 de març de 2015 a Adrall i 4 d'abril de 2015 a Isil) i es va encarregar de buscar possibles projectes d'exposició[376]. La idea era que a la reunió de Bagnères-de-Luchon de l'11 d'abril de 2015, els membres del grup de treball triessin un dels tres projectes que havien buscat per encarregar-los l'exposició. Malgrat que es van posar d'acord en el projecte que més els convenia, no van arribar a posar-se d'acord per a fer-la conjuntament:

[373] La Confraria d'Escudellaires d'Andorra la Vella és un grup de persones que elaboren escudella a la plaça Guillemó per Sant Antoni (17 de gener).
[374] Podeu consultar el vídeo a través de: https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/els-matins/les-falles-del-pirineu-patrimoni-de-la-unesco/video/5568713/ (Consultat: 1 de juny de 2023).
[375] Entrevista Michèle Cau (1948), 18 de juny de 2019, Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne).
[376] Tres projectes presentats al grup de treball: Generalitat de Catalunya (2 propostes, un de març i una d'abril de 2015), empresa Gkmph de Vilac (febrer, 2015) i Geosilva Projectes SL (febrer, 2015).

> Arribem a la reunió a Bagnères de Luchon, aquell dia, a més a la reunió, van venir dues tècniques, no sé si del Ministeri de Cultura de París i *nos* vam vetar l'exposició, que no es podia fer si prèviament els seus tècnics no l'havien validat i que no hi posarien diners[377].

Tots els estats i/o regions van acabar fent una exposició, però no amb la mateixa celeritat, cosa que, en part, està molt relacionada amb el pes que les institucions patrimonials de cada indret atorguen o volen atorgar en aquell moment a les festes inscrites. Repassem, breument, cadascuna d'aquestes iniciatives.

Els més ràpids van ser els representants dels pobles catalanes, els quals, de seguida, van posar-se en contacte amb la Generalitat de Catalunya i van preparar una exposició, *Festes del foc dels Pirineus* (2015), la qual es va inaugurar el 4 de desembre de 2015, al Museu d'Història de Catalunya de Barcelona. Està formada per una sèrie de plafons en tres llengües (català, castellà i aranès) i un mostrari de diverses tipologies de falles. Aquesta exposició vol recollir el conjunt de celebracions inscrites, encara que s'observa un important predomini de la realitat catalana, tant en el nombre de casos etnogràfics i imatges com de models de falles.

Figura 5.21. Fotografia de la presentació de l'exposició *Festes del foc dels Pirineus*. Museu d'Història de Catalunya, Barcelona (Barcelonès).
Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.

Els representants aragonesos, també van insistir en la importància de tenir una exposició, per això van demanar a la Diputación de Huesca, que havia intercedit per al reconeixement de les falles dins del conjunt aragonès, que es traduís i s'adaptés l'exposició catalana al cas aragonès. Un any després, es va presentar l'exposició *Fallas del Pirineo* (2016), la qual, com la catalana, va estar rotant pels diversos pobles inscrits a la candidatura. L'exposició està

[377] Entrevista Sofia Isus Barado (1955), 17 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).

formada per una sèrie de plafons i un mostrari de falles. És pràcticament igual a la catalana, però traduïda al castellà i amb l'adhesió de més casos aragonesos, ja sigui a través de més casos etnogràfics dins del text, ja sigui en relació al nombre d'imatges.

Figura 5.22. Fotografia de l'exposició aragonesa Fallas del Pirineo. 22 de novembre de 2019. Palau de Congressos, Andorra la Vella (Andorra).
Autora: Mireia Guil Egea.

En el cas francès, des de l'Ajuntament de Bagnères-de-Luchon no es van proposar fer cap exposició; però sí des de l'associació occitanista EOC. En aquest cas, l'any 2018, en el marc del festival de la pròpia associació *Passa-pòrts*, celebrat a Montréjeau, van presentar l'exposició *Era Sent Joan, Comminges et Barousse* (2018). Es tracta d'una exposició basada en la celebració dels pobles de la banda francesa, tant els inscrits com els no inscrits, que es caracteritza per una interpretació identitària, en clau occitanista, concretament gascona (específicament del Comminges i la Barousse) de la festa, per això l'exposició es presenta en primer lloc en occità-gascó i després amb una traducció al francès. Els darrers en fer una exposició van ser els andorrans. L'exposició *Al juny, falles!* (2019) es va fer des del Govern d'Andorra. Aquesta exposició es basa únicament en les celebracions andorranes i es va fer per acompanyar una sèrie d'activitats sobre falles que es van iniciar el curs 2019-2020 a les escoles andorranes associades a la UNESCO. En aquest cas, s'observa una clara voluntat per part de les institucions andorranes per fer conèixer la celebració, però també el seu reconeixement unesquià als més petits del país.

5.8 CONCLUSIONS

En aquest capítol hem analitzat el procés de candidatura de *Les festes del foc als Pirineus* a la UNESCO, des de les primeres iniciatives fins a la seva inscripció. Ens hem fixat com el règim

internacional (UNESCO) baixa fins als contextos més locals a través del cas d'una candidatura de PCI. Al llarg d'aquest anàlisi hem pogut identificar una sèrie de dissonàncies entre règims patrimonials i un intent constant, per part dels actors de la candidatura, molt especialment, el coordiandor, per superar-les. Al centre de totes aquestes dissonàncies, n'hi ha una que és recorrent, la necessitat de certificar la participació de la "comunitat fallaire" dins d'aquest procés. Des del nostre punt de vista, l'èxit de la candidatura rau, precisament, en l'expertesa tècnica (en gran part, aportada pel coordiandor) per superar aquestes dissonàncies, adaptar-se al règim internacional (que marquen la *Convenció de 2003* i les *Directrius Operatives*) i aconseguir així una candidatura "exemplar" a ulls de la UNESCO.

Els promotors catalans van buscar el suport d'Andorra per tirar endavant la candidatura. Un cop aconseguit aquest, es va començar a definir una comunitat internacional a partir de l'assumpció que comunitats d'una banda i l'altra del Pirineu compartien una mateixa celebració. De seguida, el Comú d'Andorra, que va ser l'impulsor andorrà de la candidatura, va buscar el suport d'un expert UNESCO, el que acabaria convertint-se en el coordinador de la candidatura, perquè els marqués el camí per aconseguir inscriure la pràctica. El coordinador va esdevenir una peça molt important en tot aquest procés, perquè posseïa totes les competències necessàries per a tirar endavant la candidatura. De fet, des del nostre punt de vista, gran part de l'èxit de la candidatura es deu a la seva expertesa tècnica en l'elaboració de candidatures. Seguint les indicacions del coordiandor, des del primer moment, es va vetllar per garantir la participació de les CGI en tot el procés. Precisament, per aquest motiu, abans que s'iniciés oficialment el procés de candidatura, el coordinador ja va demanar als fallaires andorrans, com a part de les CGI implicades, una carta mostrant la seva voluntat de tirar endavant una candidatura.

Un cop iniciat el procés, a la primera reunió (11 de juny de 2013), ja es va proposar la creació d'un grup de treball, format per representants locals de la "comunitat fallaire", perquè participés activament de tot el procés d'elaboració del dossier. La participació del grup de treball dins de la candidatura es va basar en contactar (i seleccionar) una sèrie d'informants locals (els seus propis veïns) amb la finalitat d'aconseguir la informació necessària per a complimentar el dossier: informes descriptius, cartes d'adhesió, fotografies i propostes de vídeo. És, precisament, per aquest motiu, que Ciarcia (2011) es refereix a aquests membres com a *passeurs de mémoire*, una tasca que, abans, havia estat reservada als antropòlegs. En aquest procés de recerca, aquest nous *passeurs de mémoire* han d'explicar què és la UNESCO, que és el PCI i, específicament, en què consisteix aquesta candidatura, cosa que els converteix en mediadors culturals (Blundo, 1995 a partir de Leblon, 2014) que connecten dos mons (el dels locals i el de la UNESCO) que, fins al moment, havien romàs quasi desconeguts (cal recorda que aquest rol de mediació, prèviament, l'havia assumit el coordinador en explicar-los, a ells, aquestes mateixes qüestions). Un cop recollits tots els materials, la redacció va quedar a mans del coordiandor, no al conjunt del grup de treball (que puntualment van poder llegir i fer alguna aportació), perquè era la persona que millor coneixia els criteris UNESCO i que millor podria ajustar-s'hi.

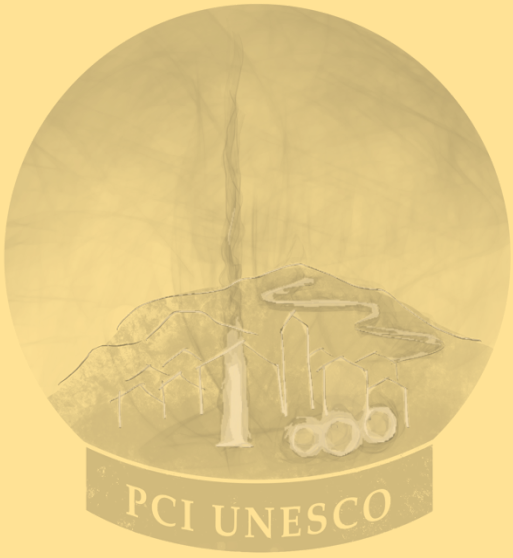
Malgrat la importància d'aquest grup de treball dins de tot el procés d'elaboració, el pes dels estats, a través de les seves institucions patrimonials, s'imposa des del primer moment, en què acorda tirar endavant la candidatura, fins al darrer, quan revisar el dossier per elevar-lo a la UNESCO (Bendix, 2011; Hafstein, 2011; Noyes, 2011). Al llarg de tot el procés, el coordinador i els membres del grup de treball van haver de fer front a una sèrie d'objeccions. França va demanar incloure una experta externa a les reunions perquè vetllés per la representació dels pobles francesos dins del dossier; Catalunya va exigir la incorporació dels dos pobles berguedans; i Espanya va exigir l'eliminació del terme "falles" dins del títol de la candidatura. En tots els casos, no tots els membres del grup de treball van estar d'acord amb els canvis imposats i van oposar-s'hi fent valer el pes que les CGI tenien per la UNESCO dins de les candidatures. No obstant això, van haver d'acceptar els canvis, subordinar-se als estats, perquè sense el seu acord, no podien tirar endavant la candidatura. Un cop superada l'avaluació dels tres estats, la UNESCO va iniciar el seu procés d'avaluació. En aquest procés, la comunitat queda totalment al marge; però és, precisament, en aquest moment, en què que s'examina la seva participació dins de la candidatura. La participació de la comunitat és un dels criteris que s'avaluen des de la UNESCO, bàsicament, a través d'una sèrie de cartes d'adhesió, per això Bortolotto Demgenski, Karampampas i Toji (2020) parlen del desenvolupament d'una important *burocracy creativity* que ha servit per assegurar la participació de les comunitats sobre el paper. Des del nostre punt de vista, no s'avalua una participació, sinó l'enginy del coordinador i els promotors de la candidatura per demostrar aquesta participació dins d'un dossier, és a dir, una participació burocràtica.

Havent rebut un primer informe positiu per part de la UNESCO, els membres del grup de treball i el coordiandor, amb el suport institucional, van començar a preparar la celebració de la inscripció. En aquest moment, l'anomenada "comunitat fallaire" que, fins al moment, únicament havia existit dins d'un dossier de candidatura, va haver afrontar el repte d'existir fora del paper. En aquest moment, es posa de manifest la feblesa d'aquesta comunitat, que s'havia forjat *ex professo* en el marc de la candidatura, i s'imposa la lògica local en totes les propostes que els membres del grup de treball volen dur a terme per a celebrar la inscripció: ni la notícia té el mateix ressò a tot arreu, ni la festa se celebra a tot arreu (i si es fa, adopta formes diverses) ni l'exposició conjunta acaba materialitzant-se. Aquesta tendència local és la que s'acabarà imposant en el marc de la salvaguarda.

Tal i com dèiem a l'inici d'aquest capítol, les festes que s'inclouen sota la categoria de "les festes del foc" compten amb processos de patrimonialització molt diferents, que es troben en el moment de la candidatura. Després d'aquesta etapa, en el marc de la salvaguarda, els seus camins patrimonials tornen a divergir, amb major o menor mesura. En els propers capítols, a través dels casos de les Valls d'Àneu i la Barousse, ens interessa conèixer el procés de patrimonialització de les celebracions d'aquestes dues valls, fins al moment de la candidatura, per, posteriorment, analitzar els efectes locals de la inscripció a la UNESCO.

Capítol 6

Les Valls d'Àneu: patrimonialització i repatrimonialització de les falles



6. LES VALLS D'ÀNEU: PATRIMONIALITZACIÓ I REPATRIMONIALITZACIÓ DE LES FALLES

Déu es done anys de vida
als bons fallaires d'anguany
que han anat a córrer falles
amb la glòria celestial.

El Pont d'Arcalís (2002). Cobles de Per Astí [Cançó]. *Del Pirineu estant.*

6.1 INTRODUCCIÓ

Aquest capítol i el següent, de caràcter monogràfic, tenen per objectiu presentar les celebracions inscrites (i no inscrites) en dues valls pirinenques. Aquest capítol, com el següent, està format per tres parts. En primer lloc, presentem el context d'aquesta vall fent notar les seves peculiaritats respecte a la resta de valls que hi ha al voltant. Les Valls d'Àneu són una vall d'alta muntanya, que limiten amb la Val d'Aran, un territori molt turístic, amb un gran nombre de segones residències i un calendari festiu que s'amplia cada vegada més, especialment en períodes de vacances. En segon lloc, ens proposem descriure amb el màxim detall etnogràfic les falles dels pobles de les Valls d'Àneu, des de les més conegudes, Isil fins a propostes menys conegudes com Alós d'Isil (o d'Àneu)[378] o València d'Àneu i propostes quasi desconegudes fora de les Valls d'Àneu com Espot o La Guingueta d'Àneu. I finalment, volem analitzar la patrimonialització d'aquestes festes per fer notar les seves especificitats i per poder emmarcar, amb la màxima precisió, el moment en què es va dur a terme el procés de candidatura. Tal i com hem dit abans, l'etapa unesquiana marca un punt d'inflexió en la història patrimonial de cadascuna d'aquestes festes, però aquest punt se situa en moments diversos del procés de patrimonialització de cada celebració: mentre en el cas de les Valls d'Àneu la festa havia estat fortament patrimonialitzada prèviament, en el cas de la Barousse ho havia estat molt menys. Comencem aquest exploració per les Valls d'Àneu.

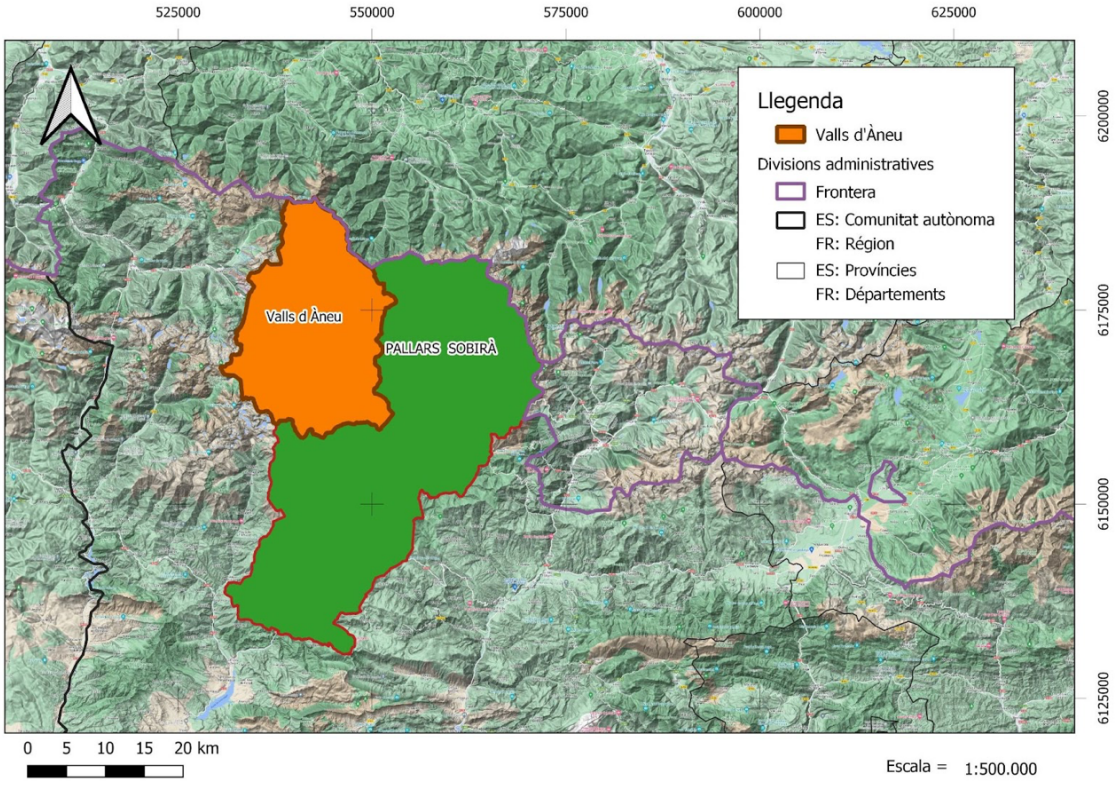
[378] Durant l'etnografia vam poder observar el reclam d'alguns dels habitants d'Alós per recuperar el topònim Alós d'Àneu en detriment d'Alós d'Isil. Tanmateix, encara avui, el topònim oficial és Alós d'Isil.

6.2 EL TERRITORI: LES VALLS D'ÀNEU

6.2.1 LES VALLS D'ÀNEU, ENTRE VALLS I MUNICIPIS

Les Valls d'Àneu (407,49 km2) es troben a la part nord de la comarca del Pallars Sobirà, situada al nord de Catalunya, limitant amb França (vegeu figura 6.1). Inclouen una vall central, solcada per la Noguera Pallaresa, i diverses valls laterals. Des de la vall principal es distingeixen tres sectors ben diferenciats: la ribera d'Alós, la ribera d'Esterri i la ribera d'Escaló. Les valls secundàries són la vall de la Bonaigua o del port d'Àneu (per on passa la carretera que uneix el Pallars Sobirà amb la Val d'Aran) i la vall d'Unarre, ambdues que aflueixen a la vall principal, a l'antic monestir de Santa Maria d'Àneu; més avall, a l'inici del pantà de la Torrassa, conflueixen per l'est la coma de Berrós i l'alta vall d'Espot o conca del Riu Escrita; finalment, al sud-est, hi ha la petita vall d'Escart (Lloret & Castilló Cadena, 1995). De fet, aquesta pluralitat de valls ha portat a la fórmula plural "Valls d'Àneu", que s'ha imposat sobre la forma "Vall d'Àneu", encara que, aquestes dues conviuen en la literatura sobre aquesta zona[379].

Figura 6.1. Mapa de les Valls d'Àneu.



Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps, Eurostat, ICGC (elaboració per a aquesta tesi).

[379] Per exemple, Lloret i Castilló Cadenas (1995) parlen de "vall d'Àneu" i Rella Foro (1993) de "valls d'Àneu".

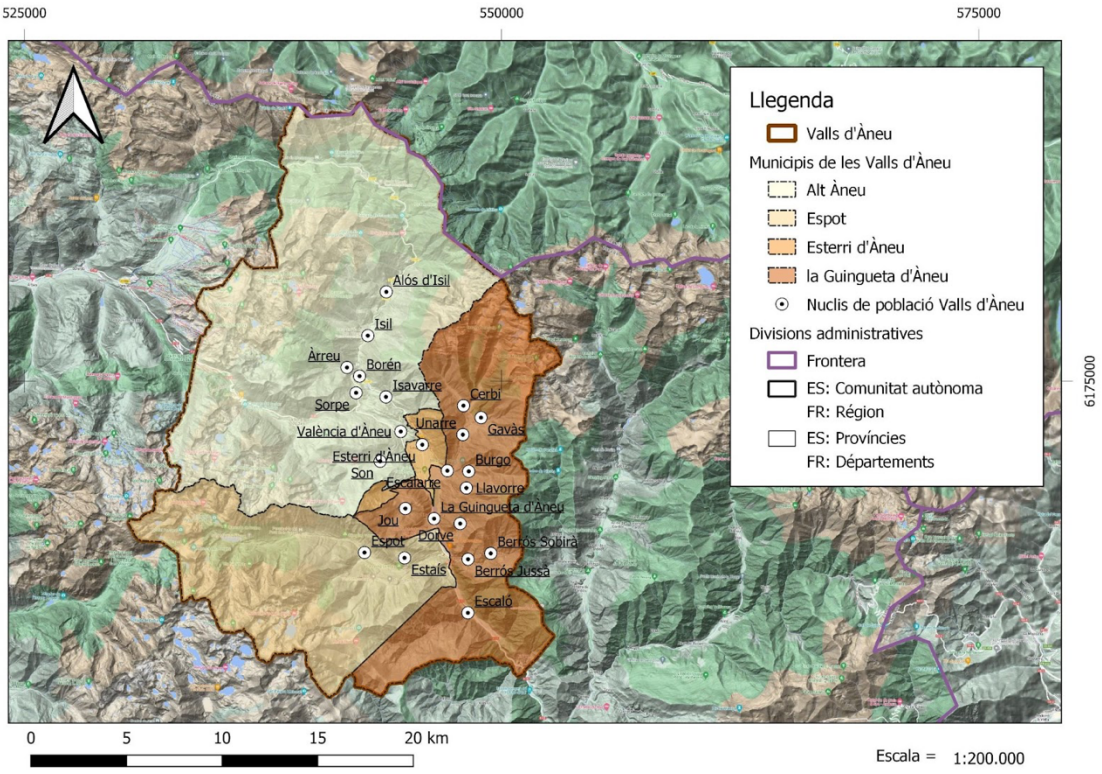
L'eix principal de comunicació de les Valls d'Àneu és la carretera comarcal C-13, de Sort a Esterri d'Àneu, que forma part de l'eix del Pallars (del Segrià fins al Pallars Sobirà). Fins fa uns anys travessava l'interior del poble, però, des del 2008, existeix una variant, la C-28, que permet arribar als pobles de l'Alt Àneu, i prosseguir cap a la Val d'Aran, sense haver de passar per Esterri d'Àneu. Aquest canvi ha provocat que moltes de les antigues botigues de centre del poble hagin tancat, perquè l'afluència de visitants és molt menor.

Aquesta idea de vall (o valls), tot i que, actualment, no respon a cap realitat administrativa, sí que ho havia estat en el passat. Les Valls d'Àneu, a la baixa Edat Mitjana, ja gaudien d'unes institucions pròpies, fet que permetia que la comunitat dels seus habitants fou reconeguda i respectada pels seus senyors, els comtes de Pallars. Els documents de la fi de l'Edat Mitjana mostren que a les Valls d'Àneu i Espot vivien unes comunitats amb dret d'ús de les pastures, els boscos i les aigües, fins i tot amb drets col·lectius sobre els espais agrícoles i sobre aspectes judicials, amb la possibilitat d'organitzar la vida religiosa de les parròquies de la vall (Bolòs Masclans & Hurtado Cuevas, 2012). Aquets drets queden recollits dins del *Llibre de Privilegis i Ordinacions de les Valls d'Àneu*, un document redactat entre 1408 i 1424 (cal tenir en compte que n'existia un altre per a la Vall d'Espot). Aquesta idea de les Valls d'Àneu com a entitat independent encara avui és present en l'imaginari dels habitants de la vall, els quals diferencien clarament la seva vall de les valls laterals.

Des d'un punt de vista administratiu, les Valls d'Àneu comprenen quatre municipis: l'Alt Àneu[380], Esterri d'Àneu[381], Espot[382] i La Guingueta d'Àneu[383], els quals, al seu torn, estan formats per diversos pobles (vegeu figura 6.2). Els municipis actuals són fruit de la reforma que es va fer a principis de la dècada dels setanta que va comportar que es passés de nou municipis[384] als actuals quatre; només Espot i Esterri es van mantenir com a municipis independents. L'any 1970 es va formar el municipi de l'Alt Àneu a partir de la fusió dels municipis d'Isil, Son, Sorpe i València d'Àneu. Un any després, es va crear el municipi de La Guingueta d'Àneu amb la fusió dels antics municipis d'Escaló, Jou i Unarre. La creació del nou municipi va comportar el desplaçament del cap administratiu, que havia estat sempre a Jou, al poble de La Guingueta per la seva proximitat amb la carretera que puja de Sort cap a Esterri d'Àneu (Lloret & Castilló Cadena, 1995; Rella Foro, 1993). Cada municipi compta amb llur alcalde, però, encara avui, es mantenen els alcaldes pedanis, que són els presidents de les EMD, en record als districtes municipals.

[380] Amb els pobles d'Alós d'Isil (o d'Àneu), Àrreu, La Bonaigua de Baix, Borén, Isavarre, Isil, Son, Sorpe i València d'Àneu
[381] Únicament format per Esterri d'Àneu.
[382] Amb els pobles de Berrader, Espot, Estaís, Super Espot.
[383] Amb els pobles d'Aurós, Berrós Jussà, Berrós Sobirà, Burgo, Cerbi, Dorve, Escalarre, Escaló, Escart, Estaron, Gavàs, La Guingueta d'Àneu, Jou, Llavorre i Unarre.
[384] Aquests nou municipis eren: Escaló, Espot, Esterri, Isil, Jou, Son Sorpe, Unarre i València.

Figura 6.2. Mapa dels pobles de la vall.



Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps, Eurostat i ICGC (elaboració per a aquesta tesi).

Aquests municipis estan formats per pobles molt petits, excepte el cas d'Esterri d'Àneu, però molt propers els uns dels altres. Esterri d'Àneu és, sense cap mena de dubtes, el centre de serveis, on hi ha el metge, l'escola i institut, la benzinera i les botigues d'alimentació. A les Valls d'Àneu, a diferència d'altres valls de la zona, com Vall Ferrera o Vall de Cardós, que els seus habitants acostumen a anar directament cap a Llavorsí o Sort, dos dels municipis que concentren més serveis de la comarca, n'hi ha molts que opten per anar cap a la Vielha, ja que, a través del Port de la Bonaigua, hi tenen el mateix trajecte. Sigui com sigui, sortir del propi municipi és bàsic pels habitants de les Valls d'Àneu, especialment pels de l'Alt Àneu i La Guingueta que, a diferència d'Esterri i Espot, no compten amb serveis bàsics d'alimentació, educació i salut dins dels límits municipals. Aquest fet es va fer encara més evident amb la pandèmia ocasionada per la Covid-19 i el confinament municipal, el qual va posar en qüestió la divisió municipal actual.

Els pobles de la vall estan formats per cases, les quals tenen una importància cabdal. A les Valls d'Àneu, la casa va més enllà de l'habitatge, perquè estan adscrites a unes bordes i unes terres, que, al seu torn, també mantenen el mateix nom, tal i com feia notar un dels informants més grans d'Alós, en la seva revisió de les bordes que hi ha d'Alós (poble) a Perosa (una de les bordes):

> [es refereix a les bordes] De Pubill primer era la de Socampo, que ha caigut ja, quan puges més amunt, n'hi ha una altra que se veu, que és la de Pubill i *enfrente*, a la dreta, sortint de la carretera, aquella, al costat del riu, la borda de Teriou. Ah, esperat, llavors, a *demot,* hi ha la borda Petit, que hi ha una palanca, no hi has estat? [385]

És, precisament, la major o menor possessió de bordes i terres el que servia per distingir entre les cases "fortes" i la resta, fet que, a més, quedava reflectit en el tipus d'habitatge en què vivia la família i en la quantitat de mossos que tenien contractats per treballar. Els veïns de cada poble distingeixen clarament quines han estat (i/o són) les cases "fortes". Així doncs, pel cas de Sorpe parlen de Casa Armengol i Casa Andreuet; pel cas d'Isil, de Casa Sastret i Casa Ignàsia (que se la va endur la riuada); i pel cas d'Alós, de Casa Pubill i Casa Arnalot (o Casa Tort). Sobre aquesta darrera, fins tot Jacint Verdaguer, en el seu pas per les Valls d'Àneu, en va deixar constància:

> En lo poble hi há la gran casa de Arnalot més conegut pel nom de lo Tort, que es, probablement, lo mercader de bestiar més rich de Catalunya. Ell fa anar bé o malament les dires d'aquell cantó de provincia, segons ven ó compra, y té un sensfí de ramades y heretats: es molt estomat dels pobres y apar que no posa fills al món sinó pera donarlos á l'Iglesia" (Verdaguer Santaló, 1884: 231).

La casa, més enllà del patrimoni material (habitatge, bordes i terres), també incloïa un grup de persones residents, la família; una organització econòmica conjunta, normalment, la ramaderia; i un patrimoni immaterial, és a dir, una reputació social fruit de la història familiar i que quedava lligada al nom de la casa (Roigé Ventura et al., 1997). Actualment aquesta idea de casa és molt present entre les persones que viuen tot l'any al poble, especialment, les famílies ramaderes; però menys present entre els nous habitants o aquells que tenen una casa de segona residència (concretament, els que no tenen una vinculació personal amb els pobles). La referència a una casa serveix per classificar els individus, com un codi d'identificació de cada persona que permet situar-la dins del context de la vall i que, a diferència dels noms i els cognoms, no canvia (Roigé Ventura et al., 1997). El nom de la casa serveix per anomenar el seus membres, especialment, el cap de casa, el qual acaba essent conegut pel nom de la casa. Així doncs, el cap de Casa Pericle és conegut com a Pericle i el cap de Casa Metó de València com a Metó. En ocasions, per diferenciar el pare del fill, s'afegeix l'adjectiu "xic" o s'usa un diminutiu.

6.2.2 UN MODEL ECONÒMIC MIXT: ENTRE LA RAMADERIA I EL TURISME DE MUNTANYA

Fins fa algunes dècades, a les Valls d'Àneu es vivia, bàsicament, de la ramaderia. La presència d'una gran quantitat de terres de pastura i de boscos va permetre un gran desenvolupament de la ramaderia, com ja feia notar Joaquim Morelló Nart: "La riquesa principal de la comarca ha sigut sempre la cria del bestiar de tota mena, lo que l'imprimeix un aspecte molt característich" (1904: 166). El mateix autor, ja parlava de la presència de "bestiar de tota mena" i és que, certament, a principis del segle passat, el bestiar era més

[385] Entrevista Francisco Grant Arnalot (1929), Casa la Dida, 1 de novembre de 2018, Alós (Pallars Sobirà).

divers que a l'actualitat, hi havia cabres, ovelles, vaques i *eqües* (terme local per anomenar la femella del cavall), encara que el bestiar de peu rodó, *eqües* i mules, constituïa la major part d'ingressos de les famílies ramaderes (Lloret & Castilló Cadena, 1995). Actualment, el bestiar és menys divers i està format, bàsicament, per ovelles i vaques, encara que algunes famílies encara conserven algunes *eqües*. Un altre element fonamental del que ja parla Morelló Nart (1904) és la transhumància, és a dir, el trasllat dels animals a les pastures més altes els mesos d'estiu i el seu descens a les granges, properes als pobles, amb l'arribada del fred. És, precisament, durant els mesos que els ramaders s'apressen a fer herba (expressió local per referir-se al cultiu de farratge per alimentar els animals) i preparar les granges per l'arribada del bestiar els mesos d'hivern.

Cal tenir en compte que cada vegada hi ha menys famílies que es dediquin exclusivament a la ramaderia, la majoria compaginen l'explotació ramadera amb altres feines, especialment, vinculades al turisme. Per exemple, la família Farré Roset, de Casa Campaner de València, compagina l'explotació ramadera amb una casa de turisme rural al centre del poble. El fet que molts joves hagin près l'explotació familiar es deu, en part, a les subvencions europees. Aquestes, al seu torn, també han possibilitat que joves de fora de la comarca s'hi hagin instal·lat com, per exemple, els joves que porten la formatgeria de Gavàs, a la vall d'Unarre (ara *Formatgeria de Gavàs*, abans *La Roseta de Gavàs*). En aquest context, un dels grans actors a tenir en compte és l'Escola de Pastors de Catalunya, situada al Pallars Sobirà, que, des del 2009, forma nous pastors, els quals, en molts casos, els mesos d'estiu són contractats per ocupar-se dels ramats dalt de les muntanyes, ja sigui a Catalunya o a l'estranger.

En el cas de les Valls d'Àneu, l'agricultura sempre ha estat fortament condicionada per l'orografia, cosa ha limitat el cultiu als terreny al·luvials del fons de la vall. A principis del segle XX, es cultivaven productes de consum (patates, cereals, llegums), als vessants de la muntanya, i farratgers per a l'alimentació del bestiar, en aquest cas, als terrenys propers als cursos fluvials. Actualment, la producció de productes de consum queda limitada a petits horts, situats a prop de les cases; i la majoria de prats s'aprofiten per a cultivar farratge pel bestiar.

Des de principis del segle XX, es van començar a instal·lar empreses dedicades al comerç de la fusta i es van construir les primeres hidroelèctriques en diversos punts del Pirineu, incloses les Valls d'Àneu. Es van obrir pistes forestals per permetre l'accés de camions i es van començar a explotar els boscos de la vall d'Isil, la Mata de València i Sorpe per part d'algunes indústries dedicades al comerç de la fusta. Per exemple, l'any 1903, la l'empresa paperera Société Rocher Matussière et Forest, coneguda com La Matussière, fundada als Alps francesos l'any 1858, va començar les obres per instal·lar-se a la zona del bosc de Bonabé i poder traslladar la fusta cap a França, pel port de Salau, a través d'un telefèric. Aquest projecte va haver de fer front a múltiples problemes durant la seva curta vida i únicament va tenir un rendiment estable ments de deu anys, entre 1907 i 1914 (Pons Raga, 2020). En paral·lel a les indústries de la fusta, també van instal·lar-se hidroelèctriques. L'any 1950 la companyia Hidroelèctrica de Catalunya va començar les obres de la central d'Espot-

Torrassa i poc després les de la central d'Esterri-Unarre (Lloret & Castilló Cadena, 1995). Amb la fi de les obres de les hidroelèctriques, gran part dels treballadors que s'havien instal·lat a les Valls d'Àneu van marxar. Aquesta migració va agreujar-se amb el fracàs de la ramaderia lletera intensiva, frenada amb l'entrada d'Espanya a la Comunitat Europea l'any 1986 (Del Mármol Cartañá, 2016; Prats Canals, 1997).

Aquesta situació de crisi va fer necessària la creació d'una nova estructura econòmica a la vall, i a la comarca en general, que s'acabaria construint sobre el turisme de muntanya (Frigolé Reixach, 2006; Vaccaro Ribó & Beltran Costa, 2010): a l'hivern amb l'esquí de muntanya i a l'estiu amb les rutes de muntanya, les activitats de caràcter patrimonial i les celebracions, entre les quals, les falles (Roigé Ventura et al., 2019). En el context de la vall d'Àneu, Espot va ser un dels primers pobles en explotar aquesta via a través del Parc Nacional d'Aigüestortes i Estany de Sant Maurici, creat el 1955, i les seves pistes d'esquí, inaugurades el 1968, dues infraestructures que van comportar la construcció d'hotels i restaurants dins del municipi. Els canvis urbanístics més importants en relació al turisme, en el conjunt de les Valls d'Àneu, van produir-se entre la dècada dels noranta i inicis del dos-mil, es van millorar les infraestructures viàries i es van reconvertir vells hotels familiars en instal·lacions més sofisticades i acollidores, majoritàriament a Esterri, però també en altres nuclis de població de l'Alt Àneu i La Guingueta (González, 2013). Un factor determinant en aquest canvi fou l'obertura, l'any 1994, de les pistes d'esquí de Baquèira-Beret (Val d'Aran) cap a les Valls d'Àneu amb la instal·lació d'un telecadira al port de la Bonaigua (Pons Raga, 2019).

6.2.3 *Moviments poblacionals i categories socials: entre la gent "del país" i la gent "de fora"*

Es disposa de dades poblacionals de les Valls d'Àneu des de 1533, encara que les dades més fiables no arribaran fins al *cens de Floridablanca*, 1785-1787 (Lloret & Castilló Cadena, 1995). Segons aquest document, Esterri, Isil i Unarre, a finals del segle XVIII, haurien estat els nuclis de població més poblats, una tendència que s'hauria mantingut fins a la segona meitat del segle XIX, en què s'hauria arribat als màxims poblacionals i el nombre d'habitants d'Isil i Unarre s'hauria aproximat al d'Esterri.

A partir d'aquest moment, es va iniciar una dràstica davallada que es va intensificar amb l'esclat de la Guerra Civil (1936-1939). Després de la guerra, amb l'arribada de la postguerra, molts aneuencs van decidir creuar la frontera i anar a provar sort a França, on molts s'hi van acabar instal·lant. Aquest és el cas d'un informant d'Alós[386]. L'any 1938, quan tenia nou anys, van marxar a peu cap a França amb la seva mare, la seva tieta i la seva germana, el seu pare es va quedar a Alós i va creuar la frontera més tard. Van marxar perquè tenien por, perquè havien matat gent a Isavarre i altres pobles de més avall, una escena que també recordaven altres persones de la mateixa edat de la vall. Primer van anar cap a Saint-Girons (Ariège), després cap a Clarmont-Ferrand (Puy-de-Dôme) i, finalment, es van instal·lar a

[386] Entrevista Joan Gallart Bringué (1929), Casa Miqueu, 6 de juliol de 2018, Alós (Pallars Sobirà).

Toulouse (Haute-Garonne). Una història molt semblant explicaven tant un informant d'Alós[387], que va marxar amb nou anys del poble i va instal·lar-se a Tonneins, un poble entre Toulouse i Bourdeaux, al departament de Lot-et-Garonne; com un altre d'Isil[388], que va marxar amb nou anys del poble amb la seva família i es va instal·lar al departament dels Alpes Maritimes on hi ha passat gran part de la seva vida.

A la situació política, cal sumar-li la riuada del 25 i 26 d'octubre de 1937. De fet, de les tres riuades que es recorden (1907, 1937 i 1982) sembla que la de 1937 va ser la més dramàtica i Isil va ser un dels pobles més afectats amb 26 edificis abatuts, juntament amb 15 a Esterri i 2 a Escaló (Rella Foro, 1993). Un dels veïns d'Isil[389] recordava que al seu poble, abans de la riuada, estava connectat per dos ponts, no només per un, com ara, i que a la banda d'Aragó[390], hi havia la casa més gran del poble, Casa Ignàsia, que feia de fonda i de tenda de queviures, la qual va marxar riu avall.

La davallada poblacional es va frenar als anys cinquanta amb la construcció de les centrals hidroelèctriques, però vint anys després, amb la fi de les obres i la crisi del sector ramader, el nombre d'habitants va tornar a caure dràsticament. Una veïna de Gavàs[391], recordava que l'any 1968 van tancar l'escola del poble perquè només quedaven tres alumnes i els van enviar a l'escola d'Esterri, cada vegada es tancaven més cases i la gent del poble marxava cap a Lleida i Barcelona, perquè buscaven una "vida millor" pels seus fills, bàsicament, "donar-los estudis". Un dels veïns de València d'Àneu relatava la història d'un veí de Jou que va marxar a Barcelona buscant aquesta "vida millor":

> Van veure com un de Jou va anar a Barcelona i passat un any pujava amb un Seat 600, content, *se* guanyava bé la vida. Llavors, els apartaments sempre han sigut cars a la ciutat, però llavors ho eren menys, s'havia comprat un pis i un cotxe... Al final la gent optava per marxar. Com ho feien d'anar-se'n a la ciutat? La majoria es posaven en una porteria (...) Se n'anaven de porters, perquè allí no havien de pagar lloguer, la senyora fregava l'escala del bloc i el senyor treure les escombraries o lo que sigui i de la porteria ja passaven a comprar-se un pis, més o menys era això.[392]

Després de la reorganització municipal del 1970, el primer cens de població dels quatre municipis és de 1975. Segons aquest, Esterri d'Àneu era el municipi més poblat (Lloret & Castilló Cadena, 1995). Aquesta tendència s'ha mantingut fins a l'actualitat. Segons dades de 2020, Esterri segueix essent el municipi més poblat de les Valls d'Àneu (804 habitants)[393],

[387] Conversa informal Jaume Palacín Badia (1928), Casa Sanet, 19 de maig de 2018, Alós (Pallars Sobirà).
[388] Entrevista José Coma Gassia (1931), Casa Pinyana, 9 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[389] Entrevista Antonio Gallart Morancho (1934), Casa Alberto, 9 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[390] Isil està dividit en dues meitats, separades pel pas de la Noguera Pallaresa, Aragó i Catalunya.
[391] Entrevista Palmira Giralt (1938), Casa Bruna, 1 de setembre de 2018, Gavàs (Pallars Sobirà).
[392] Entrevista Josep Serra Soler (1957, Casa Cabaler, 27 juny 2018, València d'Àneu (Pallars Sobirà).
[393] Aquestes dades han estat extretes de la pàgina web de l'Institut d'Estadística de Catalunya: https://www.idescat.cat/emex/?id=250864 (Consultat: 10 de novembre de 2021).

seguit de l'Alt Àneu (414)[394], Espot (366)[395] i La Guingueta d'Àneu (289)[396]. Cal tenir en compte, però, que no tots els empadronats viuen a la vall, perquè part d'aquestes són persones que hi tenen una segona residència.

Actualment, el fenomen de les segones residències està estès per tots els pobles de la vall, però aquest és força recent i es remunta als anys setanta. L'any 1978, durant l'expedició de Dolors Llopart Puigpelat i Marta Montmany Madurell del Museu Etnològic de Barcelona, sobre la que parlarem més endavant, Xavier Fàbregas Surroca, que les acompanyava, va adonar-se de la gran quantitat de matrícules franceses que transitaven aquelles carreteres i va relatar-ho amb certa ironia:

> A l'estiu els pròfugs retornen, encara que només sigui per llançar l'ham al corrent i treure'n alguna truita. Els automòbils amb matrícula de l'Alta Garona són tan normals per aquests camins com els que duen la matrícula de Lleida. I el francès és el segon idioma del país" (Fàbregas Surroca, 1979: 108).

Entre els estiuejants, poden distingir-se dos perfils. D'una banda, els fills del poble (o fills de fills del poble) que van marxar durant la guerra o la postguerra; o bé, durant els anys seixanta, amb la crisi del sector ramader, però que conserven la casa familiar. Dins d'aquest grup, hi trobem aquells que van emigrar cap a les grans ciutats catalanes, especialment, Barcelona i Lleida; i aquells que van anar cap al sud de França, especialment, la zona de Toulouse. D'altra banda, els "enamorats" de la muntanya, procedents de l'àrea metropolitana i la zona de Lleida, sense vinculació familiar a la vall. Aquestes persones van comprar una casa i la van convertir en la seva segona residència. Per la majoria d'aquestes persones, el Pirineu es construeix sobre l'antítesi de la ciutat, esdevé, per tant, un espai idealitzat, una mena de refugi on escapar del context urbà (Roigé Ventura et al., 2019).

Les primeres famílies benestants que van arribar a Isil eren de Terrassa (Vallès Occidental), cosa que, localment, ha portat a molts veïns a parlar d'Isil com una "colònia" de terrassencs. Aquest fenomen, però, es repeteix en altres pobles: a Son hi ha una colònia de Sabadell i a Alós un de Cerdanyola de Vallès (ambdues, ciutats del Vallès Occidental). La primera família que va arribar a Isil, des de Terrassa, fou la família de Faustino Ariño, perquè hi tenien família. Tal i com relatava la filla de Faustino[397], el seu pare treballava a la Mútua de Seguros de Terrassa (actualment Hospital Mútua de Terrassa), com a practicant, i allà va conèixer el metge Joan Busquet Rusiñol. Tal i com el mateix Busquet Rusiñol relata en el seu llibre sobre Isil (1996), va ser fruit d'aquesta coneixença que va descobrir Isil.

Tal i com recordava el fill d'aquest metge[398], el seu pare va comprar Casa Bernat, una de les cases més grans d'Isil, per pujar a estiuejar-hi amb la família. De seguida, altres famílies de

[394] Aquestes dades han estat extretes de la pàgina web de l'Institut d'Estadística de Catalunya: https://www.idescat.cat/emex/?id=250241 (Consultat: 10 de novembre de 2021).
[395] Aquestes dades han estat extretes de la pàgina web de l'Institut d'Estadística de Catalunya: https://www.idescat.cat/emex/?id=250827 (Consultat: 10 de novembre de 2021).
[396] Aquestes dades han estat extretes de la pàgina web de l'Institut d'Estadística de Catalunya: https://www.idescat.cat/emex/?id=259031 (Consultat: 10 de novembre de 2021).
[397] Entrevista Francisca Ariño Granell (1955), Casa Pastora, 14 de setembre de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[398] Entrevista Santi Busquet Duran (1958), 16 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).

Terrassa, que anaven pujant a visitar-los, van animar-se a comprar altres cases del poble. Pels veïns d'Isil, l'arribada d'aquests nouvinguts, que gaudien d'un poder adquisitiu alt, era vista amb cert recel. Per exemple, una veïna del poble relatava la seva visió d'infantesa sobre l'arribada de terrassencs al seu poble i les desigualtats entre aquells infants i ella en relació a la idea de vacances:

> Jo quan era petita, arribava i els veia com a superiors, perquè els podien fer vacances i tu no, tu havies de treballar, jo havia d'anar a fer herba el prat, donar menjar als conills i a la tarda venien les cabres i les havies d'anar a tancar. Tu, quan tenies una estona jugaves, però tenies una sèrie d'obligacions, i eres una nena! Ells, en canvi, venien a fer vacances.[399]

Durant aquest període, també van instal·lar-se a la vall els anomenats *"hippies"* o "neorurals", però, en aquest cas, amb la intenció de viure tot l'any als pobles. Tal i com relatava una d'aquestes dones, que va arribar a Isil a finals dels anys vuitanta[400], no només els va ser difícil establir relació amb els habitants del poble, excepte amb algunes famílies, perquè els consideraven uns "bruts" i no entenien què feien tan lluny de casa seva; sinó també amb les segones residències, perquè tenien perspectives molt diferents de la vida als pobles de muntanya, mentre els primers venien a estiuejar i estar tranquils, ells volien integrar-se i viure al Pirineu (o com el que ells imaginaven que era viure al Pirineu).

Els locals distingeixen clarament entre la gent "del país" i la gent "de fora". El pes de la casa familiar resulta fonamental per entendre aquesta distinció: la gent "del país" és la que té una casa familiar i, per tant, es considera que té uns orígens als poble; en canvi, la gent "de fora" és la que ha accedit a una casa del poble perquè l'ha comprada o l'ha llogada, però no té cap mena de vinculació familiar amb aquesta. Un dels veïns d'Isil, en parlar de les persones que venien a passar les vacances al poble, establia una clara diferència entre aquells que tornaven a la casa familiar i els que anaven a una casa que havien comprat o llogat:

> [es refereix als que tenen casa familiar] No són segones residències, eren fills d'aquí, que jo si a escola anàvem vint *crios*, em vaig quedar sol aquí al poble, tots els de la meva edat van marxar fora, perquè els pares van marxar a Barcelona, però han tornat ara i prou pugen aquí "me'n vaig al poble a passar un mes de vacances". Molts ni poden perquè s'ho van vendre, d'altres es van vendre la casa i es van quedar amb una quadreta que s'han arreglat (...) *Naltres* estem aquí i jo no me'n penedeixo d'haver estat al poble, és on he viscut content i feliç (...).[401]

La importància de la casa ha estat copsada per la majoria de persones de segones residències (sense vinculació familiar als pobles), les quals, amb un intent per integrar-se dins de la comunitat local, han optat per presentar-se amb el nom de la casa que han comprat i/o llogat; o bé, amb el nom que ells mateixos han triat per a la casa, en cas de ser una casa de nova construcció.

El recorregut que acabem de fer ens permet veure que avui, la població de les Valls d'Àneu es construeix sobre tots aquests moviments. A banda de les persones que viuen tot l'any als pobles, n'hi ha moltes que hi pugen a estiuejar el cap de setmana i els períodes de vacances,

[399] Ester Isus Barado (1957), Casa Foixenc, 3 de juliol de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[400] Entrevista dona, agost de 2018, Catalunya.
[401] Entrevista Jordi Roset Aura (1957), Casa Marxant, 15 agost 2018, Isil (Pallars Sobirà).

ja siguin familiars d'aquells aneuencs que un dia van marxar cap a França o altres punts de Catalunya, ja siguin descendents d'aquelles primeres segones residències o, simplement, noves segones residències, especialment, arran de l'ampliació de Baquèira-Beret cap la vessant pallaresa.

6.2.4 *El calendari festiu de les Valls d'Àneu: de les festes "de tota la vida" a les noves celebracions*

Pel cas de les Valls d'Àneu, la Guerra Civil Espanyola (1936-1939) i la postguerra van portar a un declivi progressiu de les celebracions. Entre els anys cinquanta i seixanta, les festes van anar-se reprenent de mica en mica. Segons el record dels informants més grans, hi havia diverses celebracions, però les més importants de l'any eren la festa major (*festa maió*, localment) i el Carnaval. En cap cas anomenaven les falles, encara que als seus pobles se'n fessin, únicament s'hi referien els informants d'Isil, perquè aquestes falles, a diferència de les resta de pobles, tenien lloc per la festa major del seu poble, en honor a Sant Joan Baptista. Els encarregats d'organitzar les festes eren els fadrins, és a dir, els joves en edat de casar-se, concretament els fadrins majors (localment, *fadrí maió*).

La festa major era la gran cita de l'any, cada poble la celebrava en honor al seu patró. Consistia, bàsicament, en una missa en honor al sant, tardes i nits de ball al so de l'orquestra i bons àpats familiars. La festa major no només era una ocasió de retrobament entre els habitants del poble, sinó també entre els familiars que vivien a altres pobles i que, per festa major, es desplaçaven a casa dels seus familiars. Per exemple, un informant[402] recordava que ell, que era de Cerbi, anava a Gavàs i Unarre, perquè eren els pobles que tenia més a prop; però també a Lladrós, més llunyà (no a les Valls d'Àneu, sinó a Vall de Cardós), perquè hi tenia família. En parlar del Carnaval, un veí d'Alós[403], exclamava "era la festa més collonuda que *tenívem*!". Segons ell mateix explicava, la festa durava una setmana sencera. El dia de Carnaval feien un *pasacalles* (terme local per parlar d'una cercavila) i anaven a recollir ous, cansalada i *llonganissa* (terme local per parlar de la botifarra) per les cases; es menjaven els ous durs amb all i julivert per dijous gras i amb la cansalada i la llonganissa feien la calderada que es menjaven després de carnaval. A més, tal i com recordava la veïna més gran de Sorpe[404], aquells dies estaven permeses totes les "ruqueries": podien entrar a casa i robar l'olla amb el dinar, els homes podien disfressar-se de dona i les dones d'home, etc.

A banda de la festa major i el Carnaval, els informants més grans també recordaven els aplecs, els quals encara avui es mantenen. Entre les persones de la Vall d'Unarre, els de Sant Beado i el de Sant Joan d'Aurós i entre les persones d'Isil i Alós, el de Montgarri. També es referirien a les festes del calendari cristià com Nadal o Corpus i, molts especialment, citaven la matança del porc, una jornada que, en sí mateixa, constituïa un dia de feina molt intens,

[402] Entrevista Joan Mas Gomà (1933), Casa Cortina, 31 d'agost de 2018, Cerbi (Pallars Sobirà).
[403] Entrevista Josep Vicent Ferrer (1933), Casa Sastre, 6 de juliol de 2018, Alós (Pallars Sobirà).
[404] Entrevista Remei Poquet Pierich (1929), Casa Mainet, 13 agost 2018, Sorpe (Pallars Sobirà).

però també de un espai de retrobament i gresca, perquè els familiars i veïns anaven a ajudar-se els uns als altres.

Entre els anys seixanta-setanta, com hem vist, les Valls d'Àneu van partir un fort despoblament, que va portar que part de la població es traslladés a les zones urbanes, especialment, Barcelona i Lleida. Durant aquest període, la festa major i el Carnaval van anar perdent força, en alguns pobles es van perdre i en d'altres es van mantenir, però amb un format molt més reduït. Per exemple, la festa major es va reduir a una missa en honor al sant i, en el millor dels casos, un ball de tarda i/o nit. És, precisament, en aquest moment que les falles van deixar de baixar-se en alguns pobles dels pobles de la vall i es va reduir a una foguera, excepte a Isil. Un fet que, segons Farré Sahún (2014), podria explicar-se perquè les falles tenien lloc per festa major i la festa major sempre es va mantenir.

A Catalunya, a diferència del conjunt europeu, la revitalització festiva va alentir-se una mica. Boissevain (1992, 1996), en parlar del conjunt europeu, explica que aquesta va tenir lloc cap als anys setanta i va arribar al seu punt àlgid a la dècada dels vuitanta. Des del nostre punt de vista, en el cas català, per la situació política marcada pel franquisme, aquesta va iniciar-se entre finals dels setanta i principis dels vuitanta i no va arribar al seu punt àlgid fins als anys noranta. En aquest context, les festes van esdevenir un element clau per a la recuperació dels carrers durant la transició democràtica i la reconstrucció sociopolítica posterior a la dictadura de Franco (Contreras Hernández, 1987; Delgado Ruiz, 2001; Noyes, 2003). En efecte, les festes han estat fonamentals per a la construcció d'identitats locals i nacionals després de les crisis de 1990 i 2008 i també per a la reivindicació de la identitat catalana (Guiu, 2008; Kammerer, 2014; Roigé, 2016), cosa que s'ha reforçat en el marc de la reivindicació independentista dels darrers anys, tal i com veurem al capítol 8.

La situació festiva actual respon a aquestes iniciatives de finals del segle XX. Localment, s'estableix una clara distinció entre les festes "de tota la vida" i les noves manifestacions. Les primeres són aquelles que responen al cicle religiós i que els locals consideren "tradicionals" o "de tota la vida". Dins d'aquest grup destaquen les festes majors, les falles i el Carnaval. Les segones són aquelles que s'han creat recentment i busquen atraure un públic extern. Es tracta de propostes que volen posar en valor certs elements patrimonials de la vall per a diversificar i completar l'oferta turística de les Valls d'Àneu, basada, principalment, en el turisme de muntanya. Pels locals, salvant algunes excepcions, es consideren manifestacions fetes i pensades "pels de fora" i, per tant, poques vegades hi participen; en canvi, les celebracions "de tota la vida" sí que es consideren "pròpies" i, per tant, una cita important dins del calendari, especialment, si es tracta de la festa major del propi poble o d'un poble on hi viuen familiars.

Actualment, la festa "de tota la vida" per antonomàsia és la festa major, seguida de les falles, sobre els quals parlarem més endavant. El Carnaval, per la seva banda, segueix present però ha acabat centralitzant-se a Esterri d'Àneu i, amb els anys, s'ha convertit en un espai de trobada pels veïns dels pobles de la vall, els quals hi participen en forma de comparsa.

La festa major també ha estat objecte de nombrosos canvis des de finals del segle passat fins avui. En primer lloc, la majoria de festes majors han canviat de dates, ja no se celebren el dia del sant, sinó que es traslladen al cap de setmana més proper o, fins i tot, en una data totalment allunyada per tal que les segones residències o el turisme en general puguin assistir-hi (Boissevain, 1992; Contreras Hernández, 2000a; Di Méo, 2005). Aquest cas el trobem a pobles com Cerbi, Unarre, Sorpe i Borén que han traslladat la festa major a l'agost; tanmateix, hi ha que es mantenen fidels a la data i s'enorgulleixen d'aquest fet com és el cas d'Isil que manté la celebració per Sant Joan.

En segon lloc, la majoria de pobles han optat per celebrar una única festa major, però n'hi ha que n'han mantingut dues, la festa major d'hivern o "vella" i la festa major d'estiu o "nova", aquest és el cas de València d'Àneu. S'observa una gran diferència entre unes i altres, mentre la festa major d'hivern acostuma a ser un acte més petit, d'un sol dia, en què, majoritàriament hi ha persones del poble o de la vall que hi viuen tot l'any; la festa major d'estiu és un espai d'obertura, no només hi ha persones del poble i la vall, sinó també habitants de pobles d'altres valls de la comarca del Pallars Sobirà i, fins i tot, del Pallars Jussà i, per suposat, moltes persones de segona residència del mateix poble o de pobles del voltant. Aquest moviment de dates ha donat lloc a un calendari ben farcit, des de Sant Joan fins a finals de setembre, cada cap de setmana i, fins i tot, entre setmana, se succeeixen totes les festes majors dels pobles de la vall.

Figura 6.3. Fotografia torneig de bitlles. Agost de 2023, Alós (Pallars Sobirà).
Autor: Òscar Vidal Pelegrí.

En tercer lloc, cal tenir en compte els canvis en relació al programa. A partir de finals dels vuitanta i, molt especialment, a partir dels noranta, es procura ampliar la programació de la festa major, més enllà de la missa i el ball de la dècada anterior. Tal i com veurem amb el cas de les falles, també les festes majors s'acaben especialitzant i així diferenciar-se les unes

de les altres. L'any 2008 es va començar el torneig de bitlles de les Valls d'Àneu a la festa major d'Isil, el qual s'ha convertit en un element fonamental per a totes les festes de la vall (vegeu figura 6.3). Les bitlles, a més, són un espai de trobada entre veïns durant tot l'any, perquè es fan dues lligues, la primera volta a la primavera i la segona volta a la tardor.

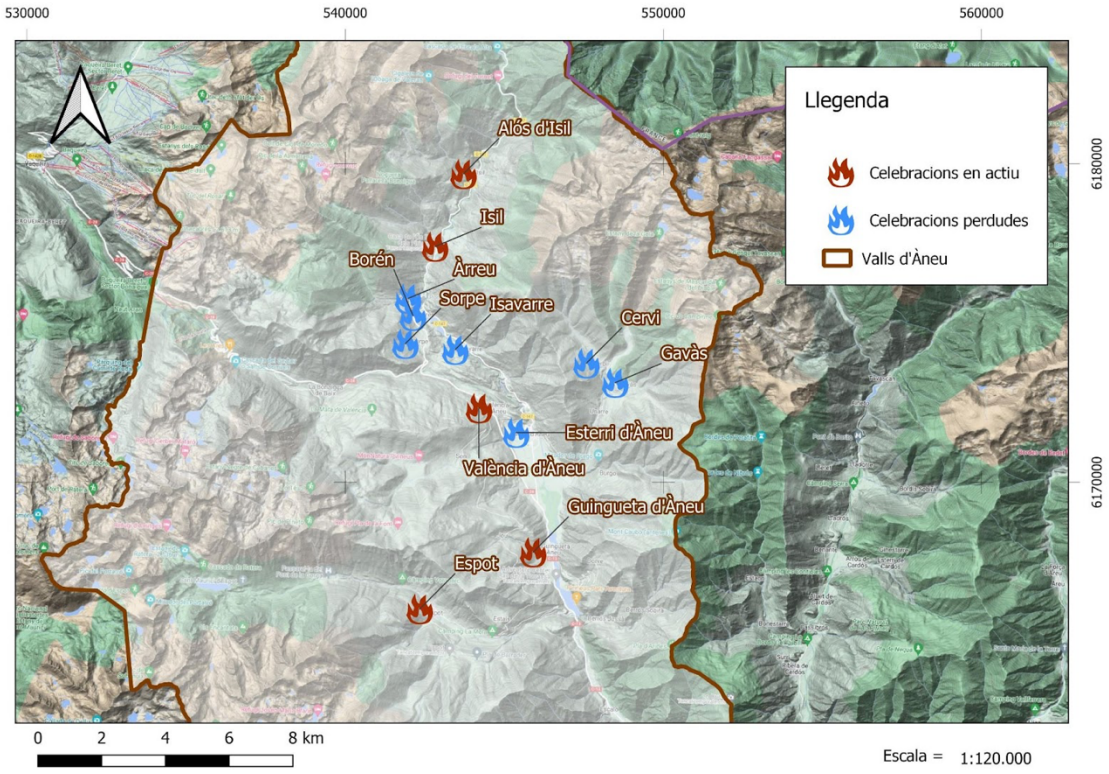
Pel que fa a les noves manifestacions, trobem diversos casos, però ens centrarem en la pujada al Port de Salau i el festival Dansàneu, que tenen lloc a l'estiu, coincidint amb les falles. En el primer cas, es tracta d'una trobada que va néixer per iniciativa del Centre d'Agermanament Occitano-Català (CAOC) de Barcelona l'any 1988 amb la voluntat de posar en valor les relacions catalanooccitanes a partir de les antigues trobades entre pastors d'una vessant i altra de la muntanya durant els mesos que el bestiar estava pasturant dalt de les muntanyes. La trobada consisteix en una pujada fins al port, des de dos punts, un català i un occità, i un àpat de germanor en què s'intercanvien pa, formatge i vi. En el segon cas, el festival va néixer el 1992 amb la voluntat de dinamitzar el món de la música i la dansa tradicionals a Catalunya, més enllà de Barcelona. L'any 2015, el Dansàneu es va refundar i va obrir-se a la dansa contemporània i a noves creacions basades en la música tradicional.

6.3 LES FALLES DE LES VALLS D'ÀNEU

Actualment, les falles tenen lloc a cinc pobles: Alós, Isil, València, Espot i La Guingueta. No obstant això, segons el record dels informants més grans de la vall i les referències bibliogràfiques localitzades[405] sembla que s'havien fet a set pobles més de la vall: Àrreu, Borén, Sorpe, Isavarre, Esterri d'Àneu, Cerbi i Gavàs. En el cas de les Valls d'Àneu, a diferència del que veurem pel cas de la Vallée de la Barousse, la percepció local sobre l'estat de la festa és diferent: mentre a les Valls d'Àneu la no celebració durant un període d'anys, per curt que sigui, implica parlar de pèrdua de la festa; en el cas de la Barousse, l'aturada temporal no es considera una pèrdua. El mapa que trobareu a continuació es construeixen sobre la percepció local aneuenca que diferencia entre el manteniment i la pèrdua de les falles.

[405] Sobre aquestes fonts, trobareu informació més endavant, a la tercera part del capítol, en què parlem de la patrimonialització de les festes i especifiquem, per a cada poble, les dades localitzades.

Figura 6.4. Mapa de les falles de les Valls d'Àneu.



Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps, Eurostat i ICGC (elaboració per a aquesta tesi).

6.3.1 *La preparació de les falles*

6.3.1.1 El calendari: uns mesos abans de Sant Joan

La preparació de les falles s'inicia cap al mes de març. Els responsables d'organitzar la festa comencen a reunir-se per ocupar-se dels aspectes de gestió; però l'elaboració de les falles no es du a terme fins als mesos de maig i juny. En el cas d'Isil, des del 2005 aproximadament, les falles s'elaboren el primer diumenge de maig per afavorir la participació de les persones de segona residència del poble; abans del 2005 no hi havia una data fixada, es feien durant la segona quinzena de maig. Anteriorment, als anys cinquanta les falles d'Isil es preparaven molt abans, per l'Ascensió o el Corpus (Violant Simorra, 1997). De la mateixa manera, a Alós (2014), d'ençà de la recuperació, les falles s'elaboren el cap de setmana de Setmana Santa. En efecte, és un dels moments que hi ha més gent al poble, no només hi pugen les segones residències, sinó també els amics d'un dels organitzadors principals. A València, a diferència d'Isil i Alós, no tenen una data fixada al calendari, sinó que les falles es fan durant el mes de maig i juny en dues etapes: la primera etapa, a principis de maig, consisteix en anar al bosc a seleccionar i tallar els arbres que han de servir per fer falles; la segona, durant diversos dies dels mesos de maig i juny, es basa en l'elaboració de les falles. En els casos de La Guingueta d'Àneu i Espot, se segueix el mateix funcionament que a València.

6.3.1.2 Els responsables de la festa: associacions, ajuntaments i voluntaris

En relació als responsables de la preparació, cal fer una primera distinció: d'una banda, els que s'encarreguen de l'elaboració de les falles; i, d'altra banda, els responsables de la gestió de la festa (permisos, autoritzacions, subvencions....), que poden ser els mateixos o no depenent de cada cas.

En els casos d'Isil, Alós i València hi ha una associació al darrera de la festa i és aquesta la que s'encarrega de l'elaboració de les falles i de la gestió de la festa; en canvi, en els casos d'Espot i La Guingueta no n'hi ha i és l'ajuntament el responsable d'organitzar la festa. Mentre en el primer cas (Espot), la gestió rau en l'ajuntament i l'elaboració de les falles en un grup de fallaries; en el segon cas (La Guingueta), les dues funcions són assumides per l'ajuntament, el qual delega l'elaboració de les falles a la brigada municipal. La presència d'associacions de fallaires és força recent, excepte en el cas d'Isil que es remunta a l'any 1991. En el cas d'Alós, l'associació Alós Cultural es va crear el 2011, i en el cas de València, l'associació de Fallaires de València d'Àneu es va crear l'any 2015, arran del procés de candidatura.

Abans d'aquest moment, els encarregats d'organitzar les falles, com la resta de celebracions del calendari festiu, eren els fadrins. Dins d'aquest grup, els responsables eren els fadrins majors, que s'escollien cada any, encara que comptaven amb l'ajuda de la resta de joves del poble. Segons Riba (1927) el fadrí i la fadrina majors eren escollits per aclamació entre la resta de joves, idea que també recollia (Romeu Figueras, 1953/2003)[406]. Autors posteriors com Llopart Puigpelat (1981), en referir-se als fadrins, explicava que eren els fadrins majors els que escollien les fadrines majors entre les veïnes més properes; i Fericgla (1997), per la seva banda, recollia que s'escollien dos fadrins majors, un de cada banda del riu, els quals, al seu torn, escollien dues fadrines, o bé la seva promesa, si en tenien, o bé, la veïna que vivia més a prop de casa seva.

Mentre la gestió de la festa és una tasca que queda dins de l'associació i/o ajuntament (i/o EMD); l'elaboració de les falles, s'obre a la participació de voluntaris, normalment, fallaries d'altres anys que volen involucrar-se en l'elaboració de les falles i així assegurar-se poder baixar falla aquell any (perquè, com veurem, és un dels aspectes que valoren els organitzadors d'Isil i Alós per repartir les falles). En el cas de les Valls d'Àneu, totes les falles s'elaboren per un grup reduït de fallaires voluntaris i aquestes falles són pel conjunt de fallaires. En el cas d'Isil i Alós, a banda d'alguns dels membres de l'associació, compten amb un grup de voluntaris, entre veïns del poble, segones residències i amics d'uns i altres. A Isil, la majoria de persones que van a fer falles són homes, les dones es queden al poble preparant el dinar de germanor que fan aquell mateix dia. Fins a la creació de l'associació d'Isil, l'ajuntament s'encarregava de delegar l'elaboració de les falles:

[406] En aquest cas, Romeu Figueras (1953/2003) parla de fadrí major i majorala, no de fadrina major.

> Hi havia una junta i *sortive* a subhasta, *bueno*, a subhasta, sí, se *subhastave* el que *volive* anar a fer les falles, els pagaven un jornal, a dos persones, potser 1.000 pessetes, que era un jornal. El que no feien en un dia ho havien de fer a l'altre dia, però cinquanta o seixanta falles i espavileu-vos! Si no acabaven en un dia en ficaven dos, però els pagaven un, dos persones (...) Primerament *se pagaven* [a aquestes persones], en acabat, *se* va dir que aniríem tot *lo* jovent, durant uns anys hi vam anar tot *lo* jovent, setanta, setanta-cinc. *Anàvom* a fer les falles, hi havia un d'una casa que portava un matxo, portàvem les *motoserres*, *fèvem* un dinar, ho *fèvem* tots[407].

A València, La Guingueta i Espot, l'elaboració de les falles rau en un petit grup d'habitants del poble, sempre homes, que es reuneixen diverses vegades durant els mesos de maig i juny per anar fent les falles. L'elaboració de les falles per part d'un grup reduït és una manera d'obrar força recent. Per exemple, un informant de València[408] i un altre de Sorpe[409] recordaven que eren els *padrins* (terme local per parlar dels avis) i els pares els que s'encarregaven de fer les falles pels seus fills, perquè els infants eren els protagonistes de la festa.

6.3.1.3 L'elaboració de les falles i/o la falla major

Tal i com hem vist, l'elaboració de les falles pot fer-se en un únic dia (Alós i Isil) o ocupar-ne més d'un (València, La Guingueta i Espot). Aquesta procés inclou tres grans etapes: en primer lloc, la recerca del material; en segon lloc, la construcció de les falles i, en cas d'haver-hi, de la falla major; i, finalment, l'assecatge de les mateixes.

6.3.1.3.1 La recerca dels materials

En la majoria de casos, els troncs per fer les falles es van a buscar als boscos més propers al poble. Als anys cinquanta, però, tal i com recorden Riart Arnalot i Jordà Ruiz (2015), tant a Alós com a València, les falles es feien amb les fustes que es tenien a casa. Els fallaires d'Alós i Isil fan les falles a prop de la borda de Socampo i els de València, en canvi, dins dels boscos de la Mata de València. Fins a l'any 1985, els fallaires d'Isil les feien al bosc d'Airoto, al Clot d'Urdé, just per sobre del faro (Rella Foro, 1985a). El canvi d'ubicació s'explica per la dificultat de pujar fins al bosc d'Airoto amb tots els materials necessaris per fer les falles, però també a la manca d'animals de tir per fer baixar els troncs des del bosc fins al faro, on s'elaboraven les falles. Un cop al bosc, els responsables s'ocupen de tallar els arbres amb els *xurracs* (terme local per parlar de les motoserres). Prèviament, un grup de persones ja han seleccionat els arbres que es volen, bàsicament, arbres amb el tronc recte. Depenent de cada poble, s'escull un tipus d'arbre o un altre, mentre a Isil i Alós les falles es fan amb pi roig; a València, les falles es fan amb pi roig, bedoll, avellaner, salenca, cirerer o freixe.

Un cop es disposa dels arbres, cal tallar-los la copa amb un *xurrac* i les branques amb l'ajuda d'una *pigasa* (terme local, destral); i, seguidament, dividir-los en seccions. Pel cas d'Alós i Isil, l'arbre es talla en troncs d'entre 1'50-1'70 metres, que és la mida que tenen les falles,

[407] Entrevista Jordi Roset Aura (1957), Casa Marxant d'Isil, 15 agost 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[408] Entrevista Manuel Barba Xuclà (1954), Casa Andreu, 10 agost 2018, València d'Àneu (Pallars Sobirà).
[409] Entrevista Josep Costanza Abadia (1964), Casa Rosa, 8 agost 2018, Sorpe (Pallars Sobirà).

encara que, als anys cinquanta, es feien falles de fins a 2 metres (Violant Simorra, 1997); pel cas de València, en canvi, les falles són d'un 1 metre aproximadament. Una altra de les tasques poden dur a terme al bosc és l'elaboració de tascons. En el cas d'Alós i Isil es fan amb bedoll i a València amb teia (part resinosa del pi, en aquest cas de pi roig). En el cas d'Isil, un petit grup de fallaires s'encarreguen de fer els tascons el mateix dia que es prepararen les falles (vegeu figura 6.5); a Alós, en canvi, els tascons es fan dies abans; i a València, uns dies després, perquè abans cal anar a buscar la teia al bosc per fer-los.

Figura 6.5. Fotografia dels voluntaris d'Isil fent tascons. 28 d'abril de 2018, Vall de Bonabé (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.

6.3.1.3.2 L'elaboració de les falles i/o falla major

La construcció de les falles pot fer-se *in situ* al bosc i el mateix dia que es tallen els arbres, com passa a Isil; o bé, al poble, el mateix dia o en diversos dies, com passa a la resta de pobles de la vall. Alós elabora les falles el mateix dia; però València, La Guingueta i Espot ho fan en diverses tardes dels mesos de maig i juny.

El procés de construcció varia depenent del model de falla[410]. En el cas de les Valls d'Àneu, els pobles segueixen els models d'Isil i de València. A Alós segueixen el model d'Isil des de la recuperació de les falles. A La Guingueta, des de fa uns anys, han adoptat el model de València, després d'haver provat també el d'Isil. A Espot, en canvi, van començar fent el model ribagorçà, però, davant de la poca acollida per part dels locals, van optar per fer servir el d'Isil.

[410] Recordem que a l'annex 1.4 trobareu una descripció detallada de tots aquests models.

En el primer cas (model Isil), es retira l'escorça dels pins amb les *pigases* i, un cop ben pelats, s'asclen pel cap més estret de manera manual, amb martell i tascons de ferro, els quals, seguidament, se substitueixen per tascons de bedoll. Cal dir, però, que segons Violant Simorra (1997), als anys cinquanta, a Isil, el tronc s'asclava pel cap més gros, no pel més estret. A Alós, s'asclen amb l'ajuda d'una màquina que es troba a casa d'un dels veïns de poble (vegeu figura 6.6), cosa que facilita enormement el procés.

En el segon cas (model València), els troncs també es tallen pel cantó més estret, però amb el *xurrac*, i amb uns talls més llargs i amples que permeten col·locar-hi la teia en forma de creu. Les teies s'aguanten per la pressió del tronc, però, per a subjectar-les millor, hi passen un filferro (vegeu figura 6.7).

Figura 6.6. Fotografia de la màquina d'asclar falles d'Alós. 31 de març de 2018, Alós (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.

Figura 6.7. Fotografia de dos voluntaris col·locant teies en creu. 21 de juny de 2018, València (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.

A València, segons recordava un informant[411], quan ell era petit, el seu pare li donava una *escoba* (escombra feta amb branques de bedoll) vella perquè la fes servir com a falla, és a dir, no li feia una falla *ex professo* per aquella nit. De fet, l'ús d'*escobes* com a falles sembla que era força present a les Valls d'Àneu, perquè un altre informant de Sorpe explicava una cosa molt semblant, encara que en aquest cas, sí que hi havia una mínima elaboració:

> Aquí, per Sant Joan, en temps antics, diuen que es *feven* unes falles, però... Aquí érem de simular una entorxa, m'entens? (...) Com una escombra de bedoll, era una escombra que no

[411] Entrevista Manuel Barba Xuclà (1954), Casa Andreu, 10 agost 2018, València d'Àneu (Pallars Sobirà).

> es feia servir, que ja s'havia gastat, i *llavorens*, hi posaven un pal lligat amb una corda o *alambre*, i escoba, ginesta, saps lo que és? I amb allò ben estacat i au![412]

A banda de fer les falles, la preparació també inclou l'elaboració falla major, encara que no tots els pobles en tenen. De fet, dins del conjunt de les Valls d'Àneu, només Isil i Alós, en fan; a València, La Guingueta i Espot, la baixada acaba amb una gran foguera, ja sigui en una plaça (València) o un descampat del poble (La Guingueta i Espot).

A Isil, la falla major es fa el mateix dia que es fan les falles, però es planta més tard. Mentre la majoria de participants es dediquen a fer les falles, dos membres de l'associació marxen, amb un tractor cap als boscos de Bonabé a tallar un pi roig, ben alt, perquè la falla major ha de fer entre 8-10 metres d'alçada. El lliguen al tractor i el baixen fins al poble on, després de dinar, els voluntaris que han anat a fer falles s'encarreguen de donar-li la forma. Tal i com passa amb les falles, per fer la falla major cal treure l'escorça i tallar totes les branques del pi. En aquest cas, per tallar-lo es fa servir directament el *xurrac*, el qual permet fer unes ascles llargues, ben bé fins a la meitat. Ràpidament, perquè l'arbre no cedeixi massa i s'obri en quatre parts, se subjecta la part asclada amb filferro. Un cop s'han fet aquests quatre talls, es fan la resta de talls, sempre en paral·lel als primers i a la part superior de l'arbre. Per tal de mantenir-los oberts, s'hi col·loca un tascó de ferro, que amb l'ajuda de la massa, es fixa ben endins i, un cop fixat, es retira i s'intercanvia per un tascó de bedoll que s'acaba de fixar amb la massa (vegeu figura 6.8). Cal dir, però, que sembla que la falla major no sempre ha estat així, sembla que a finals dels quaranta, a Isil, el pi s'asclava i després es decorava amb ginestes i encenalls (Romeu Figueras, 1953/2003; Violant Simorra, 1950/1981). Pel cas d'Alós, d'ençà que es tornen a baixar falles, la construcció de la falla major rau en una persona del poble. En aquest cas, es tracta d'un tronc d'entre 3-5 metres d'alçada i 1 metre de diàmetre que representa algun personatge públic que es vol ridiculitzar. Per exemple, el 2018, la falla va adoptar la forma de la Soraya Saéz de Santamaría i va anomenar-se "la fallona" (vegeu figura 6.9).

[412] Entrevista Pere Rius Estrada (1940), Casa Cahirilla, 13 agost 2018, Sorpe (Pallars Sobirà).

Figura 6.8. Fotografia dels joves d'Isil asclant la falla major. 28 d'abril de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.

Figura 6.9. Fotografia de la "fallona" d'Alós. 7 de juliol de 2018, Alós (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.

6.3.1.3.3 L'assecatge de les falles

Un cop les falles estan preparades, s'han de deixar assecar perquè cremin el millor possible. En el cas d'Isil i Alós, les falles es pugen, amb l'ajuda d'un remolc, a prop del punt de sortida de la baixada. Pel cas d'Alós, les falles es planten allà mateix, en un replà que es troba a prop de la pista de Moredo, conegut com el Pago, dins del prat de Casa Sentenach. Pel cas d'Isil, des que les falles es fan a la borda de Socampo, es planten a les bordes de Lapre, a 30 minuts a peu del faro. Per tal d'afavorir el seu assecatge, tant en un cas com en l'altre, les falles es col·loquen per grups de 10 a 15 falles, que es recolzen les unes amb les altres, en forma de piràmide (vegeu figura 6.10). Quan les falles es feien al bosc d'Airoto, les falles es plantaven al faro mateix (Romeu Figueras, 1953/2003; Violant Simorra, 1997). Pels casos de València, La Guingueta i Espot, en canvi, les falles es guarden al poble, s'exposen en una zona que toqui el sol i que permeti que s'asseguin i es deixen allà fins al dia de la baixada.

Figura 6.10. Fotografia plantant les falles a les bordes de Lapre. 28 d'abril de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil.

6.3.1.4 Més enllà de les falles, la gestió de la festa

La preparació també inclou la gestió de tota la festa. Si existeix una associació, aquesta assumeix gran part de la feina; en cas que no, ho fa l'ajuntament. Per poder realitzar la baixada de falles, tots els organitzadors han de dur a terme els següents passos: tramitar el permís per tallar arbres, el permís de foc i l'assegurança, demanar les autoritzacions als menors participants i en cas d'optar-hi, sol·licitar les subvencions pertinents. A banda d'aquests tràmits de caràcter administratiu, han d'encarregar-se de preparar la publicitat i fer-ne la difusió que considerin oportuna i gestionar la barra del bar i/o el pàrquing, en cas que en tinguin.

Tal i com hem vist, per tal d'obtenir els troncs per fer les falles, els fallaires van als boscos del voltant. Els habitants de cada poble tenen dret a fer ús dels boscos comunals adscrits al seu municipi. Els de València, per la seva banda, poden fer ús de la Mata de València i Alós i Isil, per la seva banda, poden fer ús dels boscos de Bonabé; en tots els casos, però cal informar l'ajuntament i/o EMD, un tràmit, però, que poques persones realitzen. El permís de foc es gestiona des de l'ajuntament del municipi (no des de l'EMD) a través del portal Extranet de les Administracions Catalanes (EACAT) de la Generalitat de Catalunya. A més, els responsables de la festa s'encarreguen de netejar el camí, ja sigui a través dels agents rurals (Isil) o els alumnes de l'Escola d'Oficials Forestals (València); ja sigui amb l'ajuda de voluntaris (Alós).

Pel que fa a l'assegurança, pot ser que l'associació en tramiti una, com és el cas d'Isil; o bé, que es faci ús de l'assegurança que ja té l'ajuntament per a les activitats de caràcter cultural (Alós i València). En tots els casos, es tracta d'assegurances cap a tercers, és a dir, no cobreix els fallaries, sinó les persones que, eventualment, puguin prendre mal amb el foc dels fallaires. A banda de l'assegurança, en el cas dels menors d'edat, els organitzadors també han de comptar amb una autorització per part dels pares o tutors legals. Els responsables de la festa també poden demanar una subvenció a l'ajuntament i/o EMD o altres institucions. Per exemple, pel cas d'Isil, l'associació rep subvenció de l'Ajuntament de l'Alt Àneu, de l'EMD, de Institut d'Estudis Ilerdencs, de la Diputació de Lleida i de l'Institut per al Desenvolupament de l'Alt Pirineu i l'Aran (IDAPA).

Els organitzadors també han d'encarregar-se de dissenyar els programes i cartells de la festa i fer-ne difusió. En el cas d'Isil, a diferència de la resta, s'organitza un concurs de cartells a través de les xarxes socials de l'associació i aquesta en tria una. Tot i que el cartell és pel conjunt de festa major, les falles sempre en són les protagonistes (figura 6.11). Depenent de les juntes de l'associació, la difusió ha estat més o menys intensa. D'ençà de la inscripció, les juntes han procurat reduir-la al màxim i s'han limitat a repartir cartells i programes a les Valls d'Àneu i/o Pallars Sobirà. No obstant això, sí que en fan difusió a través de les pròpies xarxes socials, *La Borrufa* (revista local) i al diari *Segre*. A Alós, cada any, es fa un cartell amb disseny exclusiu (figura 6.12). La difusió, com a Isil, es limita a les Valls d'Àneu i/o Pallars Sobirà. En aquest cas, la difusió a través de les xarxes socials s'orienta cap a un sector molt concret, el dels interessats en la música i dansa tradicionals (també coneguts com a "folkis"[413]), els quals provenen, en gran part, de fora de les Valls d'Àneu i/o el Pallars Sobirà.

A Espot i València es fan cartells des de fa poc temps, especialment, arran de la inscripció (figures 6.13 i 6.14), però aquests únicament es col·loquen dins del propi poble i/o Esterri d'Àneu, la capital de la vall; també es fa difusió per xarxes, però aquesta és molt menor, perquè a València l'associació fa pocs anys que es va crear (2016) i no es gaire activa a les xarxes socials i a Espot l'organització depèn de l'i aquest es limita a publicar la notícia pels volts de Sant Joan com fa amb la resta d'actes que s'esdevenen al municipi. A La Guingueta ni tan sols fan cartell. Un dels organitzadors d'aquest poble[414], recordava que al seva proposta era pels veïns del municipi, que ja sabien que feien les falles, i que, per tant, no els calia publicitar-les.

[413] Terme amb que, a Catalunya, es coneixen les persones interessades en la música i la dansa tradicional, especialment, tocada amb acordions, que anaven d'un punt a l'altre de Catalunya resseguint les festes i festivals "folk".
[414] Entrevista Ivan Fernández Bernal (1980), 3 juliol 2018, Guingueta d'Àneu (Pallars Sobirà).

Figura 6.11. Cartell falles d'Isil 2018.
Font: arxiu Associació Cultural de Fallaires d'Isil.

Figura 6.12. Cartell falles d'Alós 2018.
Arxiu: Associació Alós Cultural.

Figura 6.13. Cartell falles d'Espot 2019.
Font: Ajuntament d'Espot.

Figura 6.14. Cartell falles de València 2019.
Font: Associació de Fallaires de València d'Àneu.

Les tasques que ocupen més espai en l'agenda dels organitzadors són la gestió de la barra de bar i/o del pàrquing. Tant a Isil com a Alós i València hi ha una barra de bar; però només a Isil es creen pàrquings específics per a la nit de falles. En els tres casos, la barra es gestiona des de l'associació, és a dir, són els membres de l'associació i amics voluntaris els que se n'encarreguen. Pel que fa als pàrquings d'Isil, l'associació contracta l'empresa Obres i Serveis de les Valls d'Àneu, perquè se n'ocupi. Tenen dos prats habilitats com a pàrquing, quan el primer està ple i el segon a mitges, truquen els Mossos d'Esquadra i es tanca l'accés rodat al poble, concretament, a Borén. Tal i com explicava un membre de la junta[415], davant de l'augment de visitants, el 2016 van demanar un pla d'autoprotecció a través de la Diputació de Lleida per tal de saber amb quins riscos poden trobar-se i que cal fer en cada cas, però, especialment, per saber quin és el màxim de persones que pot acollir el poble. Segons aquest mateix informant[416], en aquest document s'especifica que el màxim de persones que pot acollir Isil són 4.000.

6.3.2 LA BAIXADA DE FALLES

6.3.2.1 El calendari: al voltant de Sant Joan

Actualment, a les Valls d'Àneu, les falles es baixen entre el 23 de juny i el primer cap de setmana de juliol. A Isil es baixen el 23 de juny. Segons el record dels més grans, la baixada sempre s'ha fet el 23 de juny, encara que alguns també recorden una segona baixada per la vetlla de Sant Pere. Així doncs, un dels veïns d'Isil[417] recordava que quan ell tenia deu o dotze anys es feien dues baixades, una des del Sobrepeo, per la vetlla de Sant Pere, pels nens, i una des del faro de la creu (una mica més amunt de l'actual), per la vetlla de Sant Joan, pels joves del poble. Un record molt semblant tenien dues de les persones més grans del mateix poble[418], parlaven de dues baixades, però especificaven que els joves que baixaven del Sobrepeo per la vetlla de Sant Pere eren els mateixos que, per la vetlla de Sant Joan, havien baixat des de Salimeres. Josep Maria Batista Roca (1931), ens aporta més informació sobre aquesta doble baixada i introdueix una dada nova, la presència de noies:

> Per S. Pere es celebra altre cop la festa de les falles, essent les noies les que les baixen, del bosc de Veda [es troba a Isil, sobre del Sobrepeo]. Per l'estil fan a Isavarre, on són elles les que compren el beure i conviden els fadrins, i a Espot (Batista Roca, 1931[419]).

A València d'Àneu, les falles es baixen el cap de setmana més proper a Sant Pere. Quan van recuperar les falles, a inicis dels anys noranta, van decidir fer-les per la vetlla de Sant Pere, per no coincidir amb les d'Isil, atès que part dels seus veïns baixaven falla a Isil i perquè sabien que anteriorment s'havien fet dues baixades al poble i una d'aquestes era per Sant Pere. En el cas de València, els nens i les nenes també havien baixat per separat abans dels

[415] Marc Bruna Llovera (1988), 27 de setembre de 2019, Sort (Pallars Sobirà).
[416] Marc Bruna Llovera (1988), 27 de setembre de 2019, Sort (Pallars Sobirà).
[417] Entrevista Antonio Aura Constansa (1947), Casa Pericle, 9 agost 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[418] Entrevista José Coma Gassia (1931), Casa Pinyana, 9 agost 2018, Isil (Pallars Sobirà). Entrevista Antonio Gallart Morancho (1934), 9 agost 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[419] L'original no està numerat, per això no s'especifica.

anys seixanta; però a partir d'aquest moment van unificar les dues baixades en una[420]. La mateixa situació descrivia una de les persones més grans de Sorpe per aquest altre poble:

> Per Sant Joan la *verbena*. Per Sant Pere també. Per Sant Joan [la vetlla] eren els nens i per Sant Pere [la vetlla] les nenes. *Feven* un foc a la plaça i venien aquí a encendre les falles i passaven tot lo carrer amb la falla encesa i allà la tiraven en un piler a la plaça i ballar i cantar.[421]

A Alós, les falles es baixen el primer cap de setmana de juliol, encara que segons el record d'una de les persones més grans del poble[422], abans, es feien per la vetlla de Sant Pere. No obstant això, tenint en compte que per Sant Pere ja es feien a València, els organitzador van optar per traslladar-les al següent cap de setmana. En els casos de La Guingueta i Espot, a diferència d'Alós i València, van optar per mantenir la baixada el 23 de juny, perquè consideraven que la seva proposta era molt diferent a la d'Isil i que ningú deixaria d'anar a Isil per anar a veure les seves falles, que eren més locals i més restringides als veïns del poble i els estiuejants que hi pujaven des de feia anys. De fet, els joves de La Guingueta i Espot, en acabar de baixar falles, pugen directes cap a Isil, perquè és la festa major.

6.3.2.2 Els participants: el grup de fallaries

Els fallaires són les persones que baixen falles. En el cas de les Valls d'Àneu, és comú que persones que no en baixen, però que participen activament en l'organització de la festa, es considerin també fallaires. Des del 2000 el nombre de fallaires d'Isil ha anat *in crescendo* i això ha provocat que els membres de l'associació hagin hagut de buscar fórmules per limitar-ne el nombre, un problema que, cada vegada més, es troben altres pobles fallaires. Actualment, per baixar falla a Isil cal enviar un correu electrònic a l'associació, els quals s'encarreguen de distribuir les 60 falles, màxim que ells mateixos han establert. Per fer-ho, se serveixen d'una sèrie de criteris que prioritzen els veïns d'Isil (primer els que hi viuen tot l'any i després els de segona residència) i els fallaires que fa anys que baixen (primer, els d'altres pobles de la vall i, després, els d'altres punts de Catalunya); a més, el fet d'anar a fer falles a principis de maig és un aspecte més que tenen en compte i que valoren positivament. A Alós, des de fa uns anys, també cal inscriure's prèviament a través d'un formulari de *Google Forms*, perquè cada vegada hi ha més demanda de participació, especialment, de persones no necessàriament vinculades al poble. En aquest cas, si la demanda supera el nombre de 40 falles, que els organitzadors han fixat com a màxim, duen a terme una selecció basada en criteris molts semblants als d'Isil.

Tot i la limitació de participants, el grup de fallaires és més heterogeni que a principis del segle passat. En aquell moment, estava format, bàsicament, pels fadrins del poble (nois i noies) i els infants (nens i nenes). A Alós, segons un dels veïns més grans del poble[423], les falles les baixaven els fadrins, però també hi anaven els casats que volien. A Isil, a banda dels fadrins, també baixaven els nens (aproximadament dels 8 als 12 anys) des de la zona

[420] Entrevista Josep Rosell Masan (1942), Casa Metó, 14 d'agost de 2018, València (Pallars Sobirà).
[421] Entrevista Remei Poquet Pierich (1929), de Casa Mainet, 13 agost 2018, Sorpe (Pallars Sobirà).
[422] Entrevista Maria Canut Diu (1934), Casa Pixeu, 12 agost 2018, Alós (Pallars Sobirà).
[423] Entrevista Josep Vicent Ferrer (1933), Casa Sastre, 6 juliol 2018, Alós (Pallars Sobirà).

del Sobrepeo i des del faro mitjà de Salimeres i, segons el testimoni de Bastita i Roca (1931), com acabem de veure, les noies també. A Sorpe i València, la baixada de falles era doble i que era pels infants, un dia els nens (Sant Joan) i un altre les nenes (Sant Pere).

Respecte a aquell moment que viu en el record dels informants més grans, podem observar una obertura del grup de fallaires en dues direccions: la incorporació de dones i la procedència, cada vegada més variada, dels participants. Il·lustrem aquesta obertura a través del cas d'Isil. A partir de principis dels vuitanta, la manca de fallaires, en gran part pel despoblament, va portar els joves d'Isil a demanar ajuda als joves d'altres pobles de la vall, especialment de València i Esterri, perquè s'incorporessin a la baixada. A mitjans d'aquella mateixa dècada, les primeres dones van incorporar-se a la baixada. Les primeres en fer-ho van ser, d'una banda, la Francisca Ariño Graell de Casa Pastora (juntament amb la seva germana i una amiga de Lleida), que era de Terrassa i s'havia instal·lat a Isil amb la seva família per qüestions de salut; i d'altra banda, la Mercè Valls i la Maria de la Mata, que treballaven al refugi d'Isil i que formaven part del grup dels anomenats "hippies" que s'havia instal·lat al poble. En ambdós casos, es tractava de dones que, tot i viure al poble, els habitants d'Isil no les consideraven d'Isil, cosa que podria explicar la seva fàcil introducció a la baixada. No obstant això, tal i com elles mateixes recordaven, la seva participació no va estar exempta de comentaris, no només per part dels homes d'Isil, sinó també de les dones del poble que consideraven que la baixada era pels homes. Més tard, a partir dels anys noranta, les persones de segona residència d'Isil es van incorporar a la baixada, bàsicament, persones provinents del Vallès Occidental i Barcelona. En aquest cas, també van haver-hi crítiques per part d'alguns isilencs que van considerar que els nouvinguts estaven ocupant espai d'una celebració que els era pròpia, que era "seva", i que no sempre volien compartir.

A diferència dels casos d'Isil i Alós, les falles de La Guingueta, Espot i València es caracteritzen per la seva obertura, pot ser fallaire tothom que vulgui, només cal avisar els organitzadors i si hi ha suficients falles, poden baixar-les. El fet de donar la possibilitat de baixar falla a tothom ha donat lloc a un grup de fallaires cada vegada més variat. Així doncs, en aquests casos, més enllà del nens i nenes, nois i noies, homes i dones del poble i de segona residència; també participen de la baixada turistes que passen uns dies als allotjaments de la zona i persones interessades en viure l'experiència de baixar una falla. La diferència entre les falles de La Guingueta i les d'Espot i València és que, mentre en el primer cas, hi baixen infants i adults, els protagonistes d'Espot i València són sempre els infants.

Pel que fa al vestuari, els fallaires acostumen a portar algun element distintiu del poble on baixen, ja sigui una samarreta o camisa, ja sigui un mocador. Per exemple, a Isil, la majoria de fallaires porten la camisa de l'associació, que és ignífuga, ja sigui l'actual, amb el logotip nou, ja sigui l'anterior, amb el vell, un element que serveix com a distintiu per fer notar la veterania del fallaire que la porta (com més antiga, més baixades realitzades i més experiència); també porten un mocador, que pot ser el de l'associació o no, per tapar-se els cabells i evitar cremades; un jersei o dessuadora, que pot ser el de l'associació o no, per si fa fred dalt del faro, que, a més, els serveix per recolzar la falla quan la transporten des de les

bordes de Lapre fins al faro. De fet, cal fer notar que són els fallaires de segona residència els que més porten la camisa, el mocador i/o la dessuadora de l'associació. A València, des del 2018, també fan samarretes i mocadors. De fet, el 2018, van començar a preparar uns "packs" que incloïen entrepà, beguda, mocador, samarreta i falla per 12€, els quals podien comprar-se unes hores abans de la baixada.

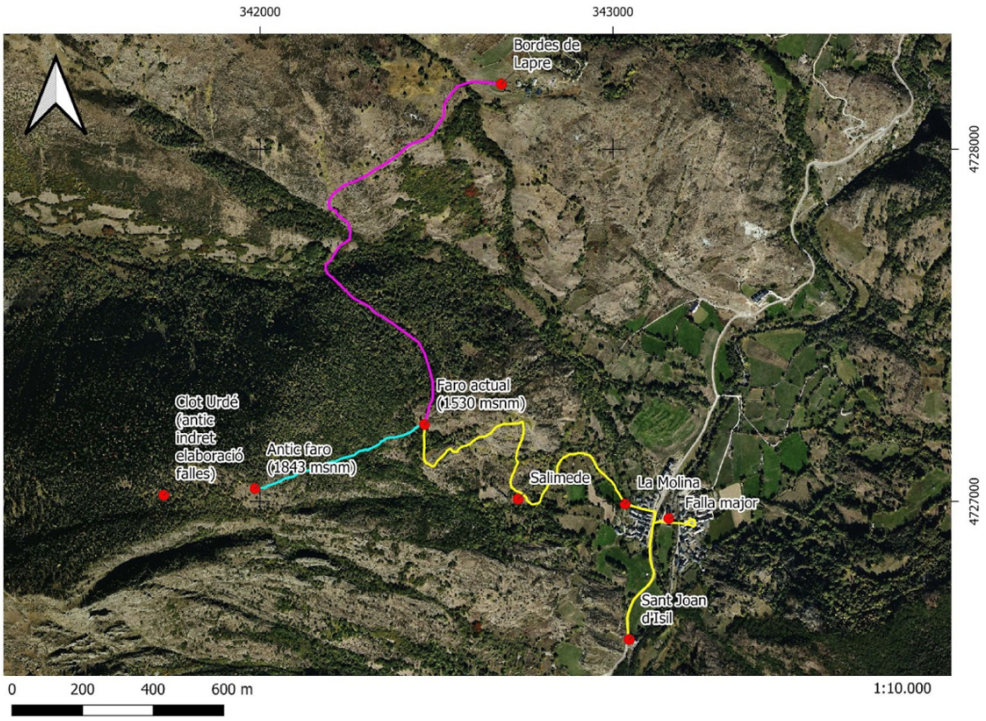
6.3.2.3 Els recorreguts dels fallaires

El recorregut dels fallaires pot dividir-se en tres grans temps: la pujada al faro (o punt de partida), el temps al faro i la baixada del faro al poble. Tot seguit, presentem els mapes amb el recorregut dels fallaires dels pobles d'Alós, Isil (dos mapes) i València.

Figura 6.15. Mapa del recorregut de les falles d'Alós.

Font: Miquel Redondo Llerena a partir d'ICGC (elaboració per a aquesta tesi).

Figura 6.16. Mapa del recorregut de les falles d'Isil (de les bordes de Lapre al poble).



Font: Miquel Redondo Llerena a partir d'ICGC (elaboració per a aquesta tesi).

Figura 6.17. Mapa del recorregut dels fallaires d'Isil (dins del poble).

Font: Miquel Redondo Llerena a partir d'ICGC (elaboració per a aquesta tesi).

Figura 6.18. Mapa del recorregut dels fallaires de València.

Font: Miquel Redondo Llerena a partir d'ICGC (elaboració per a aquesta tesi).

6.3.2.3.1 Del poble al faro

Els fallaires es troben a la plaça del poble cap a les cinc de la tarda, encara que no comencen a pujar fins més tard, depenent de la distància a recórrer. Els més matiners són els fallaires d'Isil, que cap a les 6 de la tarda ja surten cap a les bordes de Lapre i els més tardans els de València que, fins passades les 8 del vespre no enfilen cap amunt.

Durant aquest període de temps, en què els fallaires s'estan al faro, als pobles es duen a terme una sèrie d'activitats per "entretenir" els visitants, cosa que s'ha fet especialment evident arran de la inscripció a la UNESCO. A Isil, han anat canviant les propostes els darrers anys. Per exemple, el 2018 des de l'associació van decidir projectar un documental sobre les falles d'Isil d'Oriol Riart Arnalot a l'església de la Immaculada. A València, tenint en compte el caràcter infantil que els darrers anys ha caracteritzat la baixada, han optat per fer algun tipus d'espectacle per a infants. Per exemple, el 2018 van convidar un conta-contes perquè expliqués contes sobre el Pirineu, un dels quals, tenint en compte el context, el mite de Prometeu. A Alós, en què les falles s'emmarquen en un cap de setmana dedicat a les músiques i danses tradicionals, els organitzadors han optat per oferir tallers de dansa i concerts. Per exemple, l'any 2018 van convidar el grup de música tradicional La Sonsoni a fer un taller de danses (vegeu figura 6.19) i el grup *Catxibanda*, una xaranga de Lleida, a amenitzar la tarda.

Figura 6.19. Fotografia de l'assaig de les danses de falles a la plaça. 7 de juliol de 2018, Alós (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.

A les Valls d'Àneu, els fallaires no carreguen les falles del poble fins al faro. De fet, només a Isil, els fallaires carreguen la falla una part del camí, un fet força nou si tenim en compte que, fins al 1985 aproximadament, les falles es feien al bosc d'Airoto i es deixaven plantades al costat del faro. Actualment, els fallaires d'Isil surten del poble en cotxes 4x4 fins a les bordes de Lapre, on hi ha plantades les falles, allà se les reparteixen, i, seguidament, comencen el recorregut a peu fins al faro (vegeu figura 6.20). Els fallaires es carreguen la falla a una espatlla i, per no perdre l'equilibri, s'ajuden amb un *totxo* (terme local per referir-se a un bastó d'avellaner) que es col·loquen a l'altra espatlla i creuen per sota de la falla per fer contrapès. Els fallaires que baixen les falles tombant (una modalitat que es basa en llençar la falla muntanya avall, com veurem més endavant) surten més tard, perquè han d'acabar de preparar-les allà mateix, les escurcen amb el *xurrac* i els col·loquen una ferradura per a transportar-les millor. El recorregut fins al faro és d'uns 45 minuts, excepte pels fallaires que baixen tombant que tarden entre 30 i 45 minuts més, perquè les seves falles pesen molt més. Cal tenir en compte que si una falla normal pesa, aproximadament, entre 20 i 40 quilos, una falla de tombar en pesa, aproximadament, entre 55 i 65.

Figura 6.20. Fotografia dels fallaires pujant cap al faro. 23 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autor: Marc Galí Segués.

A la resta de pobles de la vall, les falles es pugen amb remolcs o 4x4 fins al punt de partida, no es carreguen. En aquest cas, els organitzadors poden pujar els falles el mateix dia, com passa a València, Espot i La Guingueta; o bé, haver-les pujat prèviament, com en el cas d'Alós, en què, les falles es pugen el mateix dia que es fan o pocs dies després, es planten i es deixen assecar fins al dia de la baixada. En el cas de València, hi ha fallaires que pugen a peu, pel mateix camí que després baixaran i d'altres que, directament, pugen amb cotxe, perquè el punt de partida és un giravolt de la carretera que puja a Son, conegut com el Calvari; en canvi, en el cas d'Alós, tots els fallaries pugen des del poble fins al punt de sortida a peu.

6.3.2.3.2 El temps al faro

El punt de partida no sempre coincideix amb el topònim "faro", encara que aquest nom, per extensió, s'acaba usant en la majoria de casos. De fet, únicament les falles d'Isil surten del faro (topònim). A València se surt de la muntanya del Calvari (en un dels giravolts de la carretera de Son); a Espot, de la Torre dels Moros; a La Guingueta, d'un dels giravolts de la carretera de Dorve; i a Alós, d'una partida coneguda com el Pago, dins del prat de Casa Sentenach. Hi ha altres pobles de la vall en què trobem el topònim falles, a alguns s'hi feien falles i a altres no. Per exemple, a Sorpe hi ha la partida del faro, però cap dels ancians del poble no recorda que les falles es baixessin des d'allà; sinó que recorden fer-ho des de l'antic emplaçament de Santa Maria, una eremita avui desapareguda, del que només queda una pedra plana que es coneix localment com la pedra de Tudes

En la majoria de casos, el punt de partida acostuma a coincidir amb un indret específic dins de la muntanya, que pot haver canviat o no al llarg dels anys. Bàsicament, s'observen dos tipus de canvis: un canvi d'alçada, sempre dins de la mateixa zona, o bé, un canvi d'emplaçament. El primer cas és el d'Isil. A Isil, les falles es baixaven d'uns metres més amunt, a 1.843 metres, (Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015), on hi ha una antiga creu de ferro amb una inscripció que hi diu "RDJR 1926"[424], però, a finals dels anys seixanta, el faro es va baixar uns metres més avall, a 1.530 metres (Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015), tal i com podeu observar en un dels mapes (figura 6.16). El segon cas és el d'Alós. Segons el record d'una de les persones més grans d'Alós[425], el faro estava situat a Tets de Sastre, dins de la serra del Ticou. Violant Simorra, en una de les fitxes manuscrites resultant del seu treball de camp (datada el 1946)[426], especificava que les falles s'encenien en un altre punt, al serrat de Sumis, un indret proper a l'anterior. Actualment, les falles es baixen des de la partida del Pago, perquè des del poble ja no hi ha visibilitat cap a Tets. El 2019 el punt de partida va apujar-se, encara, uns metres més amunt, sempre amb l'afany de buscar l'especularitat de la baixada des del poble.

De punts de partida (o faros, per extensió) poden haver-hi més d'un, situats a proximitats diferents del poble. Normalment, el més llunyà es reserva als fallaires adults i el més proper, als infants. Entremig, poden haver-hi altres. Per exemple, a Isil, hi ha un faro intermedi, el faro de Salimeres, pels joves d'entre 12 i 15 anys, que es va recuperar l'any 2014 (Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015). A Alós i València, en canvi, hi ha únicament dos punts de partida, un dalt de la muntanya i un altre molt a prop del poble, en el cas d'Alós, es troba al torrent de Sant Pere i en el cas de València, al pas Tosca de Sala.

[424] Segons Riart Arnalot i Jordà Ruiz (2015), mossèn Joan Riba va fer plantar una creu de ferro a l'antic faro l'any 1926, tal i com es pot deduir de la inscripció "RDJR 1926";Mas Corretgé (1993), però, afirma que la va fer plantar mossèn Àngel Moga l'any 1950.

[425] Entrevista Francisco Grant Arnalot (1929), Casa la Dida, 1 de novembre de 2018, Alós (Pallars Sobirà).

[426] Aquesta fitxa forma, juntament amb moltes altres, part de l'Arxiu Violant i Simorra de l'Ecomuseu de les Valls d'Àneu. Segons un dels màxims estudiosos del folklorista, Ignasi Ros Fontana, sembla que Violant Simorra es trobava a Espot fent una cura de salut la primavera de 1946. Allà va coincidir amb els germans, Ignasi i Pere Arnalot Sansa. Pere Arnalot Sansa (1890), que era el seu amic, era fill de Casa el Tort d'Alós, que havia estudiat lletres a Barcelona i havia estat lectora de català a Hamburg i col·laborador de Pompeu Fabra (conversa informal amb Ignasi Ros Fontana, 12 d'abril de 2019). Podeu veure aquesta fitxa a l'annex 6.1.

Figura 6.21. Fotografia dels infants al pas de Tosca de Sala. 26 de juny de 2021, València (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.

Els fallaires acostumen a passar força estona al punt de partida, entre una i tres hores, depenent del moment en què hi arriben. Un cop dalt, els fallaires deixen les falles a terra, sense perdre-les de vista, i es disposen en petites colles d'amics per a sopar el que han pujat a la motxilla, bàsicament, pa, formatge, *xolís*[427] i una bóta de vi. A Isil, s'observa una gran diferència entre els veïns que viuen tot l'any a la vall, siguin del mateix poble o d'altres pobles, que formen una única colla, i la resta de fallaires, normalment de segona residència d'Isil que es disposen de manera més heterogènia per l'espai. Els darrers en arribar són els fallaires que baixen tombant que, davant de la magnitud de les falles que carreguen, la resta de fallaires els reben admiració (vegeu figura 6.22).

A Alós, la situació és molt semblant, perquè, gran part dels locals que baixen falla a Isil també la baixen a Alós. A València, en canvi, des de la inscripció, l'associació prepara entrepans i la majoria de fallaires els compren a la plaça abans de pujar cap dalt. En aquest cas, a diferència dels anteriors, l'espai per menjar és molt reduït, perquè el punt de partida se situa ben bé en un dels marges de la carretera de Son, fet que dificulta que els fallaires puguin seure a terra i menjar plegats (vegeu figura 6.23). Únicament l'Ajuntament d'Espot, des de 2010, paga el sopar de tots els fallaires, el quals mengen plegats al punt de partida, a la Torre dels Moros.

[427] El xolís és un embotit de porc elaborat amb les millors carns (pernil, llom i una barreja de papada i cansalada fresca) sal i pebre. S'emboteix en un intestí del porc i es deixa madurar fins que s'asseca.

Figura 6.22. Fotografia de l'arribada al faro dels fallaires tombant. 23 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autor: Marc Galí Segués.

Figura 6.23. Fotografia dels fallaires esperant que caigui la nit. 26 de juny de 2021, València (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil.

Abans que es faci fosc, els responsables de la baixada, amb l'ajuda dels fallaires més experimentats, comencen a buscar branques i apilar-les per poder fer una foguera i així encendre les falles. En el casos d'Isil i d'Alós, a més, durant aquesta estona, s'assagen les danses que els fallaries ballen a la plaça, després de la baixada (figura 6.24). A Isil, l'assaig

va començar a fer-se el 1993, quan es van recuperar les danses de les falles. L'encarregat d'explicar les danses sempre havia estat en Miqui Giménez Molina, originari de Terrassa, amb segona residència; però, des de 2018 se n'encarreguen dos joves d'Esterri d'Àneu que han substitut el seu flabiol per un tamborí i dues gralles. A Alós, l'assaig es fa des de 2015, quan es van introduir les danses. Cal dir, però, que pocs fallaries s'animen a assajar les danses, ho fan, bàsicament, aquells que fa poc temps que baixen i les persones de segona residència

Figura 6.24. Fotografia de l'assaig de les danses al faro. 23 de juny de 2012, Isil (Pallars Sobirà). Autor: Oriol Riart Arnalot.

A mida que comença a fer-se fosc, s'encén la foguera. Els fallaires, amb les seves falles, s'aproximen al foc, primer els que tenen les falles més grosses, que costen més d'encendre, i seguidament, les més petites (vegeu figura 6.25).

L'inici de la baixada ve marcat per l'encesa de la falla major, al poble. L'encarregat d'encendre-la és una persona gran del poble acompanyada dels infants i/o el president de l'associació, si no baixa falla. Segons Riba (1927), pel cas d'Isil, se n'encarregava el rector o vicari. Des de l'any 2018, la falla major d'Isil s'encén amb la flama del Canigó (vegeu figura 6.26). En cas que no hi hagi falla major, sinó una foguera al poble, no cal esperar l'encesa d'aquesta, tal i com passa a València, Espot i La Guingueta. De fet, en aquests casos, la foguera del poble s'encén amb les primeres falles que arriben al poble.

Figura 6.25. Fotografia encesa de falles.4 de juliol de 2019, Alós (Pallars Sobirà).
Autor: Oriol Riart Arnalot.

Figura 6.26. Fotografia dels parlaments abans de l'encesa de la falla major amb la flama del Canigó. 23 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
Autor: Marc Galí Segués.

6.3.2.3.3 Del faro al poble

Un cop les falles estan ben enceses, per odre de baixada, els fallaires les van agafant i emprenen la baixada. A Isil el primer en baixar és el pastor del poble, que substitueix el seu pare en aquesta escomesa. Segons Violant Simorra (1949/2003, 1997), a mitjans del segle passat, però, el primer de la fila canviava cada any, perquè era el fadrí major. A la resta de

pobles, els primers de la fila són persones vinculades a l'organització. El més important és que la persona que obre la corrua conegui bé el recorregut per poder guiar a la resta, perquè la baixada es fa en absoluta foscor. Els fallaires es guien amb la llum que genera la flama del fallaire del davant, però el primer no compta amb aquesta i baixa pràcticament a les palpentes. El primer de la fila també és l'encarregat d'anar informant dels passos complicats per on han de passar i és la persona que està en contacte constant amb la resta de responsables de la baixada, situats en diversos punts de la fila. Per comunicar-se entre ells poden portar *walkie-talkies*, o simplement, cridar i fer passar el missatge a través dels fallaires que el segueixen. La resta de fallaires, baixen en silenci, no emeten crits ni porten elements sonors com sí que passa a altres indrets com, per exemple, a l'Alta Ribagorça. Tant a Isil com a València i Alós, els responsables de tancar la fila són els fallaires més grans, els quals vetllen perquè no es creïn possibles fogueres, ja sigui simplement, revisant que no quedin espurnes enceses al seu pas, ja sigui, tirant-hi aigua carregada en bidons en forma de motxilla.

Per baixar la falla, els fallaires la carreguen a l'espatlla, on, prèviament, hi posen el jersei per tal que la falla no se'ls clavi. En el cas d'Isil, durant la baixada, els fallaires també utilitzen el *totxo*, en aquest cas, per aguantar l'equilibri i no caure (vegeu figura 6.27). Cal tenir en compte que el recorregut està ple de rocs que es belluguen i, sobretot, *patamolls* (com es coneixen localment els petits aiguamolls) on, fàcilment, els peus poden quedar atrapats. Durant la baixada, si hi ha altres faros, els fallaires els recullen i els incorporen a la corrua. A Isil, a banda de la baixada en fila, hi ha la baixada tombant. En aquest cas, els fallaires no carreguen la falla a l'espatlla, sinó que l'agafen i la llencen el més lluny possible, muntanya avall, procurant seguir sempre una línia recta. La baixada es basa en recuperar la falla i tornar-la a llençar. Arribant al poble, els fallaires tombant carreguen la seva falla i se sumen a la fila. Actualment, aquest tipus de baixada només té lloc a Isil, on sembla que, ja es feia a mitjans del segle passat (Violant Simorra, 1997); però, segons Lluís Pallarès (1979) també s'hauria fet a Alins (Pallars Sobirà). La baixada, a les Valls d'Àneu, es fa caminant, a un pas més ràpid o més lent depenent de la dificultat que imposi el terreny, però, en cap cas es corre com sí que fan a l'Alta Ribagorça[428]. La baixada pot durar més o menys depenent de diversos factors (la distància a recórrer, la dificultat del recorregut i el pes de la falla, bàsicament), per exemple, hi ha baixades molt ràpides, de menys de trenta minuts, com la de València; i baixades més llargues com la d'Isil, que sobrepassa l'hora de descens.

[428] No obstant això, cal tenir en compte que, pel cas d'Isil, Alford (1937/2004) i Van Gennep (1949) expliquen que els fallaires feien una cursa fins al poble per arribar els primers, una informació que no hem pogut contrastar.

Figura 6.27. Fotografia dels fallaires baixant amb les falles i els *totxos*. 4 de juliol de 2019, Alós (Pallars Sobirà). Autor: Oriol Riart.

A Isil, quan els fallaires s'aproximen al poble, sonen les campanes de l'església i la *marxa dels fallaires*, una melodia que, es van recuperar l'estiu de 1978, juntament amb altres (Fàbregas Surroca, 1979; Llopart Puigpelat, 1981; Rella Foro, 1985a) i que, actualment, toquen els membres de la xaranga *Kina Kreu* d'Esterri. Aquest esquema es reprodueix tant a Alós com a València. En el primer cas, sona la marxa dels fallaires (*Ball de Falles d'Alós,* creat el 2014 pel músic Guillem Anguera); en el segon cas, no hi ha una melodia específica, s'entonen cançons de caire tradicional per part d'un grup de músics locals. A Isil, reben els fallaires un petit grup de noies, que volen simular les tres fadrines que apareixen en el relat dels folkloristes (Alford, 1937/2004; Amades Gelats, 1932, 1952/1982; Riba, 1927; Sala Sivillà, 1946; Van Gennep, 1949; Violant Simorra, 1997):

> Després, es planten de renglera a un costat del camí per on han de baixar els fallaires: la primera, amb una panereta contenint els rams esmentats; la segona, amb un paneret ple de retallons de coca i una tercera amb una pitxella d'estany plena de vi i una copa gran de vidre. Així que van baixant, la primera fa ofrena d'un ram a casa un; prenen un talliró de coca del paneret de la segona; mentre la tercera ofereix a cada fallaire que passa la copa plena de vi (Violant, 1997: 55).

Les tres noies obsequien els fallaires amb un ramet de flors[429], un tall de coca i una mica de vi ranci o moscatell (vegeu figura 6.28). Actualment, la figura de les fadrines només la trobem a Isil, a altres pobles de la vall, també s'obsequia els fallaires amb menjar i beure,

[429] Aquest ram sempre porta xeringuilla, una flor blanca que creix als horts de les veïnes d'Isil. Segons Riart Arnalot i Jordà Ruiz (2015) també inclou menta, pensaments i clavellines blanques. Aquests elements, segons la interpretació simbòlica de Fericgla (1997) volen simbolitzar: força, fecunditat i puresa.

però després d'haver deixat les falles a la foguera final. Per exemple, a Espot i La Guingueta se'ls dóna vi, cava i coca; i a València, xocolata desfeta i un tall de coca.

Figura 6.28. Fotografia de les fadrines d'Isil. 23 de juny de 1993, Isil (Pallars Sobirà).
Autor: Jaume Comas Ballester.

Un cop al poble, els fallaires fan un recorregut a peu, sense córrer, guiats sempre pel que ha baixat primer, que segueix marcant el ritme. Per exemple, a Isil i Alós el recorregut està molt pautat. Pel primer cas (Isil), els fallaires baixen fins a l'església de Sant Joan on, a la porta del cementiri, fan una creu amb la falla encesa que els locals interpreten com un homenatge als avantpassats (figura 6.29). Aquesta creu ja apareix documentada a principis del segle XX (Rocafort Sansó, 1901). Seguidament, es dirigeixen cap a la zona de la Casa Alta, on els esperen alguns veïns amb més vi, tal i com ja recollien els folkloristes per a la primera meitat del segle XX (Amades Gelats, 1932, 1952/1982; Violant Simorra, 1997). Acaben el recorregut a la plaça, on, fins fa uns anys, abans de deixar les falles, feien una (o més voltes)[430] a l'església de la Santa Immaculada. Pel segon cas (Alós), des del 2014, un dels responsables de la festa va idear un recorregut pel poble, primer fan una creu amb la falla a la capelleta de Sant Pere i, seguidament, passen per totes les cases habitades durant l'any i per aquelles on hi ha hagut un naixement o defunció aquell any.

[430] Rella Foro (1985) afirma que fan 7 voltes, en canvi, Fàbregas Surroca (1979) i Llopart Puigpelat (1981) afirmen que els fallaries feien 3 o 7 voltes.

Figura 6.29. Fotografia de la porta del cementiri. 28 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
Autora: Mireia Guil Egea.

6.3.2.4 El temps al voltant del foc

Un cop acabat el recorregut, els fallaries llencen la falla al foc. En el cas d'Isil i Alós, com hem vist, es tracta d'una falla major; en canvi, a València, Espot i La Guingueta es tracta d'una foguera. No hi ha un ordre establert per llençar la falla, sinó que els fallaires la llencen per odre d'arribada. A Alós, en canvi, aquest moment està més pautat: els fallaires llencen la seva falla, situats en rotllana, seguint l'ordre de les agulles del rellotge i sota el so del pandero quadrat que entona la marxa dels fallaires.

Un cop els fallaires han deixat les falles, es dóna pas a les danses tradicionals, si n'hi ha (vegeu figura 6.30). Cal dir, però, que no tots els fallaires ballen, n'hi ha alguns que es queden a prop de la barra xerrant amb els amics i prenent un cervesa; i d'altes que, fins i tot, aprofiten aquest moment per anar-se a dutxar i preparar-se pel concert de després. A Isil es fan quatre danses: la marxa dels fallaires[431], el ball de bastons[432], el ball pla[433] i la

[431] Marxa dels fallaires a Isil. Es balla en parella, en cercles concèntrics, només la ballen els que han baixat falla i se serveixen del bastó amb què han baixat la falla. Al primer temps, es piquen els bastons en forma de creu mentre es gira en sentit antihorari; al segon temps, la parella gira sobre el seu eix i pica més seguit seguint la música. Podeu veure aquesta dansa al perfil d'Alba González Albalá de YouTube:
https://www.youtube.com/watch?v=aohnrO7ndjo(Consultat: 31 d'agost de 2022).

[432] Ball de bastons a Isil. Aquesta dansa només la ballen els fallaires en grups de tres i tots alhora. El tres bastons es creuen al terra i cada fallaire es col·loca en un dels forats, deixant-ne un al mig de lliure. Al primer temps, es volta entorn els bastons i al segon, cada fallaire en un dels forats, salta cap a la dreta i l'esquerra ràpidament. Podeu veure aquesta dansa al perfil d'Alba González Albalá de YouTube:
https://www.youtube.com/watch?v=VgII6gzVKlQ(Consultat: 31 d'agost de 2022).

[433] Ball pla a Isil. Es balla en parelles i en forma de mitja lluna Al capdavant, hi van els capdansers. En aquest cas, els fallaries busquen una parella del públic. Durant el primer temps, fan el punteig de ball pla; durant el segon temps, mantenint el pas, les parelles fan una figura: en aquest cas, es donen l'esquena i tornen a mirar-se. Al darrer temps, fan

bolangera[434]. A Alós, com hem vist, la primera dansa, la marxa dels fallaires[435], serveix per llençar la falla al foc; la segueixen tres danses més: la bolangera[436], el ball pla[437] i l'esquerrana[438].

Figura 6.30. Fotografia dels fallaires ballant al voltant del foc. 7 de juliol de 2018, Alós (Pallars Sobirà). Autor: Gerard Martínez.

una corranda que inicia el capdanser. Podeu veure aquesta dansa al perfil d'Alba González Albalá de YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=UWyFvtvV5M4&t=11s(Consultat: 31 d'agost de 2022).

[434] Bolangera a Isil. En aquest cas, les dones, fallaires i no, fan un cercle al voltant del foc. Durant el primer temps, es desplacen cap a la dreta i després cap a l'esquerra; durant el segon temps, deixen incorporar-se als homes, i tornen a desplaçar-se a dreta i esquerra, però amb un ritme més marcat. Podeu veure aquesta dansa al perfil d'Alba González Albalá de YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=Wws5-m7_xLY&t=49s (Consultat: 31 d'agost de 2022).

[435] Marxa dels fallaires. Només el ballen els fallaires. Durant el primer temps, en cercle, roden en sentit antihorari i amb pas de galop, al voltant de la falla major. Al segon temps, els fallaires fan una volta sobre si mateixos en sentit antihorari i, al tercer temps, la desfan. Al quart temps caminen cap a la falla major (durant quatre compassos) i al cinquè temps (quatre compassos més) tornen al seu lloc. En acabar, els fallaires s'aproximen a la falla major i llencen llurs falles. Es repeteix dues vegades, primer ballen quinze fallaires i després quinze mes.

[436] Bolangera a Alòs. El pandero quadrat marca als fallaires l'inici de la segona dansa. Durant el primer temps, fan un cercle agafats de la mà, i roden en sentit antihorari. Durant el segon temps, entren ells, durant el tercer temps, les noies. Al darrer temps, es fa cadena en format de vuit, primer els nois i després les noies. Es repeteix dues vegades aquesta darrera part.

[437] Ball pla a Alós. És un ball pla sense coreografia marcada. Es balla en parelles i en forma de mitja lluna Al davant, hi van els capdansers. En aquest cas, els fallaries busquen una parella del públic. Durant el primer temps, fan el punteig de ball pla; durant el segon temps, mantenint el pas, fan figures de ball pla (cada parella fa la que vol, no estan marcades). Al darrer temps, fan una corranda que inicia el capdanser.

[438] Esquerrana a Alós. Entren per parelles a la plaça fent passeig. El tabal marca l'entrada. Es col·loquen en cercle i per parelles, l'home mira en direcció horària i la noia en direcció antihorària. Els homes fan donar tres quarts de volta a les dones per quedar ells mirant en sentit de les agulles del rellotge, amb les seves parelles al davant. Al primer temps es balla amb la parella encarada i sense agafar-se, els braços avall. Començant amb el peu dret, es fan tres passes a la dreta, els homes cap al centre de la rotllana i les dones cap enfora. Acaben aquest moviment amb una salutació amb el peu dret i portant l'esquerre cap enrere. Seguidament, fan el mateix, però començant els homes per l'esquerra i les dones per la dreta. Durant el segon temps, les parelles s'agafen amb la mà dreta i caminen tres passes cap a l'esquerra i se saluden, per tornar a lloc caminen tres passes a la dreta per quedar cara a cara a la parella, i fan peus junts. Repeteixen el mateix, però fent les passes cap a la dreta i agafant-se amb la mà esquerra, i tornen a lloc fent tres passes més. El tercer temps és tot saltat. La parella s'agafa de la mà dreta i fa una volta sencera, canvia de mà i fan una volta i mitja per canviar de parella (Garrich, 2016).

Un cop acabades les danses, es dóna pas als concerts, en la majoria de casos, concerts d'orquestra semblants als que es fan per festa major a tots aquests pobles. Sobre aquests balls, els folkloristes aporten molt poca informació, per exemple, Violant Simorra (1997), únicament afirma que es feien balls de parella, però no aporta més dades; Riba tampoc els descriu, però en referir-s'hi, afirmava: "decau bastant l'esperit religiós d'aqueixa típica vetllada tradicional, barrejant-hi altres diversos de no gaire bon gust i menys morals" (1927: 87).

Actualment, s'observa un tall important entre la baixada, emmarcada en una aureola de "tradicionalitat" creada i recreada en el marc de la patrimonialització, i el moment del concert, en què la cotilla patrimonial, el *ritual*, desapareix i la disbauxa, el *play,* s'imposa. Aquest tall, tan evident a Isil, no el trobem a Alós, en què les falles s'emmarquen en un cap de setmana de música i dansa tradicional que s'està convertint en una referència del panorama folk català. No obstant això, els organitzadors d'Alós, conscients del poc interès que suscita aquest tipus de música entre els veïns de la vall, programen dos concerts, un de música tradicional (vegeu figura 6.31) i un altre, més tard, amb un grup de versions.

Figura 6.31. Fotografia del concert del grup *La Sonsoni*. 7 de juliol de 2018, Alós (Pallars Sobirà). Autor: Òscar Vidal Pelegrí.

6.4 EL PROCÉS DE PATRIMONIALITZACIÓ: UNES FESTES REPATRIMONIALITZADES?

Tot seguit, ens decidim a descriure el procés de patrimonialització de les falles de les Valls d'Àneu, des de les primeres iniciatives de caràcter patrimonial fins al procés de candidatura a la UNESCO. En el cas de les Valls d'Àneu cal fer una diferència entre les falles d'Isil, amb una forta patrimonialització abans del procés de candidatura, cosa que ens porta a parlar d'una repatrimonialització d'aquestes; i les falles dels altres pobles amb una

patrimonialització més recent i més o menys intensa depenent del cas. Tal i com veurem, les falles d'Isil tenen un gran protagonisme dins de la història de la patrimonialització de les falles a les Valls d'Àneu, però aquest protagonisme difícilment pot entendre's sense tenir en compte les altres propostes festives que, en part, han sorgit en contraposició a la isilenca.

Per tal d'estructurar l'anàlisi de la patrimonialització d'aquestes celebracions a les Valls d'Àneu prenem com a referència el concepte de nivells d'integració, és a dir, els contextos en què s'insereix la celebració: la família o els parents, el veïnat o el barri, la comarca, la nació, el país... (Prat Carós & Contreras Hernández, 1979). Hem optat per inspirar-nos en aquesta concepte per definir les grans etapes del procés de patrimonialització de les falles a les Valls d'Àneu (bàsicament, 6.4.1, 6.4.3 i 6.4.5), perquè considerem que hi ha una relació directa entre aquests nivells i les etapes que hem pogut identificar: els nivells d'integració s'obren (és a dir, abracen un context més ampli) al mateix temps que les festes es van patrimonialitzant, aquesta relació es fa especialment evident en el cas d'Isil.

6.4.1 De la Guerra Civil a la postguerra: una festa local

Des de l'esclat de la Guerra Civil fins als anys setanta les falles es van anar perdent en la majoria de pobles de la vall. De fet, sembla que, de manera ininterrompuda, només van mantenir-se les falles d'Isil. Sobre aquesta continuïtat festiva no només insisteixen els isilencs, sinó també persones dels pobles del voltant. Per exemple, una de les veïnes més grans d'Alós afirmava convençuda "A Isil sempre, per la guerra, després de la guerra, sempre!" [439]. A Alós, València i Sorpe sabem que les falles es van deixar de fer per la guerra. A Alós, hi ha diverses versions, hi ha qui diu que les falles es van fer per darrera vegada l'any 1936[440] i hi ha qui diu que, després de la guerra, encara es van baixar dues vegades més[441]. A València, les falles es van aturar amb la guerra, però, es van recuperar cap als anys cinquanta i, posteriorment, una altra vegada als anys seixanta[442]. A Sorpe, les falles també es van aturar per la guerra i es van recuperar un anys després, però a finals dels seixanta es van deixar de fer una altra vegada[443].

Pel que fa a la resta de pobles de la vall, cap informant recordava directament haver fet falles, encara que sí que en parlaven a través del record d'una altra persona més grans de la seva família. Per exemple, una informant de Gavàs[444] recordava que la vetlla de Sant Joan feien una foguera al poble i que l'endemà, per Sant Joan, anaven a Sant Joan d'Aurós, on feien l'aplec en honor al sant. Tot i que ella mai havia vist fer falles al seu poble, em comentava havia sentit a la seva mare dir que se n'havien fet. Una veïna de Borén[445] també afirma que ella no havia vist fer falles al seu poble, però sí que la seva mare li explicava que

[439] Entrevista Maria Canut Diu (1934), Casa Pixeu, 12 d'agost de 2018, Alós (Pallars Sobirà).
[440] Entrevista Josep Vicent Ferrer (1933), Casa Sastre, 6 de juliol de 2018, Alós (Pallars Sobirà).
[441] Entrevista Maria Canut Diu (1934), Casa Pixeu, 12 d'agost de 2018, Alós (Pallars Sobirà).
[442] Entrevista Josep Rossell Masan (1942), Casa Metó, 14 d'agost de 2018, València (Pallars Sobirà).
[443] Entrevista Josep Constansa (1964), Casa Rosa, 8 d'agost de 2018, Sorpe (Pallars Sobirà).
[444] Entrevista Palmira Giralt (1938), Casa Bruna, 1 de setembre de 2018, Gavàs (Pallars Sobirà).
[445] Entrevista Nativitat Mora Pomer (1953), Casa Xamora, 25 d'agost de 2018, Borén (Pallars Sobirà).

se n'havien fet i que es baixaven des del Serrat de Sant Martí. Més enllà d'aquests testimonis indirectes, compten amb el relat d'autors que afirmen que s'havien fet falles a altres pobles de la vall com Àrreu, Isavarre (Amades, 1952/1982; Batista Roca, 1931; Bellmunt Figueras, 1995a), Esterri d'Àneu (Amades, 1952/1982; Bellmunt Figueras, 1995a; Vigo Rabasa, 2020), Espot (Batista Roca, 1931; Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015), Gavàs (Bellmunt Figueras, 1995a) i Cerbi (Batista i Roca, 1931).

En aquest moment, la celebració tenia un caràcter molt local, perquè només hi assistien els veïns del poble. La baixada de falles estava molt limitada als homes joves del poble, tal i com recordava un veí de Sorpe: "és que en temps antic, a Isil, només la baixaven els del poble, els que eren del poble mateix, si te volen dir la veritat els d'Isil. Això jo ho havia vist"[446]. No obstant això, com que era festa major, els joves i les joves dels pobles del voltant hi anaven, no per les falles, sinó pel ball:

> Alguna vegada havíem baixat a Isil, però no sempre, no te cridaven tant l'atenció, *preferives* anar-hi l'endemà que hi havia ball i el dia de les falles només en feien un *ratet*, i *claro*, t'estimaves més anar-hi l'un demà i els dos dies, perquè també feien tres dies de festa major, per ballar, perquè hi havia molta gent i era una altra història, ara és molt diferent.[447]

A finals dels anys cinquanta, les falles del Pirineu ja eren conegudes entre els ambients folkoristes del país. Pel cas de les Valls d'Àneu, les falles d'Isil no només eren les més conegudes, sinó també les més referenciades[448]. L'any 1957, el fotògraf Pere Català Roca va pujar a fotografiar les falles d'Isil, acompanyat pel folklorista pallarès Joan Lluís Pallarès. El mateix fotògraf explicava la seva visita per tres motius: l'afany excursionista, l'interès que li suscitaren els versos de mossèn Antoni Navarro Grauger "som l'alè de la tempesta..." i la petició de Joan Amades de "fer-li d'ulls", el qual no podia anar al Pallars per qüestions de salut, ja que en aquell moment estava quasi cec (Català Roca, 1997).

Pocs anys després, l'any 1965, van pujar a veure les falles d'Isil el director del Museu d'Història de Barcelona, en Josep Maria Garrut, i l'advocat Emili Bastons, acompanyats de les seves respectives esposes, en representació de l'Ajuntament de Barcelona, tal i com sabem gràcies a un article publicat al diari *La Mañana* aquell any (Longan, 1965). Aquell mateix any, a més, un equip del noticiari No-Do (1965)[449] va desplaçar-se a Isil per gravar les falles i els productors de la pel·lícula *La Dama del Alba* (Rovira Beletea, 1966)[450] també van aprofitar l'ocasió per gravar algunes escenes, en aquest cas, però, tot sembla indicar que es tracta d'Alós. De ben segur, aquests treballs audiovisuals, especialment el primer, van contribuir a fer conèixer la festa més enllà de l'àmbit estrictament català i a situar Isil dins

[446] Entrevista Pere Rius Estrada (1940), Casa Cahirilla, 13 agost 2018, Sorpe (Pallars Sobirà).
[447] Entrevista Maria Canut Diu (1934), Casa Pixeu, 12 d'agost de 2018, Alós (Pallars Sobirà).
[448] Pels altres pobles de la vall comptem amb referències més breu: Esterri (Amades, 1952/1982; Vigo, 2020); Isavarre, Espot i Cerbi (Batista i Roca, 1931); Alós (Violant, 1950/1981). A més d'una descripció genèrica de les Valls d'Àneu de Sala i Sivillà (1946), però que es basa en el cas d'Isil descrit per Violant Simorra (1933).
[449] Es va emetre el 6 de juliol de 1965. Pot consultar-se a través del perfil de la pàgina web d'aquesta televisió: http://www.rtve.es/filmoteca/no-do/not-1174/1476215/ (Consultat el 20 d'abril de 2023).
[450] *La Dama del Alba* (1966), dirigida per Francisco Rovira Beleta i inspirada en l'obra de teatre homònima d'Alejandro Casona (1944), la qual es va rodar en gran part al poble d'Alós, tal i com encara recorden alguns dels veïns que hi van participar com a figurants.

del Pirineu de Lleida, en un moment en què aquest començava a promocionar-se com a destí turístic. A més, tal i com hem vist al capítol 4, les falles d'Isil, tant abans com després de la guerra, ja havien estat objecte de nombrosos publicacions[451].

6.4.2 L'EXPEDICIÓ DEL MUSEU ETNOLÒGIC (1978): DE BARCELONA A ISIL

Com hem vist, entre els anys seixanta i setanta, les Valls d'Àneu van patir un fort despoblament i als pobles cada vegada van quedar menys joves per fer-se càrrec de l'organització de les festes. Precisament, entre mitjans i finals dels seixanta, van deixar de fer tant les falles de València com les de Sorpe i, en conseqüència, les úniques falles que van quedar a la vall van ser les d'Isil. No obstant això, tal i com recordava un dels presidents històrics de l'associació d'Isil, Jaume Comas Ballester[452], quan ell va arriba al poble, l'any 1976, les falles estaven en hores baixes. Segons relatava, els veïns d'Isil es queixaven de tenir una festa major massa complicada perquè havien d'elaborar les falles i això els portava molta feina: pujar amb els rucs a la muntanya, fer les falles dalt, baixar-les fins al faro i tornar a baixar al poble. L'any 1978 va ser un any especialment complicat, tal i com explicava Sofia Isus Barado, que també seria una de les futures presidentes de l'associació:

> Va arribar un any que els homes del poble van dir que s'ha acabat i llavors l'alcalde[453] va dir que si no hi ha falles, l'ajuntament no pagava la festa major. *Llavorens*, clar, tornem-nos a animar. Allò va ser un punt d'inflexió, si no hagués passat com als altres pobles, les hauríem perdut i les hauríem hagut de recuperar com als altres pobles.[454]

Tenint en compte que no disposaven de gaire temps per fer les falles, els joves del poble van aprofitar els pals de l'antiga línia telefònica (que anava d'Esterri a Alós), que acabaven de renovar, per a fer-les. Tal i com recull el crític teatral Xavier Fàbregas Surroca, que va pujar a veure les falles aquell any, tot i i baixar-se les falles, no es van baixar per la vetlla de Sant Joan:

> Enguany [es refereix a 1978] el foc d'Isil, en lloc de celebrar-se la vetlla de Sant Joan, com és tradicional, ha estat traslladat a l'endemà a fi de fer-lo escaure en dissabte, i el sant, emmurriat, hi ha abocat la palangana (Fàbregas Surroca, 1979: 112).

Més enllà del despoblament de la vall, la festa resultava poc interessant per gran part dels veïns d'Isil, els quals consideraven "que feia antic" o que es basava en supersticions del passat, un relat que podríem emmarcar en la idea de *déclassement* que exposava Fabre (2009) en definir l'etapa prèvia a un procés de *classement* i *surclassement*. A principis dels vuitanta,

[451] A la premsa (*La Veu de Catalunya*, 10 de juliol de 1902; Longan, 27 de juny de 1965); als butlletins excursionistes (Rocafort Sansó, 1901; Morelló Nart, 1904; Riba, 1927; Violant Simorra, 1933) o llibres sobre excursions (Espinàs Massip, 1957/2009; Sala Sivillà, 1946);i als setmanaris de caràcter literari (Serra Pagès, 1911, 1922). D'entre els autors que van referir-se a les falles, els folkoristes són els que més s'hi van interessar (Batista Roca, 1931; Alford, 1937/2004; Violant Simorra, 1949/2003, 1950/1981; Van Gennep, 1949; Romeu Figueras, 1953/2003; Amades Gelats, 1932 i 1952/1982).
[452] Conversa informal Jaume Comas Ballester (1954), Casa Foixenc, 24 de maig de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[453] Segons Riart Arnalot i JordàRuiz (2015) no era l'alcalde, sinó un regidor, en Ramon Boil Vidal de casa Jordi d'Isil.
[454] Entrevista Sofia Isus Barado (1955), Casa Foixenc, 17 agost 2018, Isil (Pallars Sobirà).

el nombre de fallaires era cada vegada més reduït, per la qual cosa, els organitzadors d'Isil van demanar a veïns d'altres pobles que se sumessin a la seva baixada:

> A més, era un temps en què a Isil hi havia pocs fallaires, no havia arribat el *boom* d'*aquestos* de Barcelona, Terrassa i Sabadell i les falles d'Isil anaven perdent força i *llavontes* buscaven, *voliven* que anés gent a portar la falla.[455]

L'any 1977, Xavier Fàbregas Surroca va pujar a Isil acompanyant dues tècniques del Museu Etnològic de Barcelona, Dolors Llopart Puigpelat i Marta Montmany Madurell: "Maria Dolors Llopart arribà enguany a Isil amb tot de patracols, disposada a esbrinar els trets autèntics de la festa del foc (...)" (Fàbregas Surroca, 1979: 110). Aquests "trets autèntics" es corresponen amb el discurs dels folkloristes que, prèviament, Llopart Puigpelat havia llegit:

> Quan el dia de Sant Joan de l'any 1977 ens vàrem acostar al poble de Gil, crèiem que la festa tal com l'havíem trobat escrita seria un record esborrat i que no trobaríem cap rastre d'allò que els folkloristes explicaven (Llopart Puigpelat, 1981: 147).

En el marc d'aquest text, l'autora fa notar alguns dels canvis que va observar (l'absència de decoració de la falla, el nombre de fadrins majors i el lloc on es fa la creu) i conclou que la festa es mantenia completa (sempre respecte als textos dels folkloristes que són la seva referència), perquè mantenia el ritual, excepte per un element que havia desaparegut: la música. L'any següent, el 1978, van tornar a pujar a Isil per solucionar aquesta absència. Allà van coincidir amb el músic Jaume Arnella París, el qual havia pujat fins a Isil pel mateix motiu[456]:

> Ens ho vam muntar que, el dinar abans de les festes, que és la revetlla de Sant Joan, després del dinar, diu, vine, i vaig anar a Casa Foixenc i l'avi em va cantar i jo vaig apuntar i *allavorens*, lo que vaig apuntar, les diferents cançons, les vaig passar als músics, al grup de músics que tocaven i aquest grup de músic va tocar ja algunes peces, aquella mateixa tarda, perquè els hi vaig passar la partitura, en el moment, i *allavorens*, això està bé[457].

Segons aquest músic[458], la nit de falles de 1978, van tocar la marxa dels fallaires i alguna melodia més; Llopart Puigpelat (1981), en canvi, afirma que van tocar la marxa dels fallaires el ball de bastons i el ball pla. Sigui com sigui, es van tocar un o algunes de les melodies recuperades després de la baixada, però no es van ballar. Tant l'expedició del Museu Etnològic de Barcelona com la visita del músic Jaume Arnella París no va deixar indiferent

[455] Entrevista Josep Serra Soler (1957), Casa Cabaler, 27 de juny de 2018, València (Pallars Sobirà).
[456] Hi ha consens en el fet que va ser en Jaume Arnella qui va transcriure les melodies, però no sobre qui les va gravar. En Jaume Arnella, a l'entrevista, afirma que va ser ell qui va enregistrar Llopart (1981) no aporta informacions sobre aquest fet, només afirma que en Jaume Arnella les va transcriure, una informació que reprèn Mas (1993b, 1993a). En treballs posteriors, tant Riart Arnalot i Jordà Ruiz (2015) com Giménez Molian (2017b), es presenta el procés de recuperació de les músiques com un projecte conjunt entre Jaume Arnella París i Dolors Llopart Puigpelat. Segurament, aquests s'inspiren en el fulletó de festa major de 1987, en què, en parlar de les músiques, s'afirma: "L'estiu de 1978 fou recuperada la música de les Falles d'Isil, juntament amb el ball de bastons i el ball pla. L'avi de cal Foixenc va cantar la melodia de la marxa del les falles, la qual fou enregistrada per la Dolors Llopart Puigpelat. En Jaume Arnella París va transcriure sobre el pentagrama les notes d'aquesta melodia ancestral".
[457] Entrevista Jaume Arnella París (1943), 6 de febrer de 2019, Santa Eulàlia de Ronçana (Vallès Oriental).
[458] Entrevista Jaume Arnella París (1943), 6 de febrer de 2019, Santa Eulàlia de Ronçana (Vallès Oriental).

als isilencs, especialment els més joves, que, en aquell moment estaven tornant al poble per instal·lar-s'hi.

6.4.3 *El Consell Cultural de les Valls d'Àneu: de festa local a festa nacional*

A partir dels anys vuitanta, la percepció local de la festa va començar a canviar, passant del desinterès a la presa de consciència de les falles com un element d'identitat local. Aquest canvi, de ben segur, va estar molt influenciat per les visites de persones interessades en recuperar les músiques de les falles i per la presència creixent de persones de segona residència encuriosides per conèixer aquesta celebració. Les falles, juntament amb altres elements (per exemple, la parla local, el pallarès, l'ús del nom de la casa, etc.), van convertir-se en elements definitoris de la identitat aneuenca. Per una banda, els "de fora" van utilitzar-los per caracteritzar els locals i els van adoptar per aproximar-s'hi; i per altra banda, els locals els van adopta (i fins i tot intensificar) per diferenciar-se dels "de fora".

A partir d'aquest moment, s'observa un canvi de paradigma en relació a les falles: ja no seran els folkloristes, els antropòlegs o els músics els que s'interessaran per la celebració i la recuperació dels seus "trets autèntics"; sinó els joves del poble, els que vetllaran per la represa d'una sèrie d'elements que consideren part de la festa tradicional. Des del nostre punt de vista, aquest canvi va estar fortament influït per dos esdeveniments: la creació del Consell Cultural de les Valls d'Àneu (1983) i la creació de l'Associació Cultural de Fallaires d'Isil (1991).

El Consell Cultural va néixer l'any 1983 a Esterri d'Àneu, amb l'objectiu de dinamitzar culturalment la vall. Al darrera d'aquest hi havia un grup de joves que volia tornar a viure a les Valls d'Àneu i fer d'aquestes un espai amb una sèrie de serveis (escola, institut, servei mèdic, transport, espais culturals, etc.) que els permetessin no haver de desplaçar-se sempre a la capital comarcal, Sort. Segons Prats Canals (1997), l'èxit d'aquesta institució rau en la capacitat d'obtenir subvencions i atraure nou públic, la presència d'un sector de la població jove i no tan jove, que vivia a les valls o no, disposat a sumar-se a les iniciatives, i l'existència d'una administració local amb un lideratge políticament molt hàbil i expert. Al llarg dels anys, el Consell Cultural ha treballat en diversos àmbits com el lingüístic, el documental, el natural, l'heràldic, el turístic, el literari, l'arqueològic, el patrimoni etnològic, l'onomàstic, l'artístic i arquitectònic, l'històric i el musical, etc. Dins del seu interès pel patrimoni etnològic i la música, cal emmarcar la seva col·laboració amb els organitzadors de les falles d'Isil.

El Consell Cultural de les Valls d'Àneu es va implicar en la promoció de les falles d'Isil bàsicament, en fer-les conèixer arreu de Catalunya. Aquesta col·laboració va ser especialment intensa entre 1987 i 1991, els anys previs a la creació de l'associació de fallaires. Posteriorment, es va desvincular de gestió de la festa i va ocupar-se de la seva dimensió

històrica, tal i com demostra la publicació de les fotografies de Català Roca de l'any 1957 (Català Roca, 1997).

Una de les primeres accions que va dur a terme aquesta institució en el marc de les falles d'Isil va ser la publicació del llibret *Aquesta nit encenem falles* (Coll et al., 1987). Es tracta d'una breu aproximació a la baixada de falles que inclou alguns textos nous, però, que es basa, majoritàriament, en textos ja existents sobre la preparació de les falles (Rella Foro, 1985a) i sobre l'expedició de 1978 (Fàbregas Surroca, 1979). A més, també inclou les cançons de les falles d'Isil recollides pel mossèn Àngel Moga (1981) i la partitura de la marxa dels fallaires transcrita per Jaume Arnella París l'any 1978. A partir de l'any següent, el Consell Cultural de les Valls d'Àneu va encarregar-se de dissenyar els cartells de les falles d'Isil, cosa que fa que siguin diferents als de la resta de festes majors de la vall[459]. Aquests cartells es caracteritzen per dues qüestions: d'una banda, el protagonisme de les falles respecte a la resta d'actes de la festa major, se substitueix l'expressió "festa major" per "falles"; i, d'altra banda, la insistència en la dimensió tradicional de les falles d'Isil. Tot seguit, presentem dos dels primers cartells que es van fer des del Consell Cultural de les Valls d'Àneu:

Figura 6.32. Cartell falles d'Isil 1985.
Font: arxiu del Consell Cultural de les Valls d'Àneu.

Figura 6.33. Cartell falles d'Isil 1987.
Font: arxiu del Consell Cultural de les Valls d'Àneu.

L'any 1987, el Consell Cultural va convidar el fotògraf Narcís Balaguer perquè fotografiés el procés de preparació de la festa, és a dir, el que passava "entre bastidors" (Rella Foro, 1985a), perquè, si bé, Pere Català Roca (1957) ja havia fet fotografies de la baixada de falles,

[459] A l'annex 6.2 podeu veure un recull de cartells de les falles d'Isil des dels primers anys fins a l'actualitat.

no disposaven d'imatges sobre la seva elaboració. Aquestes fotografies es van fer l'any 1987, un dels darrers en què les falles es van fer a prop del faro, al Clot d'Urdé. Un any després, el 1988, amb tot aquest material van organitzar l'exposició *La festa entre bastidors* (1988), que van exposar a Isil. Posteriorment, l'any 1991, van crear una altra exposició, *Les falles d'Isil* (Consell Cultural de les Valls d'Àneu, 1991), amb les mateixes fotografies i la inclusió d'uns textos explicatius extrets del llibret de 1987, a més d'algunes falles que van servir per decorar l'espai. En aquest cas, es va exposar a l'Institut d'Estudis Ilerdencs i, a més, es va acompanyar, d'una cremada de falles (vegeu figures 6.34 i 6.35). Tal i com explicava el president del Consell Cultural de les Valls d'Àneu, això es va fer amb un objectiu molt clar:

> (...) externalitzem aquesta festa, portem-la a Lleida i aquesta festa, en el marc de l'Institut d'Estudis Ilerdencs fem una exposició que la inaugura el conseller Guitart[460] i se li atorga lo de Festa d'Interès Nacional l'any 1992.[461]

Figura 6.34. Inauguració de l'exposició *Les falles d'Isil*. 19 de juny de 1991, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida. Font: arxiu del Consell Cultural de les Valls d'Àneu.

[460] Joan Guitart i Agell, conseller de cultura de la Generalitat de Catalunya entre 1988 i 1996.
[461] Entrevista Ferran Rella Foro (1954), 8 d'agost de 2018, Esterri d'Àneu (Pallars Sobirà).

Figura 6.35. Balls al voltant de la falla major davant de l'Institut d'Estudis Ilerdencs. 19 de juny de 1991, Lleida.
Font: arxiu privat Ester Isus Barado i Jaume Comas Ballester.

Figura 6.36. Celebració de la declaració de les Falles d'Isil com a Festa Nacional d'Interès Cultural. Juny de 1991, Isil (Pallars Sobirà).
Font: arxiu privat Ester Isus Barado i Jaume Comas Ballester.

El mateix any de l'exposició, les falles d'Isil van ser reconegudes Festa Tradicional d'Interès Nacional[462] per la Generalitat de Catalunya i el juny d'aquell mateix any, es va col·locar una monument per recordar aquest reconeixement (figura 6.36). La iniciativa i la sol·licitud va

[462] L'any 2010, les falles d'Isil van passar de Festa Tradicional d'Interès Nacional a Festa Patrimonial d'Interès Nacional (decret 431/1983).

sortir del mateix Consell Cultural. Aquest reconeixement patrimonial (com, el de la Patum de Berga o el Carnaval de Vilanova i la Geltrú que comptaven amb el mateix) s'ha d'entendre dins d'un context específic, els anys posteriors a la dictadura de Franco (Delgado Ruiz, 2001; Noyes, 2003). Tal i com hem vist, la festa, com a element definitori de la identitat catalana, va reforçar-se amb força per part de les institucions catalanes, n'és un clar exemple la creació d'aquestes categories patrimonials.

L'1991 també es va crear constituir l'Associació Cultural de Fallaires d'Isil. La primera tasca com a associació fou la recuperació de les danses, atès que ja comptaven amb les melodies. Segons en Jordi Roset Aura, membre de la junta d'aquells anys, aquesta recuperació s'explicava per la nominació que havien rebut: "va ser arran que es va declarar, per tornar a recuperar tota l'antiguitat de la festa"[463]. Per dur a terme aquesta tasca van comptar amb l'ajuda del Consell Cultural que, en aquell moment, estava treballant en la creació del festival Dansàneu. Alguns dels impulsors d'aquest festival, música i coreògrafs, van implicar-se en la tasca de recuperar les danses: Lluís Puig Gordi, Joan Grau Martí i Joan Figueras Bautista (Giménez Molina, 2017b; Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015).

Tal i com recordava un d'ells[464], van pujar a Isil la Setmana Santa de 1993, es van reunir amb la gent gran del poble i van posar les músiques que havia transcrit en Jaume Arnella París, per iniciar el procés de recuperació. Tot i que en un primer moment, els més grans d'Isil va dir que no recordaven res, de mica en mica, van engrescar-se i van anar-los indicant els passos (vegeu figura 6.37). Van recuperar quatre danses: la marxa dels fallaires, el ball de bastons, el ball pla i la bolangera. Aquestes es basen en la recerca amb els avis del poble i la consulta de l'obra dels folkloristes (Amades Gelats, 1952/1982; Bosch, 1906a, 1906b, 1906c; Moga, 1981; Morelló Nart, 1904; Riba, 1927; Romeu Figueras, 1953/2003)[465], però també en els coneixements coreogràfics de Lluís Puig Gordi sobre dansa tradicional que li van servir per completar algunes llacunes[466].

[463] Entrevista Jordi Roset Aura (1957), Casa Marxant, 15 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[464] Entrevista Lluís Puig Gordi (1957), 14 de setembre de 2018 (Skype).
[465] Amades Gelats (1952/1982), per exemple, afirma que els fallaires feien un primer ball sols, acompanyats només del bastó amb què havien baixat la falla, i que, posteriorment, a la resta de balls, ja s'incorporaven les noies. Aquest primer ball que descriu Amades Gelats (1952/1982) pot correspondre's amb qualsevol de les dues danses que es ballen actualment amb el bastó d'avellaner, la marxa dels fallaries i el ball de bastons. El mateix Amades Gelats (1932; 1952/1982) afirma que també es feia un ball rodó, que començaven les dones soles, cantant, i a través de la cançó anaven convidant els fadrins a sumar-se a la dansa, una explicació que també troben en els treballs de Morelló Nart (1904) i Riba (1927). Sobre el ball pla que també es balla actualment, no disposem de descripcions per part dels folkloristes que es refereixin a Isil, únicament Romeu Figueras (1953/2003), en parlar d'aquest poble, afirma que després de baixar les falles, es feien balls de bastons, bolangeres, sardanes i també, balls plans.
[466] Vegeu el document *Fitxes coreogràfiques de les Danses de les Falles d'Isil* (1993) elaborat pel Lluis Puig Gordi a l'annex 6.3. Només hi ha el ball de bastons, el ball pla i la bolangera, no hi és la marxa dels fallaires.

Figura 6.37. Fotografia de la recerca danses d'Isil a Casa Foixenc. 1993, Isil (Pallars Sobirà).
Font: arxiu privat Ester Isus Barado i Jaume Comas Ballester.

A més, cal tenir en compte que en aquell moment, Rosa Mas Corretgé (1993) acabava de publicar el seu treball sobre els balls populars del Pallars que, tot i que, pel cas d'Isil, únicament recollia les transcripcions del Jaume Arnella París, aportava moltes dades sobre els danses del Pallars Jussà i Sobirà que podien servir per la recuperació d'Isil (i que, com veurem, també serviran pel cas d'Alós). En efecte, tal i com recordava una de les membres de la junta d'aquell moment, Ester Isus Barado[467], les danses que es van recuperar a Isil ni es ballaven únicament a Isil[468] ni eren exclusives de la nit de falles, sinó que eren danses que també es ballaven en altres pobles en context de festa. Aquell mateix any, van organitzar una sèrie d'assajos a l'antic estudi del poble per a fer conèixer les danses als veïns del poble.

[467] Entrevista Ester Isus Barado (1954), Casa Foixenc, 3 de juliol de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[468] Tal i com podem veure en el context de l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya (1921-1936), els investigadors de les diverses missions de recerca recollien una mateixa tipologia de ball (per exemple, el ball pla) a diversos pobles, per la qual cosa, al costat del tipus de ball sempre especificaven el lloc on havien observat allò que estaven recollint. Seguint amb l'exemple del ball pla: el ball pla de la cistelleta d'Alós fa referència a un ball pla que es va recollir a Alós, però de balls plans n'hi havia pràcticament a tots els pobles.

Figura 6.38. Assaig general de les danses de les falles. Estiu de 1993, Isil (Pallars Sobirà).
Font: arxiu privat Ester Isus Barado i Jaume Comas Ballester.

Un cop fet aquest procés de recuperació de les danses, el músic Joan Figueras Bautista es va encarregar de produir la part musical[469], que, novament, també es va caracteritzar per la recerca dels trets "genuïns", tal i com ell mateix recordava:

> (...) vaig fer una versió per a tres instruments, del Pirineu si podia ser, acordió, violí i flauta en aquest cas, però que fos el més genuïna possible, no sé, hagués pogut fer d'altres formacions, però l'acordió i el violí eren molt pirinencs, no només a nivell de Catalunya, sinó a nivell de Pirineu.[470]

Aquestes quatre danses es van ballar per primera vegada la vetlla de Sant Joan de 1993 (Giménez Molina, 2017b; Riart Arnalot & Jordà Ruiz, 2015). Els fallaires van ser rebuts amb la marxa dels fallaires i després, a la plaça, van ballar el ball de bastons, el ball pla i la bolangera. Aquell any, a diferència dels altres, les músiques no les van tocar els membres de l'orquestra que s'encarregava del ball de després de falles; sinó Joan Figueras Bautista, Jaume Arnella París i Roser Cabacés, músic tradicional.

[469] Aquestes melodies van ser enregistrades i incloses dins del CD *Danses Pallareses* (1994).
També es va fer un documental *Danses del foc a la terra de l'aigua* dins de la sèrie *Conèixer Catalunya* (1994), en què es parla del procés de recuperació i es descrivien les quatre danses.
[470] Entrevista Joan Figueras Bautista (1959), 30 de març de 2019, Sant Esteve de Palautordera (Vallès Oriental).

Figura 6.39. Fotografia dels tres músics dalt de l'escenari d'Isil. 23 de juny de 1993, Isil (Pallars Sobirà).
Font: arxiu privat Joan Figueras Bautista.

Els anys següents, aquestes quatre danses es van anar introduint a Isil, però també al conjunt de les Valls d'Àneu, gràcies al treball del Dansàneu. En efecte, aquest festival va començar a programar tallers a les escoles perquè els infants aprenguessin les danses; i fins i tot, tal i com recordava Ester Isus Barado[471], en alguna ocasió, també van pujar a Isil, a l'antic estudi, uns dies abans de Sant Joan, perquè la gent del poble aprengués les danses, cosa que va ser complicada, especialment pels homes, que els costava d'anar-hi.

En aquest context de recuperació de danses, va tenir lloc una polèmica entre el Consell Cultural de les Valls d'Àneu i l'associació de fallaires, al centre de la qual hi havia la idea de tradició. El Consell Cultural va proposar a l'associació convertir la nit de falles en una nit tradicional respecte a la resta de nits de festa major i que després de les danses tradicionals al voltant del foc, la festa seguís amb un concert de música tradicional catalana. La idea era aconseguir una vetllada tradicional, perquè es creia que és el que estaria en consonància amb la baixada de falles i les quatre danses recuperades. Des de de l'associació, però, van apostar per seguir fent el que havien fet fins al moment: "Per nosaltres les falles formen part de la festa major i quan s'acaben les falles, que és tot el ritual i festa tradicional, la gent té ganes d'orquestra i tota la vida s'ha llogat una orquestra!".[472]

Tal i com posa de manifest aquest cas, i analitzarem extensament a través del cas d'Alós en el capítol següent, aquest conflicte es basa en la convivència de diverses maneres d'entendre la tradició (Jones & Yarrow, 2013): mentre pels membres del Consell Cultural, la tradició era ser el més fidels al relat dels folkoristes i al testimoni dels ancians; pels membres de

[471] Entrevista Ester Isus Barado (1954), Casa Foixenc, 3 de juliol de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[472] Entrevista dona, juliol de 2018, Catalunya.

l'associació, la tradició era seguir portant una orquestra com havien vist fer sempre, és a dir, en consonància amb el seu record. Aquest tipus de reaccions, tal i com analitzarem amb més profunditat al capítol 8, emergeixen quan el poble, en aquest cas, els organitzadors de les falles, senten amenaçada la seva celebració, la defensa del format festiu de "sempre", tal i com explicava Contreras Hernández (1978), és una forma de resistència.

El reconeixement de les falles d'Isil com a Festa Tradicional d'Interès Nacional va servir per a projectar definitivament la celebració fora de les Valls d'Àneu i de la província de Lleida i portar-la a tot Catalunya, un recorregut semblant al que van fer altres falles del Pirineu català i la Patum. En aquest procés, van tenir un pes molt important els naixents mitjans de comunicació catalans. A partir de mitjans dels vuitanta, van començar a arribar periodistes al poble amb la intenció d'enregistrar la baixada de falles i difondre-la per televisió, tal i com recordava Jaume Comas Ballester[473]. Per exemple, Televisió Espanyola de Catalunya (1986)[474] va emetre un breu reportatge sobre la festa dins del telenotícies, en el qual ja s'entrevistaven visitants de fora de Catalunya per fer mostrar la dimensió cada vegada més turística de la celebració. Uns anys més tard, Televisió de Catalunya, en el marc del programa *Víbria*, va emetre el capítol *La nit de Sant Joan, la cultura del foc* (1992) dins del qual apareixien imatges de les falles d'Isil i l'*haro* de Les (Val d'Aran) que, al costat del cas isilenc, cada vegada es feia més conegut arreu de Catalunya. També des de la Generalitat de Catalunya, es van fer alguns vídeos de difusió de les festes: *La nit de Sant Joan, les falles d'Isil* (1991) i *Danses del foc a la terra de l'aigua* (1994) dins de la col·lecció *Conèixer Catalunya* i *La nit de Sant Joan, la cultura del foc* (1993) dins de la col·lecció *Videoteca catalana*[475].

Paral·lelament, les falles van començar-se a fer-se més presents dins de la premsa catalana, especialment, al voltant del mes de juny. Les falles d'Isil són les més referenciades d'aquest moment, però sempre seguides de l'Alta Ribagorça i l'*haro* de Les. Aquest tipus de mencions apareixen, bàsicament, en dues circumstàncies: en el marc d'agendes d'activitats pel cap de setmana i/o vacances; o bé, en el marc d'articles dedicats a descriure la celebració (per exemple, Gutiérrez, 1993[476]; figura 6.40). En aquest darrer cas, les falles acostumen a presentar-se com una celebració de caràcter "ancestral" que encaixa perfectament amb una imatge pirinenca basada en autenticitat, molt comuna en la promoció turística del Pirineu (Roigé Ventura et al., 2019).

[473] Entrevista Jaume Comas Ballester (1954), Casa Foixenc, 3 de juliol de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[474] *Falles d'Isil*. Podeu consultar-lo a través de: http://www.rtve.es/alacarta/videos/altres-programes-darxiu/arxiu-tve-catalunya-les-falles-disil/3393208/ (Consultat: 13 de febrer de 2023).
[475] Aquests darrers programes no estan disponibles en línia, cal consultar-los físicament a l'arxiu de la DGCPAC.
[476] Podeu llegir aquest article sencer a través de:
https://pandora.girona.cat/viewer.vm?id=805825&view=hemeroteca&lang=ca (Consultat: 4 de juny de 2023).

AVUI / SOCIETAT

DESPRÉS DE SANT JOAN

La màgia de la nit de Sant Joan és particularment viva en els espectacles rituals anomenats "anar a córrer les falles", una tradició que, segons sembla, arrenca del temps dels celtes i que se celebra en aquesta nit en diversos punts del Pirineu lleidatà, com ara Isil, Durro, Erill-la-Vall, Taüll, Barruera, Boí, el Pont de Suert i Vilaller. Centenars de persones es van aplegar dimecres al vespre a Isil, per contemplar els fallaires, uns personatges enigmàtics que baixen de la muntanya portant unes espectaculars torxes.

El foc que ve de més lluny

La població pallaresa d'Isil celebra la tradició mil.lenària de les falles

Magda Gutiérrez

Isil va reviure dimecres a la nit la mil.lenària tradició de les falles, que cada any aplega centenars de persones. Aquesta població pallaresa va passar la nit més curta de l'any sota l'aura màgica que creen les falles: troncs resinosos de pi que els fallaires han tallat en un bosc pròxim i que un cop encesos són transportats des de la muntanya que domina el poble fins al centre de la vila. Allí els espera una munió de gent impacient per viure l'esclat de la gran festa, que durarà fins a altes hores de la matinada.

Tots els presents són conscients del regust esotèric que s'amaga darrere aquest màgic ritual del foc, i tothom es deixa envair per aquesta força que s'apodera de propis i estranys. Són unànimes les lloances als sacrificats fallaires, que han de recórrer a peu quilòmetres i quilòmetres de muntanya. Primer tallen la fusta per fer les teies, que després transporten fins al cim d'una muntanya, on encendran el *faro* o foguera. D'aquestes flames es pren el foc que encendrà les teies.

LAURENT SANSEN

Un moment de la festa de les falles a Isil

Aleshores comença la davallada de la muntanya, tot dibuixant en la foscor de la nit una ziga-zaga lluminosa que a poc a poc s'acosta al poble. Quan els fallaires arriben a Isil, el nombrós públic cobra també protagonisme i els acompanya a les portes d'una ermita on fan el senyal de la creu amb les teies. En el camí hauran hagut de salvar els obstacles que suposen tots els vehicles aparcats al davant, que els dificulten l'accés.

Cap obstacle no els deturarà, i el comentari dels presents és un entremig d'elogi i enveja: "Quina moral, jo també vul córrer les falles." En aquest ambient de foc i màgia, tothom s'adreça a la gran foguera encesa a la plaça de la vila, on es llançaran les falles que donen pas a una gran festa que revifa danses tradicionals com la dels Fallaires, la de Bastons o la Bolangera.

Tothom oblida timideses i s'apunta a participar d'aquest esperit de festa que retroba un cop l'any amics que es van conèixer en anys anteriors i que prometen tornar-hi, i cada any el cercle es fa més gran.

Ningú no se sent estrany, ningú no pot evitar deixar-se dominar per aquesta energia vibrant, i tothom a ballar, des de les danses més ancestrals fins a allò que podem escoltar en qualsevol moment a la ràdio o en un pub o discoteca qualsevol.

La comunió entre el foc i la nit, el passat i el present —l'ànima de la nit de Sant Joan—, és sens dubte el motiu de la festa d'Isil.

Figura 6.40. Article diari *Avui,* 25 de juny 1993.
Font: hemeroteca virtual *Avui*.

Més enllà dels mitjans, des de l'associació de fallaries es va apostar per a promocionar les falles arreu de Catalunya. L'any 1993, la presidència de l'associació va ser assumida per una persona de segona residència, fill del poble, però amb primera residència fora, Antonio Bertran Barado. El seu mandat va estar marcat per l'entrada de persones de segona residència dins de la junta, les quals van col·laborar activament en la promoció de les falles arreu de Catalunya, perquè eren expertes en màrqueting i publicitat. Amb poc temps, les falles d'Isil van convertir-se en un pol d'atracció turística per a persones d'arreu de Catalunya, cosa que va provocar una sèrie de canvis importants en l'organització que s'han mantingut fins avui: la contractació d'una orquestra de gran format, la gestió de la barra de bar i la creació de pàrquings:

> Quan jo vaig entrar a la presidència, la festa es va *desmadrar*, o sigui, hi havia gent, sempre ha vingut gent a les falles d'Isil, però els últims set o vuit anys ha estat un *boom*, vam passar de tenir orquestres de format petit a gran orquestra, sempre hem tingut peles, teníem subvencions i mai ens hem arribat a gastar tot el que hem generat (...) Jo vaig començar a portar la tribu del Santi Arisa i tota aquesta gent que, vulguis o no vulguis, potser no fa falta per la festa de les falles, però per la gent jove que ja coneix la gent de la vall i les falles, doncs, tindre aquesta gent et portava més gent fins a tal punt que quan jo vaig començar teníem

> només un pàrquing aquí baix i ara necessitem dos o tres camps per aparcar cotxes, m'entens?[477]

A partir de 1996, la presidència va ser assumida per un altre veí, Jordi Roset Aura, que vivia i treballava a Isil. En aquesta ocasió, la junta va estar formada majoritàriament per persones que vivien tot l'any al poble. Tal i com ell mateix explicava[478], el seu mandat es va caracteritzar per tornar a fer una festa major més petita i amb menys turisme, una festa més pensada per la gent del poble. Durant aquest mandat, si bé, la festa va seguir essent un pol d'atracció turística, perquè ja era coneguda i els mitjans de comunicació seguien fent-ne difusió als volts de Sant Joan, l'associació va reduir considerablement la seva promoció per evitar que el nombre de visitants seguís creixent.

Al marge del que estava passat a Isil, a principis dels anys noranta es van recuperar les falles de València. Tal i com recordava el seu impulsor, Josep Serra Soler, per recuperar-les va parlar amb dues persones grans del poble que encara recordaven com fer-les. Les falles de València es van recuperar pels infants del poble, perquè els joves ja anaven a Isil, i perquè volien tenir una celebració seva, petita i reduïda als veïns del poble. De fet, tal i com explicaven alguns dels veïns dels pobles del voltant, el caràcter local de les falles de València fou tal que, durant molts anys, van ignorar que a València s'havien recuperat les falles.

Figura 6.41. Fotografia dels infants de València a punt de baixar les falles. Juny de 1993. València d'Àneu. Font: arxiu privat Mireia Izquierdo.

Durant aquest període, a més, es van començar a fer treballs d'investigació sobre les falles, principalment per part de persones implicades en la patrimonialització de la festa (Grau

[477] Entrevista Antonio Bertran Barado (1959), Casa Badí, 11 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[478] Entrevista Jordi Roset Aura (1957), Casa Marxant, 15 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).

Martí, 1995; Puig Gordi & Figueras Bautista, 2000; Rella Foro, 2000), tal i com hem vist al capítol 4.

6.4.4 *De les falles d'Isil a les falles de les Valls d'Àneu: noves propostes fallaires a la vall*

La gestió de la festa va tornar a canviar notablement a partir de 2005, amb el canvi de presidència. En aquest període, al capdavant de l'associació va haver-hi Sofia Isus Barado, que vivia entre el poble i Lleida. Tal i com ella mateixa recordava, per assumir la presidència només va posar una condició: "(...) que la junta es pugui obrir, que hi pugui haver gent que té casa aquí al poble i viu el tema de les falles, però no hi viu aquí tot l'any i no és fill del poble. I m'ho accepten"[479]. En el marc de la nova junta, es va ampliar el programa de la festa major amb la inclusió de noves activitats, tal i com pot observar-se en els programes que segueixen dels anys 2008 i 2011.

Figura 6.42. Programa de la festa major d'Isil 2008 (21 i 22 de juny). Font: arxiu privat Santi Rusiñol Duran.

Figura 6.43. Programa de la festa major d'Isil (23 de juny). Font: arxiu privat Santi Rusiñol Duran.

[479] Entrevista Sofia Isus Barado (1955), Casa Foixenc, 17 agost 2018, Isil (Pallars Sobirà).

Figura 6.44. Programa de la festa major d'Isil 2011 (23 de juny). Font: arxiu privat Santi Rusiñol Duran.

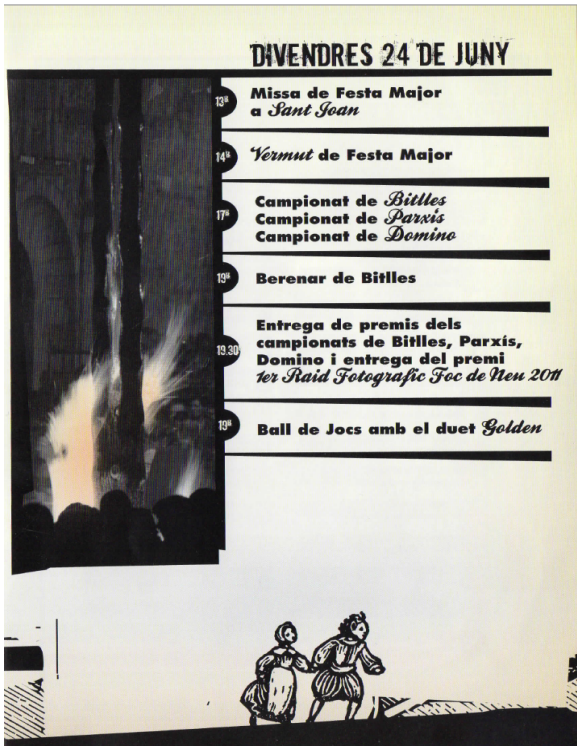


Figura 6.45. Programa de la festa major d'Isil (24 de juny). Font: arxiu privat Santi Rusiñol Duran.

El 2008 van organitzar el primer torneig de bitlles a Isil i van realitzar exposicions sobre la història del poble, entre les quals: *Les Veus del Pamano parlen d'Isil* (2010) sobre el llibre homònim de Jaume Cabré Fabré (2004) i *Falles 57 d'en Pere Català Roca* (2011) que va donar lloc a la publicació del llibre *Isil i les Falles (1957). Fotografies: Pere Català Roca* (Isus Barado et al., 2011). A més, cal tenir en compte que, durant aquest període, també va sorgir la idea de fer un centre d'interpretació de les falles a Isil, recuperant un antic edifici municipal, però el projecte no va prosperar. També fou durant aquest mandat que es va organitzar la 1a Trobada de Fallaires del Pirineu (2009), a la qual ens hem referit en el capítol 5.

En aquest moment, les falles d'Isil ja eren molt conegudes arreu de Catalunya i s'havien convertit en una cita anual del calendari festiu català. Segons González (2013), l'any 2012 dels gairebé 2.000 visitants, el 94% eren gent de fora de les Valls d'Àneu, principalment de les comarques de Barcelona (68%). Tot i que el programa de la festa major, com hem vist, es va anar ampliant durant aquest període; la majoria de turistes que pujaven a Isil es quedaven a veure les falles, però la resta de dies que s'estaven a la vall aprofitàvem per anar a fer excursions, visitar el patrimoni cultura i gaudir de la seva gastronomia (González, 2013). Tal i com explicava un dels fallaires històrics[480], en aquell moment, la nit de falles ja era quasi un acte independent de la resta d'actes de la festa major, una festa més pensada pels turistes que no pas pels que vivien al poble. Precisament, per aquest motiu, afirmava

[480] Entrevista home, agost de 2018, Catalunya.

que, per ell, la seva festa major començava en el moment que s'havien baixat les falles, quan els turistes començaven a marxar del poble i es quedaven els que hi vivien tot l'any i les segones residències.

Davant de l'excés de visitants a les falles d'Isil, els veïns d'altres pobles de la vall van deixar d'anar-hi o van optar per pujar-hi més tard, a l'hora del concert de festa major. En aquest context, van començar a recuperar-se falles d'altres pobles amb la intenció d'oferir un espai de celebració als seus veïns. Aquestes propostes, es construeixen, en gran part, en contraposició a les falles d'Isil. Les falles d'Espot es van reprendre l'any 2007 per iniciativa d'una persona originària de l'Alta Ribagorça, Oriol Cardona. Segons explicava ell mateix[481], en arribar a la vall, li va sobtar que, a diferència del que ell havia viscut, no tots els veïns de la vall podien baixar falla a Isil, perquè hi havia un límit de fallaires, per aquest motiu, va optar per començar a fer falles a Espot. L'any 2014 es van recuperar les falles de La Guingueta d'Àneu per iniciativa del Càmping Valls d'Àneu. Tal i com relatava una de les seves promotores[482], Pilar Matías, al càmping sempre havien organitzat una revetlla, però el 2014 van voler introduir-hi algun element més i van pensar en les falles, perquè molts dels seus clients havien deixat de pujar a Isil, perquè no volien trobar-se amb tanta gent o, simplement, perquè trobaven la carretera tallada. A partir del 2015, l'Ajuntament de La Guingueta va assumir l'organització de les falles com una festa més del municipi. Finalment, en el cas d'Alós, les falles es van recuperar l'any 2014. La represa va estar molt lligada a la voluntat d'un dels seus promotors de fer una festa tradicional, en què la música i les danses tinguessin un fort protagonisme, tal i com es desprèn de la programació.

Tot i que aquestes tres propostes van ser força paral·leles en el temps, el treball que hi va haver al darrera per a recuperar les falles de cadascun d'aquests pobles fou molt diferent. En el cas d'Espot, l'ideòleg va partir de la seva pròpia experiència com a fallaire de la Vall de Boí. Per això les primeres falles que van fer van seguir el model ribagorçà, que és el que ell coneixia, però no van quallar i per això van adoptar el model d'Isil. En el cas de La Guingueta, no es va fer recerca de cap tipus ni tampoc hi havia un model clar de referència, simplement, van voler completar la foguera de Sant Joan amb una baixada, com la que feien a altres pobles de la vall (sense especificar quin), i per això van comprar unes torxes ja fetes i van baixar-les des d'una de les corbes de la carretera de Dorve. Posteriorment, quan l'Ajuntament de La Guingueta va assumir l'organització, van optar per fer falles.

A diferència d'aquestes dos casos, en el cas d'Alós, sí que es va dur a terme un important treball de recerca. Al capdavant de la recuperació d'aquestes falles hi havia un jove nascut a Lleida, però amb orígens familiars a Alós, Òscar Vidal Pelegrí. Segons ell mateix relatava, al darrera de la proposta hi havia:

> L'enyorança que els temps passats eren diferents i potser més autèntics i amb la recerca de recuperar, d'anar cap enrere, de com era el poble abans, que los vells de vegades s'enyoren

[481] Entrevista Oriol Cardona (1977), 23 de juliol de 2018, Espot (Pallars Sobirà).
[482] Entrevista Pilar Matías (1971), 14 de juny de 2018, La Guingueta (Pallars Sobirà).

> (...) Era un poble viu i el que jo he viscut és una evolució demacrada i decaient, cada dia més (...) A totes les festes se *ballave* i es *cantave*.[483]

La consciència de la pèrdua, de trencament respecte el passat (Ciarca, 2006; Rautenberg, 2003) el va motivar a fer recerca per a recuperar part de la història que li explicaven els ancians del poble i expressar la pròpia identitat, fer notar que Alós, malgrat el despoblament al que estava (i està) sotmès, encara existia o podia existir puntualment a través d'aquestes petites celebracions. En aquest context, va ser determinat la troballa d'una postal, de principis del segle XX, en què apareixia un grup de persones ballant un ball pla davant de l'església (vegeu figura 6.46) Seguint el filó musical, va trobar que a Alós, com a altres pobles de la vall, es ballaven diverses danses i, algunes d'aquestes, en el marc de les falles que, segons sembla, també s'havien fet al poble:

> Llavors t'arriba a les mans el llibre del Dansàneu de la Rosa Mas[484] i te *remarque* que es feien falles a Alós, *hosti*! I val, molt bé, i que es ballaven aquestes danses a Alós, aquesta, aquesta i aquesta...[485]

Aquesta troballa el va portar a plantejar-se la recuperació de les danses que recollien aquests textos. Tot i que, gran part d'aquestes es ballaven per la festa major del poble, va optar per recuperar-les en un nou espai: "L'objectiu era la postal del ball pla, les falles, segons com, és l'excusa per recuperar coses velles [especialment, les danses]"[486].

Figura 6.46. Postal del ball a la festa major d'Alós la d'Alós Autor: A. Rives (Saint-Girons). Font: arxiu privat Òscar Vidal Pelegrí.

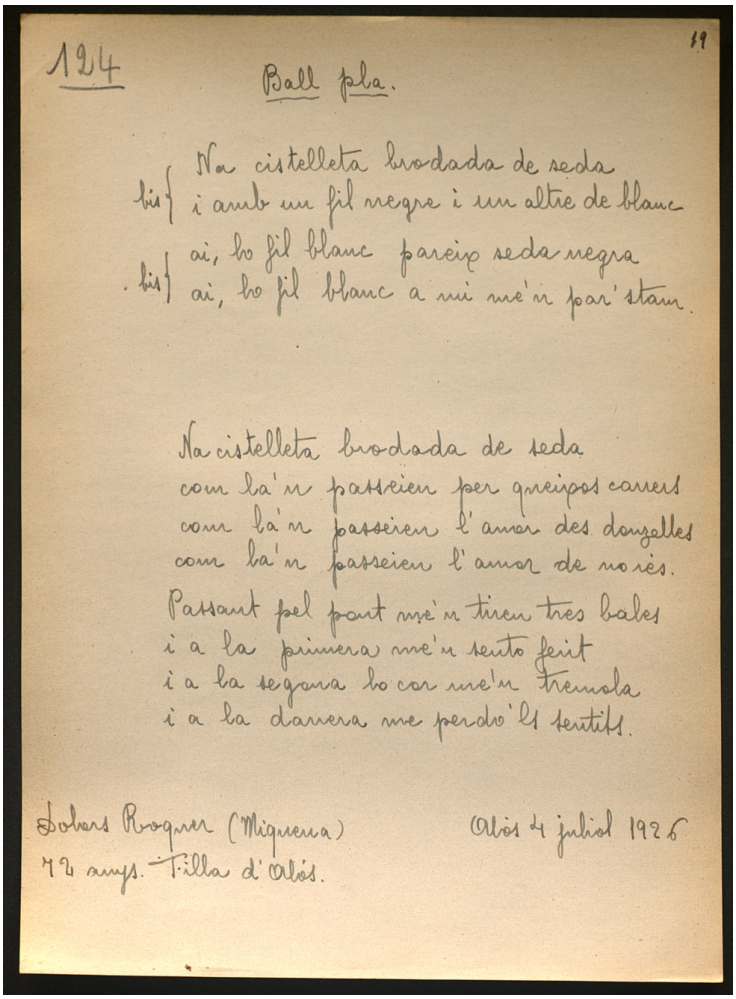
[483] Entrevista Òscar Vidal Pelegrí (1986), 8 d'agost de 2018, Alós (Pallars Sobirà).
[484] Es refereix a: Mas, R. (1993). *Dansàneu. Els balls populars del Pallars. Vol. I: Vol. I*. Edicions el Mèdol.
[485] Entrevista Òscar Vidal Pelegrí (1986), 8 d'agost de 2018, Alós (Pallars Sobirà).
[486] Entrevista Òscar Vidal Pelegrí (1986), 8 d'agost de 2018, Alós (Pallars Sobirà).

Aquesta festa tradicional es construeix sobre tres elements fonamentals: les referències dels estudiosos de la festa i/o els folkoristes de principis del segle passat, el record de les persones més grans del poble i el model d'Isil. Els organitzadors de les falles d'Alós van localitzar dues referències escrites sobre les falles d'Alós, encara que aportaven poques dades de caràcter descriptiu (Mas, 1993; Violant Simorra, 1950/1981). Van completar aquestes referències amb el testimoni d'algunes de les persones més grans del poble, encara que el record era molt feble i, fins i tot, contradictori entre uns i altres. I, lògicament, de manera més o menys intencionada, també va tenir en compte la celebració més propera que tenia a l'abast, les falles d'Isil, que era considerada la festa tradicional per antonomàsia a les Valls d'Àneu, però també al conjunt català, en gran part, fruit de la patrimonialització de la que havia estat objecte. A partir de totes aquestes dades, els organitzadors d'Alós van crear un canemàs de base que els va permetre seleccionar la data, la tipologia de falla i el recorregut. Pel que fa a la data, des de l'organització van establir fer les falles en una data propera a Sant Pere, però sense coincidir amb València, perquè aquest era el record d'algunes de les persones més grans del poble. Respecte a la tipologia de les falles, comptaven amb el testimoni de Violant Simorra (1950/1981), cosa que feia pensar que les falles serien com les d'Isil. Pel que fa al recorregut de la baixada de falles, els veïns més grans recordaven que es començava a Tets, però no van poder recuperar aquest punt, perquè havien construït uns pisos que eliminaven la visibilitat. Un cop al poble, els veïns no recordaven que es fes un recorregut pels carrers, però els promotors de les falles el van voler crear.

Van completar els buits d'aquest canemàs amb nou contingut, bàsicament, de caràcter musical. En aquest context, es va crear la marxa dels fallaires per a l'ocasió i es van recuperar tres danses a partir d'una intensa recerca bibliogràfica. La bolangera que es balla a Alós es basa en el testimoni de Bosch (1906a) , en què no s'especifica cap poble en concret, únicament sabem que està recollida al Pallars (inferior i superior), perquè l'article es basa en aquesta zona. L'esquerrana, per la seva banda, es basa en la descripció escrita i il·lustrada d'Amades Gelats (1952/1982)[487] sobre el cas d'Alós. I, finalment, el ball pla parteix de la cançó *Na cistelleta, brodada de Seda,* coneguda com "el ball pla de la cistelleta", que forma part del volum VII dels *Materials: Obra del Cançoner Popular de Catalunya* (Jaquetti Isant et al., 1998). Aquesta cançó va ser cantada per Dolors Roquer de Casa Miqueu i recollida per Palmira Jacquetti Isanta i Maria Carbó l'any 1926 en el marc de la missió 17 de l'Obra del

[487] Concretament, el Volum III, p. 442-444.

Cançoner Popular de Catalunya[488]. A continuació, presentem el text manuscrit, tal i com es conserva a l'Arxiu de l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya[489]:


124

Ball pla.

19

Na cistelleta brodada de seda
bis { i amb un fil negre i un altre de blanc
bis { ai, lo fil blanc pareix seda negra
ai, lo fil blanc a mi me'n par' stran.

Na cistelleta brodada de seda
com la'n passeien per greixpos carrers
com la'n passeien l'amor des donzelles
com la'n passeien l'amor de noviès.
Passant pel pont me'n tiren tres bales
i a la primera me'n sento ferit
i a la segona lo cor me'n tremola
i a la darrera me perdo'l sentits.

Dolors Roquer (Miquena)
72 anys. Villa d'Alós.

Alós 4 juliol 1926

Figura 6.47. Text manuscrit de *Na cistelleta brodada de seda.*
Font: arxiu de l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya, Biblioteca de l'Abadia de Montserrat i DGCPAC.

Les falles d'Alós, com altres pràctiques que es qualifiquen com a "tradicionals" (Hafstein, 2004; Handler & Linnekin, 1984), són el fruit d'un procés de procés de selecció de referències

[488] L'Obra del Cançoner Popular de Catalunya (1921-1936) fou una iniciativa de Rafael Patxot Jubert, el mecenes català més important del segle XX. El 1921 va proposar a les entitats especialitzades en estudis culturals i folklòrics i que s'aplegaven dins de l'Orfeó Català iniciar aquest projecte. L'objectiu era aconseguir un corpus musical de cançons populars de Catalunya. Es van fer un total de 66 missions de recerca amb parelles d'especialistes, formades per un músic i un literat. Es van reunir més de 40.000 documents, fotografies i diaris de camp. La idea de Patxot Jubert era publicar, d'una banda, els volums de l'*Obra del Cançoner Popular de Catalunya* i, d'altra banda, els volums amb els *Materials: Obra del Cançoner Popular de Catalunya*, és a dir, una selecció del tot el que es va recollir durant les missions. Aquest projecte va dur-se a terme en dues etapes: una primera etapa, abans de la Guerra Civil, en què es van publicar els tres primers volums dels *Materials* i el *Diccionari de la Dansa* (es publicà el 1939, però amb data de 1936), que havia de ser el primer volum de l'*Obra del Cançoner Popular de Catalunya*; i una segona etapa, entre 1993 i 2011, en què es van publicar la resta de volums (del IV al XX) a càrrec de Josep Massot i Muntaner per a Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

[489] Aquest arxiu, que conté tots els materials originals de la recerca, es pot consultar físicament a la Biblioteca del Monestir de Montserrat, on es conserva. Tanmateix, a la DGCPAC tenen les còpies digitals, que són les que aquí s'adjunten. Podeu veure totes les pàgines relatives al ball pla que ens ocupa, a l'annex 6.4.

escrites, testimonis orals i el model proper (Isil) i un procés d'adaptació d'aquestes al nou context d'acollida, el qual dista enormement del de la primera meitat del segle passat d'on provenen la majoria d'aquests elements i, especialment, la postal del ball pla. Un procés molt semblant al descrit per altres autors en altres contextos festius (Fournier, 2011, 2012; Macchiarella, 2011a, 2011b; Noyes, 2011, 2012).

L'augment del nombre de pobles fallaires a les Valls d'Àneu ha donat lloc a l'especialització de les falles. Mentre les falles d'Espot i La Guingueta s'han anat consolidant com unes falles de petit format, circumscrites als veïns del poble, les segones residències i alguns turistes que es troben a la zona; les falles d'Alós han esdevingut una referència per a les persones interessades en la dansa i música tradicionals d'arreu de Catalunya. Les falles de València, per la seva banda, han seguit el seu curs i han passat de ser unes falles molt local a convertir-se en unes falles familiars, que pel seu caràcter obert (és a dir, tothom pot baixar falla), no només atrauen el públic familiar de la vall, sinó també d'altres punts de Catalunya. Al llarg dels anys, les falles de València i Alós s'han convertit en un important punt d'atracció turística, ja sigui per les famílies, ja siguin pels interessats en la música i dansa tradicionals, d'aquí l'ús de l'expressió "falles folkis" per alguns veïns de la vall. Aquest increment de visitants ha provocat que els veïns del poble, cada vegada més, adoptin un discurs semblant al dels isilencs, en què s'observa un sentiment de nostàlgia i de pèrdua de la pròpia celebració i una recerca de refugi en una celebració que encara consideren que és seva, la festa major que, a diferència d'Isil, té lloc en dates diferents a les falles.

Durant aquest període, van proliferar els estudis sobre les falles arreu del Pirineu, tal i com hem vist al capítol 4. En el cas de les Valls d'Àneu, l'estudiós de referència és l'Oriol Riart Arnalot, el qual, durant aquest període, va publicar, amb en Sebastià Jordà, *Les falles del Pirineu. El Pallars Sobirà i l'Alta Ribagorça* (2015).

6.4.5 El procés de candidatura: de les Valls d'Àneu a la UNESCO

Els representants de l'associació isilenca, d'una manera o altra, sempre han estat vinculats a la candidatura. De fet, com hem vist, un dels relats sobre els orígens de la candidatura es considera que la idea d'anar a la UNESCO va sorgir en el marc de les primeres trobades de fallaires organitzades per l'associació fallaire d'Isil, la primera de les quals va tenir lloc el 2009 a Isil mateix (vegeu figura 6.48).

En el cas d'Isil, des de l'associació es van designar dues persones, perquè s'encarreguessin d'anar a totes les reunions del grup de treball, puntualment, si algú ho volia, podia acompanyar-les: Sofia Isus Barado i Ester Isus Barado que, com hem vist, havien format part de la junta de l'associació en altres etapes. De fet, a Isil va ser un dels pobles triats per acollir algunes de les reunions del grup de treball (vegeu figura 6.49). En aquell moment, a banda d'Isil, a les Valls d'Àneu ja s'havien recuperat les falles de València i Espot (les de La Guingueta i Alós es van recuperar un cop el dossier ja havia estat dipositat). Tot i que se'ls va donar l'opció d'afegir-se a les reunions i entrar a formar part de la candidatura, finalment,

ni València ni Espot van decidir no formar part de la candidatura per desavinences polítiques entre alcaldes i presidents de l'EMD.

Figura 6.48. Fotografia de la 1a Trobada de Fallaires. Juny 2009, Isil (Pallars Sobirà).
Font: arxiu privat Mireia Izquierdo.

Figura 6.49. Fotografia de la reunió del grup de treball. 14 de setembre de 2014, Isil (Pallars Sobirà).
Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.

Al llarg del procés d'elaboració del dossier de candidatura, la junta de l'associació de fallaires va seguir ocupant-se de la gestió de la festa i va delegar la qüestió de la candidatura a les dues representants:

> No era un punt molt important [la candidatura], nosaltres ens reuníem per preparar la festa major, la festa que vindrà, i a més a més hi havia el punt, però era una cosa que deies "ja se'n cuida la Sofia"[490].

Aquesta manca de traspàs entre les representants locals del grup de treball i els organitzadors de la festa encara va ser més flagrant en altres pobles de la vall. Per exemple, un dels informants de València, en preguntar-li sobre el procés de candidatura responia ras i curt: "Jo d'això no en sé res!"[491]. De fet, a les Valls d'Àneu, com en la majoria de casos, la tan desitjada participació de les CGI va quedar reduïda a la demanda d'una sèrie d'informacions i/o l'escriptura d'unes cartes d'adhesió a unes persones determinades que, a diferència de la resta, van conèixer, ni que fos parcialment, el procés de candidatura.

Tot i la manca de traspàs, els organitzadors de les falles dels diversos pobles tenien referències sobre la UNESCO, en gran part, construïdes a través dels mitjans de comunicació (i, molt especialment, Televisió de Catalunya i el diari *Segre*). La UNESCO era vista com un òrgan llunyà i poderós, d'una manera semblant a la que descrivia Fournier (2011b) pel cas de la candidatura dels *Gegants i dracs processionals de França i Bèligica*. En el cas de les Valls d'Àneu, en parlar-los de la UNESCO, ràpidament es referien a les esglésies romàniques de la Vall de Boí (Alta Ribagorça), que era un dels elements que els era més familiar; però, de seguida, advertien que el seu reconeixement no era material (com les esglésies), sinó immaterial. Tot i que molts havien assumit el terme "immaterial", els veïns més grans del poble, que ja no estaven vinculats a l'associació, empraven expressions diverses com "patrimoni mundial immaterial", amb clara influència del "patrimoni mundial" o "patrimoni immortal", una expressió emprada per una de les persones més grans d'Isil que, en voler-me fer notar la importància de les falles del seu poble les considerava "immortals".

Els habitants d'Isil i de la resta de pobles de la vall van assabentar-se de la notícia de la proclamació de la UNESCO a través dels mitjans de comunicació catalans i la premsa local, els quals havien fet un seguiment complet de tot el procés de candidatura. El president de l'associació d'aquell moment, Bernat Comas Isus[492], recordava que el primer any d'inscripció no va parar de rebre trucades per part dels mitjans de comunicació catalans per entrevistar-lo. De fet, per les falles del 2015, abans de la inscripció, però en el moment que ja se sabia que s'inscriurien perquè es comptava amb un informe favorable per part de la UNESCO, Televisió de Catalunya va pujar a Isil per gravar la baixada de falles en el marc del programa *Catalunya Experience* (2015d)[493], en el qual l'holandès Corno van den Berg, cronista de viatges, vivia l'experiència de baixar una falla. Aquest programa es va emetre el 2 de desembre de 2015, just un dia després de la inscripció.

La celebració de la inscripció, tal i com l'havia plantejat el grup de treball, únicament es va dur a terme a Isil: "Van agafar una falla i van fer una festa allà a la plaça. Res a veure amb

[490] Entrevista Santi Busquets Duran (1958), 16 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[491] Entrevista home, juny de 2018, Catalunya.
[492] Entrevista Bernat Comas Isus (1982), Casa Foixenc, 12 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[493] *Catalunya Experience amb Corno van der Berg* (Televisió de Catalunya, 2015d). Podeu consultar-lo a través de: https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/catalunya-experience/corno/video/5568741/ (Consultat: 14 d'abril de 2022).

el que es veia que van fer a Alins o Durro, ball i beure i aquí quatre persones! Una falla, una foguereta, hòstia!"[494]. El Consorci de Turisme de les Valls d'Àneu va voler celebrar l'efemèride en clau de vall, per això va contactar amb els fallaires d'Isil, perquè fessin una baixada des de València fins a Esterri d'Àneu, però els fallaires d'Isil[495], s'hi van negar, perquè consideraven que les falles no havien de sortir d'Isil, no s'havien de canviar de data i menys fer una baixada pels turistes de la zona en ple pont de la Puríssima, perquè havien estat inscrits a la UNESCO i havien de ser fidels a "la tradició", una qüestió que analitzarem al capítol 8. Bernat Comas Isus[496] recordava que, fins i tot, els va arribar una proposta de Talarn (Pallars Jussà) per anar a fer una baixada de falles. Els fallaires de València, tot i que no van entrar a formar part de la candidatura, també van celebrar la inscripció. Segons una de les organitzadors de les falles de València[497], van encendre entre 12 i 15 falles, van passar el vídeo de la candidatura a l'estudi (es refereix a l'antiga escola) del poble i van fer una foguera i un sopar popular.

6.5 CONCLUSIONS

Aquesta capítol ens ha servit per a aproximar-nos al context general de les Valls d'Àneu, descriure les falles que hi tenen lloc i conèixer les principals característiques de la seva patrimonialització.

Tal i com hem vist, les Valls d'Àneu (o Vall d'Àneu) són una vall d'alta muntanya, situada al nord de Catalunya, limitant amb França. A aquesta zona s'ha convertit en un espai de forta atracció turística, principalment, per les seves muntanyes; però també, i cada vegada més, pel seu patrimoni. Dins d'aquest, cal tenir en compte les celebracions locals, entre les quals, sense cap mena de dubtes, destaquen les falles.

Les falles d'Isil, a diferència de la resta de falles de la vall, ja comptaven amb una llarga i intensa patrimonialització prèvia abans d'iniciar-se el procés de candidatura a la UNESCO (reconeixement de les falles d'Isil com a Festa Tradicional d'Interès Nacional l'any 1991, la creació de l'Associació Cultural de Fallaires d'Isil l'any 1991 i la recuperació de les danses tradicionals), per això parlem de repatrimonialització. Després d'anys que únicament a Isil es baixessin falles, València va recuperar les seves falles a principis dels noranta; i anys més tard, ho van fer Espot (2007), La Guingueta (2014) i Alós (2014). Les falles d'aquests pobles es caracteritzen per especialitzar-se i diferenciar-se de les d'Isil: les falles de València són obertes a tothom qui vulgui baixar falla i estan enfocades a la canalla, les d'Alós són pels amants de la música i dansa tradicionals (els anomenats "folkis") i les d'Espot i La Guingueta són locals, pels habitants del municipi, les segones residències i els estiuejants assidus. El procés de candidatura va quedar reduït a Isil. Els fallaires d'Isil, a través dels seus representants locals, van formar de tot el procés de candidatura, des dels antecedents, amb les trobades de fallaires dels Pirineus, fins a la inscripció. Aquest reconeixement ha

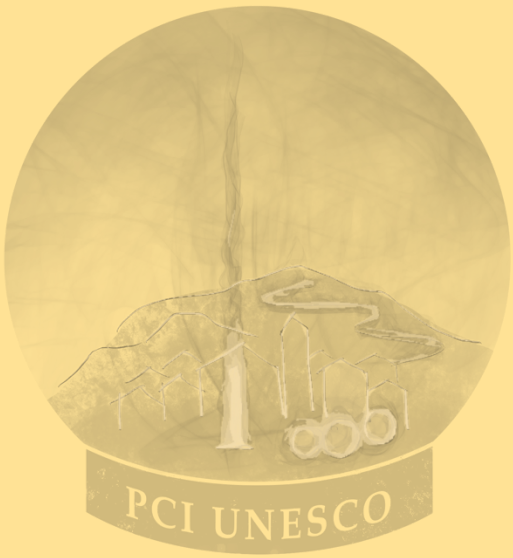
[494] Entrevista home, agost de 2018, Catalunya.
[495] Entrevista Sofia Isus Barado (1955), Casa Foixenc, 17 agost 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[496] Entrevista Bernat Comas Isus (1982), Casa Foixenc, 12 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[497] Entrevista Maria Àngels Cahisa Roca (1973), Casa Tonet, 17 de juliol de 2018, València d'Àneu (Pallars Sobirà).

tingut efectes sobre la sobre tots els pobles fallaires, encara que aquests han estat molt diferents depenent de la patrimonialització prèvia que hi havia darrera de cada celebració.

Al capítol 8 volem analitzar els efectes locals d'aquesta inscripció dins de les Valls d'Àneu i de la Vallée de la Barousse amb la intenció de poder-los comparar. En efecte, considerem que una aproximació comparativa entre les celebracions de dues valls, que es caracteritzen per tenir contextos molt diversos i una història patrimonial quasi oposada, ens permet adonar-nos com el pes de la localitat acaba imposant-se per sobre d'un projecte patrimonial global, en aquest cas de caràcter pirinenc.

Capítol 7

La Vallée de la Barousse: d'unes festes locals a unes festes que es patrimonialitzen



7. LA VALLÉE DE LA BAROUSSE: D'UNES FESTES LOCALS A UNES FESTES QUE ES PATRIMONIALITZEN

Ena valea d'Aura
que n'i a de bère yent
mès be s'ac a 'n Barossa
mayoraus dets valents[498]

Era Cançon deth Majorau Larriba. Dins : Ravier, X., & Séguy, Jean. (1959 : 44). *Chants folkloriques gascons de création locale récemment découverts dans les Pyrénées*. Faculté de Lettres et Sciences humaines.

7.1 INTRODUCCIÓ

Després de l'anàlisi del cas català, ara analitzarem un segon cas d'estudi, a la banda nord de la frontera, en territori francès, a la Vallée de la Barousse (o simplement, la Barousse). L'estructura del capítol és la mateixa que la del capítol anterior. En primer lloc, presentem el context de la vall fent notar les seves peculiaritats, especialment, la seva condició de vall de mitja muntanya, cosa que la diferencia notablement de la resta de valls del voltant en relació al model econòmic, el tipus de població i, també, les celebracions que hi tenen lloc. En segon lloc, descrivim la celebració de Sant Joan (o per metonímia, *brandon,* tal i com també és anomenada la festa per molts dels veïns de la vall), des dels *brandons* dels pobles fins als *brandons* de Balès. I finalment, analitzem el procés de patrimonialització d'aquestes celebracions des de les primeres iniciatives fins al moment de la candidatura. Tal i com hem dit abans, l'etapa unesquiana marca un punt d'inflexió en la història patrimonial de cadascuna d'aquestes festes, però aquest punt se situa en moments diversos del procés de patrimonialització de cada celebració: mentre en el cas de les Valls d'Àneu la festa havia estat fortament patrimonialitzada prèviament, en el cas de la Barousse ho havia estat molt menys.

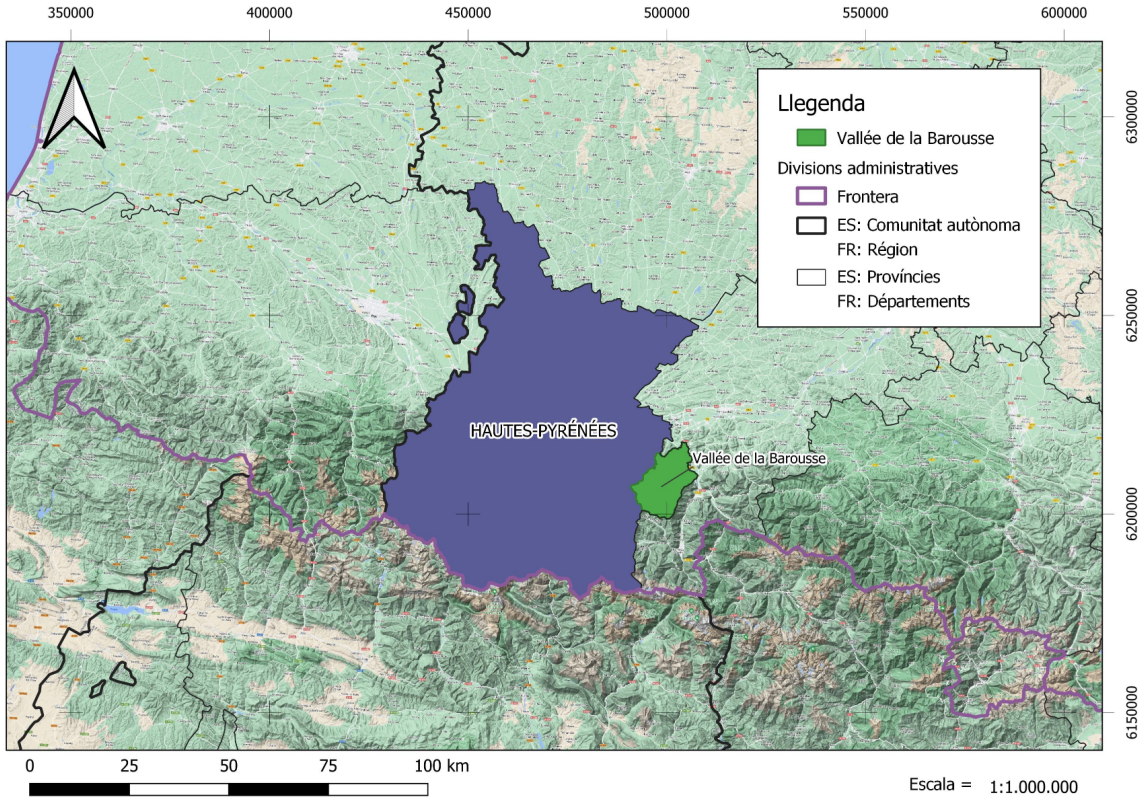
[498] A la Vallée d'Aure que n'hi ha de gent bonica, però bé se sap que a la Barousse [hi ha] majorals dels valents (traducció pròpia).

7.2 El territori: la Vallée de la Barousse

7.2.1 La Barousse, un enclavament entre departaments

La Vallée de la Barousse (180 km2) és una vall de mitja muntanya, situada al *piemont* (que podríem traduir per mitja muntanya), que es troba a l'extrem sud-est del departament dels Hautes-Pyrénées, al límit amb el departament de l'Haute-Garonne. Tal i com recorda Crabot (2017), en el moment de la creació dels departaments (1790) es va discutir on situar aquesta vall, si als Hautes-Pyrénées o l'Haute-Garonne, per la seva situació estratègica, entre els dos futurs departament, i per haver mantingut relacions històriques amb les valls d'una i altra banda[499]. Finalment, la Barousse va acabar situant-se dins dels Hautes-Pyrénées per decisió de Bertrand Barère de Vieuzac, un dels polítics més influents de Tarbes d'aquell moment.

Figura 7.1. Mapa de la Vallée de la Barousse.



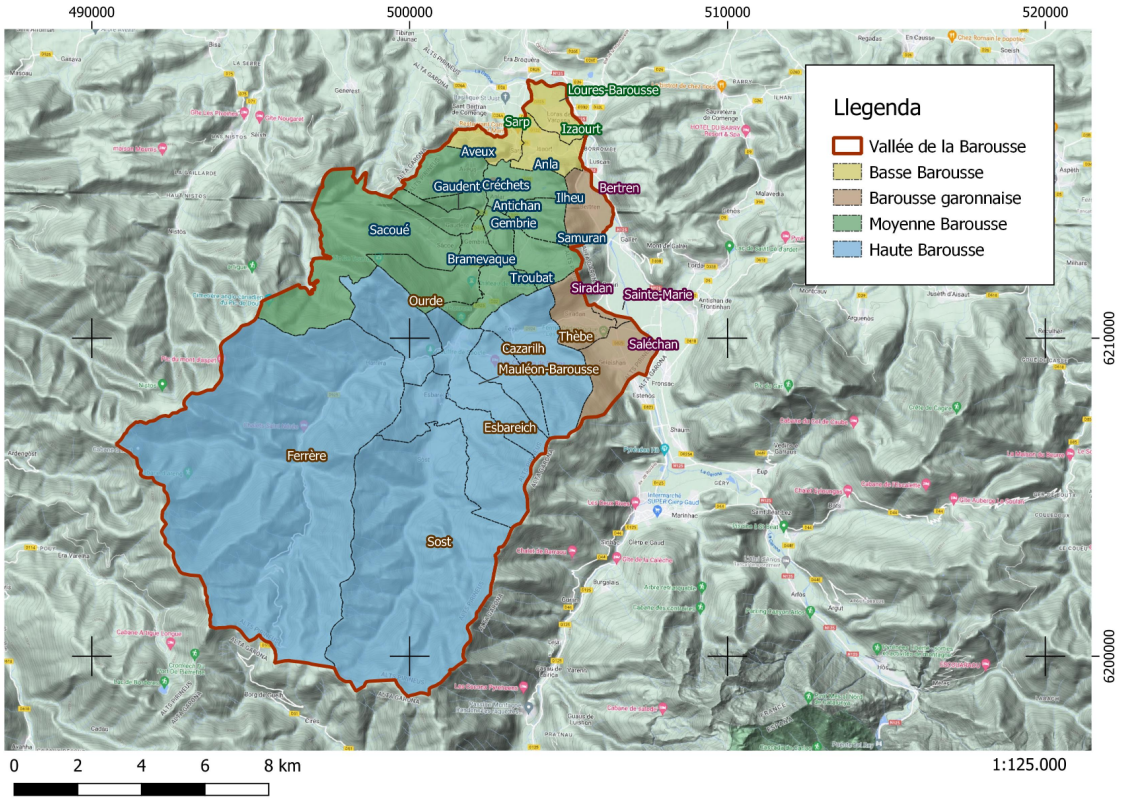
Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps, Eurostat i IGN (elaboració per a aquesta tesi).

[499] En efecte, la Barousse podria haver format part de qualsevol dels dos departaments, perquè, des d'un punt de vista històric, la vall havia mantingut relacions amb les valls de l'est i de l'oest, especialment, durant l'Edat Mitjana. Amb l'est, sota l'arxiprestat de Troubat, havia format part de la diòcesi de Comminges, el bisbe de la qual romania a Saint-Bertand-de-Comminges Brunet, 2018; Souriac, 1976). Amb l'oest, la Barousse formava part del vescomtat de Labarthe, a partir del segle XV, la Barousse va entrar a formar part del regne de França, dins del conjunt de les Quatre Vallées, juntament amb l'Aure, el Magnoac i la Neste (Chaduc, 2006; Marrot, 2004; Pène, 1948/1984; Sarramon, 1966/1985).

La Barousse està formada per una vall central, orientada de sud a nord, que limita al sud amb la Vallée d'Oueil (Haute-Garonne), a l'est i al nord amb la Vallée de la Pique i la Vallée de la Garonne (Haute-Garonne), i a l'oest amb la Neste i la Vallée d'Aure i la Vallée de Louron (Hautes-Pyrénées). Pel sud, la vall queda tancada per una línia de muntanyes que arriben fins al 2.000m (Mont Né 2.147m), al límit amb la Vallée d'Oueil; només 20 o 30km més al sud, s'alcen els cims més alts del Pirineu, de fins a 3.000m. Cap al nord, en canvi, les muntanyes cada vegada són menys altes fins arribar a la plana de Saint-Bertrand-de-Comminges i Valcabrère, ja al departament de l'Haute-Garonne (Arrieu, 1990).

La vall està dividida en quatre seccions: la plana, la part baixa (de Sarp fins a Troubat) la part alta (de Troubat fins a Sost i Ferrère), i finalment, una zona formada per aquells pobles orientats cap a la Garonne[500] (Pène, 1948/1984). Aquesta divisió interna és emprada localment, els veïns de la vall distingeixen entre Basse Barousse, Moyenne Barousse, Haute Barousse i Barousse garonnaise, respectivament. Al mapa que segueix, poden veure's tots els pobles en relació a les quatre parts en què es divideix la vall:

Figura 7.2. Mapa dels pobles de la vall i divisió interna.

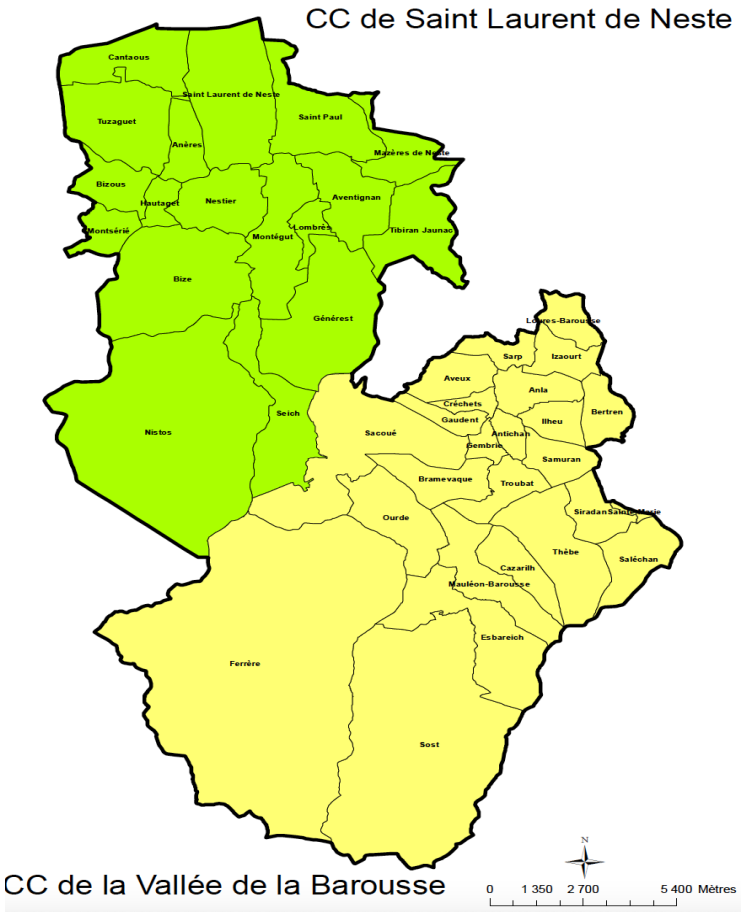


Font: Miquel Redondo Llerena a partir de Google Maps, Eurostat i IGN (elaboració per a aquesta tesi).

[500] Marrot (2004), per sintetitzar, parla, únicament de tres seccions: Barousse-Garonnaise, Barousse-Moyenne i l'Haute-Barousse.

Fins fa una vintena d'anys, per entrar i sortir de la Barousse, només hi havia el pas per Sarp i el pas per Siradan, ambdós passos comuniquen amb la N-125. Aquesta carretera la va fer construir Antoine Mégret d'Étigny al segle XVIII, un dels grans impulsors del termalisme de Bagnères-de-Luchon, per comunicar la vila termal amb Montréjeau (Haute-Garonne). Des de l'any 2000, a banda d'aquests dos accessos, també es pot accedir a la Barousse des de la Vallée d'Oueil (Haute-Garonne) a través del Col de Balès (límit departamental entre els Hautes-Pyrénées i l'Haute-Garonne) gràcies als esforços de François Fortassin[501] (1939-2017), senador fill de la vall, per obrir aquest port i comunicar així els dos departaments. L'absència d'entrades (o sortides) de la vall ha portat a diversos autors a parlar de la Barousse amb expressions com "*cul-de-sac*" (Sarramon, 1966/1985), "*monde clos*" (Pène, 1948/1984) o "*un bout du monde*" (Arrieu, 1990).

Figura 7.3. Mapa antigues CC de Saint-Laurent de Neste i CC de la Vallée de la Barousse.



Font: arxiu de la CC Neste-Barousse.

[501] Polític francès d'esquerres (Parti Radical de Gauche). Nascut a Sarp el 1939 i mort a Bagnères-de-Bigorre el 2017. Es tracta d'un personatge molt conegut a la vall que va impulsar diversos projectes amb l'afany de promoure el desenvolupament de la vall, entre aquests projectes, destaca l'obertura del Col de Balès (2000). Va ser alcalde de Sarp (1977-2001), conseller general dels Hautes-Pyrénées (1979-2015), president del Consell General dels Hautes-Pyrénées (1992-2008) i senador pels Hautes-Pyrénées (2001-2017).

Actualment (des de l'any 2015), els límits geogràfics que acabem de descriure no es corresponen amb cap entitat administrativa. En efecte, des de l'1 de gener de 2016, arran de l'aplicació de la *Loi n° 2015-991 du 7 août 2015 portant nouvelle organisation territoriale de la République* (o simplement, *Loi NOTRe*)[502], la Barousse va quedar integrada dins de l'òrgan administratiu CC Neste-Barousse. La nova CC Neste-Barousse és fruit de la unió de les antigues CC de la Vallée de la Barousse (25 municipis) i CC du Canton de Saint-Laurent-de-Neste (18 municipis), tal i com pot observar-se a la figura 7.3. Aquesta també va afectar a les regions (agrupament de departaments). La Barousse, sota la CC Neste-Barousse, va passar a formar part de la nova regió Occitània.

Malgrat els recents canvis administratius, la Barousse ha mantingut els seus sindicats, els quals són un element bàsic per a la construcció de la identitat *baroussaise*, perquè gestionen dos béns molt preuats pels habitants de la vall, els seus boscos i les seves terres de pastura. Aquests sindicats es remunten a la primera meitat del segle XIX (Alazard, 2017). En origen existia un únic sindicat, el qual, posteriorment, es va dividir en tres, que són els actuals: Comission Syndicale Pastorale de la Vallé de la Barousse (localment, coneguda com "La Pastorale"), Comission Syndicale Forestière de la Vallée de la Barousse (localment coneguda com "La Forestière") i el Syndicat des Eaux Barousse, Comminges, Save. Cada comissió sindical està formada per un president i un representant de cada municipi (que ha de ser conseller municipal del municipi que representa) que tenen com a funció gestionar la comissió i prendre les decisions oportunes. El president de cada sindicat és la persona de contacte amb la CC Neste-Barousse.

La Pastorale s'encarrega de gestionar els prats de pastura (els *vacants*[503], en occità-gascó), i els *estives*[504] (en francès, en occità-gascó, parlaríem de *cortaus*), és a dir, els béns improductius. Tant els *vacants* com els *estives* estan dividits en unitats pastorals, cada unitat es lloga a diversos ramaders durant un període de tres anys excepte un, el de Cardouech (el de Col de Balès), que es reserva pel boví de la vall. Del total dels deu *estives* hi ha sis que tenen pastor, la resta no en tenen, són els ramaders que van pujant regularment a controlar el bestiar[505]. La Forestière, en canvi, s'ocupa de gestionar els boscos de la vall, és a dir, els béns productius. Es tracta d'un bosc públic, la gestió d'ofici és de l'Office National des Forêts (ONF), que els orienta tècnicament, però les decisions es prenen des de la comissió sindical[506]. L'ONF s'encarrega d'elaborar un pla d'ordenació del bosc, a partir d'aquest, ells decideixen quines parcel·les volen posar a la venta, n'hi ha dues ventes, una al juny i una altra a l'octubre. Als anys cinquanta també es va crear el Syndicat des Eaux Barousse, Comminges, Save, en un primer moment, encarregat de gestionar l'aigua de la zona alta de

[502] Aquesta llei pot consultar-se a: *Loi n° 2015-991 du 7 août 2015 portant nouvelle organisation territoriale de la République*. https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000030985460&categorieLien=id (Consultat: 10 de novembre de 2021).
[503] Es tracta dels prats de pastura situats a la muntanya baixa, en contraposició als *estives/cortaus*, situats a la mitja i alta muntanya.
[504] S'anomena *estive* o *cortau* cadascuna de les seccions en què es divideix la muntanya on els ramats passen els mesos d'estiu. Cada *cortau* té un nom diferent que, pel cas de la Barousse, conserven encara el topònim occità-gascó.
[505] Entrevista Jean-Louis Ousset (1954), 10 de juliol de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées).
[506] Entrevista José Luis Barral (1971), 23 d'agost de 2019, Mauléon-Barousse (Hautes-Pyrénées).

l'Haute-Garonne (històricament, Haute-Comminges), alguns municipis de la Barousse i, posteriorment, cap als anys dos-mil, també inclou part del municipis del Gers.

Dins del conjunt de la Vallée de la Barousse hi ha 25 municipis[507] (en francès, *communes*). A aquests municipis cal sumar-hi quatre pobles desapareguts durant l'Edat Mitjana: Adignac, Balestas, Betpouy i Peyremilla. La desaparició d'aquests pobles forma part del llegendari local. Per exemple, segons un informant de Sost[508], l'antic poble de Sost era Peyremilla. Segons el seu relat, la gent havia hagut de marxar de Peyremilla i crear un altre poble, Sost, per una invasió de serps o per la pesta (conviuen les dues versions). Aquest tipus de relats locals sobre el canvi d'ubicació d'alguns pobles se situen en una mena de no-temps, en un temps mític que, molt encertadament Ravier (1986) va batejar amb l'expressió "*avant qui sonnent les cloches*". Ilheu, a diferència de Peyremilla, no va desaparèixer, sinó que es va traslladar d'una riba a l'altra del riu. Actualment, on se suposa que hi hauria l'antic poble, es troba el Plan d'Ilheu (Pène, 1948/1984).

A banda dels pobles que haurien desaparegut, també cal tenir en compte aquells pobles que en algun moment històric van formar part de la vall i que ara ja no. Per exemple Pène (1948/1984), recull tres casos: en primer lloc, els pobles de Générest, Jaunac, Lombrès, Seich i Tibiran que, a partir de la Revolució Francesa (1789) van passar a formar part de la Neste (Hautes-Pyrénées); en segon lloc, els pobles de Saint-Bertrand-de-Comminges i Valcabrère (Haute-Garonne) que, des de l'Edat Mitjana fins a la Revolució Francesa haurien tingut un peu a la Barousse i un altre a la Rivière; i en tercer lloc, Luscan (Haute-Garonne) que formava part tant de la Barousse com del Frontignes. Més enllà d'aquests casos històrics, que els habitants de la vall poques vegades anomenen, hi ha un cas que sí que és molt recorrent entre els veïns de Sacoué (a la Barousse) i Seich (a la vall lateral, la Neste), el del llogaret de l'Arise, actualment dins del municipi de Seich. L'Arise, però, va ser part de la Barousse, dins del municipi de Sacoué, fins a l'any 1959. De fet, un dels relats més comuns dins de la vall és la situació que es plantejava als veïns d'aquest llogarret davant de la mort d'un habitant, perquè calia transportar el cos fins al cementiri de Sacoué superant un coll de muntanya, d'aquí el seu nom, Col de Mortis[509].

Durant la primera meitat del segle XX els pobles amb més habitants eren els de la part alta de la vall, on es concentraven els ramaders i les zones de pastura, i la capital estava situada a Mauléon-Barousse, a la part central, a la confluència dels rius Ourse de Ferrère i Ourse de Sost. Mauléon-Barousse era el centre econòmic de la vall, hi havia botigues de queviures, bars, una carnisseria, una merceria... A més, el darrer dissabte de cada mes hi feien una fira de bestiar, en la qual s'aplegaven tots els ramaders de la vall:

> Il y avait à Mauléon [Mauléon-Barousse], quand j'étais jeune, il y avait une foire. C'était le dernier samedi de chaque mois. Il y avait douze foires dans l'année, une chaque mois. Les

[507] Per odre alfabètic, són: Anla, Antichan, Aveux, Bertren, Bramevaque, Cazarilh, Créchets, Esbareich, Ferrère, Gaudent, Gembrie, Ilheu, Izaourt, Loures-Barousse, Mauléon-Barousse, Ourde, Sacoué, Sainte-Marie, Saléchan, Samuran, Sarp, Siradan, Sost, Thèbe i Troubat.
[508] Entrevista Pierre Sost, 8 de juliol de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).
[509] Entrevista Pierre Mansas (1931), 13 de juny de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées).

> gens, quand ils avaient vendu les bêtes, ils allaient boire un coup au bistrot et de fois ça chantait dur là.[510]

Aquesta tendència, però, va canviar a partir de la dècada dels cinquanta-seixanta, amb la crisi del sector ramader. En aquest moment, s'observa una transformació important, la població passa de concentrar-se a la part alta de la vall a la part baixa, un canvi que s'accentua amb el tancament, a principis dels anys vuitanta, de la serradora de Mauléon-Barousse. A partir d'aquest moment, la capital de la vall es trasllada de Mauléon-Barousse a Loures-Barousse, a la part més baixa de la vall. Actualment, a Loures-Barousse hi trobem tots els serveis bàsics: la farmàcia, el centre sanitari, la residència, l'escola, la biblioteca, l'oficina de correus, el banc, el mercat setmanal i alguns restaurants, a més d'un gran supermercat i diverses botigues d'alimentació. A Mauléon-Barousse, en canvi, només hi queda un forn de pa que, alhora, fa de botiga de queviures, dos hotels, un restaurant i una petita benzinera. Malgrat disposar dels serveis bàsics dins de la vall, la majoria d'habitants acostumen a sortir-ne per anar al cinema o al teatre, a metges especialistes, a llibreries o biblioteques, grans superfícies, etc. En aquests casos, depenent de la pròpia afinant departamental, es dirigeixen a Montréjeau, Saint-Gaudens i Toulouse (Haute-Garonne) o cap a Lannemezan o Tarbes (Hautes-Pyrénées). Una cita setmanal, especialment, pels ancians de la vall és el mercat, especialment, els de Montréjeau, Saint-Gaudens i Lannemezan.

La idea de casa, molt semblant a la descrita pel cas de les Valls d'Àneu, ha anat perdent força els darrers anys. De fet, a diferència de les Valls d'Àneu, en què la gran majoria de joves encara es coneixen entre ells pel nom de la casa, a la Vallée de la Barousse ja no és així i aquest ús és comú únicament entre les persones més grans de la vall. Per anomenar les cases conviuen dues expressions, l'occitana-gascona *"eth ço de"* i la francesa *"chez"*. Per exemple, Eth çò de Poi de Sacoué i Chez Matiu de Sost.

7.2.2 *UN MODEL ECONÒMIC MIXT: ENTRE LA RAMADERIA I EL* TOURISME VERT

La Barousse, encara avui, és una vall eminentment ramadera. Els ramaders de la vall tenen bàsicament, bestiar boví i oví. La presència d'animals als pobles és constant. Per exemple, un dels informants de Sost[511], un ramader jubilat, encara mantenia un nombre reduït de vaques i ajudava al seu nebot, un dels formatgers del poble, amb el seu ramat d'ovelles. Ell mateix recordava perfectament el funcionament de cicle ramader i feia notar els grans canvis que hi ha hagut els darrers anys. Segons explicava, hi havia tres grans moments que es definien pel lloc en què romania el bestiar: el poble, les cabanes i els *estives.* Els animals romanien al poble, a les granges, des de principis de novembre (cap a Tots Sants) fins al mes de maig. A partir d'aquest moment, pujaven el bestiar a les cabanes intermèdies, situades a mig camí entre el poble i els *estives*. Aquestes cabanes podien ser de pedra o de fusta, en

[510]Entrevista Pierre Mansas (1931), 13 de juny de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées).
[511] Entrevista Pierre Sost (1941), 8 de juliol de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).

aquest darrer cas, calia anar-les mantenint cada any. Cada any, cap al març, els ramaders pujaven a les cabanes per netejar els prats del voltant i, en cas de cabanes de fusta, refer-les. Un cop tot preparat, cap al mes de maig, hi pujaven els animals, tant els que feien llet com els que no, i hi romanien fins a mitjans de juny (cap a Sant Joan). A la cabana s'hi instal·lava, pràcticament tota la família, però sempre quedava algú a la casa del poble. En aquestes cabanes elaboraven el formatge que, posteriorment, venien als mercats i fires, especialment a la Loures-Barousse i la de Gourdan-Polignan (Haute-Garonne).

Actualment, les cabanes intermèdies estan en desús, moltes d'aquestes s'han venut i s'han reformat com a segona residència. El bestiar es puja directament als *estives*, de fet, des de fa uns anys es fa de manera conjunta en el marc de la *fête de la transhumance* que, des del 2000 organitza La Pastorale amb el suport de la CC Neste-Barousse. El formatge tampoc no s'elabora a les cabanes intermèdies, sinó als pobles i per part de persones que han fet d'aquest *savoir-faire* un ofici. De tots els pobles de la Barousse, el més conegut per l'elaboració de formatges és Sost, que, encara avui, compta amb tres productors en actiu; encara que també hi ha formatgers a altres pobles com Thèbe o Esbareich, sempre a la part de la Moyenne o Haute Barousse.

Figura 7.4. Fotografia de les marques del bestiar. 29 d'agost de 2019, Vallée de la Barousse (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.

A partir de mitjans de juny, els animals que no feien llet es pujaven cap als *estives* i els que en feien els baixaven al poble. Els ramaders no es quedaven amb el ramat, sinó que baixaven al poble per fer herba i pujaven un cop a la setmana per supervisar el bestiar. Aquest romania als *estives* sota la vigilància dels pastors. A cada *estives* hi havia una cabana i un pastor, cada pastor s'encarregava d'un ramat, el qual estava format per bestiar de diferents ramaders. Precisament, per aquest motiu, prèviament, calia que cada ramader hagués

marcat tots els caps de bestiar amb el símbol de la casa a la qual pertanyen, o bé, amb la inicial del cognom del seu propietari (vegeu figura 7.5). Actualment, no tots els *estives* tenen una cabana i un pastor assignats, sinó que un pastor s'ocupa de més d'un. Hi ha *estives* sense pastor, en aquest cas, són els mateixos ramaders que s'encarreguen de supervisar el seu bestiar, encara que cada vegada hi ha més *estives* amb pastors arran de la reintroducció de l'ós, un aspecte molt controvertit a la vall.

Durant els segles XIX i XX la Barousse va viure un moment de més diversitat econòmica, especialment, gràcies a l'explotació dels seus recursos naturals: l'aigua (termes), la fusta (serradora) i les roques (mines i pedreres).

Pel que fa a l'explotació de l'aigua, cal parlar del desenvolupament termal, el qual va començar al segle XIX, però va arribar al seu màxim apogeu durant la primera meitat del segle XX, especialment entre les dues guerres mundials (Chaduc, 2006). La creació de les termes de Barbazan i Loures-Barousse, per un costat, i de Siradan i Sainte-Marie, per un altre costat, ha d'entendre's en relació a l'esplendor termal de Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne) impulsada, en gran part, pel baró d'Etigny[512]. Una de les grans apostes del baró fou portar la via de tren fins a Bagnères-de-Luchon (1873), una línia que, de retruc, va permetre el desenvolupament termal de Barbazan i Loures, Siradan i Sainte-Marie, perquè el tren hi tenia parada (Marrot, 2004).

Les termes de Barbazan van ser les més importants de la zona, encara que, estricament, no formaven part de la Barousse; dins de la Barousse, també hi havia unes termes, més petites i menys transitades, les de Siradan i Sainte-Marie (Arrieu, 1998). A banda, hi havia dos establiments termals, molt més modestos, a Sost i a Ferrère. Loures-Barousse, per la seva proximitat amb Barbazan, es va convertir en un poble dedicat a allotjar els *curistes* (persones que anaven a les termes a fer-se cures) que anaven a les termes de Barbazan, hi havia hotels, botigues i, fins i tot, un casino, a més de ball cada cap de setmana. La majoria de les persones que anaven a les termes eren colons d'Algèria i Tunísia, majoritàriament, alts funcionaris, propietaris del Gers o notables de Tarbes que venien a *prendre des eaux* per guarir-se del paludisme, d'una intoxicació, o bé, de malalties del fetge o l'intestí. Amb la pèrdua de les colònies, entre la dècada dels seixanta i setanta, les termes van anar tancant. Actualment, no hi ha cap establiment termal obert a la Barousse, tampoc a Barbazan, en què les antigues instal·lacions de les termes es mantenen, però estan en desús (vegeu figura 7.5).

De la mateixa manera que, durant la primera meitat del segle XX, la Basse Barousse i la Barousse Garonnaise van viure un moment d'esplendor amb les termes, la Moyenne i l'Haute Barousse també van viure aquest moment, però, en aquest cas, lligat a la fundació de la serradora de Mauléon-Barousse per part de la família Arcangeli, d'origen italià, l'any 1894 (Marrot, 2004). La serradora va tancar a principis dels anys seixanta, posteriorment,

[512] Antoine Mégret d'Étigny (1719-1769), administrador francès encarregat de la Gascogne, el Béarn i Navarra. A Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne) és conegut per haver reactivat les termes.

se'n creà una altra, la SOFOVA (Société Forestière des Vallées) que, al seu torn, va tancar el 1985. Actualment, les instal·lacions de la serradora estan quasi abandonades (figura 7.6).

Figura 7.5. Fotografia de les antigues termes de Barbazan. 16 de juny de 2019, Barbazan (Haute-Garonne). Autora: Mireia Guil Egea.

Figura 7.6. Fotografia de l'antiga serradora. Gener de 2023, Mauléon-Barousse (Hautes-Pyrénées). Autora: Lydie Fourcade.

També cal tenir en compte les mines i pedreres (marbre, calç, grava...) que, des del segle XIX, s'han explotat a la vall: Izaourt, Sacoué, Sainte-Marie, Thèbe, Troubat, Sarp i Sost. Actualment, només segueixen en funcionament les pedreres d'Izaourt (grava) i de Sost (marbre rosa).

Durant el segle XIX i la primera meitat del segle XX, més enllà de la ramaderia i els oficis vinculats a les termes, l'explotació del bosc o les mines i pedreres, a la Barousse existien altres ocupacions. Un testimoni preciós sobre aquesta qüestió el trobem a les monografies dels professors[513] d'alguns dels pobles de la vall, escrites el 1887 i editades, posteriorment (Arrieu, 2000). En el marc d'aquests textos, es parla de l'existència de ferrers, fusters, sastres i modistes, moliners, comerciants i *colporteurs* (venedors ambulant), serventes, professors, etc. D'entre tots aquests oficis, un dels més recordats pels habitants de la vall és el de *colporteur*. En el cas de la Barousse, tal i com recordava l'estudiós locals Jean Genós de Gembrie[514], la gran majoria de colporteurs de la Barousse es dedicaven al comerç de llibres. Actualment, gran part d'aquests oficis s'han perdut i només alguns dels ancians de la vall els practiquen en el seu temps lliure. Des de fa una vintena d'anys, s'han instal·lat alguns productors locals a la vall, ja sigui fills de la vall, ja siguin nouvinguts, provinents de zones urbanes d'altres punts de França. Per exemple, a Sost hi ha un ganiveter i una sabonera; a Thèbe, una ceramista; a Sarp, un productor de mel i una fitoterapeuta; a Sost, Thèbe i Esbareich, com hem vist, formatgers artesans; i a Saint-Bertrand, administrativament fora de la vall, una esclopaire i un paraigüer.

El sector turístic s'ha anat desenvolupant de mica en mica a la vall i ha adoptat formes diverses. El primer antecedent el podríem trobar en l'acollida de les *colonies de vacances* (que podríem traduir amb més o menys encert per cases de colònies) i la creació del Syndicat d'Initiatives, durant la dècada dels seixanta als setanta. Pel que fa a les *colonie de vacances*, arran dels moviments associatius nascuts a finals dels seixanta, moltes famílies que vivien en entorns urbans van començar a enviar els seus fills "a la natura" durant els períodes de vacances. En aquest moment, a la Barousse, van crear-se quatre *colonies de vacances* a Thèbe, Gembrie, Ourde i Ferrère. En el cas de Ferrère, es va aprofitar l'antic complex termal per crear els Chalets de Saint-Nerée. Actualment, la majoria d'aquestes establiments s'han convertit en allotjaments turístics. Pel que fa al Syndicat d'Initiatives, aquest es va crear a Loures-Barousse, a proposta dels comerciants locals, per tal de disposar d'un espai on poder adreçar els primeres turistes que arribaven a la zona.

[513] Entre 1880-1890, durant la Tercera República, va posar-se en funcionament l'educació pública, marcadament laica. Als pobles van arribar els *instituteurs*, els quals van esdevenir un canal d'informació fonamental per als dirigents de la República. Des del govern es van enviar una sèrie de formularis als professors per tal d'obtenir el màxim d'informació sobre la realitat social, cultural i econòmica de cadascun dels pobles de França. Aquests formularis van donar lloc a monografies sobre molts d'aquests pobles. Per exemple, en el cas de la Barousse, comptem amb el treball d'Arrieu (2000), el qual recupera 22 monografies escrites pels *instituteurs* de la vall el 1887.

[514] Conversa informal Jean Genós (1944), 27 de maig de 2019, Gembrie (Hautes-Pyrénées).

Figura 7.7. Fotografia de l'antiga *colonie de vacances* de Thèbe convertida en un centre de vacances. Gener de 2023, Thèbe (Hautes-Pyrénées).
Autor: Guillaume Gould.

A finals dels anys vuitanta, es va crear la Maison des Sources, un espai situat a Mauléon-Barousse que, tal i com m'explica un dels seus ideòlegs, René Marrot[515], havia de servir per fer pujar els visitants al centre la vall, perquè no es quedessin únicament a Loures-Barousse, el poble per on passa la carretera principal que va cap a Bagnères-de-Luchon i la Val d'Aran. Aquest espai, encara en actiu avui, acull un ecomuseu, un parc, un alberg i és punt de sortida de nombroses rutes per la vall[516]. A principis dels noranta, el Syndicat d'Initiatives va convertir-se en una oficina de turisme, en un primer moment, només de Loures-Barousse i, a partir de 2004, del conjunt de la vall.

A diferència de les valls d'alta muntanya més properes com la Vallée de Luchon (Haute-Garonne) o la Vallée d'Aure (Hautes-Pyrénées), amb un fort desenvolupament turístic, especialment al voltant de l'esquí; la Barousse s'ha orientat cap a un altre model turístic i ha apostat per un turisme de mitja muntanya, centrat en la descoberta de la natura i el patrimoni local (Sol, 2004). Des de l'oficina promocionen el que ells anomenen un "*tourisme vert*", el qual es construeix, en gran mesura, en contraposició al turisme de masses, basat en un turisme de temporada motivat, principalment, per l'esquí a l'hivern i l'ascensió als cims més alts del Pirineu a l'estiu. Tal i com explicaven algunes de les guies de l'oficina[517], el *tourisme vert* es basaria en una sèrie d'activitats, repartides al llarg del calendari anual, a la natura, concretament, a la mitja muntanya: la pràctica d'esport a l'aire lliure (com les rutes a peu, els circuits en bicicleta, l'escalada), el contacte amb la natura (la pesca a l'Ourse o la

[515]Entrevista René Marrot (1944), 20 d'agost de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
[516] Per més informació consulteu la pàgina web de la *Maison des Sources*: https://www.maisondessources.net (Consultat: 7 de gener de 2022).
[517] Conversa informal, estiu 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).

brama del cérvol), la visita d'espais patrimonials (les esglésies romàniques, el castell de Bramevaque, l'espai de memòria de Gembrie o el Mont Sacon i els altars votius previs a la romanització), la visita dels artesans de la vall (especialment, els formatges situats a Sost i Thèbe) i l'acollida de cursos i tallers (École Lyonnaise des Plantes Médicinales et des Savoirs Naturels que té lloc cada estiu a Thèbe o els tallers que s'organitzen a Sarp per part de l'associació Serpettes et Chaudrons).

Figura 7.8. Fotografia d'un dels taller de *Serpettes et Chaudrons*. Estiu de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.

7.2.3 *Moviments poblacionals i categories socials:* BAROUSSAIS, *jubilats i neorurals*

Durant la Revolució Francesa (1789) els municipis més poblats eren Mauléon-Barousse (644 h.) i Saléchan (430 h.), per sota hi havia Esbareich (420 h.), Izaourt (334 h.), Loures-Barousse (323 h.), Siradan (325 h.), Sost (321 h.), Thèbe (403 h.) i Troubat (401 h.) (Marrot, 2004). Malgrat la importància de Saléchan, Izaourt, Loures-Barousse i Siradan, el gruix més important de població se situava a la part superior de la vall, a Moyenne i Haute Barousse, especialment al voltant de Mauléon-Barousse, la capital històrica. Aquesta tendència poblacional es va mantenir fins a mitjans del segle XIX.

A finals del segle XIX, es va fundar la serradora de Mauléon-Barousse i es va començar a desenvolupar l'explotació minera. L'arribada d'aquestes indústries, més el desenvolupament del termalisme a la zona inferior de la vall, va permetre donar feina a gran part de les famílies de la zona, a més d'atraure migrants d'Itàlia i Espanya. Aquest impuls econòmic, però, no va frenar l'èxode rural que va ser especialment virulent durant

el canvi de segle. Segons les dades poblacionals, es va passar de 7.270 habitants l'any 1881 a només 3.773 l'any 1943 en el conjunt de la vall (Marrot, 2004). Va ser en aquest moment que la capital va traslladar-se de Mauléon-Barousse a Loures-Barousse. En menys de cent anys, aquests dos municipis es van intercanviar el nombre d'habitants: mentre l'any 1888 Loures-Barousse tenia 434 habitants i Mauléon-Barousse en tenia 652, l'any 1943 Loures-Barousse passa a tenir-ne 625 i Mauléon-Barousse disminueix fins a 410. Des de mitjans del segle XX, la tendència sempre ha estat la mateixa, el descens de la població. De fet, el nombre ha anat baixant fins a quedar per sota del 3.000 habitants a principis del segle XXI (Crabot, 2017). Un dels moments de màxim despoblament el troben entre els anys cinquanta-seixanta, després de la 2a Guerra Mundial. De fet, entre 1943 i 1999 es va passar de 3.773 habitants a 2.787 pel conjunt de la vall. Molts habitants van marxar a viure a grans ciutats com Toulouse, Bourdeaux o Paris amb ànsies de "modernitat". Durant aquest temps, Loures-Barousse s'ha anat consolidat com a capital de la vall, tant aquest municipi com la resta de municipis de la part inferior de la vall (Bertren, Izaourt, Sarp) han anat guanyant població en detriment dels municipis de la part superior de la vall, especialment, Mauléon-Barousse: mentre l'any 2018 Loures-Barousse comptava amb 632 habitants[518], Mauléon-Barousse només en tenia 93[519].

A finals dels anys seixanta i inicis dels setanta, va tenir lloc el fenomen de les segones residències. Dins d'aquest gran grup, hi trobem perfils diversos. D'una banda, persones amb una relació familiar amb la vall com els fills dels que un dia van marxar a viure a la ciutat i que han decidit mantenir la casa familiar en comptes de vendre-la. Per exemple, un dels informants de Sost[520] passa la meitat del temps a Toulouse, on ha viscut els darrers anys, i a Sost, el seu poble natal, on hi té una casa. D'altra banda, persones alienes a la vall, però amb un interès per la vida a muntanya que han comprat una casa a la vall per a passar-hi els caps de setmana i/o els períodes de vacances. Pràcticament tots els pobles de la vall compten amb cases de segona residència, encara que la majoria es concentren als pobles de la part central i superior de la vall. Així ho explicava l'alcalde de Ferrère:

> Il n'y a que ça ici [de résidences secondaires] ! Sept maisons sur dix sont secondaires ! On n'est que quarante habitants ici. Après, l'été, s'il y a tout le monde, on est 300, c'est incroyable ! C'est tout fermés, ce tout de gens qui viennent, mais jamais au même temps (…).[521]

De la mateixa manera que a Ferrère, aquesta situació es repeteix a altres pobles de la vall com Troubat, Cazarilh o Crèchets que doblen la seva població durant les vacances. L'alcalde de Sacoué exemplificava, amb certa ironia, aquesta manca de població amb la següent enumeració: "*400 brebis, 200 vaches, 70 chevaux et 70 personnes plus o moins*"[522]. Un altre

[518] Aquestes dades s'han extret de la pàgina web de *Institut National de la Statistique et des Études Économiques*: https://www.insee.fr/fr/statistiques/2011101?geo=COM-65287 (Consultat: 17 de gener de 2022).
[519] Aquestes dades s'han extret de la pàgina web de *Institut National de la Statistique et des Études Économiques*: https://www.insee.fr/fr/statistiques/2011101?geo=COM-65305 (Consultat: 17 de gener de 2022).
[520] Entrevista Serge Sost (1953), 15 d'agost de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).
[521] Entrevista Jean-Louis Ousset (1954), Ferrère, 10 de juliol de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées).
[522] Conversa informal Jean-Paul Cavanac, 9 de juny de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées).

aspecte a destacar respecte a les segones residències, tal i com recordava l'alcalde de Troubat[523], és el fet que les persones de segones residències es distribuïen pels pobles segons els seu lloc d'origen. Per exemple, a Troubat, hi havia molta gent de Toulouse (Haute-Garonne); a Sost, de Bourdeaux (Gironde); i a Aveux, de Nantes (Loire-Atlantique).

Figura 7.9. Fotografia d'una de les cases tancades de Ferrère (Hautes-Pyrénées). 27 de juny de 2019. Autora: Mireia Guil Egea.

A partir dels anys vuitanta, més enllà de les segones residències, que va seguir prenent força, va esdevenir-se un altre fenomen poblacional, l'arribada de nous habitants a la vall. Aquests nous habitants formen un grup molt heterogeni amb diversos perfils. D'una banda, hi hauria les persones amb una vinculació familiar i/o afectiva a la vall. I d'altra banda, persones que s'hi han instal·lat amb el desig d'emprendre un negoci. Dins d'aquest grup, la majoria són els anomenats "neorurals" o *"hippies"* per la majoria de veïns de la vall. Es tracta de persones que, mogudes per la valorització del passat ramader i agrícola de la zona i el desig de "*se mettre au vert*" (estar a la natura), han deixat la vida a les grans ciutats i han iniciat projectes vinculats a l'agricultura i l'artesania. Aquest perfil no només el trobem a la Barousse, sinó també, i molt especialment, a la Vallée de la Neste, amb el seu centre neuràlgic al Café du Village d'Anères.

Els moviments poblacionals que hem intentat descriure han donat lloc a un mosaic molt heterogeni, en què no només emergeix una categorització social, que hem intentat reproduir aquí a partir del testimoni dels locals, sinó també una jerarquització entre categories de *baroussais*. Com en el cas de les Valls d'Àneu, a la Barousse ser *baroussais* passa, principalment, per ser fill de la vall, d'una casa, però també per no haver marxat mai de la vall. Així doncs, segons l'escala local, és més *baroussais* el que no ha marxat mai que el que

[523] Entrevista Alain Portet (1956), 3 setembre 2019, Troubat (Hautes-Pyrénées).

ha marxat i torna al poble després de jubilar-se; però aquest, malgrat que hi hagi viscut només durant la infantesa, sempre serà més *baroussais* que una persona de ciutat que fa més de trenta anys que hi viu.

7.2.4 *El calendari festiu a la Barousse: de la* FÊTE PATRONALE *a la* FÊTE DE LA TRANSHUMANCE

El conflicte bèl·lic de la 2a Guerra Mundial (1939-1945) va provocar que gran part de les celebracions anuals es deixin de fer durant els anys d'enfrontament, no només per manca de gent als pobles, sinó també perquè els seus principals organitzadors, els joves, eren els primers en ser cridats per la guerra. Tal i com recordava Pène (1948/1984), els joves *conscrits* (els joves que havien de marxar al servei militar, entre 17-18 anys) ere els encarregats d'organitzar les festes del poble, especialment, la festa major (*fête patronale* o *fête du village,* en francès; *hèsta locala*, en occità-gascó):

> (…) L'organisation en appartient aux conscrits de l'année, qui prennent en la circonstance le titre de compagnons. On reconnaît ces diligents personnages au flot de rubans tricolores et au gros bouquet de basilic dont s'adornent les revers de leur habit. Ils louent les musiciens, leur assurent un moyen de locomotion, les défrayent l'auberge, remédient à chaque instant à leur soif qui passe pour chronique, et ils règlent leur salaire ; en outre, ils préparent l'emplacement du bal, dressent l'estrade et décorent sans grands frais d'imagination, assurent l'éclairage, font de la police, etc (Pène, 1948/1984 : 252).

Durant les dues dècades posteriors, els anys cinquanta i seixanta, les celebracions es van anar reprenent de mica en mica. Cal tenir en compte, però, que aquest procés de recuperació va quedar minvat pel fort despoblament de la vall que va portar moltes famílies a instal·lar-se a les grans ciutats i tornar al poble únicament en període de vacances. Els informants més grans que sempre havien viscut al seu poble natal, recordaven que durant la seva joventut la festa més important era la festa major, perquè era un espai de retrobament amb aquells familiars que vivien a altres pobles i amb aquells que havien marxat a viure a la ciutat i tornaven per la festa. Si quedaven diners, encara feien una *refête* (és a dir, una segona festa), un mes o dos després. A banda de la festa major, també celebraven les festes lligades al calendari litúrgic com Pasqua, Sant Joan o Nadal[524]. D'entre totes aquestes, les cites fonamentals eren Sant Joan i Nadal que, tal i com feien notar Heiniger-Castéret i Lamothe (2017): "*Nadau e Sent-Joan partajan l'an*"[525].

A banda d'aquestes celebracions, també tenien lloc festivitats relacionades amb el cicle agrícola i ramader com la matança del porc, la collita del blat o l'elaboració de les bales de palla, les quals servien per activar les xarxes de veïnatge, perquè els veïns del mateix poble s'ajudaven els uns als altres a canvi d'un bon àpat. A banda de les festes marcades del calendari o les festivitats lligades al cicle agrícola i ramader, hi havia trobades informals entre veïns del poble com, per exemple, els balls de diumenge a la tarda a un bar de poble,

[524]Entrevista Gilberte Sost (1933), 7 d'agost de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées).
[525] Nadal i Sant Joan es parteixen l'any (traducció pròpia).

a una plaça o en una granja, si feia molt fred; els cants al bar entre amics; o simplement, les trobades per menjar creps i beure sidra durant els mesos de tardor i hivern[526].

A França, com en el conjunt europeu, la revitalització festiva va tenir lloc cap als anys setanta i va arribar al seu punt àlgid a la dècada dels vuitanta (Boissevain, 1992, 1996). Un fet de gran rellevància en el context francès i, per tant, també a la Vallée de la Barousse, fou la construcció de les *salles de fêtes* a tots els pobles, tant grans com petits, i la constitució d'associacions encarregades d'assumir l'organització de les celebracions, els *comitès de fêtes* i els *foyers ruraux*. Des del nostre punt de vista, aquests dos elements són fonamentals per entendre el nou context festiu francès i per veure com, de mica en mica, la festa va perdent el component més espontani i es comença a normativitzar (Boissevain, 1992, 2005). Pel que fa a les sales de festa, la seva construcció va ser possible gràcies a unes ajudes que donava el departament dels Hautes-Pyrénées, els Fonds d'Aménagement Rural (FAR) per al desenvolupament rural, especialment, destinats a la millora de les infraestructures dels pobles: millora de les carreteres, construcció o reforma d'edificis municipals, millora de les teulades, etc. Aquestes ajudes van permetre dotar els pobles d'una sèrie d'infraestructures, les quals, sumades als canvis urbanístics de finals del segle XIX (quan es van construir escoles a totes els pobles i es van reformar les esglésies), ofereixen una imatge d'uniformitat no només als pobles de la Barousse, sinó al conjunt del territori francès.

Pel que fa als *foyers ruraux* i *comitès de fêtes*, el primer *comitè de fêtes* de la vall va ser el d'Izaourt, creat l'any 1977. La diferència entre uns i altres rau, principalment, en l'objectiu de l'associació, mentre el *comitè de fêtes* té com a finalitat organitzar actes públics com festes, fires, mercats, etc.; el *foyer rural* té una dimensió més pedagògica, crea activitats per posar en valor el passat rural de la vall. Per exemple, a Izaourt, des del *foyer rural* organitzen la festa major del poble i un *vide grenier* (que, podríem traduir per un mercat de segona mà)[527], encara que, en paral·lel, també duen a terme activitats basades en el patrimoni local com, per exemple, la creació de l'espai de memòria, situat a l'antic safareig, en què s'exposen fotografies antigues del poble. De totes les activitats que des de 1977 han organitzat des del *foyer rural* la més popular entre els veïns de la vall és, sense dubtes, el teatre. Des de 1977 i fins a 2017, René Marrot, president de la CC, va dirigir un grup de teatre que es dedicava a crear i representar obres de teatre ambientades en episodis històrics que havien tingut lloc a la Barousse.

[526]Conversa informal Roger Sapene (1928), 1 d'octubre de 2019, Thèbe (Hautes-Pyrénées).

[527] Literalment "buidar el graner", consisteix en treure els trastos que ja no es fan servir i exposar-los per vendre als visitants. Pot fer-se a la porta de la casa de diversos particulars (Nestier, Hautes-Pyrénées), a una de les places del poble (Saint-Bertrand-de-Comminges, Haute-Garonne) o a la *salle de fêtes* (Loures-Barousse, Vallée de la Barousse).

Figura 7.10. Fotografia del *Foyer Rural* de Gembrie. Estiu de 2019, Gembrie (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.

Posteriorment, als anys noranta, el moviment associatiu va anar prenent més força i es van crear noves associacions, en aquest cas, més específiques. En el cas de la Barousse, en aquest moment, van néixer la majoria de les associacions que, encara avui, segueixen en actiu. Aquestes són, bàsicament, de tres tipus: cant, dansa, patrimoni i caça. Pel que fa al cant, destaca la coral Es Majoraus de Barousse[528], creada per François Fortassin amb la voluntat de cantar i difondre els anomenats "*chants des Pyrénées*". També existeixen associacions de dansa tradicional, freqüentades per persones de la vall, però, en aquest cas, se situen fora dels límits estrictes de la Barousse, ja sigui a Cierp-Gaud o Gourdan-Polignan (ambdós a l'Haute-Garonne). Pel que fa al patrimoni, cal tenir en compte l'associació Barousse Patrimoine, creada als anys noranta per part de la historiadora local Jackie Mansas amb la voluntat de "*mettre en avant les traditions anciennes*"[529] a través de visites guiades pels pobles i activitats obertes com la matança del porc, l'elaboració de sidra o un *battage à l'ancienne* (batre per separar el gra de la palla). D'entre les activitats més recents que han dut a terme destaca l'espai de memòria de Gembrie, sobre la 1a Guerra Mundial a la vall, i la senyalització dels altars votius del Mont Sacon, dins del terme de Sacoué. Pel que fa a les associacions de caça, cal dir que aquestes tenen un gran seguiment per part dels locals, pràcticament a tots els pobles de l'Haute Barousse hi ha un local dedicat exclusivament als caçadors. Més recentment, cap als anys dos-mil, s'han creat altres associacions per part de joves que han decidit instal·lar-se a la vall, especialment, a Sarp, situat a l'entrada de la ball, a la Basse Barousse. Dins d'aquest grup destaquen les associacions vinculades a un *modus vivendi* alternatiu que es planteja el "retorn a la natura" com l'associació La Fabrique, que

[528] El nom s'inspira en la figura del majoral, el pastor que es quedava a la cabana.
[529] Conversa informal Robert Forasté (1961), 20 d'agost de 2019, Saint-Bertrand-de-Comminges (Haute-Garonne).

ofereix tallers per aprendre a reparar aparells electrònics; i Serpettes et Chaudrons, que organitza tallers per aprendre a utilitzar les plantes medicinals.

En el cas de la Barousse, a diferència de les Valls d'Àneu, l'afirmació de Boissevan (1992, 1996), segons la qual, la represa festiva europea va tenir lloc cap als anys setanta i va arribar al seu punt àlgid a la dècada dels vuitanta es confirma. En efecte, a la Barousse, a partir dels anys setanta el panorama festiu va reactivar-se i va començar a prendre la forma que trobem avui durant les dues dècades següents. Des d'aquest moment fins a l'actualitat, s'observen, bàsicament, dos tipus de celebracions. D'una banda, aquelles festes que responen al cicle religiós i que, localment, s'engloben dins de la categoria "tradicional" com la festa major, el Carnaval, la Pasqua, Sant Joan o el Nadal, entre d'altres; les més celebrades són la festa major i Sant Joan. I, d'altra banda, aquelles celebracions que s'han creat recentment, a partir de la posada en valor de certs elements del passat rural de la vall i que responen al cicle agrícola i ramader, com la *foire aux fromages* de Loures-Barousse, la *fête de la transhumance* de Mauléon-Barousse o la *dailhada* de Ferrère. Mentre que les festes del primer grup són de caràcter local, per la gent del poble i, si tenen lloc durant l'estiu, les seves segones residències; les del segon grup, en canvi, es caracteritzen per ser festes obertes al gran públic, ja siguin veïns de la vall o persones de zones limítrofes.

Pel que fa al primer grup, es tracta de manifestacions organitzades pel *foyer rural* o el *comitè de fêtes*, els quals, amb el pas dels anys, han acabat unificant les seves funcions. En la majoria de pobles, hi ha o un *foyer* o un *comitè*, rarament, coexisteixen les dues associacions. Les persones que formen part dels *foyers* o *comitès* acostumen a ser homes jubilats que disposen de temps per ocupar-se'n, aquest és el cas de Gembrie, Sost o Sarp; un cas excepcional dins d'aquest conjunt són els casos d'Esbareich i Anla que compten amb un *comitè* format per joves d'entre 20 i 30 anys. La quantitat de manifestacions que s'organitzen a cada poble és molt variable. Hi ha pobles molt actius i pobles molt poc actius. Per exemple, a Gembrie organitzen activitats per Reis (*galette de Rois*), Sant Joan (*brandon*), festa major (Sant Miquel, 29 de setembre) i Nadal (berenar pel poble), a més d'un concurs de pesca i una sardinada popular[530]. A Ourde, en canvi, ni tan sols, celebren la festa major (Sant Martí, 11 de novembre) [531].

La festa major i Sant Joan són les manifestacions més celebrades, encara que el *brandon*, a diferència de la festa major, cada vegada se celebra a més pobles. Per exemple, l'any 2019, la festa major es va celebrar a Ferrère, Esbareich, Anla, Créchets, Samuran, Saléchan, Loures-Barousse i Izaourt (8 pobles d'un total de 25); la crema del *brandon*, en canvi, va tenir lloc a tots els pobles de la vall excepte Ourde, Thèbe, Troubat, Gaudent i Aveux (20 pobles d'un total de 25). De fet, en alguns casos, el *brandon* ha esdevingut una de les poques manifestacions, sinó l'única, d'alguns pobles, aquest és el cas de Mauléon-Barousse, Bramevaque, Sacoué o Cazarilh que no fan festa major, però sí que cremen el *brandon*. La festa major, a diferència de Sant Joan, es considera una festa de complexa preparació, per la

[530] Entrevista Alfonso Montes (1954), Gembrie, 19 de juliol de 2019 (Hautes-Pyrénées).
[531] Entrevista Jean-Louis Ribes (1955), Ourde, 11 de juliol de 2019 (Hautes-Pyrénées).

qual cosa, no tots els pobles s'animen a dura-la a terme, més encara, tenint en compte els problemes que han tingut els alcaldes d'alguns pobles a causa de les baralles ocasionades pel consum d'alcohol i drogues.

En la majoria de pobles, la data de la festa major ha canviat per a poder comptar també amb les segones residències. L'alcalde de Sarp es lamentava d'aquest canvi i feia notar el seu descontentament en referència a un temps passat que, encara que indefinit, sempre es considera millor: "*Chaque village faisait la fête pour le saint du village, maintenant tout le monde s'est foutu à l'été, mais à l'époque c'était…*"[532]. La nova data no és aleatòria, es procura incloure la festa major dins d'una altra celebració ja existent. Per exemple, a Ferrère, des del 2000, la festa major (Sant Miquel, 29 de setembre) s'inclou dins dels actes de la *dailhada*, que té lloc el 14 de juliol. Un cas semblant el trobem a Loures-Barousse, en què la festa major, per Sant Roc (16 d'agost) s'ha unificat amb la *foire aux fromages*, que té lloc entre finals de juliol i principis d'agost.

El segon grup està format per aquelles celebracions que s'han creat recentment amb la voluntat de posar en valor el passat rural de la vall lligat al cicle agrícola i ramader. Aquestes celebracions es caracteritzen per una mirada nostàlgica cap a un passat *"qui disparaît"* i que es vol transmetre als més joves de la vall. Dins d'aquest grup, hi ha celebracions de més gran o menys gran format. D'una banda, hi ha les grans manifestacions, que es consideren festes de tota la Barousse, encara que se celebrin en un únic poble que pot anar canviant o no amb els anys. Es tracta d'actes organitzats per un ajuntament amb el suport d'organismes del conjunt de la vall. Per exemple, la *foire aux fromages* de Loures-Barousse, la *fête de la transhumance* o el *Barrejadís*, celebrat en diversos pobles.

La *fête de la transhumance* existeix des de l'any 2000, va ser idea d'un pastor de vall que va voler obrir la pujada del bestiar al conjunt de vall, més enllà dels familiars i amics dels ramaders i/o pastors. Té lloc a principis de juny i és organitzada pel sindicat de "La Pastorale" amb el suport de la CC Neste-Barousse i l'oficina de turisme. Consisteix en una pujada conjunta als *estives,* sortint de Mauléon, un àpat conjunt al refugi de Saubeta i un sopar a Mauléon-Barousse que sempre compta amb l'actuació musical d'una xaranga. Es fa des de l'any 2000, es va voler obrir a la participació externa, més enllà dels ramaders i els seus familiars i/o amics, i organitzar-se conjuntament, és a dir, pujar tots els caps de bestiar el mateix dia. Aquest tipus de proposta és cada vegada més comú a totes les valls de muntanya de la zona. El *Barrejadís* va començar el 2011 arran de la creació d'una associació del mateix nom, l'any 2010 a Sarp. Es caracteritzava per ser rotatiu, és a dir, cada any se celebrava en un poble diferent de la vall. El terme "*barrejadís*", en occità-gascó, vol dir "mesclar, barrejar", cosa que serveix per definir la pròpia celebració, una festivitat basada en pluralitat d'actes que tenien lloc alhora. La base era sempre el passat rural de la vall, bàsicament, les tasques agrícoles i ramaders; però cada any buscaven un altra activitat per

[532] Entrevista Robert Forasté (1961), 17 de juliol de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).

completar les activitats, per exemple, a l'edició de Sarp (2011) van incloure una exposició d'helicòpters i a la Bramevaque (2014) la celebració de la seva fira medieval.

D'altra banda, hi ha manifestacions més petites, organitzades per associacions municipals, siguin *foyers ruraux*, *comitès de fêtes* o qualsevol altre tipus d'associació. Per exemple, la *fête de la pomme* de Sost i d'Esbareich (octubre), el *battage à l'ancienne* de Sarp (15 d'agost) o la *dailhada* de Ferrère (14 de juliol). La *fête de la pomme* es basa en una recollida de pomes i l'elaboració de sidra i el *battage à l'ancienne*, per la seva banda, en mostrar com es processava el blat un cop collit qua no hi havia maquinària. La *dailhada* consisteix, bàsicament, en un concurs de sega a mà, i compta amb participants d'arreu de la vall i també de pobles de l'Ariège i l'Haute-Garonne.

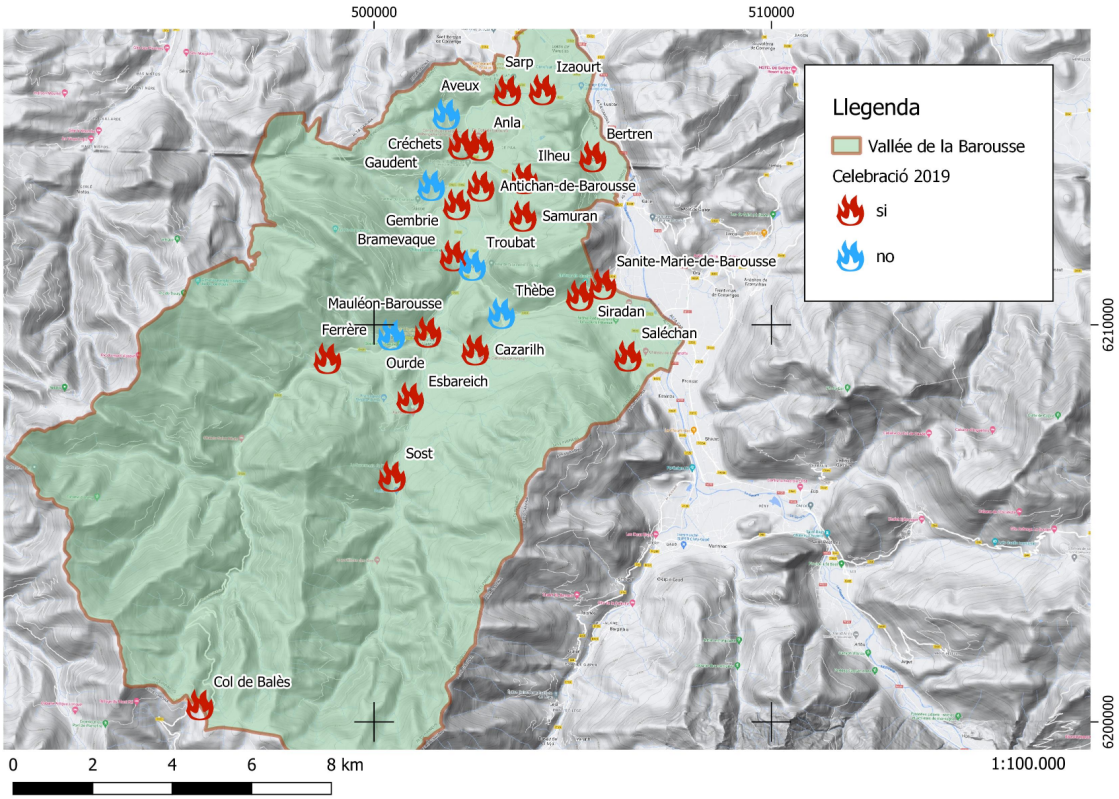
Figura 7.11. Fotografia de la *dailhada* de Ferrère. 14 de juliol de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.

Dins d'aquest grup també podríem incloure la recent *Fête du solstice d'été*, organitzada per l'associació *Serpettes et Chaudrons* de Sarp (cap de setmana més proper a Sant Joan) que es basa en una fira de productors locals de plantes i cosmètics naturals i una sèrie de tallers sobre l'ús de les plantes medicinals. Aquesta celebració té la voluntat de posar en valor els usos de les plantes remeieres a partir d'un relat basat en el Pirineu com a espai de conservació dels saber lligats a les plantes. Aquest tipus de celebració compta amb més participants i visitants externs, atrets per aquest *modus vivendi* "alternatiu", que amb els habitants de la vall.

7.3 *La Saint-Jean* a la Vallée de la Barousse

Actualment, la celebració de Sant Joan té lloc a la gran majoria de pobles de la vall, inclosa la de Balès. En el cas de la Barousse, la concepció local sobre l'estat de la festa canvia respecte a les Valls d'Àneu: la interrupció de la celebració durant un període d'anys no es considera una pèrdua, sinó una aturada temporal (Guil Egea, 2021). En conseqüència, la majoria de locals consideren que Sant Joan se segueix celebrant a tots els pobles de la vall, però que hi ha pobles que més constants que altres. Tenint en compte aquesta percepció, hem optat per fer un mapa específic sobre la realitat observada l'any 2019 durant l'etnografia.

Figura 7. 12. Mapa dels *brandons* de l'any 2019[533].



Font: Miquel Redondo Llarena a partir de Google Maps, Eurostat i IGN (elaboració per a aquesta tesi).

[533] Va fer-se a: Anla, Antichan-de-Barousse, Bramevaque, Bertren, Cazarilh, Col de Balès, Créchets, Esbareich, Ferrère, Gembrie, Ilheu, Izaourt, Loures-Barousse, Mauléon-Barousse, Sacoué, Sainte-Marie-de-Barousse, Saléchan, Samuran, Sarp, Siradan, Sost. No va fer-se a: Aveux, Gaudent, Ourde, Thèbe, Troubat.

7.3.1 *La preparació de la festa*

7.3.1.1 El calendari: un mes abans de la celebració

Actualment, a la Vallée de la Barousse, no hi ha una data fixada per a preparar el *brandon* (en occità-gascó de la Barousse, *eth har*), encara que es procura fer amb un mes d'antelació per tal de donar temps perquè s'assequi i cremi més fàcilment. Malgrat que aquesta és la idea assumida per la majoria dels organitzadors, a la pràctica, ens trobem amb un gran ventall de possibilitats. Així doncs, l'any 2019, tant a Créchets com a Esbareich el van preparar amb un mes d'antelació i a Ilheu només tres hores abans de la crema, el mateix dia. El dia seleccionat per a preparar l'arbre es decideix en trobades informals entre els organitzadors de la festa i es comunica a través de canals com el correu electrònic, missatges per telèfon, un paper a la bústia o un cartell col·locat al lloc on acostumen a fer el *brandon*, en què conviden a tots els veïns a participar-hi, tal i com pot observar-se a les imatges que segueixen:

Figura 7.13. Fotografia del cartell col·locat a l'emplaçament on es fa el *brandon*. 5 de juny de 2019, Bertren (Hautes-Pyrénées).
Autora: Mireia Guil Egea.

Tal i com m'explicaven alguns dels organitzadors, el més important és triar un dia que hi hagi un mínim de cinc persones per tal de poder treballar còmodament i que, en el millor dels casos, es disposi d'un tractor per poder deixar l'arbre ja plantat. Pel que fa al dia, depèn de si es tracta d'un poble amb més o menys segones residències implicades en l'organització. Per exemple, l'any 2019, a Créchets i Sost, en què hi ha un gran nombre de segones residències, es va optar per preparar l'arbre un cap de setmana per afavorir la seva participació; però en a Sarp, que pràcticament no en té, es va quedar una tarda entre

setmana, després de la jornada laboral. Dos ancians de la vall[534] insistien en la importància de preparar el *brandon* com a mínim un mes abans de la crema, però en cap cas parlaven de fer-lo amb molts més mesos d'antelació tal i com recollia Soulé-Ventura a principis del segle XX pel cas de Ferrère, un dels pobles de l'Haute Barousse[535]: "*O plan de touta'ra vita etch har que s'et halgatch e plantatch ed delus det Bentacoústa, sufit qu'ey hèsta coupáda aquet dia doun, per atau diaes couscrits que van he 'tch har*" [536] (1908:99) .

7.3.1.2 Els responsables de la festa: ajuntaments, *comitès de fêtes* i *foyers ruraux*

En la majoria de pobles de la Barousse, els responsables d'organitzar la festa són els *comitès de fêtes* (per exemple a Loures-Barousse, Izaourt, Esbareich, Ferrère, Créchets, Sarp, Sost, Cazarilh) i, en menor mesura, els *foyers ruraux* (per exemple a Gembrie i Anla). En alguns pobles, com a Cazarilh, Troubat, Sarp o Sost, el *comitè de fêtes* és molt reduït i, en gran part, està format per consellers municipals, per la qual cosa, l'ajuntament, indirectament, també hi és. El gran problema amb què es troben aquestes associacions és l'envelliment dels seus voluntaris i la manca de relleu generacional. A la Barousse, amb l'excepció dels pobles d'Esbareich i Anla, la majoria dels *comitès de fêtes* i *foyers ruraux* estan formats per persones de més de seixanta anys, una tendència que també feia notar Lamothe (2022) en altres pobles de les valls limítrofes. En absència de *comitè de fêtes* o *foyer rural*, la preparació és assumida per alguna de les associacions municipals o, directament, per l'ajuntament. Per exemple, l'any 2019, a Mauléon-Barousse, com que el *comitè de fêtes* estava "*en sommeil*", l'associació de gimnàstica *Barousse Loisirs* va encarregar-se d'organitzar el sopar i l'ajuntament va assumir la preparació del *brandon*. La preparació de la festa per part dels ajuntaments és menys comuna, però també és present a la vall. Per exemple, el 2019, tant a Siradan com a Bertren i Ilheu, l'ajuntament va encarregar-se de la celebració del *brandon*. Un cap excepcional és el de Balès, en aquest cas, és la CC Neste-Barousse (en origen la CC de la Vallée de la Barousse) l'encarregada de preparar la festa, perquè la iniciativa va sorgir, precisament, dels polítics que en formaven part l'any 2000, entre els quals els polítics locals, René Marrot i François Fortassin.

[534] Pierre Mansas i Pierre Sost. Entrevista Pierre Mansas (1931), 13 de juny de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées). Entrevista Pierre Sost (1941), 8 de juliol de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).
[535] L'article que citem, de Soulé-Ventura, parla únicament de Ferrère, que era el seu poble natal. Per tant, totes les referències, es remet a aquest poble.
[536] Sí, segur, tota la vida el *brandon* s'ha asclat i plantat el dilluns de Pentecosta [segona Pasqua], com que és un dia festiu, és el dia que els *conscrits* van a fer el *brandon* (traducció pròpia).

Figura 7.14. Fotografia dels encarregats de fer el *brandon* de Sost. 27 d'abril de 2019, Sost.
Autor: Fred Miceau.

Abans de l'existència dels *comitès de fêtes* i els *foyers ruraux*, tal i com recorden alguns informants de més de 80 anys, la festa s'organitzava des de l'ajuntament, però l'elaboració del *brandon* era assumida pels veïns del poble. Per exemple, un informant de Sacoué[537] recordava que "*eth darrèr maridatge que l'anaue hèr*"[538] i un informant de Thèbe[539] concretava que sí, que el darrer casat oferia l'arbre, però que l'elaboració podia ser col·lectiva, entre els joves del poble. Aquesta idea és molt present dins del relat dels folkoristes de la primera meitat del segle XX per altres pobles en què també es preparava un arbre asclat, inclosa la Val d'Aran (Amades Gelats, 1932, 1952/1982; Condó Sambeat, 1896; Sacaze & Piette, 1877; Sandaran Bacaria, 1908; Sarrieu, 1977; Soler Santaló, 1906; Violant Simorra, 1949/2003). En el cas de la Barousse comptem, a més, amb el *Réglements géneraux sur l'exercice de la Police pour servir aux habitants de la Vallée de la Barousse* (1766) que es refereixen, precisament, a aquesta qüestió:

> XXXI. – L'usage constant dans le passé, que les quatre derniers mariés de chaque communauté doivent faire à leurs frais un brandon pour être brûlé la veille de Saint Jean-Baptiste à l'endroit arrêté par la Communauté, continuera d'avoir lieu (...) (*Réglements,* 1766 a partir de Pène, 1948/1984 : 281).

En canvi, dues informants[540] afirmaven que els responsables no eren els darrers casats, sinó els *conscrits*, els quals l'elaboraven amb l'ajuda dels més grans del poble. Aquesta idea és, precisament, la que trobem en el testimoni de Soulé-Ventura: "*D'autis còpis qu'èraey darrès*

[537] Entrevista Pierre Mansas (1931), 13 de juny de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées).
[538] El darrer casat l'anava a fer (traducció pròpia).
[539] Conversa informal Roger Sapene (1928), 1 octubre 2019, Thèbe (Hautes-Pyrénées).
[540] Hélène Arcangeli i Gilberte Sost.
Entrevista Hélène Arcangeli, 12 de juliol de 2019, Mauléon-Barousse (Hautes-Pyrénées).
Entrevista Gilberte Sost, 7 d'agost de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées).

maridats qu'eran tenguts de hè-u; més gùé, couma's cambia tout, qu'ey es couscrits q'éy válhan" [541] (1908: 99).

7.3.1.3 L'elaboració del *brandon/har*

L'elaboració del *brandon* (en occità-gascó de la Barousse, *eth har*)[542] inclou tres etapes bàsiques: cercar els materials (tronc i tascons), asclar l'arbre i plantar-lo.

7.3.1.3.1 Cercar els materials

Els responsables de la festa dels pobles de la Barousse poden demanar l'arbre al president de La Forestière (aquest és el cas de Mauléon-Barousse, Sarp, Troubat i Balès) o bé, a un comerciant de fusta, com el que hi ha a Bagiry (Esbareich, Ferrère, Sost, Bertren, Cazarilh, Créchets, Gembrie, Sainte-Marie, Siradan). Depenent del cas, aquest regala o ven l'arbre, el preu habitual de venta és de 25€ i inclou també portar l'arbre fins al poble i, si és necessari, plantar-lo. Aquesta és la fórmula més comuna a la Vallée de la Barousse, encara que hi ha pobles com Ilheu, Bramevaque o Samuran que, directament, van al bosc comunal o a un bosc d'un particular a tallar l'arbre i el porten fins al poble amb maquinària agrícola.

De fet, anar al bosc era la manera de procedir més comuna a la vall i és, precisament, aquesta la que recorden els informants més grans quan es refereixen a la preparació del *brandon* abans dels anys vuitanta. En aquell temps, també es tenia en compte la posició de la lluna, tal i com recordava l'alcalde de Ferrère[543], referint-se a la generació del seu pare i del seu avi: "*On le faisait plus tôt que maintenant. Ils allaient couper l'arbre à la lune et tout le bordel, tandis que maintenant on se le fait porter par un marchand de bois*". En efecte, es procurava tallar l'arbre els dies que la lluna es trobava en fase descendent (lluna vella), perquè la fusta cremava millor. Un cop tallat, l'arbre es traslladava fins al poble amb l'ajuda d'animals (en la majoria de casos, bous) i, en absència d'aquests, amb la força dels homes que havien anat a tallar-lo, per la qual cosa, sempre es procurava fer en un bosc ben proper. De fet, a Gaudent, l'alcalde[544], tot i que reconeixia que feia anys que no feien la festa, encara tenia un carretó, que ell anomenava "*trencabale*", que havien fet expressament per a poder baixar l'arbre del bosc fins al poble.

Actualment, a la Barousse, el tipus d'arbre més emprat és el faig, perquè és el que acostumen a proveir els comerciants. En efecte, tal i com afirmava el president de La Forestière[545], el faig no només és el més predominant a la vall, sinó també el més fàcil d'asclar. Tanmateix, encara avui, hi ha pobles que fan servir altres tipus d'arbre, especialment aquells que encara van a buscar-lo al bosc. Per exemple, l'any 2019, el *brandon* d'Ilheu es va fer amb un til·ler i el de Samuran amb un bedoll; la resta de pobles, en canvi, van fer-lo amb faig, perquè és el

[541] Abans eren els darrers casats els encarregats de fer-lo; avui, com tot ha canviat, són els *conscrits* els que l'ofereixen (traducció pròpia).
[542] Per més informació sobre els diversos tipus de *brandons*, podeu consultar l'annex 1.5.
[543] Entrevista Jean-Louis Ousset (1954), 10 de juliol de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées).
[544] Conversa informal Anselm Ribes, 29 de maig de 2019, Gaudent (Hautes-Pyrénées).
[545] Entrevista José Luis Barral (1971), 23 d'agost de 2019, Mauléon-Barousse (Hautes-Pyrénées).

tipus d'arbre que els van proveir. Abans de la presència d'intermediaris, quan els responsables de la festa anaven al bosc a buscar l'arbre, el tipus d'arbre estava directament relacionat amb el tipus de vegetació dels boscos més propers a cada poble. Així doncs, mentre els pobles més alts de la vall com Sost i Ferrère feien el *brandon* amb avet; els pobles de la zona intermèdia com Troubat o Mauléon-Barousse amb faig; i finalment, els pobles de la zona més baixa com Sarp o Loures-Barousse amb til·ler, castanyer, freixe o bedoll. La mida de l'arbre també és variable, encara que a la Barousse, l'alçada acostuma a oscil·lar entre els 7 i 10 metres i el diàmetre no supera els 30 centímetres. Anteriorment, els *brandons* eren més baixets, i feien entre 6 i 7 metres (Pène, 1948/1984).

7.3.1.3.2 Asclar l'arbre

Un cop l'arbre està al poble, es procedeix a asclar-lo (*fendre* en francès, *halhar* en occità-gascó). La tècnica per fer-ho es considera localment un *savoir-faire* (és a dir, un coneixement, un saber) que atorga prestigi social (Heiniger-Castéret, 2019). En la majoria de casos, es considera que són els ancians els que posseeixen aquest *savoir-faire,* per la qual cosa, en el moment d'asclar, acostumen a estar presents per guiar i supervisar la feina dels més joves (vegeu figura 7.15). Un dels organitzadors de Mauléon-Barousse[546] recordava, amb certa nostàlgia, que cada vegada quedaven menys ancians a la vall que coneguessin la tècnica i que el *brandon* s'asclava en el darrer moment i a corre-cuita, sense aturar-se a mirar els nusos de l'arbre i estudiar el lloc on clavar els tascons per a aconseguir un millor asclat. Actualment, per asclar el *brandon* es necessita un mínim de tres persones, perquè gran part del procés s'ha mecanitzat. Anteriorment, per dur a terme la mateixa operació, calien entre cinc i sis homes: un feia els tascons (*coins* en francès i *cunhs* en occità-gascó), uns altres s'encarregaven d'asclar l'arbre i els restants feien o netejaven el clot en què calia plantar-lo (Soulé-Ventura, 1908).

Actualment, l'arbre sempre és asclat, bàsicament, per homes, si hi ha dones, aquestes observen o preparen algun tipus de refrigeri. Cal dir, però, que en alguns pobles de la vall com Esbareich o Anla, en què el *comitè de fêtes* o el *foyer rural* està encapçalat per persones més joves, les noies sí que participen a la preparació del *brandon*. Si bé, cal dir que ni planten l'arbre, tasques que segueixen essent eminentment masculines; sí que col·laboren amb tasques complementàries (anar passant els tascons i indicar on col·locar-los, guiar els encarregats de plantar l'arbre amb un tractor o anar a buscar branques per falcar-lo un cop plantat).

Per asclar l'arbre, aquest es col·loca en horitzontal i es fixa a terra amb tascons o amb troncs per evitar que es bellugui. Els materials per dur a terme l'operació són pocs, bàsicament, una motoserra, una destral, un tascó de ferro, una massa de fusta i diversos tascons (vegeu figura 7.16). Pel cas de la Barousse, els tascons s'elaboren mecànicament a l'ESAT[547] i

[546] Conversa informal amb en José Luis Barral (1971) durant la celebració del *brandon*, 5 de juliol de 2019, Mauléon-Barousse (Hautes-Pyrénées).

[547] Empresa situada a Sarp des de 1987. Acull 25 treballadors amb algun tipus de discapacitat. Entre les tasques que duen a terme destaquen la cura d'espais verds (parcs i jardins), la neteja de locals i la fusteria (elaboració de caixes,

acostumen a ser de faig, encara que també poden fer-se amb altres fustes com el bedoll o el fréixer. Tal i com recorden els més grans de la vall, quan la serradora de Mauléon-Barousse estava oberta, els els preparaven allà mateix.

Figura 7.15. Fotografia de la persona més gran del poble supervisant l'elaboració del *brandon*. 10 de juny de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées).
Autora: Mireia Guil Egea.

Figura 7.16. Fotografia dels materials bàsics. 25 de maig de 2019, Mauléon-Barousse (Hautes-Pyrénées).
Autora: Mireia Guil Egea.

Un cop fixat l'arbre, cal començar a asclar per la part més gruixuda, és a dir, per la base de l'arbre, no per la corona. El primer que cal fer són dos talls, per perpendiculars, en forma de

palets). Més informació a la pàgina web del Réseau Gestat: https://www.reseau-gesat.com/Gesat/Hautes-Pyrenees-65/Sarp-26603/esat-de-la-barousse-sarp-e1289/ (Consultat: 9 de febrer de 2022).

creu, els quals donen lloc a quatre seccions que, posteriorment, es van subdividint en altres talls. Aquests primers talls segueixen de guia per seguir fer els talls centrals dins dels quals s'hi col·loquen els tascons. Per fer aquests talls, primer es clava el tascó de ferro amb la massa de fusta, seguidament, es retira amb un cop sec de massa, i ràpidament es col·loca un tascó de fusta que, novament, es fixa amb la massa de fusta. La idea bàsica que es repeteix entre els responsables d'asclar és sempre la mateixa, evitar que els talls siguin massa llargs per evitar que l'arbre s'esberli, és a dir, s'obri per la meitat.

Figura 7.17. Fotografia del *brandon* amb els primers talls fets. 27 d'abril de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées). Autor: Fred Miceau.

Amb el mateix objectiu, per evitar que l'arbre s'obri excessivament per dalt, cal col·locar un tascó de fusta, més gran que la resta i de forma cònica, i fixar totes les parts amb filferro (anteriorment, es feia amb redortes). L'arbre s'ascla parcialment, actualment, en la majoria de casos, es deixa una tercera part sense asclar. La manera de col·locar els tascons és un element diferencial del *brandon* de cada poble o vall. Pel cas de tots els pobles de la Vallée de la Barousse, els tascons es col·loquen de forma alternada evitant crear corones perquè es considera que així el tronc cremarà millor.

7.3.1.3.3 Plantar el brandon/har

Actualment, en la majoria de pobles de la Barousse, el *brandon* es planta al prat més proper a la *salle de fêtes*. Anteriorment, segons el record dels informants més grans de la vall, s'havia plantat en altres indrets del poble, però mai dins[548]. Segons els treballs de Brunet (1979) i

[548] No obstant això, cal dir que de totes les persones entrevistades només una persona recordava haver vist cremar el *brandon* al centre del poble i que aquesta no és estrictament de la Barousse, sinó d'un poble limítrof, Saint-Bertrand-de-Comminges (Haute-Garonne), amb el qual els *baroussais* de la part baixa de la vall tenen forts vincles. Saint-Bertrand-de-Comminges està dividida en dues parts, la *ville haute* i la *ville basse*. Segons aquest home, nascut l'any 1927 a la *ville haute*, quan ell era jove, el *brandon* es feia a la plaça de la *ville basse*, tal i com avui es fa a Les, però es va deixar de fer allà perquè hi havies pallers i tenien por que es poguessin incendiar.

Gratacos (1995), això s'explicaria per evitar incendis a causa de la proximitat amb les cases i els pallers. Entre els espais més recurrents que recordaven els informants hi havia: un petit turó proper al poble (Cap deth har de Thèbe o Serradet de Troubat); un prat proper al poble, preferentment, el *prat vediau* (terme occità-gascó per referir-se a un prat comunal) al costat d'un riu (Izaourt, Ferrère); una cruïlla de camins amb una creu (Bramevaque, Anla, Sost) o sense creu (Mauléon, Sacoué, Gaudent); o bé, en una esplanada a prop del cementiri (Thèbe, Sacoué, Siradan, Esbareich, Sarp, Créchets).

De tots aquests indrets, únicament el Cap deth har de Thèbe inclou el terme "*har*" (és a dir, *brandon*). No obstant això, a la vall hi ha altres topònims que l'inclouen, encara que, a diferència d'aquest, no tenim constància que s'hi hagués fet el *brandon*. Per exemple, hi ha la Hònt deth har de Siradan, el barri Quartier deth har de Sacoué, el turó del Mail de Hard entre Saint-Bertrand-de-Comminges, Aveux i Sarp i l'esplanada de Eth Char entre Mauléon-Barousse i Cazarilh.

Figura 7.18. Fotografia del *brandon* davant de la *salle de fêtes*. 22 de juny de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.

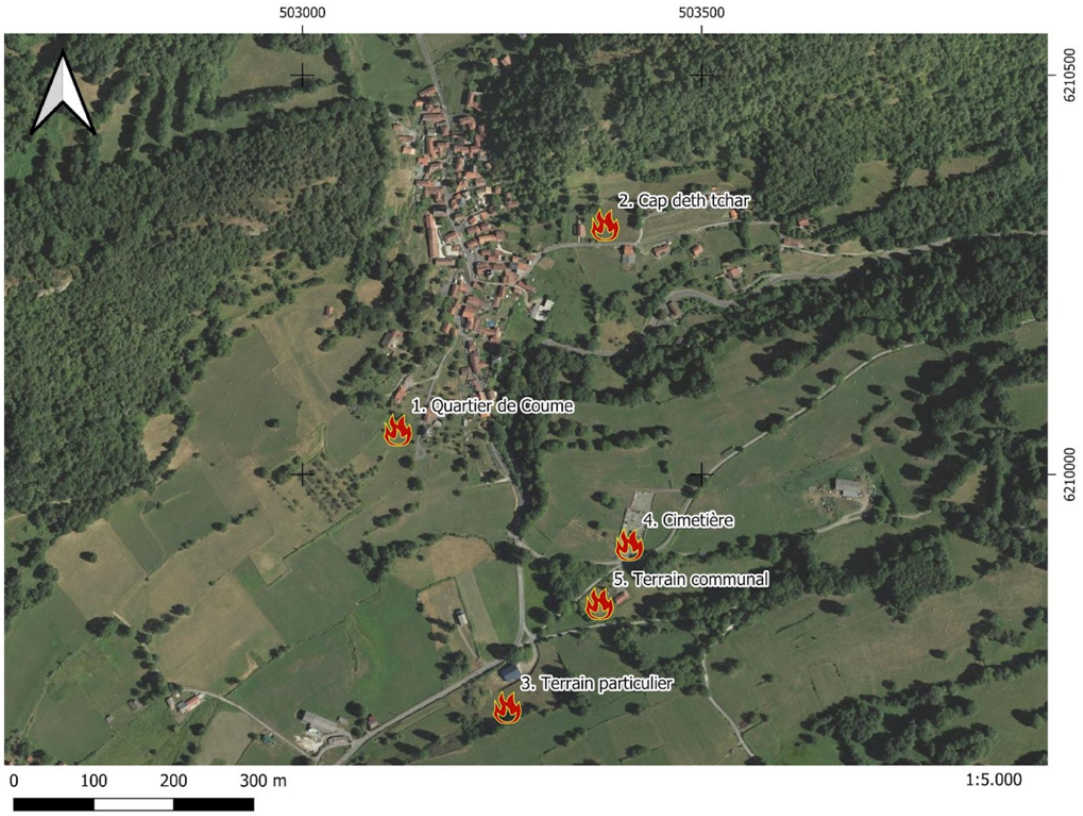
Figura 7.19. Fotografia del *brandon* al costat del riu. 22 de juny de 2022, Sost (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.

Com acabem de veure, el lloc on es planta el *brandon* no és inamovible, sinó que aquest va canviant per adaptar-se a les noves característiques de la celebració. Fixem-nos en els casos de Thèbe i Ferrère a tall d'exemple.

Pel cas de Thèbe, un dels informants del poble[549] recordava quatre emplaçaments. En primer lloc, un turó proper al poble, el Cap deth har (figura 7.21), on es feia abans de la 2a Guerra Mundial, tal i com ja recollia Chaduc (2007) i on es va tornar a fer durant la represa, entre 1955 i 1959. Quan el capellà del poble del moment va manar plantar-hi una creu, es va deixar de fer allà. En segon lloc, el prat d'un veí del poble, on es va fer des del 1960 fins al 1965, quan es va deixar de fer el *brandon*. En tercer lloc, davant del cementiri, quan es va reprendre cap al 1980 i on es va mantenir fins a finals dels 90. Es va deixar de fer perquè l'alcaldessa del moment considerava que no es podien cantar cançons pujades de to al costat dels difunts del poble. En quart lloc, en un dels prats municipal, camí del cementiri, on s'ha fet des del 2000 fins a l'actualitat amb diverses interrupcions de diversos anys. En un primer moment, van fer una foguera i a partir del 2010 van recuperar el *brandon*. A aquests quatre indrets cal afegir-ne un altre, el barri de Coume on, segons la persona més gran del poble[550], a banda del *brandon* del poble, s'hi hauria fet un altre, de barri, abans de la 2a Guerra Mundial i els primers anys de represa, a principis dels anys cinquanta. Podeu veure tots aquests emplaçaments al mapa que segueix:

[549] Entrevista Pierre Rumeau (1944), 28 d'agost de 2019, Thèbe (Hautes-Pyrénées).
[550] Conversa informal Roger Sapene (1928), 1 d'octubre de 2019, Thèbe (Hautes-Pyrénées).

Figura 7.20. Mapa amb els cinc emplaçaments de Thèbe.

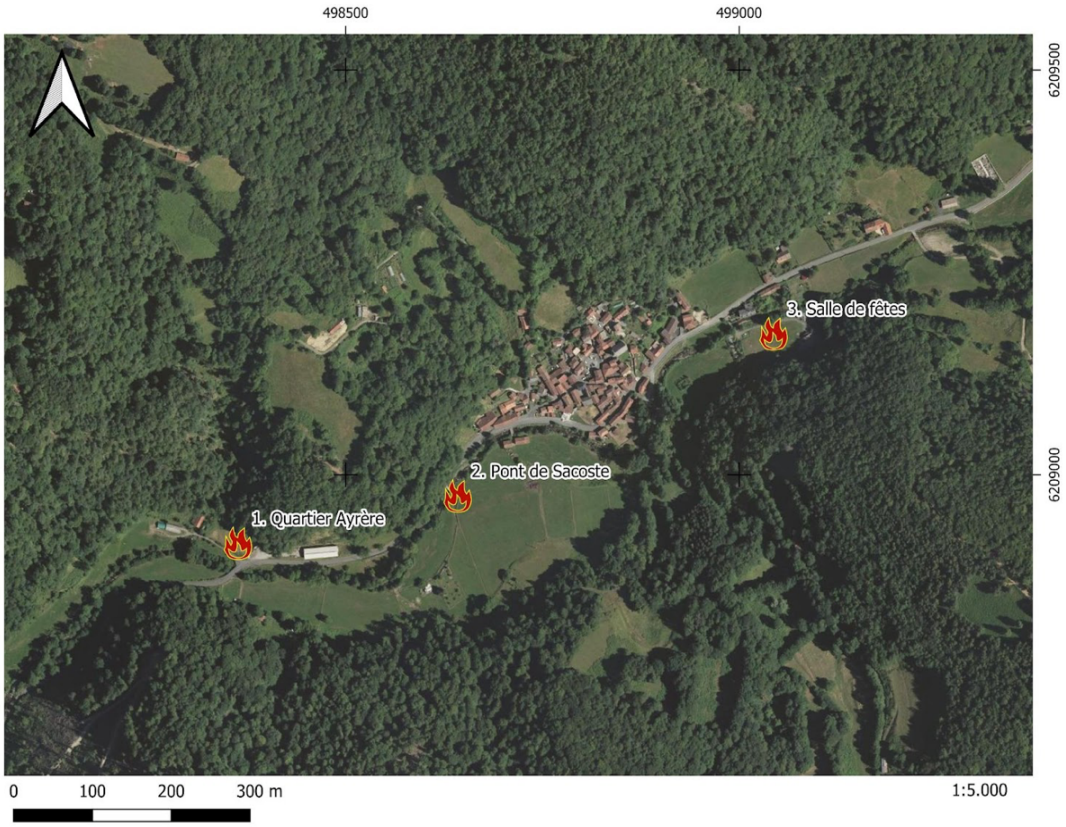


Font: Miquel Redondo Llerena a partir de IGN (elaboració per a aquesta tesi).

Figura 7.21. Fotografia del *brandon* al Cap deth har. Mitjans del segle XX, Thèbe (Hautes-Pyrénées). Font: arxiu privat Evian Sapin.

Pel cas de Ferrère, un dels veïns més grans del poble[551] recordava tres emplaçaments. En primer lloc, el barri de l'Ayrère, al costat d'un pont que travessa l'Ourse de Ferrère (vegeu figura 7.23). En aquest indret s'hauria fet abans de la 2a Guerra Mundial, durant la guerra (els anys que es va fer) i després de la guerra, entre 1946-1950. Aquest relat es correspon amb el de Soulé-Ventura (1908), el qual descriu una processó des de l'església del poble fins a l'indret on hi havia plantat el *brandon*. En segon lloc, el pont de Sacoste, també per sobre de l'Ourse, però més proper al poble. Allà es va fer entre el 1955 i el 1960 fins al 2014 o 2015. I en tercer lloc, un prat municipal, al costat de l'Ourse, just al davant de la *salle de fêtes,* on s'ha fet cada any des del 2014 (figura de més amunt, 7.18). Podeu veure aquests tres emplaçaments al mapa que segueix:

Figura 7.22. Mapa amb els tres emplaçaments de Ferrère.



Font: Miquel Redondo Llerena a partir d'IGN (elaboració per a aquesta tesi).

[551] Entrevista Louis Sabaut (1928) 10 de juliol de 2019. Ferrère (Hautes-Pyrénées).

Figura 7.23. Fotografia del *brandon* del barri de l'Ayrère. 1944, Ferrère (Hautes-Pyrénées).
Font: arxiu Ajuntament de Sarp.

En aquests moments, la majoria dels *brandons* de la vall es fan al costat de la *salle de fêtes* excepte els casos de Sost (al costat del riu), Esbareich (a la corba que hi ha a l'entrada del poble), Bramevaque (al pàrquing del costat de l'església); perquè, des de la recuperació del molts dels *brandons*, aquests s'acompanyen d'un sopar, que es fa, precisament, en aquesta sala i, d'aquesta manera, tota la celebració queda concentrada en un mateix espai. De fet, en la majoria de pobles, al costat de la *salle de fêtes*, ja hi ha un forat fet d'obra, cobert amb una tapa metàl·lica, que serveix únicament per a plantar el *brandon*.

El moment per plantar (*dresser,* en francès, i *quilher*, en occità-gascó) el *brandon* depèn de la disponibilitat de la maquinària per fer-ho, és a dir, d'un elevador o d'un tractor. Si el mateix dia que s'ascla, se'n disposa, es planta i es deixa que s'assequi ja plantat. En absència de maquinària, el *brandon* roman estirat fins que algú amb un tractor o elevador pot fer-ho. Es procura plantar, com a mínim, entre tres setmanes i un mes abans, perquè en vertical s'asseca millor; tanmateix, en molts casos, s'acaba plantant quinze dies abans o, fins i tot, el mateix dia, tal i com van fer a Ilheu el 2019. Segons Soulé-Ventura (1908), a Ferrère, per Pentecosta (segona Pasqua) s'asclava i es plantava l'arbre, aquesta informació, però, no s'ha pogut contrastar amb els testimonis orals. De fet, un dels veïns de Sost[552] insistia,

[552] Entrevista Pierre Sost (1941), 8 de juliol de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).

precisament, en el contrari: "*Si on le coupe aujourd'hui, on le descend, on le laisse quelques jours et après on le fend, comme ça la sève il part et il sèche*".

Per poder dur a terme la plantada cal que hi hagi altres persones (sempre són homes) ajudant-lo, com a mínim, una més que guiï el procés, i dos o tres que ajudin a fer entrar el *brandon* al forat. Quan el *brandon* es plantava a mà, el nombre de persones era superior, una persona que guiés, que normalment era una home gran del poble, i, com a mínim, deu homes més que aixequessin l'arbre i el clavessin al forat[553]. La importància d'aquest encarregat de guiar el procediment ja la recollia Soulé-Ventura: " *(...) nou cau pas qu'òm parle touts ac còp: nou n'y déu aué que un ta coumandá è derijá*" [554] (1908: 100). El *brandon* es planta per la part més prima, és a dir, la que no està asclada, que es correspon amb la part superior de l'arbre. Se subjecta la part més gruixuda del *brandon* amb una corda i aquesta es lliga a la pala del tractor. Gràcies al tractor s'aproxima l'arbre fins al forat, on, entre unes quantes persones l'acaben de fer entrar. Un cop situat, des del tractor es procura col·locar-lo el més recte possible i, seguidament, es falca amb tascons sobrers o branques.

Figura 7.24. Fotografia joves col·locant el *brandon* al forat. 25 de maig de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.

Actualment, a tots els pobles de la Barousse, el *brandon* es planta mecànicament. Tanmateix, tal i com relaten la majoria dels informants més grans de la vall, fins als anys vuitanta, aproximadament, s'havia fet a mà. En aquest cas, els elements indispensables eren escales de diverses mides, que aportaven els veïns de casa seva, i cordes ben gruixudes:

[553] Entrevista Pierre Sost (1941), 8 de juliol de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).
[554] No cal que tots parlin alhora, només n'hi ha d'haver un per comandar i dirigir (traducció pròpia).

> Et quiller à la corde ! On présentait le pied, parce que l'arbre est à l'envers. Le haut, la cime, est au pied, c'est en bas, le plus petit, et le gros est en haut. On présentait devant le trou, avec une planche pour l'empêcher de glisser, on accrochait les cordes, là, à plusieurs, avec de personnes, à midi quiller déjà, et après on finissait avec les cordes, quatre cordes de chaque côté parce qu'il ne tombait pas d'un côté à l'autre, et quand il se quillait, tout le monde équilibrait avec des cordes, tire à droite, tire à gauche et puis après, on le calait avec des coins. (…) Après il y avait des échelles, elles servaient aussi pour monter, parce qu'on mettait un bouquet en haut et on allumait le feu en haut.[555]

7.3.1.4 L'elaboració dels *petits brandons/halhas*

A banda de preparar el *brandon*, hi ha pobles que també preparen els *petits brandons* (en occità-gascó de la Barousse, *eras halhas*)[556]. En aquest cas, es tracta d'unes reduccions, a imatge i semblança del *brandon*, que es fan giravoltar, dibuixant cercles de foc, mentre el *brandon* crema. La presència d'aquest tipus de torxes és recollida tant per Pène (1948/1984), pel conjunt de la Barousse, com per Soulé-Ventura (1908), per Ferrère. La presència dels *petits brandons* és limitada, encara que s'han intentat reintroduir en diverses ocasions. Per exemple, cap als anys noranta van introduir-los a Izaourt durant dos anys, però la iniciativa no va arribar a quallar[557]. De tots els pobles de la vall, Sost és el que ha procurat mantenir-los amb més força[558] (vegeu figures 7.24 i 7.25); posteriorment, amb l'impuls de la inscripció i la presència d'EOC a la vall, altres pobles com Sarp i Siradan han intentat recuperar-los.

Els informants més grans de la vall recordaven perfectament la presència dels *petit brandons* dins de la celebració de Sant Joan quan ells eren petits i, fins i tot, haver-ne fet pels seus fills. La majoria d'aquests informants, quan es referien a la seva infantesa, indicaven que només els nens portaven *petits brandons,* per exemple, un dels veïns de Ferrère[559] afirmava*: "Que partiam dera glèisa dabe eth nòste curè tà anar hèr brutlar eth har, nosatis dabe eras halhas e eras dròllas dabe eth boquet e après qu'eth curè benia"*[560]. En canvi, quan es referien a la generació dels seus fills, feien notar que, en aquell moment, tant els nens com les nenes portaven *petits brandons*[561] . A partir d'aquesta generació, no només s'ha anat incrementant la presència de nenes, sinó que l'edat, tant dels nens com de les nenes, també s'ha anat ampliant. En efecte, avui, podem trobar persones de totes les edats rodant i, sorprenentment, en casos com el de Saint-Bertrand-de-Comminges[562] (Haute-Garonne), fins i tot, podem observar més adults que infants.

[555] Entrevista Pierre Rumeau (1944), 28 d'agost de 2019, Thèbe (Hautes-Pyrénées).
[556] Per més informació sobre els diversos tipus de *petits brandons*, podeu consultar l'annex 1.5.
[557] Entrevista René Marrot (1944), 20 d'agost de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
[558] Entrevista Serge Sost (1953), 15 d'agost de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).
[559] Entrevista Louis Sabaut (1929), 10 de juliol de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées).
[560] Sortíem de l'església amb el nostre capellà per anar fer cremar el brandon, nosaltres [els nens] amb els petits brandons i les nenes amb un ramet de flors i després el capellà els beneïa (traducció pròpia).
[561] Entrevista Gilberte Sost (1933), 7 d'agost de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées).
[562] En ocasions, incorporem el cas de Saint-Bertrand-de-Comminges, administrativament fora de la Barousse, per les relacions constants amb els pobles de la Barousse, inclosa la celebració de Sant Joan.

Figura 7.25. Fotografia de dos infants amb els seus *petits brandons*. Juny de 1985, Sost (Hautes-Pyrénées). Font: arxiu privat de Daniel Colomies.

Figura 7.26. Fotografia dels *petits brandons* a punt. Juny de 2015, Sost (Hautes-Pyrénées). Autora: Lydie Fourcade.

Històricament, els encarregats de fer els *petits brandons* eren els pares o els avis de cada família, que els anaven elaborant al llarg de l'any, quan trobaven una arbre que s'adequava a tal fi: "*Ça c'était individuel, ça c'était les parents, le père, le grand-père, l'oncle, le cousin, qui faisait un petit brandon pour les enfants de la maisonnée*"[563]. Actualment, els *petits brandons* són elaborats per un grup reduït de persones entre una i dues setmanes abans de la celebració. Des de l'any 2018, EOC ha programat alguns tallers perquè les persones interessades puguin aprendre a elaborar-los.

Els *petits brandons* que trobem a la Barousse (i també a Saint-Bertrand-de-Comminges) són iguals a tots els pobles i es basen en una reducció del *brandon*. Actualment, aquestes torxes es fan amb fusta de til·ler o d'avellaner, depenent de la zona. De fet, mentre a Saint-Bertrand-de-Comminges (Haute-Garonne) es prioritza el til·ler, perquè és el que tenen a l'abast, a Sost, que es troba a la part alta de la vall, es prefereix l'avellaner, per la mateixa raó. Prèviament, a Thèbe, segons el testimoni d'un dels seus veïns[564], també feien servir el ginebró: "*Moi, je n'ai fait, on faisait ça avec du genévrier. Le genévrier c'est un bois résineux qui pette et qui prend très bien. On faisait les petits brandons avec ça, avec de tout petits coins et allez !*".

[563] Entrevista Serge Sost (1953), 15 d'agost de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).
[564] Entrevista Pierre Rumeau (1944), 28 d'agost de 2019, Thèbe (Hautes-Pyrénées).

I a Cazarilh, segons el record d'una altra veïna[565], amb les branques de l'avet de Nadal. De fet, l'ús de l'avet per a tal fi ja és recollit per Soulé-Ventura (1908).

Independentment del material, el més important és que la branca en qüestió tingui les fibres ben rectes perquè és més fàcil de treballar i que la fusta encara estigui verda per poder-la asclar sense que s'esberli i, especialment, perquè es peli fàcilment. La mida està en relació al seu portador, en podem trobar d'entre 1 i 2 metres d'alçada. Els tascons poden fer-se amb fustes de diversos tipus, encara que, sovint, es fan amb avellaner perquè les branques són primes i, en aquest cas, els tascons són petits.

L'elaboració dels *petits brandons* és una tasca laboriosa que necessita força temps. Els materials necessaris són: d'una banda, la fusta per fer la torxa i els tascons; i, d'altra banda, les eines per treballar la futa, en aquest cas, una serra de mà, un cisell i una massa de fusta. Per tal de fer els *petits brandons* cal seguir una sèrie d'etapes: pelar la branca i tallar-la a la mida que es vulgui amb l'ajuda d'una serra; fer el mànec rebaixant un dels extrems de la branca amb un cisell; asclar . i col·locar els tascons amb el cisell i la massa, sempre per la part del mànec (vegeu figura 7.27). Els tascons s'han de col·locar formant corones, o bé, serps, mai un sobre de l'altre perquè la torxa s'obriria pel mig. Un cop acabada, la part superior por fixar-se amb un filferro per evitar que s'obri. El mateix dia de la celebració, com passa amb el *brandon*, aquests *petits brandons* poden decorar-se amb flors i palla.

Figura 7.27. Fotografia de l'elaboració de *petits brandons*. 6 abril 2018, Montréjeau (Haute-Garonne). Autora : Mireia Guil Egea.

[565] Conversa informal Marthe Saffore, 18 de juliol de 2019, Cazarilh (Hautes-Pyrénées).

7.3.1.5 Més enllà del *brandon/har*, la gestió de la festa

La preparació de la festa, més enllà de l'elaboració del *brandon* i dels *petits brandons*, inclou altres tasques. Pel cas de la Barousse, els responsables han d'ocupar-se dels permisos de foc (si hi ha focs artificials), de difondre la celebració entre els veïns del poble i la vall, de preparar el sopar (poden fer-lo entre ells o encarregar-lo a un tercer) i de contractar un grup de música per animar el temps al voltant del foc. Parlem, seguidament, de les dues primeres qüestions i introduïm les dues darreres més endavant, seguint la temporalitat de la festa.

En el cas francès, a diferència del català, segons els responsables de la festa de la Barousse amb qui vam parlar (Esbareich, Cazarilh, Gembrie, Mauléon-Barousse, Siradan, Sarp i Sost) afirmaven que no cal fer cap gestió per encendre foc del *brandon*, perquè l'alcalde, que és el màxim responsable del poble, ja s'encarrega de supervisar el foc. Contràriament, per encendre focs artificials sí que cal demanar un permís a la prefectura, en aquest cas, de Tarbes. En el cas del *brandon*, la no obligatorietat de demanar un permís era justificada per gran part dels informants per formar part de la tradició: "*Non, normalement non, parce que je crois que c'est dans la tradition et à partir du moment où c'est tradition (…)*"[566]. De totes les celebracions vistes durant el 2019, només a la de Siradan, l'alcalde va apagar el foc amb una mànega abans de donar la festa per acabada. Aquest fet, gens habitual, va ser interpretat pels veïns del poble com una manca de coneixement de la festa que van justificar pel fet que l'alcalde no era fill de la Barousse.

Pel que fa a la difusió de la celebració, a la Barousse és molt limitada als pobles de la vall. Tots els responsables de l'organització insistien en el fet que tractava d'una festa per la gent del poble i que, per tant, no cal fer-ne publicitat, per exemple, l'alcalde de Ferrère afirmava: "*On ne fait pas des affiches, le brandon est très local, le brandon c'est juste pour les gens du village !*"[567]. Aquesta idea de festa local, encara que semblant, pot ser més o menys limitant depenent del poble: mentre a Ilheu la celebració es limita als veïns del poble, de primera o segona residència, i els amics o familiars d'aquests; a Sarp, en canvi, a banda dels veïns del poble, la festa s'obre, sense cap tipus de problema, a visitants i curiosos que es trobin per la vall en aquell moment, tal i com analitzarem al capítol 8.

La difusió de la festa és molt reduïda, fins i tot, en el cas de Sarp. Bàsicament, se segueixen dues estratègies, els cartells dins del propi poble (o pobles del voltant) i la invitació a la bústia. Aquestes poden canviar depenent de l'any i dels organitzadors. Per exemple, l'any 2019, alguns pobles van optar fer cartells i enganxar-los dins del mateix poble i, com a màxim, als pobles més propers o la carretera que els uneix (Sarp, Samuran, Sainte-Marie, Esbareich, Mauléon-Barousse, Sost); i altres es van limitar a fer una invitació de paper i distribuir-la per les bústies dels veïns del seu poble (Gembrie, Bertren, Ferrère, Siradan, Sacoué). Cal tenir en compte que aquests cartells canvien enormement depenent del poble: dissenys exclusius que es renoven cada any (vegeu figura 7.28 i 7.31), cartells pre-dissenyats,

[566] Entrevista Serge Sost (1953), 15 d'agost de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).
[567] Entrevista Jean-Louis Ousset (1954), 10 de juliol de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées).

que són iguals per totes les celebracions (vegeu figura 7.29), i, fins i tot, simples cartells escrits a mà (vegeu figura 7.30).

Figura 7.28. Cartell d'Esbareich 2019.
Font: arxiu *Comitè de Fêtes d'Esbareich.*

Figura 7.29. Cartell Samuran 2018.
Font: arxiu Ajuntament de Samuran.

Figura 7.30. Fotografia del cartell de Sainte-Marie 2019 a la carretera propera al poble. Juny de 2019, Sainte-Marie (Hautes-Pyrénees). Autora: Mireia Guil Egea.

Figura 7.31. Cartell dels brandons de Port de Balès 2019.
Font: arxiu CC Neste-Barousse.

En relació a la difusió de la festa més enllà del propi poble o de la vall, aquesta rau en l'oficina de turisme de la CC Neste-Barousse. D'una banda, des d'aquesta oficina s'edita l'*Agenda des animations Neste-Barousse*, que s'actualitza setmanalment, i es difon a través de les xarxes socials; i, d'altra banda, col·laboren amb la CEPIP, els envien les dates dels *brandons* de la vall perquè puguin editar el calendari conjunt. L'única celebració que es difon amb més força des de l'oficina és la dels *brandons* de Balès, perquè es considera una festa oberta i es vol atraure el màxim de veïns de la vall, però també visitants d'altres valls properes i, fins i tot, de la Val d'Aran. En aquest cas, es publicita a través de la premsa local escrita (*La Dêpeche, Le Petit Journal* i *la Gazette du Comminges*), diversos cartells escampats per la vall i pels pobles més propers a aquesta i, lògicament, a través de l'*Agenda des animations Neste-Barousse.*

7.3.2 LA FESTA AL VOLTANT DEL FOC

7.3.2.1 El calendari: de Sant Joan a la diada nacional

Actualment, pràcticament, cap poble no crema el *brandon* per la vetlla de Sant Joan excepte si coincideix en divendres o dissabte a la nit. No obstant això, en el record d'algunes de les persones més grans de la vall, el *brandon* es cremava sempre la vetlla de Sant Joan, és a dir, el 23 de juny. "*La vielle de la Saint-Jean, toujours la vielle ! Ils se faisait pratiquement à tous les villages*"[568]. Aquesta temporalitat va començar a canviar a partir dels anys cinquanta-seixanta, amb el despoblament de la vall, i va acabar d'afermar-se als anys setanta-vuitanta quan es van recuperar moltes de les festes, entre les quals, el mateix *brandon* que s'havia deixat de fer en molts dels pobles. La celebració, a partir d'aquest moment, va adoptar un altre caire: d'una banda, ja no es limitava a un acte reduït als veïns del poble, sinó que comptava amb la participació de persones de segona residència; i d'altra banda, ja no es limitava a un acte al voltant del foc, sinó que s'ampliava amb la incorporació d'un sopar previ i una animació musical posterior. Per tal de propiciar el màxim de participació, especialment les segones residències, els organitzadors van optar per canviar la data i traslladar-la al cap de setmana: "*Maintenant c'est devenu le samedi pour arrangement, parce que les résidences secondaires sont là*"[569]. Tots els pobles de la Barousse opten per traslladar-la al cap de setmana més proper a Sant Joan, ja sigui divendres o dissabte, una estratègia que també segueixen la resta de pobles francesos. L'estiu de 2019, es van fer 21 *brandons* a tota la vall, incloent-hi el cas de Balès, distribuïts en 6 caps de setmana, des del 8 de juny fins al 13 de juliol.

7.3.2.2 Els darrers detalls: la palla i les flors

El mateix dia de la festa, a primera hora de la tarda, els organitzadors es dirigeixen cap al *brandon* per cobrir-lo de palla. L'alcalde de Sarp, un dels organitzadors de la festa[570],

[568] Entrevista Pierre Mansas (1931), 13 de juny de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées).
[569] Entrevista Jean-Louis Ousset (1954), 10 de juliol de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées).
[570] Entrevista Robert Forasté (1961), 17 de juliol de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).

recordava que el fet de cobrir el *brandon* de palla era una cosa força recent, que van començar a fer a partir dels anys noranta, anteriorment, deixaven l'arbre completament nuu com es fa, encara avui a Les (Val d'Aran). No obstant això, sembla que a principis del segle XX, si ens cenyim al testimoni de Soulé-Ventura, sí que se'n usava: "*Et sé, sus boúca de nét, es goujats que van hiea pálha o gèstas deras sécas laguéns eras canéhas detch har ta coumençá y de hè gaha ˈtch hùéc*" (1908: 100)[571]. El tipus de palla usada és herba seca (figura 7.32). La part a cobrir de l'arbre també pot canviar d'un poble a un altre, hi ha que es limiten a cobrir les ascles amb palla i altres que procuren que tot l'arbre quedi ben cobert de palla (figura 7.33). Tant en els casos que s'usa palla com en els que no, sempre es col·loquen branques, arbustos i troncs petits a la part inferior del *brandon*, que poden arribar a cobrir més o menys la totalitat de l'arbre, per a ajudar a la seva combustió. Tenint en compte que el *brandon* es prepara cada vegada amb menys antelació, en la majoria de casos, es recorre a l'ús de petites ampolles de plàstic plenes de benzina, les quals s'amaguen a l'interior de l'arbre i es tapen amb la palla perquè no quedin a la vista dels espectadors.

Figura 7.32. Fotografia de dos joves col·locant la palla. 29 de juny de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.

Figura 7.33. Fotografia del *brandon* cobert de palla. 29 de juny de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.

[571] Al vespre, amb l'arribada de la nit, els joves anaven a posar palla o branques ben seques a l'interior dels talls del brandon perquè comences a encendre's el foc (traducció pròpia).

Després de posar-hi la palla, el *brandon* es decora amb un ram de flors que es col·loca a la part superior[572]. No es tracta de flors específiques, ni tampoc de flors del camp, sinó de flors que es cultiven al jardí de casa com les hortènsies de colors diversos (figura 7.34). A banda del *brandon*, els *petits brandons* també poden decorar-se amb palla i amb flors. Segons el record d'una veïna d'Esbareich[573], quan ella era petita, aquests rams es feien amb una flor especial, que creixia per Sant Joan als jardins de les cases, els clavells de pom (les *fleurs de la Saint-Jean*, en francès, i els *massoquets,* en occità-gascó).

Figura 7.34. Fotografia d'un ram. 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
Autora: Mireia Guil.

Figura 7.35. Fotografia de clavells de pom.
Font: Wikimedia Commons[574].

7.3.2.3 El sopar a la *salle de fêtes*

Abans d'encendre el *brandon*, es du a terme el sopar, el qual es fa a prop de la *salle de fêtes*, ja sigui al seu interior, ja sigui en un espai proper com una plaça. La presència del sopar és relativament recent i està estretament vinculada a la revitalització festiva dels anys setanta-vuitanta i, específicament, a la creació de les *salles de fêtes*. Anteriorment, tal i com feien notar

[572] A banda de les flors, existien altres elements decoratius com les corones, les creus i les rodes de carro, actualment perduts a la zona francesa (Gratacos, 1995), però presents a la Val d'Aran, tant Les com Arties decoren l'arbre amb una corona i una creu florida. Pel cas de la Barousse, existeix un testimoni gràfic, en aquest cas es tracta d'una fotografia del *brandon* de Ferrère de 1944, en què, al capdamunt de l'arbre, pot observar-se una estructura de fusta que recorda més una roda de carro que una creu (vegeu figura 7.23).
[573] Entrevista Gilberte Sost (1933), 7 d'agost de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées).
[574] Imatge extreta de Wikimedia Commons:
https://commons.wikimedia.org/wiki/Dianthus_barbatus#/media/File:Dianthus_barbatus-1.jpg (Consultat: 13 d'abril de 2023).

un dels veïns de Sacoué[575]: "*(...) qu'anàvam auèitar a brutlar eth har e tot, mès après que n'i avia pas de repas, non i avia pas arren en aqueth temps*" [576]. D'entre els més grans de la vall, únicament una informant d'Esbareich[577] recordava haver menjat pomes, quan era petita, mentre cremava el *brandon*, perquè la gent portava alguna cosa de casa per compartir. Actualment, el sopar és un dels elements més importants de la celebració, el qual, juntament amb el tipus d'animació musical, determinen, en molts casos, anar a una celebració o una altra.

Els sopar que tenen lloc el dia de la celebració són àpats complets, amb un primer, un segon i unes postres. No es tracta d'un sopar amb productes considerats "típics" de la vall (o de la Gascunya), excepte en el cas de Balès, en què el sopar es construeix sobre aquests (bàsicament formatge i paté); sinó d'un sopar fet a base d'aquells plats que, actualment, són especialment valorats pels veïns de la vall com la paella i la truita, perquè se surten de la seva dieta quotidiana i els recorda la seva idealitzada "*Espagne*". Cal dir, però, que alguns pobles opten per fer sopars més casolans com és el cas d'Ilheu, en què una de les veïnes prepara un estofat de llenties amb salsitxa; o bé, sopar més fàcils com és el cas de Sarp, en què fan coure salsitxes a la brasa. Els encarregats de fer el sopar poden ser els mateixos organitzadors de la festa (ja siguin els membres del *comitè de fêtes*, el *foyer rural* o l'ajuntament); o bé, un càtering o una persona contractada per fer-lo *in situ*.

Figura 7.36. Fotografia dels organitzadors preparant el sopar. 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Autora: Mireia Guil Egea.

[575] Entrevista Pierre Mansas (1931), 13 de juny de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées).
[576] (...) anàvem a mirar com cremava el *brandon* però després no hi havia cap cap àpat, no hi havia res en aquell moment (traducció pròpia).
[577] Entrevista Gilberte Sost (1933), 7 d'agost de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées).

7.3.2.4 L'encesa del *brandon*

Un cop acabat el sopar o, fins i tot abans de les postres, els assistents es dirigeixen cap al *brandon*. Actualment, no hi ha cap poble de la Barousse que faci una processó, però sí que es continua fent tant a Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne) com a Les (Val d'Aran). Cal tenir en compte, però, que les processons eren comunes als pobles de la Barousse, tal i com recordava un dels veïns més grans de Ferrère[578]: "[A l'església] *Il y avait le curé, les filles avec le bouquet et les garçons avec* era halha *et on allait jusqu'au brandon, à pied*". La presència de la processó als pobles de la Barousse ja és recollida per Pène, 1948/1984) i per Soulé-Ventura, el qual aporta més informació que el primer en explicitar que els assistents cantaven durant el recorregut: "*(...) è touts en poussessioun que van ta 'na hè àrde 'tch har en tout canta éj inne de Sent-Juán :* « Ut queant Iaxis... »" [579] (1908: 100).

A la Barousse, cada poble encén un únic *brandon,* només pel cas de Balès se n'encenen més d'un, en un primer moment, l'any 2000, quan es va iniciar la celebració, se'n van cremar set i, posteriorment, els darrers anys, el nombre s'ha reduït fins a tres. Històricament, però, en un mateix poble, puntualment, es podien encendre dos *brandons.* Tal i com recordava un veí de Sost[580], durant tres o quatre anys de la dècada dels cinquanta, els joves de la part alta del poble van fer un segon *brandon*, més petit que el que feien al poble, que plantaven a una zona rocosa situada, precisament, al seu barri, el Malh de la Pene: "*Ça c'était plutôt un amusement, parce que c'étaient les jeunes douze, treize, quatorze ans… Ils sont grands, ils font le brandon, nous allons le faire aussi !*" [581].

Un cop els veïns es troben davant del *brandon*, arriba el moment d'encendre'l. El *brandon* s'encén per la part inferior perquè la flama vagi pujant de mica en mica. En aquesta vall, l'encarregat d'encendre'l canvia d'un poble a l'altre i d'un any a l'altre. En tots els casos, es procura buscar una persona que destaqui per sobre de la resta, ja sigui per tenir un càrrec polític, ja sigui per la seva edat. Així doncs, per l'estiu de 2019, el van encendre diversitat de persones: alcaldes (Sarp i Bertren), presidents del *comitè de fêtes* o del *foyer rural* (Gembrie), joves del poble (Troubat i Ferrère), infants (Sost, Esbareich i Mauléon-Barousse) o la persona més gran del poble (Bramevaque). Anteriorment, a la Barousse, segons un informant de Thèbe[582], hi havia un responsable clar per a l'encesa: "*La coutume voulait que celui qui allumait le brandon était le dernier marié de l'année*"[583]. Segons Soulé-Ventura, en canvi, l'encarregat de fer-ho era el capellà del ppble: "*Un còp at pè detch har, M. Curé, dap úa vougía, qu'ey voúta 'tch hùéc è venadide u*" [584] (1908: 100). Avui, la presència dels capellans és pràcticament inexistent, l'únic poble on encara se'l convida és Créchets. Aquesta absència va començar a accentuar-

[578]Entrevista Louis Sabaut (1929), 10 de juliol de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées).
[579] (...) i tots en processió que hi van per fer cremar el brandon mentre canten l'himne de Sant Joan: "Ut quaeant Iaxis" (traducció pròpia).
[580]Entrevista Pierre Sost (1941), 8 de juliol de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).
[581]Entrevista Pierre Sost (1941), 8 de juliol de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).
[582] Entrevista Pierre Rumeau (1944), 28 d'agost de 2019, Thèbe (Hautes-Pyrénées).
[583] L'encesa per part del darrer casat únicament la recull Van Gennep (1949) en parlar del cas de Moulins (Ariège), però cap autor en parla pel cas de la Barousse.
[584] Un cop al peu del brandon, el capellà, amb una espelma, encén el foc i el beneeix (traducció pròpia).

se a entre els anys vuitanta-noranta, quan es van recuperar molts dels *brandons* de la vall. En el cas de Sarp, tal i com explicava l'alcalde de Sarp[585], cap a l'any 1990, va haver-hi un capellà, que s'estava a Siradan i s'ocupava de tota la vall, que es va negar a beneir l'arbre perquè el considerava "pagà". A partir d'aquest moment, ja no el van beneir més. De fet, tal i com ell mateix explica, el nombre de capellans a la vall ha anat disminuït notablement els darrers anys, primer n'hi havia diversos pels diferents pobles, després dos per a tota la vall i ara un únic capellà per a tota la CC Neste-Barousse.

Figura 7.37. Fotografia de l'encesa del *brandon*. 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Autor: EOC.

7.3.2.5 El temps al voltant del foc

Un cop el *brandon* està encès, els assistents romanen al voltant del foc fins que el *brandon* s'esberla i cau. En cas que els assistents portin *petits brandons*, aquest és el moment d'encendre'ls. Per fer-los girar, els portadors es distribueixen per l'espai i els fan rodar dibuixant cercles de foc. En aquests casos, resulta important disposar d'un espai el més gran possible per evitar tocar-se i provocar accidents, un fet que ja destacava Pène (1948/1984). Segons Soulé-Ventura (1908), els *petits brandons* es feien rodar per sobre del cap, però, actualment, els portadors els fan rodar tant per sobre del cap com davant del cos. En efecte, tenint en compte que cada vegada són més grans les persones que els fan giravoltar, el maneig d'aquestes torxes ha esdevingut una tècnica de lluïment, un acte més de l'espectacle de foc[586].

[585] Entrevista Robert Forasté (1961), 17 de juliol de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
[586] Pène incorpora, a més, una informació que no s'ha pogut contrastar durant l'etnografia: *(...) Il y est ajouté de la grandeur et même quelque chose de surnaturel par les immenses brasiers que les bergers allument au même instant sur les points*

Figura 7.38. Fotografia fent rodar els *petits brandons*. 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Autor: EOC.

Mentre la presència de *petits brandons* està molt circumscrita a dos pobles, la presència de música és un element comú a tots els pobles de la vall. Així doncs, mentre el *brandon* crema, té lloc un moment musical. El tipus de grups que acompanyen el *brandon* són, bàsicament, corals locals que canten *chants pyrénées*; grups de música en occità-gascó com Arredalh o Toti Tres; i, de manera quasi excepcional, grups de *trompes de chasse*, és a dir, grup de músics que toquen aquest instrument de vent que s'emprava durant les caceres. En cas de no contractar cap grup, els veïns del poble acostumen a entonar algunes cançons de manera informal. Ni Pène (1948/1984) ni Soulé-Ventura diuen res sobre el cant, únicament aquest darrer afirma que els assistents feien una rotllana al voltant de l'arbre: "*Ornes è hénnas, biéls è jùéns, toutis engarlandats, à vèt barán tout en tour detch har, tout que tressalha de gòy, surtout quan daváran éray lénhas toutas cremadas è 't soumarálh tout antiè*" [587] (1908: 100).

dominants de leurs cortaux respectifs (Pène, 1948/1984 : 251-252). Sembla, doncs, que, els pastors, des de dalt de la muntanya, també participaven a la vetlla de Sant Joan. La participació dels pastors a la festa també la trobem documentada per Sacaze i Piette (1877) pel cas de Cazaux-de-Larboust, a la Vallée du Larboust (Haute-Garonne). Segons aquests autors, els pastors no només encendrien foc a la muntanya, sinó que baixarien amb les torxes fins al poble.

[587] Homes i dones, vells i joves, agafant-se tots per la mà, al voltant del *brandon*, pels de joia, sobretot quan els trossos de fusta, tota calcinada, cauen senceres des de dalt de l'arbre (traducció pròpia).

Figura 7.39. Fotografia del concert d'Arredalh. 22 de juny de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). Autor: EOC.

Figura 7.40. Fotografia d'un grup de *trômpes de chasse*. Juny de 2015, Sost (Hautes-Pyrénées). Autora: Lydie Fourcade.

Un cop el *brandon* s'esberla en dos o més trossos i cau al terra, els assistents esclaten amb crits de joia i grans aplaudiments. En aquest moment, molts d'ells comencen a acomiadar-se i a marxar, però n'hi ha alguns que romanen al costat del foc. En aquest moment tenen lloc una sèrie de pràctiques lligades al foc. La primera consisteix en agafar un tros de *brandon* calcinat per endur-se'l a casa, l'anomenat "*tison protecteur*". Aquesta pràctica és la més comuna a Barousse, però només la duen a terme les dones més grans de la vall, les quals s'aproximen a agafar-lo abans de marxar cap a casa, o bé, l'endemà al matí, quan el foc ja s'ha extingit del tot. Actualment, el *tison protecteur* es guarda a l'hort, però, s'havien guardat en altres espais: "*On en mettait un bout dans la maison et on en gardait un bout pour le porter dans une grange*" [588]. Dins de la casa, s'acostumava a guardar al costat de la llar de foc i, cada any, es renovava[589]. Pel cas de la Barousse, la protecció s'associava, bàsicament, amb el temps, tal i com explicava un dels veïns més grans de Sacoué referint-se a la seva àvia[590]:

> Que non sabi, eras hemnas vielhas, quan èra brutlat eth har, que s'amassavan un tròç de que n'i demorava soent athiu, alavetz que se n'amassavan un tròç, e après, com qu'èra benadit, que les semblava que quan arribava un maishant oratge o quaquarren en sortir deth har aquiu, alavetz que les semblava que no volia pas gretlar, qu'avian pour dera grètla.[591]

La segona pràctica consisteix en saltar per sobre de les flames que desprenen els diversos trossos de *brandon,* un cop aquest s'ha obert i ha caigut. Segons Cazalbou (2006), això servia per evitar malalties i per propiciar la fertilitat, actualment, però, aquests salts han adoptat una caràcter merament lúdic. De fet, saltar alt i saltar tantes vegades com es pugui ha esdevingut, entre els més joves, una acte de valentia. La tercera pràctica es basa en pintar-se de negre amb el sutge del *brandon* calcinat. Una de les veïnes més grans d'Esbareich[592] recordava haver vist jugar a pintar-se la cara quan era petita, però només els nois; posteriorment, cap a la dècada dels setanta-vuitanta, les noies van començar a incorporar-s'hi. Segons Gratacos (1995), el fet que només es perseguissin noies joves indica que el carbó actuava sobre aquestes de la mateixa manera que sobre la terra, les protegia de qualsevol malaltia i propiciava la seva fertilitat. Aquesta pràctica va caure en desús a partir dels anys vuitanta-noranta amb l'ús, cada vegada més habitual, de benzina per encendre el *brandon*, i avui dia és del tot residual a la Barousse.

[588] Entrevista Gilberte Sost (1933), 7 d'agost de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées).
[589] Entrevista Hélène Arcangeli (1933), 12 de juliol de 2019, Mauléon-Barousse (Hautes-Pyrénées).
[590] Entrevista Pierre Mansas (1931), 11 de juny de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées).
[591] Que no ho sé, les dones velles, quan el brandon ja estava cremat, agafaven un tros, i després, com que estava beneït, que els sembla que quan arribava un tempesta forta o alguna cosa així, treien el tros, perquè els semblava que així no pedregaria, tenien pir de la pedra (traducció pròpia).
[592] Entrevista Gilberte Sost (1933), 7 d'agost de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées).

Figura 7.41. Fotografia d'assistents bruts de sutge. Juny de 1996, Cazarilh (Hautes-Pyrénées). Font: arxiu privat Alain Côme.

Segons recullen alguns autors (Brunet, 1979; Fauré, 2017; Ferré & Ménétrier-Mercadal, 2018; Gratacos, 1995; Ménétrier-Mercadal, 2017), fins a mitjans del segle passat, aquella nit també tenien lloc una sèrie de pràctiques vinculades a les plantes (recollida de plantes per a fer preparats medicinals i també begudes alcohòliques) i l'aigua (banyar-se al riu o rodolar pels prats plens de rosada, visitar de les perdres de la fertilitat, etc.), les quals, avui, ja han caigut en desús; de fet, ni tan sols les persones més grans de la vall les recorden[593].

7.4 El procés de patrimonialització: unes festes al marge de la patrimonialització?

Tot seguit, ens decidim a descriure el procés de patrimonialització de Sant Joan a la Vallée de la Barousse, des de les primeres iniciatives de caràcter patrimonial fins al procés de candidatura a la UNESCO. Des del nostre punt de vista, abans del procés de candidatura, ja s'havia iniciat la patrimonialització dels *brandons* a la Barousse, però aquest havia estat molt menys intensa que la del *brandon* de Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne), molt influïda per l'època termal, tal i com indicava Heiniger-Castéret (2019). Un dels punts àlgids de la patrimonialització d'aquestes celebracions a la Barousse fou la creació dels *brandons* de Balès, una iniciativa de caràcter supramunicipal que va tenir lloc al voltant de l'any 2000. A diferència de les Valls d'Àneu (concretament, a Isil) en què, com acabem de veure, la patrimonialització fou progressiva i la inscripció a la UNESCO pot llegir-se com una etapa

[593] Totes aquestes pràctiques estan explicades, amb més detall, al capítol 4, concretament dins de la secció dedicada al relat dels folkoristes.

més d'un llarg procés de patrimonialització; pel cas de la Barousse, el procés de candidatura va accelerar enormement un procés de patrimonialització que havia començat feia anys, però que s'estava esdevenint a un ritme molt més pausat.

En aquest cas, com en el de les Valls d'Àneu, també ens servim del concepte de nivell d'integració (Prat Carós & Contreras Hernández, 1979), perquè considerem que, també hi ha una relació entre l'obertura dels nivells d'integració i la patrimonialització dels *brandons* de la Barousse.

7.4.1 De la 2a Guerra Mundial a la represa de les festes: una festa local

Com hem vist, la 2a Guerra Mundial (1939-1945) va ser un punt d'inflexió en la història de les festivitats a la Vallée de la Barousse, entre les quals, Sant Joan. La celebració es va aturar durant el període bèl·lic, tenim notícies d'aquest tall pels pobles de Sarp, Ferrère, Cazarilh, Esbareich, Loures-Barousse, Ourde i Sacoué, encara que, de ben segur, aquesta aturada va ser general a tots els pobles de la vall[594]. En alguns casos, la celebració es va reprendre de seguida. Per exemple, a Ferrère, segons un dels informants més grans del poble[595], el *brandon* es va reprendre l'any 1946; en aquest cas, però, disposem una fotografia datada el 1944, en què ja apareix un *brandon* (figura 7.23). A Esbareich, segons una de les veïnes més grans del poble[596], es va reprendre l'any 1946, encara que, en aquest cas, a diferència de Ferrère, la celebració del *brandon* s'ha interromput diverses vegades des d'aquest moment fins a l'actualitat. En altres casos, però, la recuperació va ser més tardana i no va arribar fins als anys seixanta-setanta, tal i com veurem més endavant.

Durant els anys posteriors a la guerra, Sant Joan va seguir essent una celebració local, tal i com, segurament, ho havia estat abans de la guerra. Un dels veïns més grans de la vall, fill de Sacoué[597], insistia sobre aquesta qüestió: "*La fête du brandon, ce n'était pas une fête*". Aquesta qualificació de no festa, en la majoria de casos, s'explicava pel tipus d'assistents: "*C'était une fête pour réunir les gens du village, pas tout le monde!*" [598]. A més, cal tenir en compte que Sant Joan tenia una durada molt limitada unes hores per la vetlla de Sant Joan, perquè l'endemà era una dia laborable, tal i com recordava un veí de Ferrère[599]: "*Eth dia de la Sent Joan, pareilh com es autris dies, treballauem e non era qu'après ath ser, que anauem a brular eth har*"[600]. En aquell moment, no es feia cap àpat abans del *brandon* ni tampoc es convidava cap

[594] Només pel cas de Créchets no tenim notícia que el *brandon* s'hagués fet abans de la guerra. La Denise Pomion, nascuda el 1920 al poble, explicava que ella mai havia vist un *brandon* al seu poble fins a finals dels 70, quan van començar a fer-lo com a la resta de pobles. Conversa informal Justine Coignard (1942), 11 d'octubre de 2019, Créchets.
[595] Entrevista Louis Sabaut (1929), 10 de juliol de 2019, Ferrère.
[596] Entrevista Gilberte Sost (1933), 7 d'agost de 2019, Esbareich.
[597] Entrevista Pierre Mansas (1931), 11 de juny de 2019, Sacoué (Hautes-Pyrénées).
[598] Entrevista Pierre Sost (1941), 8 de juliol de 2019, Sost (Hautes-Pyrénées).
[599] Entrevista Louis Sabaut (1929), 10 de juliol de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées).
[600] El dia de Sant Joan, igual com els altres dies treballàvem i no era fins després, al vespre, que anàvem a cremar el *brandon* (traducció pròpia).

grup de música per amenitzar el temps al voltant del foc, sinó que eren els mateixos veïns del poble que entonaven algunes cançons.

El caràcter local de la celebració es fa palès en la manca de referències bibliogràfiques. En el cas de la Barousse, durant aquest període, comptem únicament amb el testimoni d'autors locals (Pène, 1948/1984; Soulé-Ventura, 1908), tal i com hem vist al capítol 4.

7.4.2 *La revitalització festiva a la Barousse: una festa que segueix essent local*

Tal i com hem vist anteriorment, la recuperació de la celebració del *brandon* a la vall van fer-se en moments diferents, ja sigui immediatament després de la guerra, ja sigui més tardanament. Pel cas de la Barousse, la revitalització festiva va iniciar-se entre els anys seixanta-setanta, encara que va fer-se especialment important als anys vuitanta-noranta amb la constitució d'associacions (especialment, els *foyers ruraux* i els *comitès de fêtes*) i la construcció de les *salle de fêtes* que van esdevenir un espai de trobada pels veïns en un moment que el nombre de bars, que havien assumit també aquesta funció, disminuïa dràsticament en el conjunt de la vall. Durant aquest llarg període es van recuperar molts dels *brandons* de la vall, juntament amb algunes *fêtes patronales*, encara que, paral·lelament es van esdevenir dos fenòmens poblacionals de gran importància: d'una banda, el despoblament de la vall i, d'altra banda, l'arribada de les segones residències. Es distingeixen, bàsicament, dos grans moments: un primer moment, entre els anys seixanta-setanta, i un segon moment, entre els anys vuitanta-noranta. Cal dir, però, que aquestes represes no impliquen una continuïtat temporal fins al present, perquè a la Barousse la història de la festa de Sant Joan es caracteritza, com hem vist, per aturades i represes constants.

Durant el primer període, entre els anys seixanta-setanta, sabem que es van reprendre els *brandons* de Sarp, Bertren Bramevaque i Créchets. En tots els casos, es tracta d'iniciatives particulars per part de locals. En el cas de Bertren, l'historiador local Natividad Peguera[601] va tenir la idea de recuperar el *brandon* l'any 1962, el mateix any que va arribar al poble des del seu poble natal, Aneto (Ribagorza). En el cas de Sarp i Bramevaque la recuperació està lligada a la família Fortassin. En el primer cas, tal i com recordava l'alcalde de Sarp[602], va ser a finals dels anys seixanta, en motiu del casament d'un dels germans Fortassin; i, en el segon cas, segons una veïna del poble[603], el van recuperar a principis dels setanta per iniciativa d'un altre dels germans Fortassin. En el cas de Créchets, tal i com recordava la seva alcaldessa[604], va començar a fer el *brandon* el 1976 per iniciativa de quatre joves del poble; anteriorment, no tenim constància que es fes. Malgrat aquestes primeres recuperacions, durant el mateix període, amb el despoblament de la vall, es va deixar de fer

[601] Conversa informal Natividad Peguera (1946), 5 de juny de 2019, Loures-Barousse (Hautes-Pyrénées).
[602] Entrevista Robert Forasté (1961), 17 de juliol de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
[603] Entrevista Nadine Peyroulet (1958), 29 d'agost de 2019, Bramevaque (Hautes-Pyrénées).
[604] Entrevista Justine Coignard (1942), 16 de juliol de 2019, Créchets (Hautes-Pyrénées).

alguns *brandons*. Per exemple, a Esbareich, es va deixar de fer durant la dècada dels anys seixanta i es va recuperar a inicis dels setanta[605].

Durant els anys vuitanta-noranta es van reprendre altres *brandons* com els de Ferrère i Troubat. A Ferrère, l'aturada va ser breu i va durar només uns anys de la dècada dels setanta, cap l'any 1980 ja es va tornar fer[606]. A Troubat, en canvi, el *brandon* es va deixar de fer entre 1965-1970 i no es va reprendre fins a principis dels 90[607]. Les represes dels anys vuitanta-noranta, a diferència del període anterior, es van caracteritzar per estar vinculades als ajuntaments o a les associacions que s'estaven creant (especialment, *comitè de fêtes* o *foyer rural*) i per comptar amb la presència de persones de segona residència que també es van vincular a aquestes associacions. D'una banda, els locals sentien una gran nostàlgia per recuperar les celebracions passades que els ancians de la vall els relataven, la consciència d'aquesta ruptura (Ciarca, 2006; Rautenberg, 2003) els impulsava a tirar endavant aquest tipus de propostes. I, d'altra banda, les persones de segona residència, que en gran part idealitzaven el passat rural, sentien un fort anhel de formar part, encara que només fos durant un breu període, de la vida rural.

Més enllà d'aquestes propostes, durant aquest període, també hi va haver col·lectius occitanistes que van reprendre el *brandon* com un element propi de la identitat local gascona. Aquest cas no el podem il·lustrar a través de la Barousse, però sí a través de Caubous, un poble de la Vallée d'Oueil (Haute-Garonne), que limita amb la Barousse. L'any 1982, un grup d'occitanistes instal·lats a Caubous, al capdavant del qual hi havia en Bernat Ménétrier-Mercadal, actual membre d'EOC, van recuperar el *brandon* d'aquest poble. Aquesta recuperació va estar marcada per un intent de fer una festa el més "tradicional" possible. A diferència dels casos de la Barousse que acabem de descriure, en què no hi ha un intent per tornar a "la tradició", en el cas de Caubous aquest esdevé fonamental i marca tot el procés de recuperació.

Aquesta voluntat de fer la festa tradicional, va portar els seus impulsors a fer una recerca històrica: d'una banda, van parlar amb els ancians de la vall, entre els quals el pare de l'actual alcalde de Bourg d'Oueil, Henri Jammes, que recordava la tècnica per preparar el *brandon* i un altre ancià del mateix poble que recordava que el *brandon* es feia al Plan Mardan, on encara van trobar cendres del darrer que es va fer dècades abans; i, d'altra banda, van consultar l'obra de Jean Sens (1908/1989), en què, entre els seus record d'infantesa a la vall, havia descrit la celebració de Sant Joan a Saint-Paul d'Oueil i Mayregne els darrers anys del segle XIX. Aquest procediment és molt semblant al que hem descrit al capítol 6, pel cas d'Alós (Pallars Sobirà): un procés de selecció intencionada d'elements del passat (novament, la memòria dels ancians i els folkoristes) i la seva adaptació al context actual on es volen inserir (Hafstein, 2004; Handler & Linnekin, 1984).

[605] Entrevista Gilberte Sost (1933), 7 d'agost de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées).
[606] Entrevista Jean-Louis Ousset (1954), 10 de juliol de 2019, Ferrère (Hautes-Pyrénées).
[607] Entrevista Alain Portet (1956), 3 setembre 2019, Troubat (Hautes-Pyrénées).

La iniciativa no va arrelar i el 1988 es va deixar de fer perquè hi havia discrepàncies entre el sector neorrural (i occitanista) i els locals[608].

En aquest moment, la festa se seguia considerant una celebració local, per la qual cosa, ni tan sols es publicitava fora dels pobles i, encara menys, fora de la vall. La festa era pels del poble, però el perímetre d'aquest "poble" es va ampliar respecte al període anterior, perquè va començar a incorporar persones de segona residència, especialment, aquelles amb orígens familiars al poble. Aquest col·lectiu, que va començar a arribar a la vall a finals dels seixanta i principis dels setanta, es va anar introduint a la celebració, en un primer moment només com a convidats i, més endavant, com a col·laboradors de l'organització i, en alguns casos, fins i tot, com a organitzadors.

Respecte al grup d'organitzadors, amb l'emergència de les associacions (*foyers ruraux* i *comitès de fêtes*), les dones van començar a formar part de la preparació de les festes, també la de Sant Joan, encara que van mantenir-se al marge de l'elaboració dels *brandons*. L'emergència d'associacions i la construcció de les *salles de fêtes* van provocar una sèrie de canvis en la manera de celebrar la festa que van portar a la seva estandardització dins del conjunt de la vall (i que, des del nostre punt de vista, són extensibles a la resta de pobles francesos que fan la mateixa festa). Per un costat, l'organització de Sant Joan va ser assumida per aquestes associacions, perfectament formalitzades, i en contacte constant amb els ajuntaments. I, per un altre costat, la celebració va adoptar una estructura perfectament definida, formada per tres actes quasi inamovibles: el sopar, la crema del *brandon* i l'animació musical. La inclusió del sopar a la *salle de fêtes,* com hem vist, va provocar que, en molts casos, el lloc on plantar el *brandon* canviés per situar-se el més a prop possible de la sala.

Durant aquest període, la festa va seguir essent poc coneguda més enllà de la pròpia vall. De fet, els pocs autors que en parlaven eren locals, de la pròpia vall o estudiosos de les celebracions del Comminges i Couserans (Gratacos, 1995; Mansas, 1998a, 1998b, 1998c), tal i com hem vist al capítol 4.

7.4.3 ELS BRANDONS *DE BALÈS: UNA FESTA PER AL CONJUNT DE LA VALL*

A partir del 2000 va tenir lloc una nova onada de revitalització festiva a la vall. La celebració de Sant Joan, amb el *brandon* com a protagonista, va agafar una nova embranzida amb la recuperació de més *brandons* als pobles i la creació de la celebració dels *brandons* de Col de Balès.

Pel que fa a la represa del *brandon* dels pobles, durant aquest període es van recuperar els *brandons* d'Ilheu i de Sost. El primer, l'any 2007; el segon, el 2009, el primer any en forma de foguera i després ja en forma de *brandon*. En ambdós casos, la represa va estar lligada al retorn de fills del poble que, després d'haver fet la seva vida fora de la vall i estant ja jubilats,

[608] El 1995 es va recuperar el de Bourg d'Oueil, però per iniciativa de la família de l'alcalde i al marge del col·lectiu occitanista. Entrevista Henri Jammes (1942), 20 de juny de 2018, Bourg d'Oueil (Haute-Garonne).

es van instal·lar als seus pobles natals. Aquestes persones es van incorporar als *comitès de fêtes* o *foyers ruraux*, si encara estaven en actiu, o bé, els van reactivar per a poder organitzar una sèrie de festivitats als pobles amb el desig de tornar a fer dels seus pobles, espais plens de vida. En molts casos, durant els primers anys, van optar per recuperar el *brandon* en comptes de la *fête patronale*, perquè era més fàcil i requeria menys esforços.

Durant aquest període també va tenir lloc una recuperació de caràcter tradicional, semblant a la descrita pel poble de Caubous (Haute-Garonne), en una zona propera a la Barousse, al poble de Saint-Pé d'Ardet (Haute-Garonne), a l'altra riba de la Garona. En aquest cas, a diferència del cas de Caubous (Haute-Garonne), al capdavant de la iniciativa es va situar un jove del poble, en Matías Ferrera, en aquell moment, estudiant d'història a la universitat. Tal i com ell mateix[609] recordava, entre 2008-2010 la seva família va assumir l'encàrrec de netejar la capella del poble, dedicada a Santa Eulàlia. En aquell moment, la seva àvia va explicar-li que, fins a la dècada dels cinquanta, el *brandon* del poble el feien a la capella, no al prat de l'entrada del poble com ell l'havia conegut. La seva àvia, amb altres ancians del poble, li van demanar: "*No me quiero morir sin volver a ver un* brandon *en la capilla*" [610]. Tal i com ell mateix confessava, mogut per l'anhel de tornar a fer viure el poble, cada vegada més despoblat i amb menys celebracions, va voler recuperar el *brandon* de la capella.

El primer any que el van fer va ser al setembre 2010, per Santa Eulàlia, per no coincidir amb el *brandon* de Sant Joan que encara es feia al prat. Tal i com havien fet els impulsors de Caubous, Matías Ferrera va dur a terme una recerca per a fer la festa el més "tradicional" possible. Amb aquest objectiu, va fer algunes entrevistes als ancians del poble, però, bàsicament, va inspirar-se el model de Les (Val d'Aran), que coneixia perfectament perquè el seu pare era d'allà i ell hi anava cada Sant Joan: *"Cogimos una tradición local que se perdió durante los cincuenta, pero la cambiemos y cogimos el modelo de Les"*[611]. Per exemple, alguns dels elements que van adoptar va ser traslladar l'arbre a pes (de la plaça fins a la capella) i plantar-lo a mà amb l'ús de cordes i escales), però, a diferència del cas de Les, que això ocupa dos dies diferents (la *shasclada* a finals de maig i la *quilha* per Sant Pere), ells ho feien tot un mateix dia, a finals de juny, en què ja hi havia bastanta gent de vacances al poble. Novament, en aquest cas, com en els casos d'Alós (Pallars Sobirà) i Caubous (Haute-Garonne) el procediment és molt semblant, seleccionar elements del passat, buscant la festa tradicional, i adaptar-los al nou context (Hafstein, 2004; Handler & Linnekin, 1984). Aquesta proposta va tenir una durada de cinc anys, del 2010 al 2015[612].

Pel que fa la celebració de Balès, l'any 2000 des de la CC de la Vallée de la Barousse (a partir de 2015, CC Neste-Barousse) es va decidir fer una celebració conjunta de tota la vall dalt del

[609] Entrevista telefònica Matías Ferreras (1993), 11 de setembre de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
[610] Entrevista telefònica Matías Ferreras (1993), 11 de setembre de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées). L'entrevista va ser en castellà, perquè ell va insistir en fer-la en aquesta llengua, que coneixia perfectament, perquè l'havia après del seu pare. El seu pare era nascut a Les, però els seus avis eren andalusos, de Huelva, i, per tant, la llengua familiar del pare sempre havia estat el castellà.
[611] Entrevista telefònica Matías Ferreras (1993), 11 de setembre de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
[612] Recentment, el 2023, s'ha tornat a recuperar per part d'un conjunt de nous habitants del poble, els anomenats "neorurals"; però la majoria de veïns no hi han volgut participar.

Col de Balès, límit geogràfic i administratiu entre la Vallée de la Barousse i la Vallée d'Oueil (Hautes-Pyrénées i Haute-Garonne, respectivament). En aquell moment, només hi havia una pista de terra que permetia accedir-hi des de la Barousse, però el tram que comunicava amb la Vallée d'Oueil no estava fet. Tal i com recordava René Marrot, un dels seus promotors[613], la primera celebració va tenir lloc l'any 2000 i va servir per celebrar el canvi de mil·lenni entre tots els veïns de la vall. De cara als altres anys, els organitzadors van buscar una data propera a Sant Joan, però que no coincidís amb la celebració de cap dels pobles, per això van optar pel 14 de juliol, coincidint amb la festa nacional de França.

Figura 7.42. Fotografia dels primers organitzadors de Balès. Inicis dels 2000, Col de Balès (Hautes-Pyrénées). Font: arxiu privat de la família Bracali.

En aquest cas, es va voler crear una festa nova, de principi a fi. La celebració consistia, i encara consisteix, en un sopar al refugi de Saubeta, uns quilòmetres abans d'arribar al coll, en la crema de set *brandons*, plantats en quatre turons diferents, i en un acompanyament musical, ja sigui per part d'una coral local o d'un grup de *trômpes de chasse*. L'únic canvi ha estat la reducció del nombre de *brandons*, passant de set a tres, per manca de voluntaris. L'any 2006, amb l'obertura del coll cap a la Vallée d'Oueil, François Fortassin, antic alcalde de Sarp i, en aquell moment, senador dels Hautes-Pyrénées, va aconseguir fer passar el *Tour de France* del 2007 pel coll i d'aquesta manera, va aconseguir que aquest entrés a formar part dels colls de muntanya de la zona al costat del Col du Portillon (entre Bossòst i Bagnères-de-Luchon) o el Col de Peyresourde (entre Bagnès-de-Luchon i Arreau). Per celebrar aquesta escomesa, tal i com recordava René Marrot, van decidir canviar la data i adaptar-la al pas del *Tour de France*: "*(...) Après quand le Tour de France est arrivé, un peu dans la même époque, on a dit on va se garder pour faire la veillé du Tour de France et ça c'était un gros succès,*

[613] Entrevista René Marrot (1944), 9 d'agost de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).

chaque fois !" [614]. Des del 2007, el *Tour de France* ha passat cinc vegades més (2010, 2012, 2014, 2017, 2020) per aquest coll.

Figura 7.43. Fotografia de la preparació dels set *brandons*. Inicis dels 2000, Col de Balès (Hautes-Pyrénées). Font: arxiu privat de la família Bracali.

La celebració de Balès s'ha d'emmarcar en una sèrie de propostes, impulsades per la CC de la Vallée de la Barousse (a partir de 2015, CC Neste-Barousse), que volien ser comunes al conjunt de la vall. Aquestes es van construir sobre una sèrie d'elements que els seus promotors consideraven característiques de la vall i que han estat fonamentals per a la construcció de la identitat de la Barousse els darrers anys. D'aquesta manera, la *fête de la transhumance* els servia per posar en valor el passat i present pastoral de la vall; la *foire aux fromages,* l'elaboració de formatge, que es mantenia amb força al poble de Sost; i finalment, la celebració de Balès, el *brandon* com a element característic de la festivitat de Sant Joan a la vall. La importància del *brandon* com a símbol del conjunt de vall, no només es fa palesa en la seva selecció com element que ha de servir per acompanyar el pas del *Tour de France* per la Barousse, sinó també en la seva elecció com a logotip de l'associació Barrejadís (un *brandon* envoltat de vint-i-cinc estrelles representant tots els pobles de vall) que, com hem vist, s'encarrega d'organitzar la festivitat homònima que es caracteritza, precisament, pel seu caràcter rotatiu per la vall.

Durant aquest període va emergir una dicotomia festiva que, des del nostre punt de vista, ha arribat fins avui. D'una banda, el *brandon* dels pobles (i altres celebracions locals) es consideren per la gent del poble (com en el període anterior, habitants i segones residències) i, per tant, no es publiciten més enllà dels pobles o la vall. I, d'altra banda, els *brandons* de Balès (i altres celebracions en clau de vall) es consideren actes per a la gent dels pobles de la

[614] Entrevista René Marrot (1944), 9 d'agost de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).

vall, però també pel turisme, per això es publiciten obertament. Aquest afany per promoure la celebració de Balès es manifesta en la seva presència dins de la premsa local. Per exemple, l'any 2009, dins de la revista de promoció turística *Pyrénées Magazine*, es va publicar un dossier sobre les festes al Pirineu que descrivia el cas dels *brandons* de Balès sota el títol "*Brandons dans la brume*". A banda de la premsa, també cal tenir en compte que François Fortassin, un dels ideòlegs dels *brandons* de Balès, des dels primers anys, convidava els seus companys polítics d'altres zones dels Hautes-Pyrénées per fer conèixer els *brandons* de Balès arreu del departament.

Entre els estudiosos locals la celebració va despertar poc interès durant aquest període, únicament trobem alguna breu menció a la celebració en publicacions molt locals (Chaduc, 2007), tal i com hem vist al capítol 4. No obstant això, cal tenir en compte que, en el marc d'altres iniciatives de la vall, aquesta celebració es fa present. N'és un exemple l'edició d'un DVD, acompanyat d'un llibret, amb 23 textos gascons (i traduïts al francès) de Soulé-Ventura (2007) entre els quals, n'hi ha un sobre Sant Joan, concretament l'article de 1908, al qual ens hem referit diverses vegades al llarg d'aquestes pàgines.

7.4.4 El procés de candidatura: de la Barousse a la UNESCO

Tal i com hem explicat en el capítol sobre la candidatura, en el cas de la Barousse, el tema de la candidatura va arribar pocs mesos abans de tancar el dossier per mediació de l'antropòloga Patricia Heiniger-Castéret, encarregada de revisar la proposta que l'ajuntament de Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne) havia enviat al DPRPS per inscriure els *brandons* dins de l'Inventaire National du Patrimoine Culturel Immatériel, pas previ indispensable per poder arribar a la UNESCO. El president de la CC Vallée de la Barousse (posteriorment, CC Neste-Barousse) d'aquell moment, René Marrot, va ser l'interlocutor d'aquest procés. En rebre la proposta d'incloure els *brandons* de la Barousse dins del dossier de la UNESCO, va quedar sorprès, perquè no s'ho havien plantejat mai poder optar a un reconeixement així:

> Le patrimoine immatériel, honnêtement, je ne connaissais pas qu'il y avait une reconnaissance au patrimoine immatériel. Le patrimoine mondial de l'UNESCO on le connaissait, parce qu'on l'entend, quand même, ça fait très longtemps qu'on n'entend parler, mais immatériel je ne savais pas qu'il y avait une reconnaissance pour les traditions.[615]

Per tal de poder incloure els *brandons* de la Barousse, ell mateix va escriure un text, en què descrivia molt breument la celebració[616]. Gràcies a aquest document, que es va incloure entre les cartes de consentiment de França, va aconseguir que els vint-i-cinc pobles de la vall s'integressin al dossier de candidatura. A partir d'aquest moment, dos representants de la

[615] Entrevista René Marrot (1944), 20 d'agost de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
[616] Podeu veure aquesta text dins del dossier de candidatura, concretament dins de la part dedicada a les cartes d'adhesió de França, pàgines 5-8 (UNESCO, 2015d). Pot consultar-se a través de: https://ich.unesco.org/doc/src/30190-FR.pdf (Consultat: 24 de maig de 2023).

CC Vallée de la Barousse es van incorporar a les reunions del grup de treball que van tenir lloc a Bagnères-de-Luchon (14 d'abril de 2015 i 27 d'abril de 2017).

Tenint en compte que la inclusió de la vall es va fer a través del circuit institucional, els locals van romandre totalment al marge d'aquest procés. El mateix president de la CC Vallée de la Barousse va explicar als alcaldes de la vall, en el marc d'un consell, que havien enviat un text per poder incloure la celebració del *brandon* a la UNESCO dins d'una candidatura internacional amb Espanya i Andorra. La majoria d'alcaldes confessaven que aquesta proposta els havia vingut de nou, que coneixien que la UNESCO feia aquest tipus de reconeixements, però que mai havien sentit a parlar de nominacions específiques de PCI. Els alcaldes no van difondre la informació entre els habitants dels respectius pobles, únicament recordaven haver-ne parlat en el marc de converses informals amb alguns dels veïns. De fet, gran part d'aquests van seguir el procés de candidatura a través de la premsa, però en aquesta es parlava bàsicament de Bagnères-de-Luchon i, en alguna ocasió, dels *brandons* de Balès, tal i com podem veure a través de l'article de *La Dêpeche du Midi* (Tellier, 2014)[617]:

Mauléon-Barousse. La Barousse visée par l'Unesco

Chaque année, des volontaires montent à Balès pour couper les arbres. Photo C.T.

Figura 7.44. Article a *La Dêpeche du Midi*. 23 de juliol de 2015.
Font: hemeroteca virtual *La Dêpeche du Midi.*

Tenint en compte el que s'acaba d'explicar, resulta evident que la visió general del procés de candidatura entre els veïns de la vall era que es tractava d'un assumpte que s'havia fet "des de dalt", des de les institucions. Aquest "des de dalt" podia associar-se directament amb la UNESCO, tal i com podem veure a través del testimoni de l'alcalde de Troubat que segueix, o bé, amb la CC Neste-Barousse:

[617] Pot consultar-se aquest article a través de : https://www.ladepeche.fr/article/2014/07/23/1922878-la-barousse-visee-par-l-unesco.html (Consultat: 11 d'abril de 2023).

> Il n'a rien de particulier, il s'est fait tout seul ! Il s'est fait un peu toute seule, on a participé avec le brandon, mais après, ce sont eux qui ont fait… Les gens de l'UNESCO qui ont préparé tout ça ![618]

Molts testimonis assenyalaven que havien conegut la inscripció per la premsa, tot i que feien notar que aquesta es referia quasi exclusivament a al cas de Bagnères-de-Luchon. Des de la CC Vallée de la Barousse van comunicar la notícia als alcaldes de la vall en el marc d'una reunió. Més enllà de les autoritats locals, la notícia va romandre desconeguda pel conjunt d'habitants de la vall, inclosos els organitzadors locals de la festa. L'any 2019, la idea més comuna entre els veïns era que els *brandons* inscrits eren únicament els de Balès, o bé, els de Balès i els d'alguns pobles, però en cap cas es tenia consciència que els que s'havien inscrit eren, precisament, els *brandons* dels 25 pobles de la vall "*Balès oui*, *mais suite Mauléon non, comme les trois quarts des communes de la vallée, non ?*"[619]. En adonar-se que no era així, es mostraven sorpresos perquè consideraven que el que es feia a Balès era molt més espectacular, i per tant, digne d'inscripció, que el que feien als pobles.

La CC de la Vallée de la Barousse no va organitzar cap acte per celebrar aquesta nominació ni tampoc va sumar-se a la celebració que havien planejat els membres del grup de treball a diversos punts. De fet, com ha hem vist, tampoc s'hi van sumar els representants de Bagnères-de-Luchon, els quals va esperar-se a la vetlla de Sant Joan per a celebrar aquest reconeixement.

7.5 CONCLUSIONS

Per tal de posar fi a aquest capítol fem un repàs dels aspectes més característics de la Barousse en relació al context social de la vall, la manera de preparar i celebrar Sant Joan i a la patrimonialització concreta de la seva celebració.

Tal i com acabem de veure, la Barousse és una vall de mitja muntanya situada a cavall de dos departaments, Hautes-Pyrénées i l'Haute-Garonne. A la Barousse, a diferència de les valls més altes amb què limita, el turisme que s'ha desenvolupat és un *tourisme vert* que es construeix sobre la posada en valor de la natura de mitja muntanya i el patrimoni local. Entre les propostes turístiques de la vall, hi ha les celebracions, entre les quals destaquen la *foire aux fromages* de Loures-Barousse, la *fête de la transhumance* de Mauléon-Barousse, la *dailhada* de Ferrère i els *brandons* de Balès. N'hi ha d'altres, però, que queden circumscrites als veïns de la vall, i entre aquestes hi ha, precisament, el *brandon* dels pobles.

Els *brandons* de la Barousse ja comptaven amb una patrimonialització prèvia abans del procés de candidatura, però, a diferència de les Valls d'Àneu (concretament, Isil), aquest procés havia estat menys intens i més recent. De fet, un dels punts àlgids d'aquest fou la

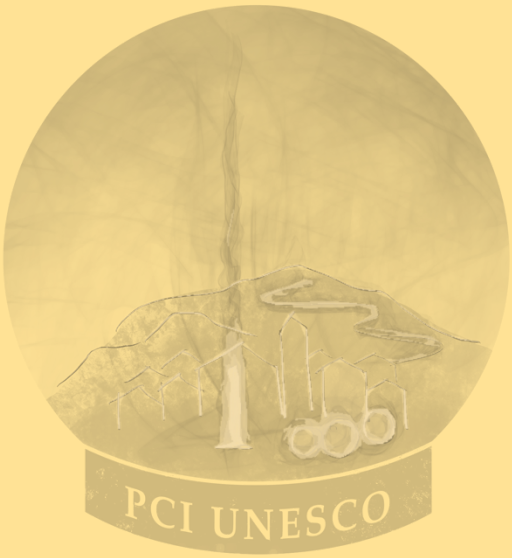
[618] Entrevista Alain Portet (1956), 3 de setembre de 2019, Troubat (Hautes-Pyrénées).
[619] Entrevista José Luis Barral (1971), 23 d'agost de 2019, Mauléon-Barousse).

creació dels *brandons* de Balès per part de la CC Vallée de la Barousse al voltant dels anys dos-mil, moment en què el *brandon* va esdevenir un element definitori de la vall, al costat d'altres elements de gran importància com la transhumància o l'elaboració de formatge. Tot i que els *brandons* de Balès, a diferència dels *brandons* dels pobles, havien estat els més patrimonialitzats, la candidatura no els va incloure. Així doncs, podríem dir que la candidatura impacta sobre unes celebracions locals molt poc patrimonialitzades i imposen una sèrie de canvis que fan trontollar el *modus operandi* que, fins al moment, havia marcat aquestes celebracions.

Al capítol següent, ens proposem analitzar els efectes locals de la inscripció a la Barousse i a les Valls d'Àneu per fer notar, precisament, com un mateix reconeixement pot tenir efectes diferents depenent del context on s'insereix.

Capítol 8

Essent Patrimoni Cultural Immaterial: debats al voltant d'un patrimoni inscrit



8. ESSENT PATRIMONI CULTURAL IMMATERIAL: DEBATS AL VOLTANT D'UN PATRIMONI INSCRIT

8.1 INTRODUCCIÓ

Tal i com hem vist al capítol sobre la candidatura, aquest procés marca un punt de contacte entre històries patrimonials diverses, pràcticament, tantes com celebracions inscrites. Precisament, per aquest motiu, en els dos capítols monogràfics anteriors hem procurat resseguir els processos de patrimonialització d'aquestes celebracions en dues valls concretes ben diverses. En aquest darrer capítol, analitzarem els efectes de la inscripció a les Valls d'Àneu i la Vallée de la Barousse (centrant-nos, principalment, en els anys 2018 i 2019, quan es va dur a terme l'etnografia).

La inscripció a la UNESCO té una sèrie d'efectes dins de l'esfera local. Tal i com hem vist al capítol 1, qualsevol element patrimonial és un espai privilegiat per a l'observació de conflictes (Breglia, 2006; Fabre i Iuso, 2009), en el cas de les festes, aquests conflictes adopten matisos concrets, influïts per les característiques definitòries d'aquest element, entre les quals destaca el binomi *ritual/play* (Boissevan, 1992). Després del reconeixement internacional, van emergir una sèrie de problemàtiques, que hem agrupat en una sèrie de debats patrimonials (identitat, turisme, gènere, tradició, Covid-19, propietat intel·lectual, etc.), els quals, amb major o menor mesura, estan caracteritzats pel tipus d'element que ens ocupa, la festa. Hem d'advertir que no es tracta de debats que hagin sorgit necessàriament arran de la inscripció a la UNESCO, sinó de grans debats patrimonials que, en la molts casos, ja s'havien manifestat prèviament, tal i com hem procurat assenyalar dins dels capítols monogràfics 6 i 7. La principal diferència entre aquests debats abans i després de la inscripció és l'emergència de nous actors sorgits arran de la inscripció que han fet que l'arena patrimonial sigui cada vegada més complexa (Berliner & Bortolotto, 2013), d'aquí la importància de presentar-los. Des del nostre punt de vista, en aquesta nova etapa, posterior a la inscripció, el pes de la patrimonialització s'accentua notablement i aquest reforça cada vegada més la fixació, delimitació, normativització de les pràctiques inscrites (Collins, 2011); cosa que, en l'àmbit festiu es manifesta en un increment del *ritual* en detriment del *play* (Boissevan, 1992).

El capítol segueix l'estructura per debats que hem presentat al capítol 3, però adaptada al cas concret que ens ocupa, per la qual cosa, aquests poden presentar-se sota altres perspectives i poden aparèixer nous debats fruit de l'etnografia. Així doncs, comencem el

capítol presentant els actors (en aquest cas, sota la forma d'organismes) que entren en escena després de la inscripció i les seves propostes de salvaguarda (en aquest cas, no en forma de debat) i, posteriorment, passem als quatre debats. Aquests debats són: la "presència" de la UNESCO, l'afluència de turisme, les representacions identitàries i les interpretacions de la tradició. Lògicament, es tracta de debats molt amplis que no hem pogut abordar en la seva totalitat, per la qual cosa, hem prioritzat, per cadascun, una de les moltes problemàtiques que podrien analitzar-se[620]. Tot i que els debats parteixen dels casos de les Valls d'Àneu i la Barousse, en algunes ocasions hem incorporat referències a altres celebracions propers a aquestes per completar alguns aspecte de l'anàlisi (per exemple: les falles de Sort, al Pallars Sobirà, o els brandons de Saint-Martory, a l'Haute-Garonne).

Més enllà d'aquests quatre debats, n'hem identificat dos més, presents als dos casos: d'una banda, el gènere dins de la festa, menys recorrent dins del camp que els quatre seleccionats; i d'altra banda, l'impacte de la Covid-19, els efectes de la qual escapen als límits temporals de la nostra recerca. Els quatre debats analitzats no són específics de les Valls d'Àneu i la Barousse (zones centrals de la recerca), sinó que aquests i altres els hem pogut identificar en altres valls pirinenques (tal i com fem notar a l'inici de cada debat), tot i que no els hem desenvolupat en no haver-hi dut a terme una etnografia tan aprofundida.

8.2 ELS "NOUS" ORGANISMES I LES SEVES PROPOSTES DE SALVAGUARDA

La inscripció d'un element a la UNESCO porta a la necessitat de crear estructures per a gestionar la seva salvaguarda, la qual esdevé responsabilitat de l'estat o estats portadors. Volent seguir el principi de participació de les CGI de la *Convenció de 2003* (articles 11[621] i 15[622]), "nous" organismes van entrar a formar part de l'arena patrimonial d'aquestes celebracions. Si bé, alguns d'aquest es van crear en aquest moment, altres ja existien prèviament. Presentem aquests "nous" organismes pel conjunt del Pirineu, per oferir una

[620] Debat al voltant de la "presència" de la UNESCO: la tensió entre actors de caràcter global i actors de caràcter local en una mateixa zona, la creació d'una estructura internacional, el procés de revisió de la candidatura, etc.
Debat al voltant del turisme: el tipus d'activitats que s'inclouen als programes per "entretenir" els turistes, l'especialització festiva que s'observa en els diversos pobles (falles per la canalla, falles pels turistes, falles "folkis"....), etc.
Debat al voltant de la identitat: diverses representacions identitàries que formen part d'aquestes celebracions a l'actualitat (sincrònicament), i de les que n'han format part al llarg dels darrers anys (diacrònicament), etc.
Debat al voltant de les tradició: la recuperació d'algunes celebracions després d'anys de no fer-se, de la jerarquia festiva que s'estableix entre celebracions en relació a la seva tradició, etc.

[621] Article 11. Funcions dels estats part
Incumbeix a cada estat part:
a) adoptar les mesures necessàries per garantir la salvaguarda del patrimoni cultural immaterial present al seu territori;
b) entre les mesures de salvaguarda esmentades al paràgraf 3 de l'article 2, identificar i definir els diferents elements del patrimoni cultural immaterial presents al seu territori, amb participació de les comunitats, els grups i les organitzacions no governamentals pertinents
(UNESCO, 2003: article 11).

[622] Article 15. Participació de les comunitats, els grups i els individus
En el marc de les seves activitats de salvaguarda del patrimoni cultural immaterial, cada estat part ha de mirar d'aconseguir la màxima participació possible de les comunitats, els grups i, si s'escau, els individus que creen, mantenen i transmeten aquest patrimoni i d'associar-los activament a la seva gestió.
(UNESCO, 2003: article 15).

visió el més àmplia possible del fenomen, tot i que el capítol es basa, fonamentalment, en dos d'aquests, que són els que intervenen a les valls etnografiades. Dins del conjunt del Pirineu trobem: una institució de caràcter universitari, sota la forma de càtedra, que es va crear poc després de la inscripció, la CEPIP, vinculada a la Universitat de Lleida; EOC, una associació de caràcter occitanista ja existent abans de la inscripció que, després d'aquesta, s'interessa per aquesta qüestió; i tot un conjunt d'estructures que agrupen diversos col·lectius de practicants d'una mateixa zona (l'Asociación de Municipios y EMD Fallaires, la Taula Nacional de Fallaires de les Valls d'Andorra i l'Hilhat halhaire). Malgrat que tots aquests "nous" organismes comparteixen la necessitat de dur a terme la salvaguarda, aquesta és interpretada diferentment segons els propis interessos. Aquestes diverses percepcions s'evidencien en el tipus de propostes que elaboren en el marc de la salvaguarda.

8.2.1.1 La Càtedra d'Educació i Patrimoni Immaterial dels Pirineus i la salvaguarda unesquiana

Molt poc després de la inscripció, es va crear la CEPIP, vinculada a la Universitat de Lleida amb la voluntat de promoure les recerques acadèmiques en l'àmbit del PCI i l'educació. Segons relatava la seva directora, Sofia Isus Barado[623], la idea de fer aquesta càtedra va sorgir en el marc de la inauguració de l'exposició catalana sobre les festes (a la qual ens hem referit al capítol 5) al Museu d'Història de Catalunya a proposta del conseller de Cultura, Ferran Mascarell Canalda, i el director de la DGCPAC, Lluís Puig Gordi. El procés de creació de la CEPIP va ser relativament ràpid, només sis mesos després de la inscripció de la proposta, que va tenir lloc al juny de 2016, el Consell de Govern de la Universitat de Lleida va aprovar la seva creació.

La CEPIP està formada per una directora i una sotsdirectora i inclou també diversos investigadors en formació; a més de comptar amb un Consell de Direcció i un Consell Assessor. El primer està format per responsables d'institucions vinculades al patrimoni pirinenc (Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme, Institut d'Estudis Ilerdencs i Institut per al Desenvolupament de l'Alt Pirineu i l'Aran) i s'encarrega d'aportar recursos i avalar les actuacions que es duen a terme. El segon, en canvi, està format per professors universitaris, tècnics de patrimoni i estudiosos locals. Els seus àmbits de treball són, bàsicament, tres: Falles, *Haros* i *Brandons*; Espai Natura i (Per)Vivències. En el cas del primer àmbit, que és el que aquí ens interessa, els integrants no són practicants (i si ho són, no hi són per ser practicants, sinó estudiosos del fenomen), cosa que reforça la dicotomia practicants vs. experts. La CEPIP, segons podem llegir a la seva pàgina web, es proposen:

> L'objectiu principal de la Càtedra és la salvaguarda del patrimoni immaterial dels Pirineus, tot desenvolupant projectes d'investigació, accions educatives globals i tasques divulgatives mesures que pretenen promoure el pensament crític i científic, així com esdevenir un garant per a la construcció de la identitat personal i social.[624]

[623] Entrevista Sofia Isus Barado (1955), 17 agost 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[624] Informació extreta de la pàgina web de la CEPIP: https://www.catedrapirineus.org/presentacio/ (Consultat: 25 de juliol de 2021).

Des de la CEPIP, s'estableix una clara diferència entre el fet de pensar la salvaguarda i l'aplicació de les mesures de salvaguarda concretes:

> La Càtedra no s'encarrega de les mesures de salvaguarda, ha de ser la pròpia comunitat que posi les mesures, la Càtedra vol dinamitzar el procés i ocupar-se de la part acadèmica, pedagògica... Aquesta és la part que ens toca (...).[625]

La CEPIP parteix d'una interpretació estricte del text de la *Convenció de 2003*. Així doncs, no només assumeix la necessitat de dur a terme la salvaguarda (independentment del fet que la pràctica inscrita gaudeix d'una gran vitalitat a gran part del Pirineu), sinó que aposta per promoure activament la viabilitat d'aquest patrimoni, cosa que es concreta en dues línies: d'una banda, treballar sobre la vessant acadèmica de la salvaguarda; i d'altra banda, "facilitar" a la "comunitat fallaire" la realització d'una sèrie de propostes de salvaguarda.

Durant els primers anys de vida, va dur a terme un treball metòdic per a proposar un sèrie d'activitats per a la salvaguarda. En aquest sentit, va elaborar un estat de la qüestió per a conèixer què s'havia fet en el cas d'altres elements inscrits a la UNESCO. El resultat d'aquest treball fou el document *Bases per a un Model de Salvaguarda* (2019)[626], en el qual es descriu la realitat de la festa a cada estat, fent notar les seves diferències; les accions de salvaguarda que s'hi han dut a terme fins al moment i les accions que la CEPIP vol proposar a la "comunitat fallaire" en el marc de la salvaguarda. Malgrat reconèixer les diferències entre celebracions, el document insisteix en la necessitat de dur a terme un treball conjunt, assumint l'existència de la "comunitat fallaire", en sintonia amb la candidatura i la *Declaració d'Andorra la Vella* (2015). Gran part de les mesures proposades en aquest document s'inspiren en accions dutes a terme en el marc d'altres candidatures i en els projectes inclosos dins de Llista de Bones Pràctiques del PCI (materials pedagògics, exposicions, museus, tallers, visites guiades, trobades...). Possiblement, aquestes mesures no poden aplicar-se arreu del Pirineu, perquè com el mateix document afirma, la festa és diferent en cada context (potser, ni tan sols, són mesures aplicables); però sí que són propostes que s'ajusten perfectament a allò que la UNESCO espera que es faci en el marc de la salvaguarda. En aquest cas, resultaria interessant recuperar l'aproximació de la sostenibilitat cultural d'Atwood i Turner (2020) per seguir pensant aquestes mesures. Des d'aquest punt de vista, seria important dissenyar propostes adaptades a cada context, basades en un treball de camp de llarg termini que estableixi relacions socials de llarga durada amb els principals actors vinculats a aquestes festes per a fer-los partícips en tot moment.

La CEPIP, entre les diverses mesures de salvaguarda que planteja al document, els darrers anys ha centrat els seus esforços en el desenvolupament d'una sèrie de materials pedagògics dins de *La Maleta Fallaire* (2021a)[627], un model que ja havia desenvolupat anteriorment amb

[625] Entrevista Sofia Isus Barado (1955), 17 agost 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[626] Pot consultar-se dins del repositori digital de la Universitat de Barcelona, on s'adscriu la CEPIP: https://repositori.udl.cat/bitstream/handle/10459.1/69254/Model%20salvaguarda.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Consultat: 26 de juliol de 2021).
[627] Aquesta maleta pot consultar-se a la plataforma *Debat a bat* de la CEPIP: https://www.debatabat.eu/maletes-viatgeres/la-maleta-fallaire (Consultat: 26 juliol 2021).

una altra temàtica, *La Maleta de l'Óssa* (2021b)[628]. Per tal de poder fer una maleta el més fidel possible a les celebracions, la CEPIP va fer una sèrie de visites arreu del Pirineu (tres estats de la candidatura) per presentar la versió provisional d'aquesta maleta i així poder incorporar les peticions dels locals. Una d'aquestes visites fou a Llavorsí, on va trobar-se amb els fallaires del Pallars Sobirà i Jussà, tal i com s'observa a la publicació de Facebook[629] dels fallaires d'Isil:

Figura 8.1. Captura de pantalla de Facebook de la presentació de *La Maleta Fallaire* entre els col·lectius fallaires del Pallars Sobirà i Jussà. 20 de març de 2019, Llavorsí (Pallars Sobirà).
Font: Facebook Falles d'Isil.

Entre els anys 2018-2019, la tasca de la CEPIP com a "facilitadora" es va fer especialment evident en tres projectes. En primer lloc, en l'elaboració d'un calendari conjunt entre els pobles inscrits. Aquesta proposta ja s'havia parlat a les reunions del grup de treball, però davant de la manca de pressupost no es va poder tirar endavant fins que la CEPIP va proposar assumir-la[630] (vegeu figura 8.2). En segon lloc, en la col·laboració en l'organització de les trobades fallaires a partir de 2018. Fins a aquest moment, les trobades sempre havien estat assumides per associacions locals i ajuntaments (o comuns) de Catalunya i Andorra (2009 i 2010 a Isil; 2011 i 2012 a Pont de Suert; 2013 a Alins; 2014 a Les; 2015 i 2016 a Andorra la Vella). El 2017 no es va celebrar la trobada i, davant d'aquesta absència, la CEPIP va intervenir per donar-los continuïtat, el 2018 a San Juan de Plan i el 2019 a La Pobla de Segur

[628] Aquesta maleta pot consultar-se a la plataforma *Debat a bat* de la CEPIP: https://www.debatabat.eu/maletes-viatgeres/la-maleta-de-lossa-cicle-infantil-i-inicial (Consultat: 17 de maig de 2022).
[629] Pot consultar-se a: https://www.facebook.com/fallesisil/?locale=ca_ES (Consultat: 5 de juny de 2023).
[630] Entrevista Laura Vigo Estany (1980), 17 de setembre de 2018, Montanuy (Ribagorza).

(2020 i 2021 no s'han fet per la pandèmia). En tercer lloc, la representació de la "comunitat fallaire" en el marc del *Smithsonian Folklife Festival* del 2018, en què Catalunya participava com a país convidat. I en quart lloc, la creació d'una estructura internacional que s'ha convertit en el gran projecte de la CEPIP, en el qual ha estat treballant els darrers anys i encara avui no és una realitat.

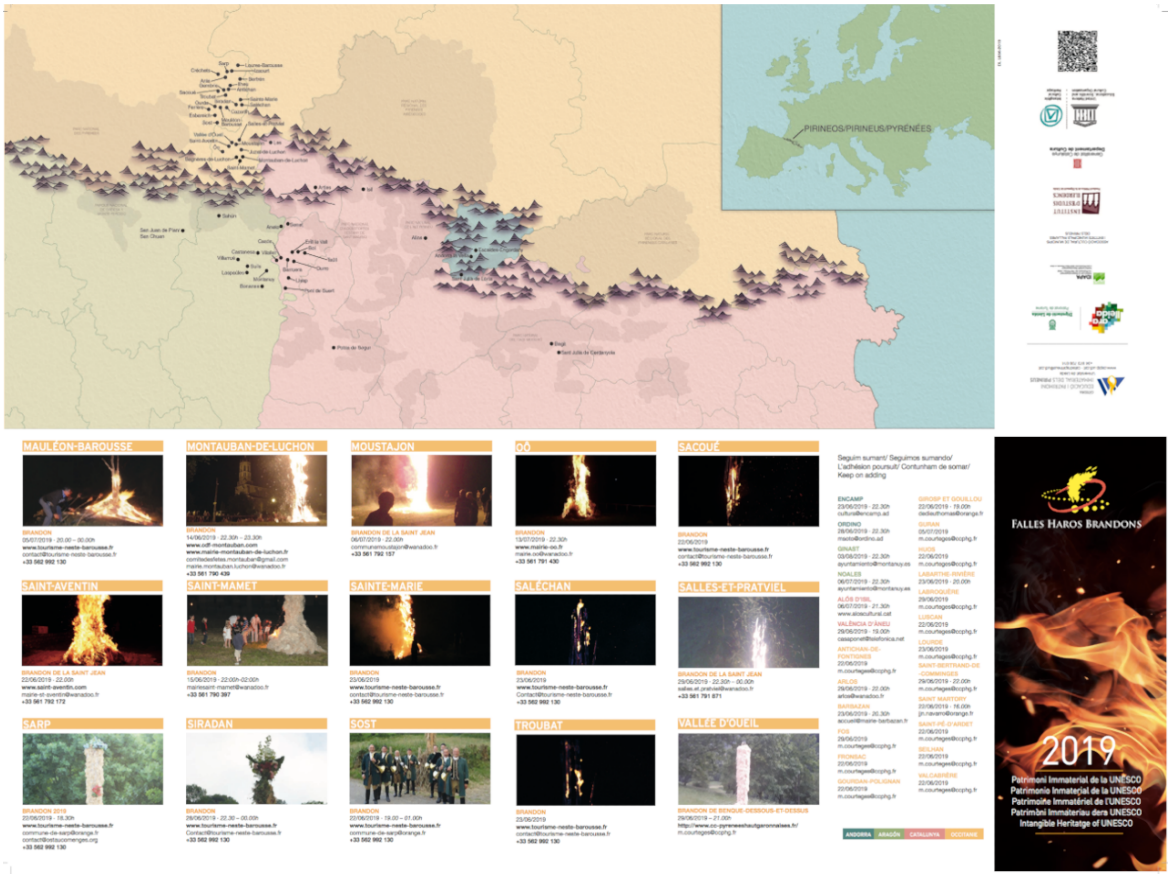


Figura 8.2. Una part del calendari fallaire de 2019.
Font: arxiu CEPIP.

Aquestes accions dins del panorama pirinenc van ser vistes diferentment entre els antics membres del grup de treball i els organitzadors locals de la festa. Mentre alguns es mostraven entusiasmats, perquè consideraven que els calia un òrgan de referència i acceptaven voluntariosos el rol de "facilitadora" de la CEPIP; altres es mostraven més crítics:

> Hi ha un calendari que en teoria l'havia de fer l'associació, va començar a fer-lo, però... Això és lo que va passar amb el calendari i la trobada d'aquest any, la *tenia que* preparar l'associació i abans que... Jo lo que *vec* és que la Càtedra s'està ficant en coses que no li toquen, jo suposo que és una càtedra universitària i l'altra cosa és tot això, però aquí jo (...).[631]

[631] Entrevista dona, juliol de 2018, Catalunya.

Per aquestes persones, la facilitació de la CEPIP era vista com una pèrdua d'autonomia en la gestió de les seves festes, perquè consideraven que aquest organisme estava assumint una sèrie de tasques que, fins al moment, s'havien fet des de les associacions i els ajuntaments (o comuns) sense la necessitat de comptar amb cap altre organisme.

8.2.1.2 Eth Ostau Comengés i la salvaguarda gascona

EOC és una associació de dinamització i promoció de la cultura i llengua occitana (concretament, gascona) nascuda l'any 2003 a Barbazan (Haute-Garonne), inspirada en associacions del mateix tipus que als anys noranta ja existien al sud-oest francès com, per exemple, Nosauts de Bigòrra i Eth Ostau Bearnés. La seva zona d'interès és el Comminges històric, que es correspon amb el sud de l'Haute-Garonne, encara que també treballa a zones laterals com la Barousse (Hautes-Pyrénées) i el Couserans (Ariège) per les relacions històriques que han existit entre el Comminges i aquestes dues zones. Aquesta associació és una associació d'associacions, totes vinculades a la música i la dansa occitanes[632]. El seu objectiu principal és:

> (…) en gròs qu'é hèr era promocion dera cultura occitana en Comenge, de cuélher eth maximum d'informacion e de hèr transmission. Sauvar e transméter (...) [un dels socis de l'associació] qu'utiliza eth mot de "reeducacion culturala", que mos cau tornar a explicar ath monde que son occitans e que i a ací ua autra cultura pròpia ensajar de sortir dera vision exagonala [en referència a França]. Nosautris que mos agrada de véder eras causas atau.[633]

Fidels a aquest objectiu, realitzen dos tipus d'accions. D'una banda, duen a terme un treball de camp pels diferents pobles de la zona amb la idea de "*cuélher*" (collir) el màxim d'informació sobre les formes de vida tradicionals de la zona. Aquest treball etnogràfic el van iniciar el 2009 i ha donat lloc a diversos documentals (*Tot un hormatge*, *Eth vin de casa*, *Era Hèsta deth pòrc,* entre d'altres) i diverses publicacions (*Les violoneux traditionnels entre Comminges et Couserans, Era Sent Joan, Comminges et Barousse; Entà Sent Joan, era dalha ena ma*, entre d'altres). I, d'altra banda, organitzen activitats per a "*hèr transmission*" (transmetre) de la cultura gascona local (és a dir, del Comminges)[634], les quals han estat les més significatives des de la fundació de l'associació. Destaquen: el festival *Passa-pòrts*, que se celebra des de 2004 i és un espai de trobada entre socis; les *seradas occitanas*, trobades en què es parla en

[632] En origen eren vuit associacions locals (Foyer Rural de Montastruc-de-Salies, Troubadours du Comminges, Cercle Occitan Commingeois, Dançaires de Boussens, Los Amics de l'escòla occitana, Club de danses traditionnelles de Gourdan-Polignan, Edelweiss Pyrénéen de Saint-Gaudens, Ninaròlas) i, actualment, en segueixen essent vuit, encara que n'hi ha que han canviat (Cercle Occitan Commingeois, Pyrénées Breizh, Amics deth Burat, Era Pastorala, Bouilleur de sons, Dançaires de Boussens, Dançam, Danses occitanes et traditionnelles de Goudan-Polignan). Totes les associacions membres funcionen de manera independent, però es reuneixen de tant en tant en el consell d'administració, el qual està format per un representant de cada associació, i en l'assemblea general que té lloc un cop l'any.

[633] Entrevista Jean-Paul Ferré (1974), 9 de juliol de 2019, Betchat (Ariège).

[634] Quan parlem de cultura gascona local, ens referim a la zona del Comminges especialment i també les zones laterals que EOC inclou dins de la seva àrea d'actuació, Barousse i Couserans. La identitat occitana és plural i, fins i tot, dins de la identitat gascona, hi ha pluralitat d'identitats locals, la del Comminges, la de la Bigorre, la del Béarn, etc.

occità-gascó i es donen a conèixer iniciatives locals; i la difusió de les activitats de les associacions part a través de l'enviament d'una *letra d'informacion*[635].

EOC va començar a interessar-se per la celebració de Sant Joan després de la inscripció. Tal i relatava el seu president, Jean-Paul Ferré[636], la notícia els va arribar per mediació d'un dels membres de l'associació, Bernat Ménétrier-Mercadal, antic tècnic del museu de Tarbes, el qual sempre havia mantingut contactes amb alguns estudiosos del patrimoni de Catalunya i participava activament en jornades sobre el patrimoni festiu. Una d'aquestes fou la *Jornada Recerca i Arxius, Les festes del foc* a Esterri d'Àneu el juny de 2015, on, segurament va conèixer el procés de candidatura, perquè hi van participar alguns dels membres del grup de treball. Malgrat que, com a associació, prèviament, havien recollit dades sobre Sant Joan al Comminges (a més del Couserans i la Barousse), no va ser fins després de la inscripció que van començar a programar activitats dedicades específicament a aquesta temàtica. El primer acte on van participar com a EOC fou el *II Simposi Internacional Focs Festius a la Mediterrània*, celebrat a Reus el maig de 2017, cosa que els va permetre entrar en contacte amb altres estudiosos del tema (especialment, de Catalunya i Andorra). Des d'aquest moment, van començar a participar a les trobades fallaires i van entrar en contacte amb la CEPIP, per la qual van esdevenir un interlocutor de primer ordre per apropar-se a la realitat francesa després de la inscripció.

Ràpidament, la temàtica de Sant es va convertir en un dels principals àmbits d'interès d'EOC , en gran part, perquè s'adaptava perfectament a l'objectiu central de l'associació. Precisament, per aquest motiu, Sant Joan ha esdevingut un dispositiu més (i molt valuós, perquè compta amb un reconeixement internacional) per reivindicar la identitat gascona davant de la *vision exagonala* (és a dir, francesa), fet que es fa palès en una de les publicacions de l'associació sobre la celebració:

> Totun, era usura deth temps, era pèrta de memòria e es concessions bèth còp tròp nombrodes as mòdes e gosti dera epòca qu'an desnaturat o hèt pèrder eth sòn sens e era sua arma as hèstes tradicionales coma Sent Joan, talament qu'actors locaus, qu'an enveja de hèr viéver aqueth patrimòni, que son demandaires d'arreferéncies e de critèri (Ferré & Ménétrier-Marcadal, 2018: 4).

És, precisament, havent definit aquest context de partida, marcat per la pèrdua, que el seu projecte de *reeducacion culturala* prenen tot el seu sentit. EOC es presenta com un organisme capaç de fornir les referències i els criteris necessaris per a la represa del "*sens*" (en català, sentit) i l'"*arma*" (en català, ànima), que són gascons, a través de les seves propostes. En aquest cas, la interpretació de la salvaguarda no parteix de la *Convenció de 2003*, sinó d'una interpretació pròpia d'aquesta: la salvaguarda no es basaria tant en el manteniment de la pràctica, sinó en la recuperació dels elements gascons que l'haurien caracteritzat en el passat. Precisament, per aquest motiu, totes les seves propostes es basen en:

[635] Podeu consultar totes les activitats d'EOC al seu web: https://www.ostaucomenges.org/news.php (Consultat: 19 d'abril de 2022).
[636] Entrevista Jean-Paul Ferré (1974), 9 de juliol de 2019, Betchat (Ariège).

> (...) portar elements per poder permetre de torna's a apropriar dera tradicion. No volem pas dir que hèm açò par rapot a aquò, aquò, aquò... Que ens agrada explicar les diferentas etapas dera hèsta e balhar qualca recomanacion, se cau butar carburant, gasoil, per allumar eth har o se cau butar palla, o se cau butar la disco mobilo o se vieni Arredalh. I a aquest trebalh de torna's a apropriar la propria cultura.[637]

Les activitats sobre Sant Joan d'EOC van iniciar-se el 2018 i es mantenen actives encara avui. Gran part d'aquestes activitats van tenir lloc, per primera vegada, en el marc del festival *Passa-pòrts* de 2018: exposició *Era Sent Joan. Comminges et Barousse* (2018), a la qual ens hem referit al capítol 5; conferència sobre la celebració al Comminges i la Barousse i taller per aprendre a fer *halhòts* (*petits brandons*), tal i com es pot veure en el programa que segueix:

Figura 8.3. Tríptic del festival *Passa-pòrts*.
Font: arxiu EOC.

Gran part de les activitats programades al voltant de Sant Joan es van realitzar (i encara es realitzen), en gran part, gràcies a la subvenció del projecte *Total Festum*[638], el qual té com a eix temàtic Sant Joan, considerat un element d'agermanament entre les cultures catalana i occitana[639]. Tal i com vam observar els anys 2018 i 2019, EOC van basar el seu programa en

[637] Entrevista Jean-Paul Ferré (1974), 9 de juliol de 2019, Betchat (Ariège).
[638] Per conèixer millor aquest projecte, podeu consultar la pàgina web de la regió Occitània: https://www.laregion.fr/-Catalan-et-Occitan-32031- (Consultat: 20 d'abril de 2022).
[639] Aquest festival que, en origen, era una iniciativa únicament de la regió Llenguadoc-Rosselló, amb la creació de la nova regió Occitània, es va ampliar als territoris de l'antiga regió Migdia Pirineus, cosa que va permetre que les associacions d'aquesta zona, a partir de 2016, també poguessin beneficiar-se'n. Quan va començar l'any 2006, el *Total Festum* es basava en una gran festa a Montpellier, però a partir de 2008 es va voler descentralitzar i es van fer cinc festes (una per cada departament de l'antiga regió Llenguadoc-Rosselló). A partir del 2009 van canviar el format i van decidir fer un *"appel à projets"*.

dos tipus de propostes. D'una banda, activitats que volien aportar "*qualca recomanacion*", és a dir, fornir d'informació els organitzadors sobre la festa tradicional que, des del seu punt de vista, calia vetllar per anar recuperant de mica en mica. Dins d'aquest grup, hi hauria l'exposició *Era Sen Joan. Comminges et Barousse* (2018) i el llibre homònim (Ferré & Ménétrier-Mercadal, 2018), els tallers realització d'*halhòts* (*petits brandons*) i les conferències sobre les festes (el 2018 van visitar Sarp, Marignac, Saint-Avantin, Labarthe-de-Rivière i Herran; i el 2019, Estadens, Arlos, Sost i Arguenos)[640]. D'altra banda, activitats amb els organitzadors locals per a "*torna's a apropriar la propria cultura*", és a dir, per posar en pràctica tot allò après anteriorment. Això es feia, bàsicament, a través d'una sèrie d'acompanyaments festius en el marc de la celebració de Sant Joan a diferents pobles (el 2018 i 2019 es va fer a Sarp i el 2021 a Antichan-de-Frontignes)[641].

Figura 8.4. Cartell Sant Joan a Sarp amb EOC dins del *Total Festum* de 2018. Font: arxiu EOC.

Figura 8.5. Cartell conferències d'EOC dins del *Total Festum* de 2019. Font: arxiu EOC.

Més recentment, el 2021, han incorporat una sèrie d'activitat a les escoles[642] i han creat un espai dins de la seva pàgina web per anar recollint totes les activitats que ells mateixos han

[640] El 2020, a causa de la pandèmia, es va fer a través de càpsules informatives difoses on-line a través de la pàgina de Facebook d'EOC: https://www.facebook.com/ethostau.comenges/videos/2676174179324388 (Consultat: 26 d'abril de 2022). El 2021, es va recuperar el format presencial i es van fer conferències a Clarac, Urau i Sauveterre-de-Comminges.
[641] El 2020 no es va fer per la pandèmia i el 2021 van recuperar els acompanyaments.
[642] Les escoles visitades el 2021 van ser les de Sengouagnet, Aspet, Sauveterre-de-Comminges i Saint-Plancard. Segons un dels tècnics d'EOC aquestes activitats es basarien en: dies abans, els infants fan un petit treball de recerca sobre la celebració a casa seva per tal de compartir-lo amb el grup classe el dia de l'activitat. Aquell dia, els dos conferenciants presenten una sèrie de panells sobre Sant Joan i conviden els infants a mirar-se'ls. Seguidament, obren un espai d'intercanvi d'experiències i de reflexions, en què els membres d'Eth Ostau Comengés insisteixen en la qüestió lingüística. Acabada aquesta part, realitzen un taller sobre els sons de la festa en què aprenen a fer xiulets i fer sonar cargols marins, si tenen temps, també aprenen com s'elaboren els *petits brandons/halhes*.

organitzat en relació a aquesta i els estudis que diversos investigadors han publicat al respecte[643].

8.2.1.3 Associacions i col·lectius: la salvaguarda local

Més enllà de la CEPIP i EOC, existeixen una sèrie d'organitzacions de caràcter local que es van crear durant el procés de candidatura i/o després de la inscripció i que es caracteritzen per aglutinar associacions o col·lectius ja existents.

Pel cas espanyol, hi ha l'Asociación de Municipios y EMD Fallaires, que es va crear el 2012, just en el moment que s'iniciava la candidatura. Actualment, aquesta associació està no està en actiu, ni tan sols s'encarrega d'organitzar les trobades fallaries, tasca que havia assumit abans de la CEPIP. Tot i que hi ha veus que denuncien la manca d'acció per part d'aquesta associació, la gran majoria dels seus integrants han optat per treballar més localment, dins del propi municipi i/o comarca, cosa que ha donat lloc a la creació de xarxes més o menys formals d'abast més reduït. Per exemple, al Pallars Sobirà i Jussà, l'any 2018 es va crear un grup de fallaires, en gran part, per fer front al problema de les falles independentistes de Sort (que desenvoluparem més endavant, en aquest mateix capítol) i que ha acabat convertint-se en un espai de trobada en què els fallaries de les dues comarques es reuneixen per parlar de problemes comuns, especialment vinculats a l'excés de turisme, i per organitzar una sèrie d'activitats conjuntes.

En el cas de la l'Asociación de Municipios y EMD Fallaires, la interpretació de la salvaguarda parteix de la *Convenció de 2003*, perquè gran part dels seus associats havien estat membres del grup de treball, però adopta un caràcter més restrictiu que l'observat en el cas de la CEPIP i EOC:

> Són necessàries perquè no prostituïm la festa. Com, per exemple, per Sant Joan han fotut 3.000 persones a la plaça, mira què guai! Per què no fem al mes de juliol ne fem una altra més per si en fotem 3.000 més i podem tornar a emplenar els hotels i tot? Doncs això, no. Estem parlant de tradició, d'una tradició i això està molt clar. No podem sortir-nos de la nostra línia, per exemple, nosaltres no podem organitzar una baixada de falles a Barcelona[644].

L'Asociación de Municipios y EMD Fallaires del Pirineo no ha tirat endavant cap tipus de proposta, però sí que ho han fet alguns dels seus membres dins dels seus municipis i/o comarques, cosa que posa de manifest l'explosió de localitat que ja anticipàvem en la nostra anàlisi sobre la celebració de la inscripció. Aquestes propostes traspuen el pes de la dimensió local per sobre de la global: publicació d'una obra de referència pel cas d'Aragó, que no comptava amb cap llibre d'aquest tipus (Serrano Lacarra & Farré Sahún, 2017), publicació de llibres infantils (Alsina & Ràfols, 2019; Farré Sahún & Jordà Ruiz, 2014; Pedrals Costa & Capdevila Herrero, 2018), projectes educatius a les escoles (Sant Julià de Cerdanyola i Les), edició de calendaris (conjunt de la Ribagorça aragonesa i conjunt del Pallars), creació de

[643] Podeu consultar-la a la pàgina web d'EOC: https://www.ostaucomenges.org/har.php (Consultat: 19 d'abril de 2022).
[644] Entrevista home, agost de 2018, Catalunya.

rutes al voltant de les falles (Guies de Muntanya Taüll[645] i Centre del Romànic de la Vall de Boí[646]), intercanvis entre fallaires de diversos pobles (conjunt del Pallars), trobades entre fallaires (conjunt del Pallars), creació d'una fira de la fia-faia (Sant Julià de Cerdanyola), projecte d'obertura d'un centre d'interpretació de l'*haro* a Les i la declaració de la plaça *deth haro* de Les com a Bé Cultural d'Interès Nacional (BCIN), entre d'altres. A més, cal tenir en compte la recuperació d'algunes celebracions. N'és un exemple, el cas de Bausen (Val d'Aran), que va tornar a fer l'*haro* l'estiu de 2021 gràcies a la iniciativa de l'associació Es Sarnalhèrs i el suport d'EOC.

Figura 8.6. Calendari de les falles del Pallars Sobirà i Jussà 2019. Font: arxiu CEPIP.

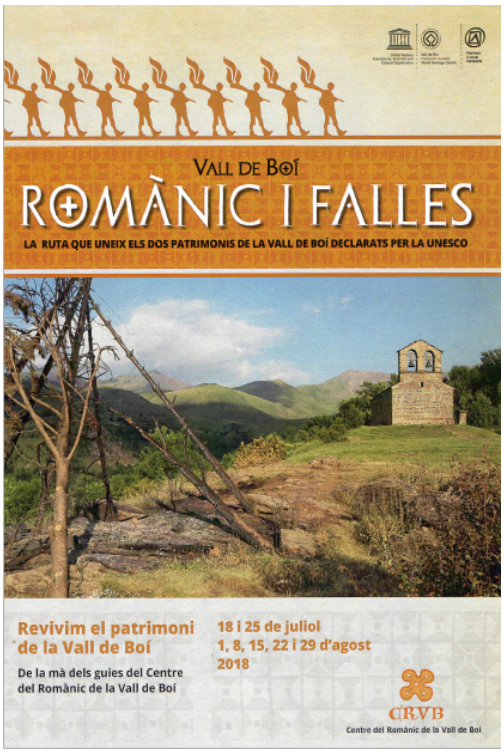


Figura 8.7. Cartell rutes romànic i falles a la Vall de Boí 2018. Font: arxiu Centre del Romànic de la Vall de Boí.

Pel que fa al cas andorrà, tal i com recordava un fallaire d'Andorra la Vella i Ordino, després de la inscripció van considerar necessari "endreçar casa seva", perquè pràcticament no es coneixien entre col·lectius[647]. Tenint en compte que la relació amb els fallaires d'Escaldes-Engordany i Sant Julià de Lòria per formar part de la candidatura s'havia fet a través dels comuns, un petit grup de fallaires d'Andorra la Vella van anar a conèixer els fallaries d'aquestes dues parròquies. Arran d'aquesta trobada, els tres col·lectius es van anar trobant i l'any 2017 van crear la Taula Nacional de Fallaires de les Valls d'Andorra. La taula està

[645] Per més informació podeu consultar la pàgina web de l'oficina de turisme de la Vall de Boí: https://www.vallboi.cat/ca/falles (Consultat: 8 d'octubre de 2021).
[646] Per més informació podeu consultar la pàgina web del Centre del Romànic: https://www.centreromanic.com/ca/ruta-romànic-i-falles (Consultat: 8 d'octubre de 2021).
[647] Entrevista Albert Roig Loscertales (1964), 15 de setembre de 2020, Sornàs, Ordino (Andorra).

formada per representants dels col·lectius fallaires del país, però també per representants dels seus respectius comuns i una representant del govern. Posteriorment, s'hi van sumar representants d'altres parròquies que, al llarg dels darrers anys, han recuperat la cremada de falles. La Taula Nacional, des del primer moment, ha reivindicat el control sobre la pròpia festa i ha considerat que la salvaguarda és una qüestió interna, de país. En aquest cas, la interpretació de la salvaguarda parteix directament de la *Convenció de 2003* i es basa en garantir la viabilitat de les falles. D'entre les propostes de salvaguarda andorrana que s'han dut a terme d'ençà de la inscripció destaquen: el documental *El camí del foc. La cremada de falles d'Andorra la Vella* (2015)[648], la publicació del llibre *Roda el foc* (Roig, 2017), una obra de referència que ha servit per legitimar les falles dins del país i també dins del Pirineu; una sèrie d'activitats sobre les falles d'Andorra a les escoles associades a la UNESCO, on cal inserir l'exposició *Al juny, falles!* (2019) a la qual ens hem referit anteriorment; i més recentment, la creació d'un web nacional de falles[649]. A més, cal tenir en compte la recuperació de la celebració a Ordino (2018), Encamp (2017), Canillo (2021) i La Massana (2022).

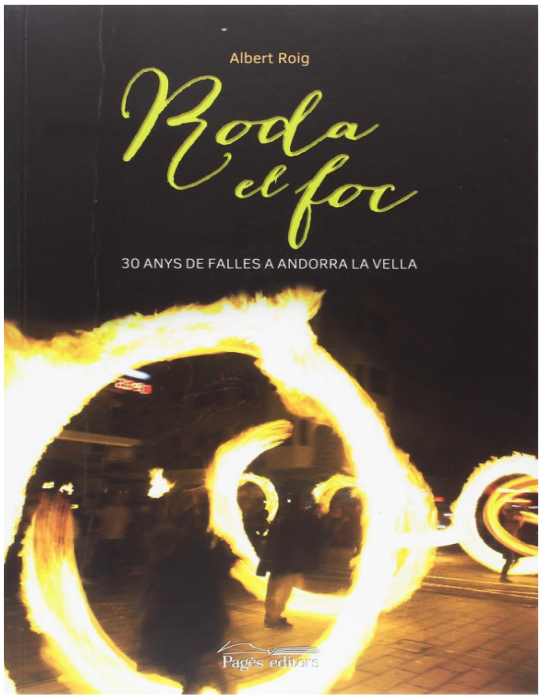


Figura 8.8. Portada del llibre *Roda el foc* d'Albert Roig Loscertales (2017).

Figura 8.9. Un dels plafons de l'exposició *Al juny, falles* (2019). Font: arxiu Associació de Fallaires d'Andorra la Vella.

Pel cas francès, l'intent de crear una estructura per aglutinar els diversos actors locals es va dur a terme durant el mateix procés de candidatura. Aquesta proposta va estar liderada pels representants francesos del grup de treball (bàsicament, els de Bagnères-de-Luchon), però

[648] A banda d'obtenir el DVD, aquest documental també pot veure's en línia a través del perfil del Ministeri de la Cultura del Govern d'Andorra de YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=DbpS0B2wH8g (Consultat: 17 de juny de 2023).
[649] Podeu consultar aquest web a: https://fallesandorra.com (Consultat: 15 de maig de 2023)

no va prosperar per manca de participació. Després de la inscripció, EOC va promoure la creació de l'Hilhat halhaire (que podríem traduir al català per xarxa fallaire) amb alguns dels organitzadors locals que més coneixien, fruit del seu treball de recerca (Marignac, Saint-Marie, Sarp, Sost, Boutx, Girosp et Gouillou, Saint-Martory, Estadens i Herran), però aquesta únicament s'ha mantingut com un espai de difusió d'activitats a través del correu electrònic. En el cas francès, la majoria de les propostes han estat liderades per EOC; tanmateix, cal tenir en compte que els primers anys després de la inscripció, l'Ajuntament de Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne) va dur a terme dues iniciatives: l'edició d'un segell i la creació d'una sèrie de plafons publicitaris per col·locar dins de la vila termal. En aquest cas, la salvaguarda, es reduïa a la posada en marxa d'una sèrie d'accions per fer conèixer la inscripció en una zona en què aquesta havia tingut molt poc ressò. Precisament, per aquesta manca de coneixement de la inscripció, un altre dels membres del grup de treball, l'historiador aranès Jèp de Montoya Parra, per iniciativa pròpia, va fer tres conferències en tres indrets on se celebrava la festa: Sant-Gaudens, Valcabrère i Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne)[650].

Figura 8.10. Cartell d'una de les la conferències de Jèp de Montoya Parra.
Font: arxiu privat Jèp de Montoya Parra.

8.3 LA "PRESÈNCIA" DE LA UNESCO DINS DE LES FESTES

L'objectiu d'aquest primer debat és analitzar la percepció de la UNESCO dins de l'esfera local i les reaccions que genera aquest imaginari entre els organitzadors locals de la festa. Més enllà dels organismes als quals ens acabem de referir, cal tenir en compte la "presència" de la UNESCO dins dels contextos locals. Aquesta "presència" arriba de la mà d'aquests "nous" organismes, alguns dels quals, localment, són percebuts com a representants

[650]Aquestes conferències van ser:
Tradition du brandon et démarche d'inscription au patrimoine de l'UNESCO. Société d'Études du Comminges, Archives départementales Haute-Garonne, Cinéma Le Régent de Saint-Gaudens. 13 octubre 2016.
Le brandon en haut-Comminges et au Val d'Aran, fête du feu au solstice d'été, est inscrit au patrimoine mundial de l'Unesco. Connaissance du Comminges. 1 agost 2017. Valcabrère.
Le brandon, une tradition pyrénéenne. Luchon d'Antan. 21 abril 2018.

d'aquesta institució internacional, tal i com Berliner i Bortolotto (2013) assenyalaven per altres contextos. Aquesta "presència" té un impacte sobre la necessitat de dur a terme accions de salvaguarda i la manera de preparar i celebrar la festa. L'anàlisi d'aquesta qüestió requereix una etnografia de llarga durada, per la qual cosa, únicament l'analitzem en relació a les Valls d'Àneu i la Vallée de la Barousse.

8.3.1 "AIXÒ T'HO TREUEN, NO? AIXÒ ÉS COM L'ESTRELLA MICHELIN*?"*

A les diverses reunions de fallaires d'Isil que vam assistir el 2018, però també a les trobades entre els col·lectius de fallaires del Pallars Sobirà i Jussà, es parlava de la inscripció a la UNESCO. En una ocasió, un dels membres de la junta de fallaires d'Isil, expressava amb una metàfora, el que per ell suposava el reconeixement unesquià: *"És com un prestigi, com si* te foten *una estrella Michelin en un restaurant, però tu dius* "No m'interesse", *perquè jo vull servir com fins ara els plats (...) jo vull fer com he fet fins ara, però jo no vull haver d'adaptar-me a lo que tu estàs fent, perquè la festa o restaurant és meu! Tens clients de tota la vida que deixen de venir al teu restaurant perquè has hagut de canviar preus, has hagut de canviar coses... I és el que ens està passant (...) El problema és que entre uns i altres* te *van atorgant càrrec i tu només* te *carregues de responsabilitats... Qui va fer una votació per entrar a la festa patrimonial cultural nacional? Van haver-hi uns polítics que van dir, a vosaltres us fotrem festa d'interès nacional! Gràcies pel reconeixement, però què comporta això? Ara sou parc natural! Què comporta això? Que no pots fer foc... I beneficis? Pues no ho sé... Molta gent no està a favor del parc natural. Però et van imposant, pim-pim-pim.."*[651].

Figura 8.11. Il·lustració *Les falles d'Isil i l'estrella Michelin*.
Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).

En el cas de les Valls d'Àneu, la CEPIP va procurar introduir-se dins de les associacions del Pallars Sobirà i Jussà, amb la intenció de "facilitar" una sèrie d'accions en el marc de la salvaguarda i, molt especialment, presentar *La Maleta Fallaire* per a una avaluació dels fallaires de cara a la seva versió final d'aplicació a les escoles. En poc temps, la CEPIP va arribar a ser considerada com una referència en qüestions vinculades a la UNESCO per una

[651] Entrevista home, juny de 2018, Catalunya.

part dels organitzadors de les falles del Pallars Sobirà i Jussà, a la qual cosa, de ben segur, va influir-hi el fet que la seva directora fos fallaire d'un dels pobles i hagués participat activament en el procés de candidatura.

Dels pobles fallaires de les Valls d'Àneu, únicament Isil va formar part de la candidatura. Els organitzadors de les falles d'Isil, abans de la inscripció, havien sentit anomenar la UNESCO i eren del tot coneixedors que alguns representants del seu poble estaven participant en les reunions d'elaboració del dossier de candidatura. La informació que tenien es construïa, bàsicament, sobre els intercanvis amb aquests representants; a més de la premsa que, com hem vist, en el cas català, fou força insistent sobre aquesta qüestió. A partir de tota aquesta informació, els fallaires van anar creant el seu propi imaginari sobre la UNESCO. Tot i que, en un primer moment, van creure que la UNESCO els podia aportar més subvencions, tal i com Leblon (2014) havia assenyalat pel cas de la candidatura de *L'espai cultural del yaaral i el degal;* de seguida, van veure que no seria així:

> Com associació de fallaires d'Isil, UNESCO no ens dóna res, només el reconeixement que som de l'associació de fallaires del Pirineu i de la UNESCO, però com a subvenció continuem tenint les mateixes (...).[652]

La idea que més repetien, especialment, aquells que havien estat o estaven vinculats a la junta de l'associació era la por a la pèrdua del *label*: "Això t'ho treuen, no? Això és com l'estrella *Michelin*?"[653]. A més, en conèixer que hi havia una avaluació futura, aquest sentiment s'accentuava encara més: "Clar, ha vingut algú de la UNESCO, què hem de fer per mantenir-ho d'aquí tres anys?"[654]. Tal i com hem procurat mostrar a través d'aquests testimonis, per la majoria d'aquestes persones, la salvaguarda es reduïa a una avaluació que calia superar per a seguir mantenint el *label*.

Tal i com vam observar durant l'etnografia, la "presència" de la UNESCO, o més aviat, el seu discurs, creava agència entre els organitzadors locals de les falles i es manifestava, bàsicament, en dues direccions. D'una banda, va sorgir la necessitat de dur a terme una sèrie d'accions de salvaguarda per garantir el manteniment del *label*, cosa que quedava coberta amb les activitats proposades per la CEPIP al conjunt del Pallars Sobirà i Jussà. Tal i com hem pogut observar els darrers anys, aquestes únicament s'han acabat realitzant quan la CEPIP ha insistit en la importància de dur-les a terme i n'ha assumit part de l'organització. La idea d'una "comunitat fallaire", en aquest cas, del Pallars, únicament es manifesta en moments de crisi, tal i com veurem amb la creació de les falles de Sort, al debat d'identitat. I d'altra banda, va canviar la manera de celebrar la pròpia festa, tal i com expressava clarament el testimoni que hem recollit a l'inici d'aquesta secció. En efecte, la "presència" de la UNESCO, pels organitzadors, implicava haver de fer un esforç extra a l'hora de preparar i celebrar la festa, perquè tenien por de "desvirtuar-la" i que això pogués significar la pèrdua del *label*. En aquest context, el terme "desvirtuar" era sinònim de deixar de fer la

[652] Entrevista Antonio Bertran Barado (1959), Casa Badí, 11 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[653] Entrevista Jordi Roset Aura (1957), Casa Marxant, 15 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).
[654] Entrevista Santi Busquets Duran (1958), 16 d'agost de 2018, Isil (Pallars Sobirà).

festa com s'havia inscrit a la UNESCO, és a dir, la festa normativa que hem descrit al capítol 5. La importància mantenir-se fidels a aquesta festa ideal portava els organitzadors a no fer cap canvi que pogués alterar-la, ni a treure elements ni a afegir-ne. Això els provocava un sentiment de pressió, un control extern semblant al que membres de la junta dels anys noranta havien expressat en explicar les sensacions viscudes després del reconeixement de Festa Tradicional d'Interès Nacional (a partir de 2010, Festa Patrimonial d'Interès Nacional) per la Generalitat de Catalunya l'any 1991.

8.3.2 "*Parce que le problème est que le* LABEL *y est pour quelques années, mais s'il ne se passe rien, il va tomber*"

El 15 de juny de 2019 va tenir lloc el *brandon* d'Ilheu. A la tarda, l'alcalde, amb l'ajuda d'alguns veïns del poble, s'afanyava a acabar de preparar l'arbre. Tenint en compte que l'havien asclat el mateix dia, van omplir alguns dels talls amb ampolles plenes de benzina perquè cremés més fàcilment. Un dels veïns va aproposar-se cap a mi i, en no reconèixer-me, va preguntar-me si jo era una tècnica de la UNESCO. En efecte, sabien que estaven inscrits a la UNESCO, però els sobtava que mai ningú els hagués visitat i això els feia sospitar de qualsevol persona no coneguda que s'acostés a la celebració. Alguns dels organitzadors, fins i tot, confessaven que, des de la inscripció, tenien la sensació que algú els estava vigilant i descrivien aquest algú com una mena de fantasma que els observava sense que ells sabessin que ho estava fent. En dir-li que jo no treballava per la UNESCO i que estava fent una recerca per a la universitat, em va volen justificar que aquell any havien preparat l'arbre ràpidament, però que normalment no he feien així i que sabien que no era la manera tradicional de fer-ho que, sobretot, no ho digués a la UNESCO si mai em contactaven, perquè els podria retirar el *label*.

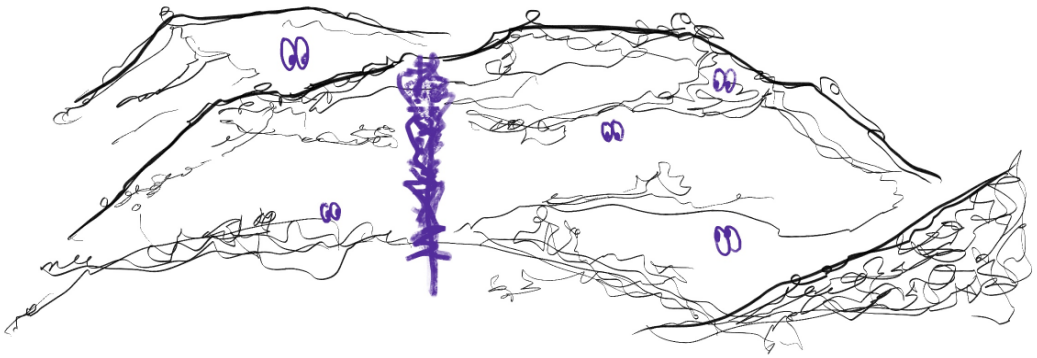


Figura 8.12. Il·lustració *El* brandon *d'Ilheu i els seus vigilants desconeguts*.
Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).

En el cas de la Barousse, a diferència del cas aneuenc, no hi havia cap organisme que, localment, hagués estat considerat localment un representant local de la UNESCO. Pel que fa a EOC, la percepció dels organitzadors sobre aquesta associació no havia canviat arran de la inscripció, per ells, continuava essent una agrupació occitanista que, entre els seus

interessos, havia inclòs també la celebració de Sant Joan. De fet, el mateix president d'EOC[655] havia insistit, en més d'una ocasió, en el rol de pont entre organitzadors i institucions locals que podia fer EOC, però, en cap cas, presentava la seva institució com a responsable de la salvaguarda. Pel que fa a la CC Neste-Barousse, els organitzadors tampoc no percebien aquesta institució com una referència en termes UNESCO, perquè únicament s'havia limitat a col·laborar amb EOC i la CEPIP, però mai havia proposat activitats al voltant d'aquest tema. Posteriorment, amb la irrupció del projecte *Prometheus* – POCTEFA (2020-2022), l'organisme referent en qüestions unesquianes ha estat el Centre Interregional de Desvolopament de l'Occitan (CIRDÒC), tal i com explicava, alleujada, una de les tècniques de la CC Neste-Barousse[656], perquè ara ja sabia a qui havia de remetre's en cas de dubtes.

En el cas de la Barousse cal distingir dos grans grups. D'una banda, els membres de la CC Neste-Barousse i els organitzadors locals interessats en la cultura local; i d'altra banda, organitzadors locals que es trobaven totalment al marge de la CC Neste-Barousse. Pel que fa al primer grup, la gran majoria havien conegut alguns dels plantejaments de la UNESCO a través de la CEPIP, que havia estat en contacte amb la CC Neste-Barousse i amb EOC i que havia intentat fer-se present dins del conjunt francès; però també i, molt especialment, a través de la conferència *Les feux de Saint-Jean et l'UNESCO* que EOC havia organitzat en el marc del *Passa-pòrts* (6 d'abril de 2018). La idea que repetien una altra i vegada els organitzadors que havien assistit a aquesta reunió era l'absència d'activitats posteriors a la inscripció a la vall:

> Après l'inscription, je l'ai dit à Montréjeau [es refereix al *Passa-pòrts* de 2018], il ne se passe rien, rien, rien ! Le seul, ils ont contacté un peu, Ostau Comengés a essayé, au début, si on ne le voulait pas trop, de prendre ça dans le côté historique (...).[657]

La manca d'accions no els preocupava en termes de salvaguarda, estaven convençuts de la vitalitat de la seva pràctica i la seva continuïtat (entesa sempre, amb interrupcions, com hem vist al capítol 7), sinó que es reduïa a una qüestió, que era la mateixa que ja havíem identificat a Isil: "*(...) parce que le problème est que le* label *y est pour quelques années, mais s'il ne se passe rien, il va tomber*"[658]. Pel que fa al segon grup, pocs sabien que la UNESCO havia de fer una avaluació futura passats sis anys de la inscripció, però, en tant que element inscrit, se sentien vigilats per un "algú" invisible, com si la UNESCO fos un actor "fantasma". Tal i com hem vist pel cas d'Ilheu, en absència d'un tècnic de la UNESCO fàcilment idenitificable, qualsevol visitant extern que no reconeixien com a part de la pròpia comunitat podia arribar a adoptar aquest rol.

Novament, en aquest cas, la "presència" de la UNESCO i, en aquest cas, fins i tot, la seva absència creava agència entre els tècnics de la CC Neste-Barousse i els organitzadors locals, especialment, entre aquells que coneixien l'existència d'una avaluació i temien la pèrdua de

[655] Conferència en el marc del festival *Passa-Pòrts*, 6 d'abril de 2018, Montréjeau (Haute-Garonne).
[656] Conversa informal Lydie Fourcade (1980), estiu de 2021.
[657] Entrevista Robert Forasté (1961), 17 de juliol de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
[658] Entrevista Robert Forasté (1961), 17 de juliol de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).

label. Aquestes accions, com en el cas de les Valls d'Àneu, es concretaven en dues línies. D'una banda, es mostraven oberts a acceptar qualsevol proposta que pogués emmarcar-se en la salvaguarda, tant de la CEPIP (en aquell moment, col·laborar amb el calendari i avaluar la *Maleta Fallaire*) com d'EOC (en aquell moment, conferències i acompanyaments) per demostrar que, efectivament, estaven treballant per a la salvaguarda de les seves festes. I, d'altra banda, començaven a qüestionar-se la seva manera de fer la festa en relació a la idea de tradició, cosa que s'havia anat accentuant arran de les crítiques rebudes per la CEPIP i EOC, especialment, en relació als *brandons* de Balès per la seva ubicació, la seva data, el seu component identitari, etc. Aquest qüestionament, però, no va portar els organitzadors a canviar les seves celebracions, ans al contrari, a reafirmar-se en la seva manera de celebrar la festa.

8.4 EL TURISME DINS DE LES FESTES

En aquest segon debat, ens interessa analitzar si la inscripció de la UNESCO ha portat o ha incrementat la presència del turisme dins les festes i les reaccions davant d'aquest per part dels organitzadors locals. La presència i/o increment del turisme dins d'aquestes festes ha estat rebuda diferentment pels organitzadors i els veïns d'aquests pobles al llarg dels darrers anys. Per tal d'analitzar les relacions entre els organitzadors locals i turisme partirem del binomi *play/ritual* proposat per (Boissevain, 1992). La presència i/o increment del turisme dins de les festes ha estat rebut com una pèrdua del *play* i un increment del *ritual* per part dels organitzadors, però les reaccions cap a aquest fet han estat diverses. Alguns organitzadors han trobat en la presència de visitants externs un al·licient per fer créixer la seva celebració, encara que això anés en detriment del *play;* altres, en canvi, s'han esforçat per tornar a una festa més petita i més íntima i per això han posat en funcionament una sèrie d'estratègies per a mantenir el *play* (amb més o menys èxit). Amb la inscripció, aquestes dinàmiques, si ja existien, s'han intensificat i, en cas de no existir, s'han començat a fer més presents.

La inclusió d'aquestes celebracions dins de les ofertes turístiques de les diverses valls pirinenques ha estat molt diferent després de la inscripció. D'una banda, hi ha valls en què la festa ha seguit desenvolupant-se pràcticament al marge del turisme, limitada als veïns del poble i les segones residències. Aquest és el cas de la majoria dels pobles aragonesos i també, tal i com remarcava Lamothe (2022), dels pobles de França, excepte Bagnères-de-Luchon (Haute-Garonne) i, en menor mesura, Bagnères-de-Bigorre (Hautes-Pyrénées). I d'altra banda, hi ha valls en què la festa ha estat promocionada activament per part de les associacions i/o institucions locals com un element turístic, més o menys important, depenent de cada zona. Aquest és el cas de Catalunya (especialment, el Pallars Sobirà (Isil i Alins), la Val d'Aran (Les) l'Alta Ribagorça i també Andorra. En aquests casos, la localització de les falles "com a particularment pirinenques" ha estat fonamental per atraure turisme dins de la festa i, indirectament, al Pirineu; una estratègia molt semblant a la descrita per Pétursson & Hafstein (2022) en relació al *skyr* i Islàndia. La presència del turisme dins de la festa ha servit per reforçar encara més la identitat local d'aquests pobles respecte a altres

que no tenen la mateixa celebració i també per reforçar encara més les diferències entre aquells pobles amb una festa més llarga històricament d'aquells amb una de més recent i construir així jerarquies festives. Analitzem aquesta qüestió a través de les falles d'Isil i els *brandons* dels pobles de la Barousse.

8.4.1 "*Tu, la teva festa, ets un esclau de la festa, perquè la disfrutin els altres, tota la humanitat*"

L'any 2018, la Festa major d'Isil va tenir lloc del 22 al 24 de juny. Mentre el primer i el darrer dies, la majoria d'assistents eren persones del poble (de primera i segona residència) i veïns dels altres pobles de la vall, el 23 de juny, dia de la baixada de falles, la majoria dels assistents eren turistes. La programació del primer i el darrer dia fou molt semblant a la de la resta de festes majors de la vall, però la del dia 23 està exclusivament dedicada a les falles. El 23 de juny de 2018, a mitja tarda, els fallaires van aplegar-se a la plaça per pujar cap a les bordes de Lapre. Un cop allà, alguns dels membres de l'associació van encarregar-se de la distribució de les falles, mentre altres estaven al poble encarregant-se de la barra del bar, acompanyant els músics amb les proves de so, supervisant la gestió dels pàrquings i projectant un breu documental sobre les falles a l'església. A les set de la tarda, els Mossos d'Esquadra van tallar l'accés rodat a l'alçada de Borén, perquè el poble estava arribant al seu límit de visitants establert (4.000 persones). Aquest tancament es va anunciar als cartells lluminosos que hi ha a l'entrada de Sort i d'Esterri d'Àneu per evitar que pugessin més cotxes cap al poble. Els fallaires, des de dalt del faro, es miraven l'afluència de públic i se sentien privilegiats de ser allà dalt. De fet, alguns relataven que aquell moment era molt especial, perquè només era pels "de casa". Aquest espai d'intimitat, però, va acabar-se en el moment que van arribar al poble, on els esperaven un munt de visitants delerosos de rebre'ls i immortalitzar el moment amb fotografies. En arribar a la plaça, els fallaires van haver de fer-se espai per poder començar els balls de les falles. Acabades les quatre danses va començar el concert de la *Welcome Band*, el qual va mantenir el poble ple de gent fins a la matinada.

Figura 8.13. Il·lustració *Visites d'Isil des del faro*.
Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).

El model de festa que acabem de descriure va començar a implementar-se a partir de la dècada dels noranta a Isil, amb l'arribada continuada de turisme per veure les falles. Aquest model va implicar que la festa major canviés el seu format respecte a la resta de festes majors de la vall, cosa que es va concretar en un programa molt més ampli (correfoc, concerts de gran format, activitats infantils, etc.) per acollir un gran i variat nombre de públic (vegeu figura 14). Aquest nou model festiu, que els membres de la junta del moment consideraven que els havia arribat d' "herència" de juntes anteriors, els requeria molta feina de gestió, cosa que vivien incòmodament, perquè consideraven que els privava de gaudir de la seva pròpia festa major.

Figura 8.14. Programa de la festa major/falles d'Isil 2018.
Font: arxiu Associació Cultural de Fallaires d'Isil.

Un dels membres de l'associació d'aquell moment ho resumia de la següent manera: "Tu, la teva festa, ets un esclau de la festa perquè la *disfrutin* els altres, tota la humanitat"[659]. Més enllà dels organitzadors, gran part dels veïns del poble es lamentaven d'aquest nou format. Per exemple, un d'ells, que havia estat president de l'associació anys abans, confessava: "La meva manera de veure la festa major, ara, agafaria i marxaria del poble. Tu pots marxar quan vulguis, però, en acabat, no marxes... No *m'agrade*, no pots parlar (...)"[660]. Una de les persones més grans del poble, que vivia França, però tornava a Isil per la festa major cada any, també es lamentava de la impossibilitat de gaudir de la festa: "Jo l'any passat [es refereix al 2017] estava aquí dret, que no t'hi *podives* estar, i al final vaig marxar. Vaig anar

[659] Entrevista home, juny de 2018, Catalunya.
[660] Entrevista home, agost de 2018, Catalunya.

cap a casa. Les vaig veure des de casa (...)"[661]. Fins i tot una de les propietàries d'un dels dos restaurants del poble, també es mostrava decebuda amb la festa d'Isil: "A mi m'agradaria la festa major de tota la vida, però no cal fotre una orquestra amb vint músics, no és això el que vas a buscar, això ho trobes a Barcelona!"[662]. Si ens fixem en tots aquests testimonis, pot identificar-se una constant: la comparació de la festa major d'Isil amb la dels altres pobles de la vall que seguien fent una festa major "per a ells", tal i com posava de manifest un dels membres de la junta d'aquell moment:

> Sí, perquè el que passa és que la festa major és el 15 d'agost a Sorpe i de vegades coincideix amb la d'Esterri, la de Rialp... I ells sí que fan una festa major per a ells, i a les hores sí que hi van els quatre de València, i la festa major de València lo mateix, i la festa major d'Alós lo mateix. Clar la nostra festa major és les falles (...)[663]

Per tal de poder gestionar l'excés de turisme dins de la festa, des de principis dels noranta la junta de fallaires ha dedicat part dels seus esforços de preparació a aquesta qüestió. Durant les reunions de preparació de les falles de l'any 2018, gran part del temps es va invertir en parlar sobre tasques de gestió, la majoria de les quals, directa o indirectament, tenien a veure amb l'arribada de turistes al poble. Aquest fet es feia especialment important aquell any, perquè l'any anterior (2017) havien arribat al màxim d'aforament permès (4.000 persones). Aquestes qüestions van ser l'acompanyament dels mitjans de comunicació, la gestió dels pàrquings, el repartiment dels torns de la barra del bar, la selecció de fallaires, el contacte amb els Mossos d'Esquadra en cas d'haver de tancar la carretera i, fins i tot, l'ampliació del programa de tarda amb activitats per "entretenir" els turistes mentre esperaven la baixada de falles. Aquests temes eren especialment complexos perquè calia que alguns dels membres de la junta es quedessin al poble, sense baixar falla, per poder ocupar-se'n.

Des de la fundació de l'Associació Cultural de Fallaires d'Isil, l'any 1991, els membres de les diferents juntes que s'havien anat succeint havien ideat una sèrie d'estratègies per protegir la festa del turisme, dit amb altres termes, per blindar-la. Tal i com vam poder observar, l'estratègia que històricament havien aplicat les diverses juntes havia estat la de limitar el nombre de fallaires (entenem aquí, únicament aquelles persones que baixen falla); però, després de la inscripció, la junta del moment va implementar-ne de noves, més o menys conscientment: la reducció de la publicitat i el discurs de la salvaguarda.

Pel que fa a la limitació del nombre de fallaires, aquesta estratègia s'aplicava, aproximadament, des de l'any 2000, quan el nombre de persones interessades en baixar falla va començar a incrementar-se notablement. La junta d'aquell moment va establir que el nombre màxim de fallaires seria 60 i que serien els membres de la junta els encarregats de seleccionar els fallaires a partir d'uns criteris interns. Tot i que aquests criteris no estan escrits, han anat passant d'una junta a l'altra quasi sense variacions. Segons aquests, els

[661] Entrevista home, agost de 2018, Catalunya.
[662] Entrevista dona, agost de 2018, Catalunya.
[663] Entrevista Bernat Comas Isus (1982), Casa Foixenc, 12 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà).

primers que tindrien dret a baixar falla serien els veïns d'Isil, primer els que hi viuen tot l'any i després els que hi tenen casa, sigui perquè és una casa familiar, sigui perquè és una segona residència. Seguidament, es donaria pas als fallaires que fa anys que baixen i, dins d'aquest grup, es prioritzarien els dels pobles de les Valls d'Àneu (molt especialment, els de València) per sobre dels amics i col·laboradors d'altres zones de Catalunya. A més, anar a fer falles a principis de maig es consideraria un criteri complementari per acabar de decidir-se.

Pel que fa a la reducció de la publicitat, aquesta va començar a implementar-se amb la junta estava al capdavant en el moment de la inscripció i s'ha mantingut fins avui. Tal i com relatava un dels membres de la junta[664], ells va optar per reduir al màxim la publicitat de la festa major fora de les Valls d'Àneu, perquè el que més volien era que pugessin a Isil els veïns de la resta de pobles de la vall, si no volien el dia de la baixada de falles perquè hi havia massa gent, com a mínim, els altres dies. Així doncs, van decidir publicitar-se únicament a la revista local *La Borrufa* i publicar un article sobre la festa al diari *Segre*, cosa que ja feien des de feia uns anys. Van continuar convocant el concurs de cartells i van fer tríptics amb el programa de la festa major, però van limitar la seva distribució a les Valls d'Àneu. Pel que fa a les xarxes socials, van publicitar-se a través dels canals de Facebook i *Instagram* de l'associació. Malgrat els intents de l'associació, la presència de la baixada de falles d'Isil va seguir essent una constant entre els mitjans de comunicació. Per exemple, l'any 2018 les falles d'Isil van aparèixer a la premsa catalana (*Segre, La Mañana, Nació Digital*) i van seguir el seu procés d'internacionalització tal i com veiem a través de l'article publicat a la revista *National Geographic* aquell mateix any.

En aquest context, cal tenir en compte també l'opinió de la CEPIP respecte al turisme. La CEPIP, fidel a la *Convenció de 2003*, acceptava el turisme dins de les festes, com un element més, però alertava dels perills d'un excés de turisme en relació manteniment de l' "essència" i la possible pèrdua del *label*. Aquest discurs va ser assumit pels membres de la junta com una estratègia més de resistència, molt poderosa, perquè venia d'un organisme acadèmic que, al seu torn, es remetia a un organisme reconegut internacionalment com la UNESCO. No obstant això, el discurs de la salvaguarda va ser usat diferentment pels membres de la CEPIP i la junta de fallaries. Mentre pels primers aquest discurs havia de servir per a protegir l'"essència" de la festa i no perdre el *label*; pels segons, era un discurs que els servia per a protegir la seva celebració i no perdre els pocs espais de *play* que tenien.

Des dels anys noranta, amb el canvi de format de festa major, la celebració isilenca ha anat perdent el *play* a favor del *ritual*, i això ha provocat el creixement d'un sentiment d'alineació i despossessió de la pròpia festa per part dels seus organitzadors, però també per gran par dels veïns del poble (incloses les segones residències), una situació molt semblant a la descrita per altres estudiosos en el marc d'altres candidatures de PCI (Del Mármol Cartañá & Santamarina Campos, 2020; Leblon, 2012, 2016). No obstant això, dins de la festa major encara hi ha certs espais dins d'aquesta que el mantenen i que esdevenen reservoris de *play*.

[664] Entrevista Bernat Comas Isus (1982), Casa Foixenc, 12 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà).

Aquestes espais són els actes anteriors i posteriors a la baixada de falles, en què ja només hi ha els veïns del poble i la vall (torneig de bitlles, ball de tarda, ball de nit); però també, i molt especialment, un moment molt concret de la celebració de falles, la baixada de falles, entesa en el seu conjunt, la pujada al faro, l'estada al faro i el descens al poble. De fet, la importància d'aquest temps d'intimitat entre fallaires ja es desprenia del testimoni d'una de les membres de la junta d'aquell moment: "Jo crec que els únics que la gaudeixen són els que l'estan baixant"[665].

Figura 8.15. Fotografia dels fallaires, dalt del faro. 23 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autor: Marc Galí Segués.

La baixada de falles, en el seu conjunt, és l'espai de resistència per excel·lència, per això els organitzadors volen viure'l i limiten al màxim l'accés al turisme. D'aquest punt de vista, podríem considerar la baixada de falles com un espai de liminarietat, perquè comportaria una sortida de la quotidianitat, marcada pel *ritual*, per accedir a una altra dimensió, la del *play*, i posteriorment tornar al *ritual*. L'estada al faro seria el punt àlgid d'aquest espai liminar, perquè és un espai diferenciat, amb vistes la poble, però lluny d'aquest, i un espai restringit, en què únicament tenen accés els fallaires. Amb la inscripció a la UNESCO, que porta a un increment del turisme, la necessitat de preservar aquests espais s'accentua.

La resta de pobles de les Valls d'Àneu (a excepció d'Alós, que aplica l'estratègia de la limitació de fallaires) no només no apliquen aquestes estratègies, sinó que construeixen la seva proposta sobre la seva negació per a atraure més turisme. Així doncs, alguns pobles, especialment València i, en menor mesura, La Guingueta i Espot, presenten la seva baixada com a oberta al turisme en contraposició al tancament d'Isil. En aquests casos, obrir la baixada al turisme no els suposaria perdre el *play*, perquè els locals disposen d'altres espais per viure'l, les seves festes majors. En el cas d'Alins, en una altra vall, però dins de la mateixa

[665] Entrevista Marta Bruna Llovera (1986), 12 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà).

comarca, on la baixada de falles sí que es du a terme en el marc de la festa major com a Isil, el *play* es manté perquè hi ha dues baixades diferenciades, les dels locals, que és limitada, i la de Sant Quirc, oberta a tothom.

8.4.2 "*Je dirais, c'est presque la seule manifestation qui permet aux villageoises de se retrouver dans une forme d'intimité*"

El 28 de maig de 2019, l'alcalde, la secretària i una de les veïnes d'Ilheu es van trobar a l'ajuntament per organitzar el *brandon* del seu poble, el qual aprofitaven també per celebrar la seva festa major, en honor a *Saint-Cyr*. Aquesta reunió va servir per dividir-se les tasques a fer, seguint el mateix model que aplicaven des de 2007, quan havien recuperat el *brandon* i l'havien unit a la celebració de la festa major. Segons van acordar, l'alcalde havia d'assumir l'elaboració del *brandon* i la veïna havia d'ocupar-se de preparar el sopar per tots els assistents. Per la seva banda, la secretària havia d'encarregar-se de la difusió de l'acte únicament entre els veïns del mateix poble. Els assistents a la reunió van decidir seguir amb el model que aplicaven des del 2007, fer un díptic amb la data, l'horari, i el telèfon de la responsable del sopar, la qual s'havia d'ocupar de les inscripcions, i distribuir-lo per les bústies; i van insistir que no volien difondre la data, perquè volien que l'acte seguís essent reduït "*aux villageois*" (dins d'aquest terme, incloïen tant els habitants del poble i veïns dels pobles del voltant com persones de segona residència del mateix poble).

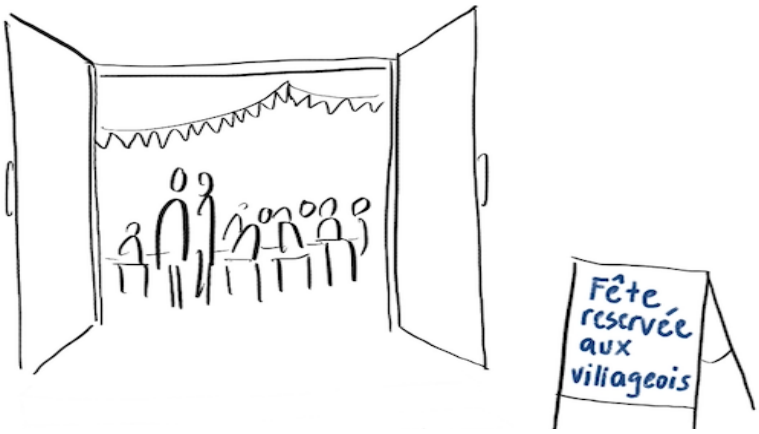


Figura 8.16. Il·lustració *Els veïns d'Ilheu i la "seva" festa*.
Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).

El *brandon* és una de les poques celebracions que es mantenen a la majoria de pobles de la Barousse. Tot i que la *fête du village* sempre havia estat la més important del calendari festiu de cada poble, els darrers anys, s'ha deixat de fer en moltes localitats, en gran part per les baralles que s'hi havia esdevingut arran de la ingesta desmesurada d'alcohol per part d'alguns dels assistents. Per exemple, a Esbareich, la prefectura de Tarbes els va prohibir fer

la festa durant tres anys després d'uns altercats que van tenir el lloc el 2007[666]. L'any 2019, la CC Neste-Barousse va començar a emprendre mesures per tal de fer front a la pèrdua de festes dins de la vall, una de les primeres fou l'organització d'una xerrada sobre la gestió de les barres del bar en context festiu (el 6 de juny de 2019, Sarp). En aquesta ocasió, dos policies del departament dels Hautes-Pyrénées van explicar als alcaldes, els presidents dels *comitès de fêtes* i *foyers ruraux* les responsabilitats que tenien com a organitzadors de festes i les normatives que havien de tenir presents si volien incloure una barra de bar dins de les seves festes. Malgrat aquest intent, l'any 2019 només van celebrar la *fête du village* 7 dels 25 pobles de la vall (Esbareich, Anla, Troubat, Izaourt, Créchets, Samuran i Salechan).

Tal i com vam observar a Ilheu (i també en altres pobles de la Barousse) l'estiu de 2019, es van posar en marxa dues estratègies per protegir la pròpia celebració de la possible arribada de visitants externs (parlem de possible, perquè mai va arribar a ser una realitat): la no difusió de la data de celebració del *brandon* i la limitació del nombre d'assistents al sopar. En aquest cas, com en el d'Isil, aquestes estratègies partien d'una premissa assumida, el turisme era el culpable de la pèrdua del *play* de la festa i per això les accions s'orientaven cap a limitar el seu accés a aquestes.

Pel que fa a la no difusió de la data, aquesta es manifestava en diversos àmbits. En primer lloc, en l'absència (o poca presència) de cartells publicitaris dins del poble i de la vall. La majoria dels organitzadors van basar la difusió en una petita invitació, que enviaven per correu postal i/o electrònic i, en alguns casos, algun cartell dins del propi poble o la carretera d'accés que anunciava l'acte. En segon lloc, en la poca difusió de la festa dins de la premsa local (bàsicament la *Gazette du Comminges, Le Petit Journal* o *La Dêpeche*). Segons vam poder comprovar, arran de la inscripció, els *brandons* havien començat a fer-se més presents dins de la premsa local, especialment, aquells que buscaven atraure un públic extern, bàsicament els de Balès (i els de Bagnères-de-Luchon i Saint-Martory, a l'Haute-Garonne, fora de la Barousse). La difusió dels *brandons* dels pobles, en canvi, seguia essent poc present i depenia directament dels organitzadors de cada cas. Per exemple, el *brandon* d'Ilheu no va aparèixer a la premsa; però, sí els d'Anla, Créchets, Ferrère, Loures-Barousse i Mauléon-Barousse. En tercer lloc en l'absència (o ocultació) de la data, tant a l'*Agenda des animations*[667] que feien des de l'Office de Tourisme Neste-Barousse (que forma part de la CC Neste-Barousse) com al calendari editat per la CEPIP i que recollia tots els pobles del Pirineu, inscrits i pendents d'inscriure. Tal i com relatava una de les tècniques de la CC Neste-Barousse, els organitzadors d'alguns pobles s'havien mostrat reticents en donar-los la data per a posar-la en aquest tipus de documents de difusió:

> (…) Il y a des communes qui clairement nous disent qu'elles ne veulent pas être sur le calendrier espagnol [calendari editat per la CEPIP] non plus [tampoc dins l'agenda de

[666] Entrevista Julien Begué (1990), president del *comitè de fêtes* d'Esbareich, 7 d'agost de 2019, Esbareich (Hautes-Pyrénées).
[667] Aquesta agenda pot consultar-se a la pàgina web de l'oficina de Turisme Neste-Barousse: https://tourisme-neste-barousse.fr/es/ (Consultat: 25 de març de 2023).

> l'oficina], il y a qui nous disent « ok » pour dire qu'on embrasse le brandon à 22 :30h, mais tu ne dis pas qu'il y a un repas, tu ne dis pas qu'il y a de la musique.[668]

Diversos tècnics de la CC Neste-Barousse manifestaven sentir una doble incomoditat en relació a aquesta situació: d'una banda, per haver de demanar unes dates que, en realitat, els organitzadors locals no volien donar-los, perquè consideraven que podien portar turistes i no els volien en el marc del seu *brandon*; i d'altra banda, per haver d'explicar a la CEPIP que els organitzadors locals preferien no aparèixer dins de la seva proposta i, si hi apareixien, fer-ho parcialment, és a dir, només parlant de l'hora d'encesa del *brandon*. Per tal de ser el màxim de fidels a les demandes dels organitzadors, una de les tècniques de de la CC Neste-Barousse[669], que en aquell moment s'encarregava d'atendre els visitants de la vall, explicava que ella havia apostat per parlar únicament el *brandon* de Balès i el *brandon* de Sarp (especialment el 2018 i 2019 perquè se celebrava en el marc del *Total Festum* i, en paral·lel hi havia la *fête du solstice d'été*), perquè eren actes oberts al turisme i els seus organitzadors ja havien pensat la festa per atraure nous visitants i, en canvi, no fer difusió dels *brandons* dels pobles per tal de respectar al màxim les demandes dels veïns de la vall. Precisament, per aquest motiu, es lamentava del poc ús que podien fer dels calendaris de la CEPIP, perquè el cas que ells més volien publicitar, el de Balès, era, precisament, el que no apareixia, una qüestió que analitzarem en un altre debat.

Pel que fa al la limitació del nombre d'assistents al sopar, aquesta estratègia ja feia anys que s'aplicava, però, arran de la inscripció va fer-se encara més evident. Així doncs, tant en el marc de les invitacions i/o cartells com de la premsa locals s'especificava clarament que calia trucar als organitzadors per fer una reserva prèvia pel sopar (vegeu figura 8.17). Pels casos d'Anla, Créchets, Ferrère, Loures-Barousse i Mauléon-Barousse, que sí que van difondre's a través de la premsa local, també hi apareixia un número de telèfon per tal que els interessats s'inscrivissin prèviament al sopar.

[668] Entrevista dona, juliol de 2019, Hautes-Pyrénées.
[669] Conversa informal dona, juliol de 2018, Hautes-Pyrénées.

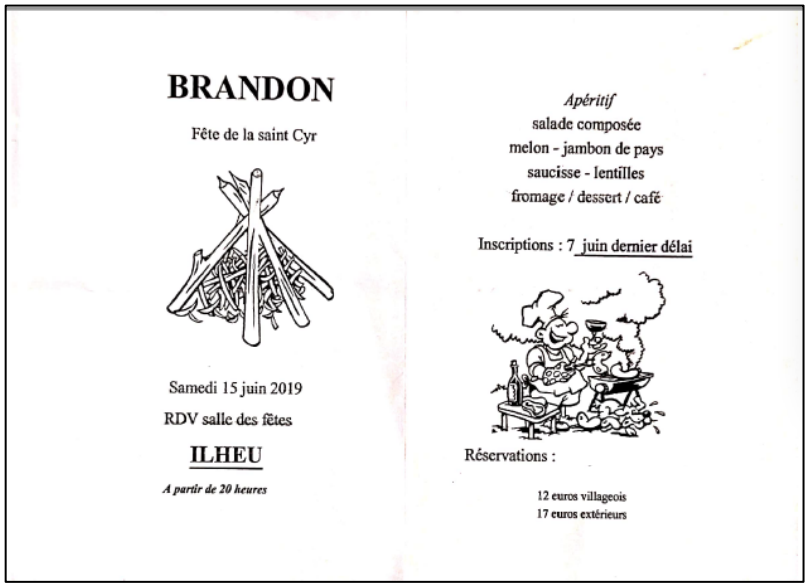


Figura 8.17. Díptic del *brandon* d'Ilheu de 2019. Font: arxiu Ajuntament d'Ilheu.

Des del nostre punt de vista, la normativització de la *fête du village* fa pujar el *ritual* en detriment del *play,* cosa que provoca que la majoria d'organitzadors renunciïn a organitzar-la i optin per centrar esforços en altres celebracions que permeten més *play*, entre aquestes, el *brandon*. El *brandon* els el permet, perquè poden controlar els assistents que hi van (cosa que no passa amb la *fête du village*): "*La fête locale est ouverte à tout le monde, cependant, le brandon, ça reste un repas du village et des amis*" [670]. El control dels assistents dóna seguretat als organitzadors, perquè els fa creure que no vindran persones desconegudes a entorpir la festa, i que, per tant, no els caldrà augmentar el *ritual.* Així doncs, podríem dir que la força que té el *brandon* pels habitants de la vall rau en el fet de ser un dels pocs espais i, en ocasions, l'únic, que tenen els veïns de la vall per trobar-se i gaudir de la festa, tal i com posava de manifest una de les tècniques de la CC Neste-Barousse:

> (…) je dirais, c'est presque la seule manifestation qui permet aux villageoises de se retrouver dans une forme d'intimité, parce que même la fête locale, il y a les familles, les amis… Et en effet, c'est vraiment, c'est comment si c'était la fête de famille, le moment, et effectivement, quand on est devant ce brandon qui brûle il y a quelque chose qui se passe, il y a une espèce de recentrage (…)[671].

Amb la inscripció a la UNESCO, la simple possibilitat que puguin aparèixer turistes a la festa del *brandon* ha provocat que els organitzadors locals (ajuntaments, *comitès de fêtes* i *foyers ruraux*) protegeixin la seva celebració per a mantenir-la com un espai de *play*, cosa que es fa especialment evident en els pobles en què el *brandon* és l'única o una de les úniques manifestacions anuals de caràcter local, aquest és el cas d'Ilheu amb el que obríem aquet debat. En el cas de la Barousse, a diferència d'Isil, no vam identificar un sentiment d'alineació i despossessió de la pròpia festa; sinó la por que això pogués arribar a passar en

[670] Entrevista Robert Forasté (1961), 17 de juliol de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).
[671] Entrevista Lydie Fourcade (1980), 3 de juliol de 2019, Sarp (Hautes-Pyrénées).

aquell moment o en un futur proper, cosa que els portava a desplegar les seves estratègies preventivament.

Hi ha dues celebracions dins del conjunt de la Barousse que no apliquen aquestes estratègies, ans al contrari, construeixen la seva pròpia proposta a través de la seva negació, Balès i Sarp. En aquests casos, els seus organitzadors no només fan una gran difusió de les festes, sinó que fan èmfasi en la seva dimensió oberta, fins i tot, a l'hora del sopar, cosa que es fa especialment evident a Sarp, perquè s'ofereix menjar a qualsevol visitant sense cap mena d'inscripció prèvia. En aquests casos, l'increment de visitants ha portat a un augment del *ritual*, però els seus organitzadors no senten amenaçat el seu *play,* tal i com hem observat en alguns pobles de les Valls d'Àneu*:* d'una banda, els organitzadors de Balès ja disposen del seu *brandon* local, als seus pobles; i d'altra banda, els organitzadors de Sarp, un dels més actius de la vall pel que fa a la programació de festes i esdeveniments, disposen de molts altres espais de trobada més íntims al llarg de l'any.

8.5 REPRESENTACIONS IDENTITÀRIES DINS DE LES FESTES

En aquest debat, ens interessa analitzar les representacions identitàries que formen part d'aquestes celebracions i les reaccions d'alguns dels actors cap a algunes d'aquestes després de la inscripció a la UNESCO per veure si aquest nou període imprimeix una nova capa sobre aquesta qüestió. En el marc d'aquestes celebracions convergeixen pluralitat de representacions. Metafòricament, podríem dir que la festa és un verb que es pot conjugar en molts temps verbals. D'entre totes les representacions identitàries que aquestes celebracions han conjugat, n'hi ha que han estat acceptades, amb més o menys adhesió, i n'hi ha hagut d'altres que han estat considerades incòmodes per motius diversos, per part d'alguns dels actors implicats (Amselle, 2010; Smith, 2006).

Les celebracions que avui s'apleguen sota la categoria "les festes del foc" han estat objecte de diverses representacions identitàries al llarg dels darrers anys: des d'identitats locals, regionals o nacionals fins a identitats més amplies, que sobrepassen els límits administratius, com la pirinenca, que es construeix amb els treballs de Farré Sahún i Ricart Ibars (2012) i les trobades falles i es reforça amb el dossier de candidatura i les accions que es promouen en el marc de la salvaguarda. En la majoria de casos, l'ús de la festa per a representar identitats prové d'un procés de patrimonialització que pot haver estat més o menys incisiu. En els casos en què la patrimonialització d'aquestes festes ha estat més accentuada, la concepció local de la celebració com a "pròpia" de seguida va haver de conviure amb altres percepcions que la consideraven definitòria d'una identitat de vall, de comarca (per exemple, a l'Alta Ribagorça[672]) i, fins i tot, de regió històrica (Val d'Aran[673]),

[672] En el cas de l'Alta Ribagorça han estat especialment les administracions locals les que han apostat fortament per promocionar les falles com un element d'unió i identitat comarcal entre els diversos municipis de la comarca (Grau Martí, 1995).

[673] En el cas de Les, a la Val d'Aran, la celebració de Sant Joan ha esdevingut un element definitori de la identitat del Comminges. De fet, no només hi assisteixen els aranesos, sinó també molts habitants de l'altra banda de la frontera que consideren que senten la celebració de Les com a pròpia.

nació (Catalunya[674]) o país (Andorra[675]) i, més recentment, de Pirineu (és a dir, la festa va haver de conjugar-se en molts temps verbals). En altres casos en què la patrimonialització ha estat menys evident, com en el cas dels pobles aragonesos o occitans, la percepció local de la festa com a una celebració del poble o de la vall encara és molt present i, tot just ara, comença a compaginar-se amb la identitat pirinenca que promouen la candidatura i les activitats de salvaguarda (es tracta, doncs, d'una conjugació més limitada). Analitzem aquesta qüestió a través de dos casos molt concrets: la celebració de les falles per la llibertat de Sort, al sud de la comarca del Pallars Sobirà (per la repercussió que va tenir a les Valls d'Àneu); i la celebració dels *brandons* de Balès, coincidint amb la diada nacional francesa, a la Vallée de la Barousse.

8.5.1 "EN EL MOMENT QUE LI DÓNES UN SENTIT QUE ÉS EL QUE NO TENIA, L'ESTÀS BANALITZANT"

Al Pallars Sobirà, la celebració de les falles es localitza al nord de la comarca, a les Valls d'Àneu i a la Vall Ferrera. No obstant això, des del 2018, a Sort també es fa una baixada de falles. La primera baixada va tenir lloc el 30 de juny de 2018 i va celebrar-se per recollir fons per la caixa de resistència dels encausats pel Procés independentista. La festa va consistir en una baixada de falles oberta, seguint el model de la baixada de Sant Quirc d'Alins. D'aquesta manera, les persones que volien participar-hi podien comprar la seva falla per 20€, cosa que també els donava accés al sopar popular. Tipològicament, les falles seguien el model d'Isil i la falla major, el d'Alins. La baixada va començar a Bressui, un dels pobles del municipi, on només hi viuen cinc persones durant l'any. Després del sopar, els habitants de Bressui van preparar una foguera al capdamunt del poble per encendre les falles, i des d'aquest punt els fallaires van baixar fins a Sort per un antic camí que comunica el poble amb la capital. Un cop a Sort, els fallaires van fer un recorregut pel poble en forma de llaç fins arribar a la falla major on van dipositar les seves falles. Aquesta proposta no va ser rebuda pels fallaires del nord de la comarca, els quals es van unir-se per mostrar el seu descontentament davant de la iniciativa de Sort.

[674] En el cas català, en canvi, la promoció de les falles com a patrimoni nacional s'havia iniciat molt abans de la candidatura, especialment, a través del cas d'Isil i la nominació de Festa Tradicional d'Interès Nacional l'any 1991 (posteriorment, Festa Patrimonial d'Interès Nacional, 2010) i, amb menor mesura amb la mateixa nominació que, anys més tard, es va donar a la Fia-faia de Bagà i Sant Julià de Cerdanyola (2010).

[675] A Andorra la Vella hi ha hagut un fort procés de patrimonialització que ha portat la festa a ser considerada un element festiu nacional, tal i com podem veure amb la inscripció de la festa dins de l'Inventari General del Patrimoni Cultural d'Andorra com a Béns Immaterials (secció quarta de l'inventari).

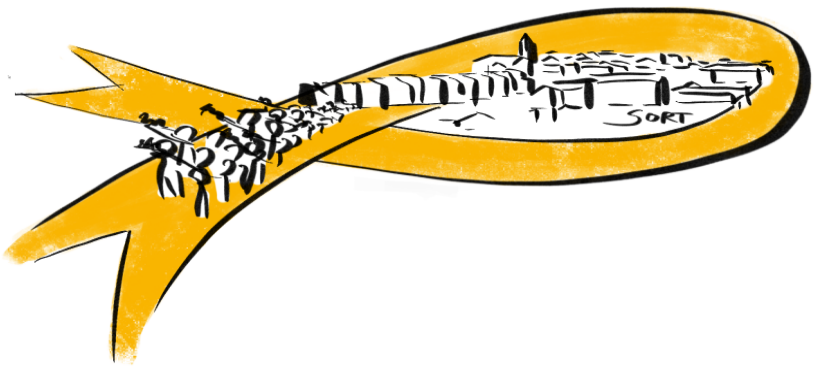


Figura 8.18. Il·lustració *Les falles independentistes de Sort*.
Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).

Les falles de Sort van ser una de les moltes propostes festives que van servir per a reivindicar l'alliberament dels presos polítics i el retorn dels exiliats després del referèndum independentista de l'1 d'octubre de 2017. El referèndum pot considerar-se el punt àlgid del Procés Sobiranista, un llarg procés de demandes d'independència amb un desig de justícia social i nous models de democràcia participativa oposats al marc polític espanyol hereu de la transició. La reivindicació independentista no només és fruit del context econòmic i polític més immediat, sinó que cal interpretar-la tenint en compte el substrat històric i identitari previ, que li dóna forma i sentit, la idea de nació: és des de la idea de Catalunya com una nació (un poble amb drets polítics) que podem interpretar el moviment independentista dels darrers anys (Clua Fainé, 2014). Durant el Procés Sobiranista, les festes va convertir-se en un espai de primer ordre per expressar les demandes independentistes (Kammerer, 2014), cosa que es va fer especialment evident a través d'una sèrie d'elements d'una forta càrrega simbòlica com estelades, fotografies dels presos i exiliats, llaços grocs i clams per la independència. Les festes, especialment aquelles considerades tradicionals i catalanes (per exemple, la Patum, les festes majors, les falles o els castells[676]), van esdevenir un altaveu importantíssim per les demandes independentistes (Roigé et. al, 2023).

En el cas de les falles del Pirineu català, la presència d'elements simbòlics independentistes va formar part del paisatge festiu de la majoria de baixades de falles (Alta Ribagorça[677],

[676] En el cas català, els primers dos elements inscrits a la Llista Representativa del PCI de la UNESCO, la Patum i els castells, han estat espais de gran activitat nacionalista catalana, cosa que s'ha intensificat, adoptant un biaix independentista, amb el Procés. Pel que fa la Patum de Berga, la presència de símbols independentistes ha estat constant des de l'inici del Procés, ja l'any 2013, un dels elements del bestiari festiu protagonistes de la festa, l'àliga, encarregada de fer el ball de la llibertat, va ballar amb una estelada al coll. Pel que fa als castells, les colles castelleres han tingut una presència continuada en totes les manifestacions de la diada nacional de Catalunya, l'11 de setembre, especialment, a partir del 2013. En efecte, des de bon començament, els organitzadors d'aquestes manifestacions, Òmnium Cultural i l'Assembla Nacional de Catalunya (ANC), van buscar instar a les colles a participar-hi per la força simbòlica que tenien (i tenen) els castells en la representació de la identitat catalana i, per extensió, independentista (Kammerer, 2014).

[677] A Durro, a Alta Ribagorça, la nit de falles, el 16 de juny de 2018, diversos balcons i finestres estaven decorats amb estelades. A més, hi havia un gran pancarta, penjada en una de les places del poble, amb el missatge "falles per la llibertat".

Pallars Sobirà i Jussà, Berguedà, una excepció va ser el cas de la Val d'Aran[678]). En el cas de les Valls d'Àneu, aquests elements van ser presents a pràcticament totes les baixades. A Isil, a l'església de la Immaculada (vegeu figura 8.19), es va penjar una gran estelada que va presidir la festa i nombrosos fallaires van baixar amb samarretes o mocadors de color groc; i, fins i tot, es va convidar Laura Borràs, en aquell moment consellera de Cultura de la Generalitat de Catalunya a l'acte (vegeu figura 6.26). A Alós, es va oferir la possibilitat de decorar les falles amb llaços grocs, com a tants altres pobles, però, possiblement, l'element més significatiu fou la falla major, una falla figurativa, l'anomenada " la fallona" (vegeu la fotografia al capítol 6.9), que representava la vicepresidenta del govern espanyol Soraya Sáez de Santamarina, considerada, en aquell moment, juntament amb el president Mariano Rajoy, dos dels grans enemics del Procés Sobiranista.

Figura 8.19. Fotografia de l'estelada a l'església d'Isil. 28 de juny de 2018, Isil (Pallars Sobirà). Autora: Mireia Guil Egea.

En el cas de Sort, a banda d'incorporar la reivindicació independentista en celebracions ja existents del municipi, van crear-ne una amb aquesta motivació, les falles per la independència. Tal i com explicava un dels seus organitzadors[679] la idea havia sorgit entre un grup de persones vinculades al CDR Pallars, Òmnium i a l'Assemblea Nacional Catalana del Pallars Sobirà, els quals, des de feia anys es plantejaven fer una baixada de falles a Sort. Davant de la situació política en què es trobaven, van decidir vincular falles i independència,

Durant la tarda, mentre els fallaires pujaven a Sant Quirc, on comença la baixada, diverses persones venien mocadors amb el mateix missatge per a recaptar fons per a les caixes de resistència. Es tractava de mocadors grocs amb la imatge d'un fallaire, de color vermell, que corria amb una falla al coll que onejava unes flames en forma de les quatre barres. Moltes dels fallaires participants van córrer falles amb aquests mocadors i/o samarretes amb motius independentistes. Els mateixos elements de caràcter independentista va ser presents a les falles de Taüll, 13 de juliol de 2018.

[678] Són una excepció dins de les festes catalanes les dues celebracions de la Val d'Aran (Les i Arties), una comarca marcadament de centre-dreta, en què els grups polítics independentistes mai han arribat a ser majoritaris.

[679] Entrevista Ramon Aytés Gallardet (1972), 24 de juliol de 2018, Sort (Pallars Sobirà).

cosa que els semblava del tot evident perquè consideraven el foc de Sant Joan un símbol de la catalanitat i, per extensió, de la independència de Catalunya. Aquesta relació entre foc de Sant Joan i catalanitat, tan assumida pels fallaires de Sort, es remunta, tal i com explica Castellví Gribau (2015), a principis del segle XX, quan, en un context d'efervescència política catalana, els focs de Sant Joan van esdevenir un ritual per representar la unitat del catalans i la llibertat del poble català. De fet, aquest va ser el discurs essencial de la coalició política Solidaritat Catalana. La relació entre foc de Sant Joan, catalanitat i independència es fa evident en el cartell de les falles de Sort del 2018 com en la presència de llaços grocs a prop de la falla major:

Figura 8.20. Cartell de la 1a baixada de falles per la llibertat de Sort. Font: arxiu Associació Cultural de Fallaires de Sort.

Figura 8.21. Fotografia de la falla major de Sort. Juny de 2018, Sort (Pallars Sobirà). Font: arxiu Associació Cultural de Fallaires de Sort.

Tal i com vam observar aquell estiu, mentre la inclusió d'elements simbòlics independentistes dins de les baixades de falles a les Valls d'Àneu va ser ben acceptada pels organitzadors locals i, fins i tot, en alguns casos, proposada per ells mateixos; les falles per la independència de Sort van generar una gran oposició per part d'alguns dels col·lectius fallaries del nord de la comarca: Isil, Alós i València (Valls d'Àneu) i Alins (Vall Ferrera). En aquest conflicte també hi va intervenir la CEPIP, la qual es va posicionar a favor dels fallaires del nord i va col·laborar activament per ajudar-los. Tant els col·lectius fallaires com la CEPIP van enviar dues cartes, respectivament, a l'alcalde de Sort per mostrar el seu descontentament. Malgrat aquesta aquestes cartes, els fallaries de Sort van mantenir la seva proposta pel 30 de juny de 2018.

La carta elaborada pels fallaires del Pallars Sobirà (2018), únicament estava signada per les associacions d'Alós, Alins València i Isil (els fallaires de La Guingueta i Espot ni tan sols van assabentar-se d'aquesta iniciativa[680]). La carta insistia sobre cinc punts: 1. l'ús de les falles amb finalitats polítiques; 2. la banalització de les falles i la pèrdua de context; 3. la limitació de participants per qüestions ideològiques; 4. el plagi de les falles (perquè les falles són com les d'Isil i la falla major com la d'Alins) i la possibilitat de desvirtuar-les; i 5. la coincidència amb les falles de València. Aquests cinc punts s'articulaven, bàsicament, al voltant de dues grans qüestions: la "invenció" de les falles de Sort i l'ús de les falles per a la reivindicació independentista. Mentre l'argument de la "invenció", els fallaires d'Isil l'havien emprat altres vegades per oposar-se a recuperacions com la de les falles de La Guingueta o d'Alós (el qual analitzarem dins del darrer debat), la idea de l'ús de les falles per a reivindicacions identitàries era nou i era pràcticament igual al que apareixia a la carta de la CEPIP, l'analitzem a partir d'aquesta segona carta.

Si ens fixem en la carta de la CEPIP (2018), en aquesta apareix la mateixa idea, però expressada de manera diferent: l'obligació de "no fer un ús erroni de la tradició". Els redactors de la carta donaven importància a aquesta qüestió vinculant-la amb la inscripció a la UNESCO i el procés de salvaguarda, en què es trobaven les festes, tal i com podem llegir en un dels fragments de la carta: "[els 63 pobles inscrits] han de vetllar més que mai per la seva salvaguarda i conservar-ne l'essència [de la festa]" (CEPIP, 2018). Aquest plantejament es construïa sobre una dicotomia no explícita a la carta: els usos erronis i els usos correctes que, posteriorment, una de les membres d'aquesta institució aclaria: "En el moment que li dónes un sentit que és el que no tenia, l'estàs banalitzant (...)"[681]. Seguint aquest plantejament, un ús erroni seria donar un sentit nou a la festa, és a dir, un sentit que no tenia, en aquest cas, el de la independència; però, llavors, quin seria el sentit que tenia (o hauria de tenir) la celebració segons aquest punt de vista? Possiblement, aquest ús correcte es basaria en cenyir-se al text del dossier de candidatura (identitat local, ritual de pas, germanor, etc.). Per tal de donar força a aquest posicionament, la carta es completava amb l'adhesió de tres referències a la *Convenció de 2003* i les *Directrius Operatives* al voltant de la idea dels usos erronis, sota els termes "descontextualitzar", "desnaturalitzar", "menystenir" i "distorsionar".

Davant d'aquestes crítiques, els fallaires de Sort van buscar arguments per defensar-se. En aquest sentit, van insistir en el fet que la presència de símbols independentistes havia format part d'altres baixades de falles, fins i tot, havien estat presents en les baixades dels fallaires signants a la carta, i que, per tant, ells també podien incloure'ls a la seva. Els fallaires de Sort també van remetre's a la UNESCO per a buscar un argument de pes que els permetés

[680] En aquesta qüestió entra en joc la jerarquia entre pobles fallaires que explicarem al darrer debat. De manera resumida, podríem dir que pels fallaires del Pallars, no tots els pobles són considerats de la mateixa manera. La jerarquia es construeix en relació a la presència de testimonis que "certifiquin" la historicitat de la baixada i la continuïtat d'aquesta. Des d'aquest punt de vista, Isil, se situaria al capdamunt de la jerarquia i poble com Espot i La Guingueta, en què no està documentada (o no es coneix) la presència de baixades de falles antigues, se situarien a la part més baixa. València i Alós, en canvi, se situarien en una posició intermèdia, una represa documentada, però sense continuïtat ininterrompuda.
[681] Entrevista dona, juliol 2019, Catalunya.

justificar la seva iniciativa. En aquest cas, no es van basar directament en els textos, com havia fet la CEPIP, sinó en una figura d'autoritat, el coordiandor de la candidatura, el qual gaudia d'un gran reconeixement per part de la majoria dels representants locals del grup de treball. Segons afirmava un dels promotors de les falles de Sort[682], el coordinador els havia assegurat que la seva proposta no entrava en contradicció amb els mandants de la *Convenció de 2003* i que en cap cas anaven en contra de la salvaguarda de la festa, que la festa era canviat i que era normal que després de la inscripció s'esdevinguessin iniciatives com la seva.

En aquest cas, la base del conflicte no és que la independència sigui considerada una identitat incòmoda (Amselle, 2010; Smith, 2006) pels fallaires del nord de la comarca i la CEPIP; sinó l'ús de la reivindicació independentista com a motor de creació de noves celebracions, atès que suposaria un ús erroni (en tant que alteraria el sentit de la festa). Així doncs, ni uns ni altres s'oposaven al fet que la festa de les falles (verb) conjugués la identitat de poble i/o vall amb la catalana i/o independentista (temps verbal), per això, dins de les seves baixades vam trobar diversos elements independentistes i, fins i tot, la flama del Canigó, símbol de la unió dels Països Catalans; perquè consideraven que aquests no alteraven el seu sentit. Pels fallaires de Sort, en canvi, la creació d'unes falles en el marc de la independència no implicaven un canvi de sentit, perquè el sentit que atorgaven a la celebració es vinculava, precisament, a la catalanitat i, per extensió, a la independència. Per poder tenir una anàlisi el més completa possible de la polèmica que acabem d'analitzar, caldria tenir en compte el conflicte latent entre el nord de la comarca (Valls d'Àneu i Vall Ferrera) i la seva capital, Sort, que té a veure amb les relacions socials i els dominis econòmics, però això ja seria objecte d'un altre debat.

8.5.2 *"ETCH HAR O 'TCH HALHA DE SEN-JÙAN (...) COUMO 'T SINNE IMPERISSABBLE DERA NÒSTO FIERETAT È FRATERNITAT GASCOUNO !"*

L'estiu de 2019, EOC es va fer present a la Barousse en dues ocasions, en una conferència a Sost i en un acompanyament festiu a Sarp. A la conferència del 14 de juny, van presentar *" quaqui conselhs entà organisar era Sent Joan",* seguint el seu llibre (Ferré i Ménétrier-Mercadal, 2018). Van insistir en el risc d'inventar celebracions i en la importància de no vincular el *brandon* amb la diada nacional francesa i/o el pas del *Tour de France*, dos aspectes que es feien ben presents en els *brandons* de Balès. Malgrat que gran part dels organitzadors de Balès estaven presents a la reunió i aquests plantejaments els van portar a fer-se preguntes sobre la seva celebració, al final, van seguir endavant amb la seva proposta festiva tal i com l'havien fet els darrers anys. Així doncs, el 13 de juliol de 2019 van tenir lloc els *brandons* de Balès, aquell any no va passar el *Tour de France* i els *brandons* es van fer la vetlla de la diada nacional francesa. La celebració va començar amb un sopar al refugi de Saubeta, uns quilòmetres abans d'arribar al coll pujant des del poble de Ferrère. Va ser

[682] Entrevista home, juliol de 2018, Catalunya.

un acte tancat, en què només hi van assistir els organitzadors, alguns dels alcaldes de la vall i els presidents de La Pastorale i La Forestière amb les seves respectives famílies. El sopar va consistir en un àpat a base de productes "típics" de la zona, amb el formatge de la vall com a clar protagonista. Després de sopar, alguns dels membres de la coral els *Copains d'abord* de la Vallée de la Neste, que havien convidat per amenitzar el temps al voltant del foc, van entonar alguns dels seus *chants des Pyrénées* en francès i occità juntament amb els assistents. Un cop dalt del coll, amb la fosca, un dels organitzadors, va encendre els *brandons*. Mentre cremaven, la coral va començar a cantar i alguns dels assistents van fer una rotllana al voltant del foc fins que aquests es van esberlar i van caure.

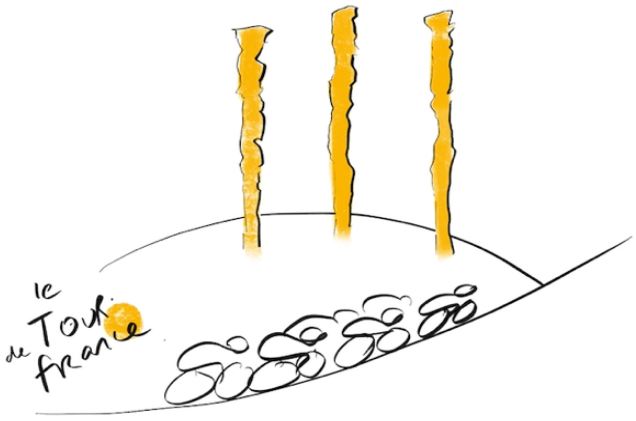


Figura 8.22. Il·lustració *El pas del Tour de France pel Col de Balès*.
Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).

Tal i com explicava un dels membres d'EOC[683], ells insistien en el cas de Balès, perquè els permetia il·lustrar un cas de celebració força allunyada de la seva proposta festiva, no només en termes de tradició, sinó també de sentit. Analitzem, en el marc d'aquest debat, la idea de sentit, que té a veure amb les representacions identitàries, i deixem pel proper debat el que té a veure amb la idea de tradició. Segons explicaven els membres d'aquesta associació en el marc de les seves conferències[684], el *brandon*, que ells preferien anomenar *har, haro o halhar*, del tot coherents amb el seu posicionament, era un element fonamental de la identitat gascona local i, per tant, els resultava estrany usar-lo per exaltar la identitat francesa. En efecte, resulta evident que l'Estat francès, amb la seva política homogeneïtzadora, al llarg dels anys, havia col·laborat, amb major o menor mesura depenent de la regió, a silenciar les identitats regionals, entre les quals, la pluralitat d'identitats occitanes (Bec, 1963/1977). Alguns dels membres de l'associació[685] il·lustraven aquesta situació a través del cas *fête de la musique* (21 de juny)[686], la qual consideraven una estratègia de l'Estat francès per aplicar

[683] Entrevista home, juliol de 2019, Hautes-Pyrénées.
[684] Conferències escoltades durant l'estiu de 2019: Estadens (1 de juny), Arlós (8 de juny) i Sost (14 de juny).
[685] Converses informals amb diversos membres de l'associació l'estiu de 2019.
[686] Festa creada pel ministre de la cultura francès Jack Land l'any 1982 amb la finalitat que tots els músics del país sortissin a tocar al carrer durant un mateix dia. La data seleccionada va ser el 21 de juny coincidint amb el solstici d'estiu.

el seu projecte d'uniformització cultural. Certament, tal i com vam poder observar, la institució d'aquesta celebració com a festa del conjunt de França no només ha estat un dispositiu per unificar les festes al país, dotant d'unitat totes les regions amb una mateixa festa; sinó que també ha provocat que, al sud del país, la celebració de Sant Joan hagi quedat supeditada, amb major o menor mesura, depenent de cada cas, a la *fête de la musique*.

Per justificar l'ús d'aquesta celebració com a element d'identitat gascona local, els membres d'EOC es remuntaven al moviment felibrenc d'*Era Escolo deras Pirenéos*, concretament, a l'obra de Bernard Sarrieu, un dels seus màxim exponents. Aquest ús es feia evident, com a mínim, en dues ocasions: indirectament, a *Era Pirineido* (Sarrieu, 1977), en què l'autor descrivia la celebració del *brandon* com si es tractés d'una festa pròpia del poble *onesii*, un dels nou pobles aquitans que habitaven la Vallée de Luchon i la Vallée du Larboust abans de la romanització; i de manera directa, a la introducció del número dedicat a *Sen-Juan* dins de la revista *Era Bouts dera Montanho* (1908):

> (...) Atau madéch, que brilhe toustém cad' an à caso nòsto etch har o 'tch halha de Sen-Jùan, coumo 't fiambèu det Couménges è det Couserans, coumo 't sinne imperissabble dera nòsto fieretat è fraternitat gascouno ![687] (Sarrieu, 1908: 91).

Els organitzadors de Balès[688] es mostraven sorpresos davant del qüestionament de la seva proposta per part dels membres d'EOC, els quals consideraven massa exigents. Amb aquest adjectiu, no només es referien a la insistència per fer una festa tradicional, sinó també a l'adhesió de la dimensió occitana (en aquest cas gascona del Comminges, inclosa la Barousse) a aquesta i totes les seves propostes. Pels organitzadors de Balès, els *brandons*, i concretament els de Balès, podien vincular-se perfectament amb la diada nacional francesa i/o el *Tour de France* (o qualsevol altra celebració, el primer cop es van fer per celebrar el canvi de mil·lenni), perquè era una manera d'aportar un element *baroussais* a una celebració nacional que també consideraven que era la seva. En aquest cas, la identitat francesa no era problemàtica, sinó acceptada com a pròpia i emprada per a definir-se al costat de la identitat *baroussaise*.

Tal i com vam observar, aquesta manera de procedir no era exclusiva de Balès, ans al contrari, era molt comuna a la Barousse i altres pobles del voltant. La festa del *brandon* era concebuda com un espai obert en què podien acollir-se diverses celebracions que, al seu torn, representaven altres identitats. Per exemple, en el cas de Bramevaque (10 de juliol de 2019), van postposar una mica el *brandon* per poder celebrar la victòria dels campions de França de rugbi, perquè alguns dels jugadors de l'equip guanyador (Toulouse) eren de la vall i, particularment, d'aquest poble (figura 8.23). Més enllà de l'ús de la festa del *brandon* com espai d'acollida d'altres celebarcions, el *brandon* podia incorporar-se dins d'altres celebracions com una acte més del programa. Per exemple, en el marc de la *fête de la trompe,*

[687] Així mateix, que brilla sempre i cada any a casa nostra la falla de Sant Joan, com la torxa del Comminges i del Couserans, com el signe indestriable del nostre orgull i fratenitat gascona! (traducció pròpia).
[688] Converses informals amb diverses persones vinculades a aquesta celebració l'estiu de 2019.

du chien et de la chasse de Saint-Bertrand-de-Comminges[689] (29 de juny de 2019), van aprofitar la proximitat de dates amb Sant Joan per cremar-hi un *brandon* i així poder mostrar-lo als participants que arribaven al poble procedents de la resta de França (figura 8.24).

Figura 8.23. *Brandon* decorat amb els colors de l'equip de Toulouse. 6 de juliol de 2019, Bramevaque (Hautes-Pyrénées). Autor: Robert Forasté.

Figura 8.24. Cartell de la f*ête de la Trompe, du Chien et de la Chasse*. Font: arxiu Ajuntament de Saint-Bertrand-de-Comminges.

En aquest cas, el debat té a veure amb la presència d'una identitat francesa que és percebuda com una identitat incòmoda (Amselle, 2010; Smith, 2006) per part dels occitanistes. Pels membres d' EOC, el *brandon* (verb) no hauria de conjugar qualsevol identitat (temps verbal), menys encara si aquesta és la francesa, atès que la identitat gascona local i la francesa són concebudes, en aquest cas concret, com a excloents. Pels organitzadors de Balès, en canvi, el *brandon* (verb) pot conjugar pluralitat d'identitats (temps verbals), perquè la identitat *baroussaise* és compatible amb altres identitats com, per exemple, la francesa, la qual assumeixen com a pròpia. A diferència del que hem vist pel cas de Sort, en aquest cas, ni EOC ni els organitzadors de Balès construeixen el seu argumentari en referència a la UNESCO, l'única diferència abans i després de la inscripció és que, després d'aquesta, EOC entra a forma part de l'arena patrimonial obre un debat al voltant de les representacions identitàries dins d'aquesta celebració.

[689] Saint Bertrand-de-Comminges (Haute-Garonne). Tot i que es troba fora de la Vallée de la Barousse, els veïns d'aquesta vall hi van sovint, especialment, el cap de setmana, perquè és un dels pobles més turístics de la zona i, per tant, un dels que proposa més activitats de caràcter cultural.

8.6 TRADICIÓ I TRADICIONS DINS DE LES FESTES

En aquest darrer debat, ens interessa analitzar les propostes de festa tradicional per part de certs actors vinculats a les festes i les reaccions cap a aquestes per part d'altres actors després de la inscripció a la UNESCO per veure si aquest nou període imprimeix una nova tessitura sobre aquesta qüestió. En la majoria de casos, un procés de patrimonialització implica, al seu torn, un procés de tradicionalització, el qual es caracteritza per la posada en marxa d'una sèrie de propostes de festa tradicional al capdavant de les quals s'hi troben actors diversos. Tal i com hem vist a través del cas d'Alós (capítol 6) i el casos de Caubous i Saint-Pé-d'Ardet[690] (capítol 7) i veurem, seguidament, a través de la proposta d'EOC, a la base de totes aquestes propostes hi ha tres referències fonamentals: el relat dels folkloristes, la memòria oral de les persones més grans dels pobles i algunes celebracions que serveixen com a model. La implementació d'aquestes propostes tradicionals ha donat lloc a l'emergència de conflictes entre els diversos actors vinculats a la celebració, especialment, entre els que proposen i els que les reben. A la base d'aquests conflictes hi ha sempre el concepte de tradició: no tots els actors conceben la festa tradicional de la mateixa manera, cosa que posa se manifest que no hi ha una única tradició, sinó que n'hi ha moltes (Jones & Yarrow, 2013). Amb la inscripció, aquest conflicte reapareix en aquells casos en què la celebració ja comptava amb propostes de tradicionalització (alhora els més patrimonialitzats); però també apareix en aquells en què encara no (alhora els menys patrimonialitzats), especialment, de la mà dels nous actors que entren a formar part de l'arena patrimonial.

En el cas d'aquestes celebracions, el procés de tradicionalització ha arribat en moments molt diferents i aquest fet està estretament lligat al procés de patrimonialització de cada celebració. D'una banda, tenim aquelles celebracions que han estat objecte d'una forta i llarga patrimonialització, i en paral·lel també d'un fort procés de tradicionalització que s'ha basat en la recuperació d'elements considerats part de la festa tradicional com les músiques i danses o els faros situats a altres punts de la muntanya. Dins d'aquest grup, trobaríem els casos d'Isil (Pallars Sobirà), Les (Val d'Aran) i Vall de Boí (Alta Ribagorça). D'altra banda, tenim aquelles celebracions amb una patrimonialització molt més recent i, moltes vegades, lligada al procés de candidatura, en què el procés de tradicionalització ha començat a fer-se evident aquests darrers anys. En aquest grup, trobem els comuns d'Andorra que han recuperat la celebració (n'és un cas paradigmàtic Ordino, amb una clara voluntat de recuperar elements considerats tradicionals, com el mai[691]) i la majoria de pobles d'Aragó i sud de França. Analitzem aquesta qüestió a través de dos casos d'implementació de propostes tradicionals: les falles d'Alós i l'acompanyament festiu d'EOC al *brandon* de Sarp.

[690] Caubous (Haute-Garonne) i Saint-Pé-d'Ardet (Haute-Garonne) no formen part de la Barousse, però són valls limítrofes amb qui els habitants mantenen forts contactes, familiars, professionals i amicals. Al capítol 7, hem explicat aquests dos casos, en què hi ha una clara voluntat de tornar a la festa tradicional per explicar aquest procés a la vessant francesa.
[691] Es tracta d'un pi o avet, en aquest cas, asclat, plantat a terra; semblant a la falla major d'Isil.

8.6.1 *"LES FALLES D'ALÓS SÓN MOLT BONIQUES, PERÒ TOT ALLÒ ESTÀ CREAT DE NOU, NO HI HA TRADICIÓ"*

El 7 de juliol de 2018 va tenir lloc la quarta baixada de falles d'Alós després de la seva represa. La primera activitat va ser un dinar de germanor a la plaça major, en què únicament van assistir alguns dels veïns del poble (que són molt pocs, durant l'any només hi ha 8 cases habitades, cosa que suma una vintena d'habitants al poble), persones de segona residència (gran part de les segones residències són fills del poble que conserven la casa familiar) i alguns dels amics dels organitzadors. Alguns dels veïns del poble no van anar al dinar i van dinar plegats en una de les cases del poble. A la tarda es va fer un taller de danses tradicionals, el qual va aplegar un gran nombre de "folkis". A mitja tarda, els fallaires va començar a pujar al faro. Amb la fosca, van començar el descens i, en arribar al poble, van fer una cercavila i van anar cap a la plaça on van fer els quatre balls recuperats. Des del balcó d'una de les cases del poble, alguns dels veïns del poble observaren i qüestionaven la celebració que s'estava duent a terme, per alguns no s'assemblava al record que tenien de les falles, per altres, simplement, tot allò era una invenció. Seguidament van començar els concerts, primer, un grup de música tradicional *La Sonsoni*, que va mantenir els "folkis" a la plaça i posteriorment el de *Pasqual i els Desnatats*, un grup de versions de Lleida. En el moment que va començar el segon concert, el públic de la plaça va canviar, la majoria dels "folkis" van marxar i els veïns de la vall van ocupar la plaça.

Figura 8.25. Il·lustració *Les falles d'Alós: els que ballen i els que s'ho miren*.
Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).

La recuperació de les falles d'Alós va suscitar una gran polèmica entre els fallaires de la vall, especialment, els d'Isil. Tot i que el 2018, ja feia uns anys que s'havien recuperat les falles d'Alós (recordem que la primera baixada es va fer el 2014), amb la creació de les falles de Sort, la recuperació d'Alós va tornar emergir en les converses d'alguns dels veïns de les Valls d'Àneu, especialment, els dels pobles fallaires. Les dues crítiques més comunes eren: la seva invenció (i per tant, no tradicionalitat), un argument que ja havien fet servir en altres ocasions; i el fet no ser una festa tradicional o ser-ho excessivament, d'aquí la seva

consideració de muntatge o recreació. Aquestes crítiques, des de la recuperació de la festa, han estat (i encara són) rebatudes pels organitzadors de les falles d'Alós.

La crítica més recorrent cap a les falles d'Alós era la seva invenció. Aquesta idea es construïa sobre una premissa bàsica: la festa inventada era aquella que ni comptava amb referències escrites ni amb el record d'aquesta per part de les persones més grans del poble. Precisament, per aquest motiu, els més crítics amb els falles d'Alós insistien sobre aquesta qüestió i, fins i tot, s'aventuraven a comprovar aquesta absència per ells mateixos. Per exemple, un dels membres de dels fallaries d'Isil[692] recordava que ell mateix havia parlat amb les persones més grans d'Alós i que no hi havia acord, uns deien que sí i altres que no. De la mateixa manera que l'absència els portava a parlar ràpidament de festa inventada, la coneixença d'una referència escrita els portava a dubtar de la invenció. Per exemple, una altra de les membres dels fallaire d'Isil, en veure que el treball de Xavi Farré Sahún i Sergi Ricart Ibars (2012) recollia el cas d'Alós afirmava: "encara serà veritat que en feien"[693]. La troballa d'aquest tipus de referències, que permetria confirmar que la celebració s'havia fet en el passat, permetria situar les falles d'Alós dins de l'estadi de "la tradició", sortint així del de la invenció. No obstant això, dins d'aquest estadi hi havia una jerarquia perfectament marcada que, en comptes de diferenciar en relació a les referències escrites i/o orals, diferenciava en relació a la continuïtat de la festa al llarg dels anys. Des d'aquest punt de vista, les falles d'Alós es consideraven una recuperació i, per tant, se situaven en un esglaó inferior al de les d'Isil que, segons la majoria de fallaires de la vall, s'havien fet sempre.

Els promotors de les falles d'Alós es van centrar en combatre aquesta crítica, que era la més comuna. Ho van fer seguint el mateix esquema que havien fet servir, prèviament, els fallaires d'Alins (a la Vall Ferrera)[694] i, en menor mesura, els de La Guingueta[695]: buscar referències escrites i/o orals sobre la festa per a justificar la seva no invenció. En el cas d'Alós, els seus promotors ja havien fet una recerca prèvia per a recuperar les falles i comptaven amb aquestes referències, però calia fer-les conèixer als més crítics. La presentació d'aquestes s'ha fet evident en diverses ocasions, en el marc de converses informals i també dins de la premsa i les xarxes socials. En aquest cas, n'assenyalem dues,

[692] Entrevista home, juny de 2018, Catalunya.
[693] Entrevista dona, juny de 2018, Catalunya.
[694] Tres dels membres històrics de la junta de la fallaires d'Alins, a la Vall Ferrera (Pallars Sobirà), justificaven que al seu poble també s'havien fet falles molt abans de la recuperació dels anys noranta. D'una banda, recordaven que una senyora d'Alins (originàriament era de Vall Cardós, però s'havia casat a Alins) els havia explicat que el seu sogre (que era de Casa Pèsol d'Alins) li havia dit que baixaven falles des del Botanal. D'altra banda, es remetien al testimoni d'una senyora d'Alins recollit pel folklorista Joan Lluís Pallarès (Xavier i Josep Maria Llor Bringué, entrevista 31 d'agost de 2018, Alins, Pallars Sobirà). Aquesta referència de Lluís Pallarès és la següent: "(...) Jo ancara havia vist plantar un gros pi en alt al mig de la plaça. I al cap de tot hi taixonaven un bon floc de teies, i quan les joves aixaven amb les antorxes anceses al cap de la serradel Botanal, les músics tocaven les falles, i aguells fadrins que portaven lo foc, al sentir les músics tocar, llençaven amb tota la fúria les falles costes avall. Tot seguit lo batlle calave foc a l'arbre de la plaça, i no en vulgues més de xeres i alegries. La gent gran i xics es donaven les mans, i feven una grossa roglana, cantant a l'entorn del foc de Sant Joan, mentres l'abre anave cremant. Per cert que recordo que si hi cantave una cançó, però per més que m'esforce no se m'acudeix al cap" (Lluís Pallarès, 1979: 144).
[695] Un dels organitzadors de les falles de La Guingueta explicava que, si bé a La Guingueta, que era un poble molt recent, no hi havia hagut falles, de ben segur, aquestes havien estat presents a altres pobles de l'actual municipi (Ivan Fernández Bernal, entrevista 3 de juliol de 2018, La Guingueta, Pallars Sobirà).

una que posa en valor el testimoni dels ancians i una altra les referències escrites. En primer lloc, la publicació de l'article *Alós recupera las "falles" 65 años después* dins del diari *Segre* (Ríos, 2014)[696]. L'article gira al voltant d'una idea, la recuperació (que no invenció) de la festa i insisteix en el testimoni de les persones més grans a partir del cas d'una d'elles que, a més, apareix en una de les fotografies amb dos dels impulsors de la festa, tal i com pot observar-se a continuació:

Alós recupera las 'falles' 65 años después

El núcleo celebrará este sábado la primera bajada después de que dejara de hacerse a mediados del siglo pasado || Impulsada por jóvenes, participarán una veintena de 'fallaires' hombres y mujeres

R.RÍOS

| ALÓS | Pocos vecinos de Alós quedan que participaran o vieran las últimas 'falles' que se celebraron en este núcleo de Alt Àneu. Casi pueden contarse con los dedos de la mano. Y es que la última bajada data de mediados del pasado siglo. "Intuimos que antes de la Guerra Civil ya se hacían y que después se celebraron durante dos o tres años hasta 1949. Entonces desaparecieron", explica Òscar Vidal, de la Associació Cultural d'Alós. Él es uno de los jóvenes que ha impulsado la recuperación de esta tradición, que volverá a 'encender' el núcleo este sábado a partir de las diez de la noche. "En los últimos años las 'falles' tienen mucha tirada y pensamos que si en Alós se habían bajado, por qué no podían recuperarse", apunta Vidal, de 28 años. Dicho y hecho. Serán una veintena de 'fallaires', más de la mitad 'hijos' o vecinos de Alós, pero también vendrán de otros pueblos de alrededor. Han cambiado el recorrido, porque el 'boom' de la construcción levantó un edificio que impediría ver la bajada por la ruta original, y se incorporarán mujeres. Al llegar al pueblo pasarán, como homenaje, por cada casa habitada durante el año, tirarán las 'falles' a la hoguera en la plaza, estrenarán una pieza de música tradicional compuesta para la ocasión y bailarán cuatro danzas, una de ellas inventada.

EN PRIMERA PERSONA

Josep Vicent
VECINO DE ALÓS / 80 AÑOS

«Nunca pensé que podría volver a ver 'falles' en Alós»

■ Josep Vicent es de los pocos vecinos de Alós que recuerda la última bajada de 'falles', en 1949. "Era fiesta grande. Bajaban las fallas al cuello y daban tres vueltas a la hoguera", explica Josep, que hoy tiene 80 años y no pudo ser 'fallaire' entonces por edad. "Después de la Guerra Civil quedó muy poca gente en el pueblo. Continuó varios años y se perdió", recuerda. "Es una maravilla que las recuperen. Estoy muy contento y no me lo perderé. Si hace falta bajo yo también (ríe). Nunca pensé que volvería a verlas", concluye.

ASSOCIACIÓ CULTURAL D'ALÓS

Josep, entre Òscar Vidal (derecha) y Oriol Serra, otro colaborador.

Todo ello es fruto de un trabajo de 'investigación' de Òscar Vidal y Sara Orgué, otra joven de 30 años, nacida en Igualada, pero vecina de Alós desde hace cinco. Han hablado con personas de 80 años que sabían de esta tradición en Alós. También con dos hombres (Sisco de Ca la Dida y Paco de Cal Pubill), que incluso llegaron a bajarlas. Entonces lo hacían la víspera de

Cartel editado para la bajada de 'falles' de Alós.

Sant Pere (la noche del 28 al 29 de junio), pero ahora han optado por el primer sábado de julio. "Pensamos que si al día siguiente no es fiesta será complicado que la gente venga", asegura Vidal. Otra opción era para la Festa Major, a finales de agosto, cuya pasada edición sirvió para hacer una prueba con una bajada de 'falles' infantil. "El problema es que el bosque estaría demasiado seco y habría peligro de incendio", reconoce.

El objetivo ahora que es esta tradición recuperada no vuelva a perderse después de la celebración de este sábado. Alós pondrá así también su granito de arena para conseguir que las 'falles' del Pirineo sean Patrimonio Inmaterial de la Humanidad en 2015. El dossier de la candidatura está en la sede de la Unesco en París desde marzo.

Figura 8.26. Article diari *Segre,* 2 de juliol de 2014. Font: hemeroteca *Segre.*

En segon lloc, una publicació del 8 de març de 2019 al a la pàgina *Ramon Violant i Simorra - Arxiu i Documentació*[697] de Facebook per d'un dels tècnics de l'Ecomuseu de les Valls d'Àneu, especialista en la figura del folklorista Ramon Violant i Simorra. Segons relatava aquest tècnic[698], es tracta d'una fitxa manuscrita pel mateix Violant la Setmana Santa de 1946 a Espot, on estava fent una cura de salut. A la fitxa recollia el testimoni de les falles d'Alós de la mà dels germans Pere i Ignasi Arnalot Sansa de Casa el Tort d'Alós, amb un dels quals ja era amic[699]. Aquesta notícia va ser rebuda amb entusiasme per un dels impulsors de la festa, el qual, en els comentaris, reafirmava la seva sospita: "Després d'anys sabent que hi

[696] L'hemeroteca d'aquest diari no està en accés obert, per això incorporem l'article a l'annex 8.1.
[697] Pot consultar-se a: https://www.facebook.com/people/Ramon-Violant-i-Simorra-Arxiu-i-documentació/100065460160834/ (Consultat: 10 de setembre de 2022).
[698] Conversa informal Ignasi Ros, 12 d'abril de 2019, Esterri d'Àneu (Pallars Sobirà).
[699] Recordem que trobareu una còpia d'aquest text a l'annex 6.1.

havia de ser, ja ha sortit", tal i com podem observar a una publicació al Facebook de Ramon Violant i Simorra – Arxiu i documentació[700]:

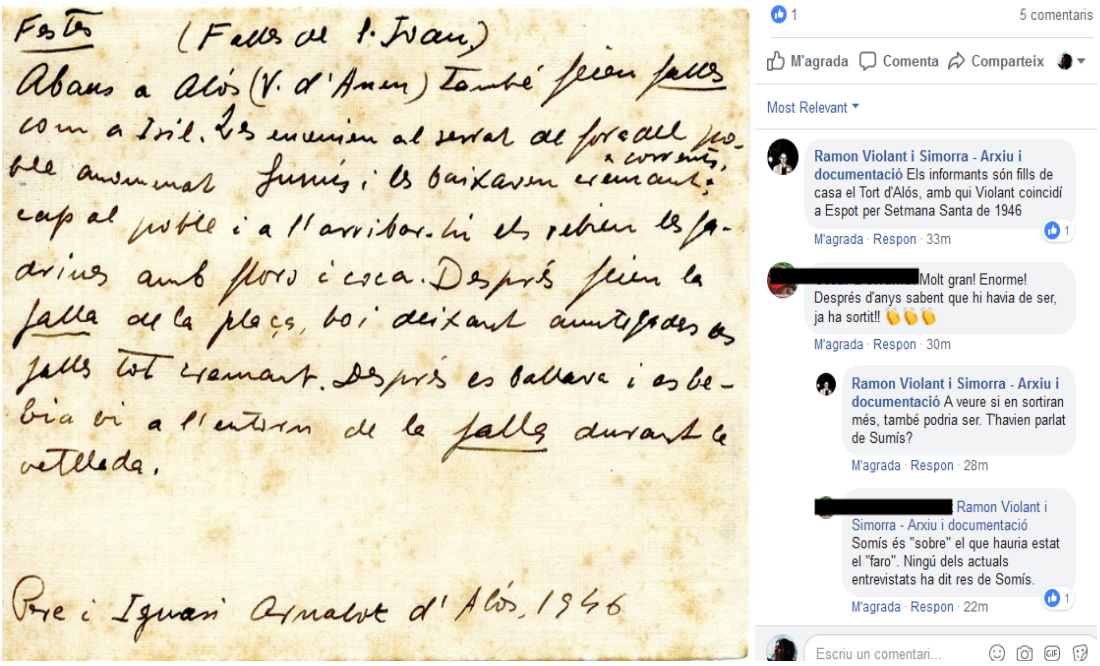


Figura 8.27. Captura de pantalla de Facebook d'una fitxa manuscrita de Ramon Violant Simorra[701]. Font: Facebook Ramon Violant i Simorra – Arxiu i documentació.

Els fallaires de Sort van seguir el mateix esquema que havien seguit els promotors de les falles d'Alós per a legitimar la seva proposta davant de les veus més crítiques. Així doncs, van iniciar un procés de recerca de referències escrites. Aquesta recerca els va permetre trobar el testimoni d'Enric Vigo Rabasa, una figura sobre la qual el mateix tècnic de l'Ecomuseu de les Valls d'Àneu estava treballant en aquell moment. Vigo, en parlar de Sant Joan, explicava que es feien falles a la plaça i als carrers dels pobles i recollia:

> (...) algunes cobles de les que es canten pels pobles del Pallars, especialment de les que jo he sentit cantar en la vila de Sort i en la vila de Rialp, en la vesprada de Sant Joan i la vesprada de Sant Pere (Vigo Rabasa, 2020: 128).

Aquesta referència va ser ràpidament contestada pels fallaires del Pallars Sobirà i Jussà, els quals van considerar que el folklorista parlava de "falles" com a fogueres, no com a troncs asclats; per la qual cosa, aquest argument no podia servir per a justificar la baixada de falles de Sort. Davant de les veus més crítiques, els fallaires de Sort, juntament amb l'esbart dansaire del mateix poble, Els Esmolets, van convidar el tècnic especialista en Enric Vigo

[700] Podeu consultar aquesta publicació a: https://www.facebook.com/people/Ramon-Violant-i-Simorra-Arxiu-i-documentació/100065460160834/ (Consultat: 10 de setembre de 2022).

[701] Festes (Falles de S. Juan). Abans a Alós (V. D'Àneu) també feien falles com a Isil. Les encenien al serrat de fora del poble anomenat Sumis i les baixaven cremant corrents cap al poble i a l'arribar-hi els rebien les fadrines amb flors i coca. Després feien la falla de la plaça, bo i deixant amuntegades les falles tot cremant. Després es ballava i es bevia vi a l'entorn de la falla durant la vetllada. Pere i Ignasi Arnalot d'Alós, 1946 (el subratllat és de l'original, transcripció pròpia).

Rabasa de l'Ecomuseu de les Valls d'Àneu a presentar aquest folklorista el 13 d'agost de 2019. En el marc d'aquesta conferència, els fallaires de Sort van assumir que, possiblement, Vigo Rabasa parlava de falles en tant que fogueres, però que això no els negava la possibilitat de fer unes falles des de la muntanya com havien començat a fer el 2018. De fet, la pancarta que presidia l'espai, deixava ben clar aquest posicionament: "La tradició no consisteix en la veneració de les cendres, sinó en la transmissió del foc".

A banda de considerar-se una invenció, les falles d'Alós també van ser criticades per no ser tradicionals o ser-ho excessivament. Una de les persones més grans d'Alós[702], que sempre havia viscut al poble i que, fins i tot, havia aportat el seu record de la festa, considerava que aquella festa no era tradicional, que no tenia res a veure amb el que ell recordava. De fet, ell mateix insistia en el fet que les falles que ell recordava eren una festa molt petita, per a la gent del poble, i que simplement baixaven les falles i feien una foguera a la plaça, sense concerts ni res. El fill d'una altre de les persones més grans d'Alós, d'una cinquantena d'anys i criat a França[703], en canvi, considerava que aquella festa volia ser massa tradicional, tant que per ell esdevenia una cosa folklòrica, massa forçada i poc viscuda. La mateixa crítica feien alguns dels membres històrics de l'associació d'Isil, encara que, en aquest cas, es referien a aquestes falles amb els termes "muntatge" o "recreació":

> Quan no hi ha tradició... Les falles d'Alós són molt boniques, però tot allò està creat de nou, no hi ha tradició. És un muntatge, que a la llarga serà una festa tradicional, però és que ara....[704]

Això ens porta a concloure que l'existència de diverses interpretacions de la tradició en un mateix context (Jones & Yarrow, 2013). A les Valls d'Àneu, en convivien, com a mínim, dues. D'una banda, hi havia la tradició restrictiva, basada en l'existència d'unes referències escrites i/o testimonis orals que certificarien que la festa és tradicional (i no inventada) i que servirien per dibuixar com hauria de ser la festa tradicional, una interpretació més lligada al *ritua*l (Boissevain, 1992). Aquesta era la visió dels estudiosos locals de la festa i els promotors de les falles d'Alós, encara que cada vegada era més assumida pels fallaires dels diversos pobles, possiblement, per la llarga patrimonialització de les festes havia ajudat a difondre aquest discurs sobre la tradició, tal i com hem vist a través d'alguns dels fallaires de la junta d'Isil. I d'altra banda, hi havia la tradició pròpia, és a dir, aquella que es corresponia amb el propi record de la festa, amb el que es considerava que s'havia fet "sempre" (encara que aquest "sempre" canviava per generacions), i amb el que se sentien identificats com a poble, és a dir, el que sentien constitutiu de la seva identitat, una interpretació més lligada al *play* (Boissevain, 1992). Aquesta perspectiva era la que transmetien els fallaires més grans, i especialment , les persones més grans de la vall, tal i com hem vist a través del testimoni d'Alós.

[702] Conversa informal home, juliol de 2018, Catalunya.
[703] Conversa informal home, juliol de 2018, Catalunya.
[704] Entrevista dona, juliol de 2018, Catalunya.

No obstant això, cal dir que en la majoria de casos convivien les dues interpretacions. Tant en el cas del veí d'origen francès com el de la membre històrica de la junta d'Isil operava aquesta doble percepció: definir les falles d'Alós amb el qualificatiu "folklòriques" o amb el terme "muntatge" implicava reconèixer (i conèixer) que darrera de la proposta hi havia la idea de tradició restrictiva; però, alhora, qualificar-les de poc "viscudes" o poc "reals" implicava estar manejant, alhora, la segona percepció de la tradició, més lligada a la dimensió vivencial i identitària de la festa. A banda d'aquestes dues interpretacions de la tradició, ja sigui en solitari, ja sigui en conjunció, cal afegir-ne una tercera, que és la que proposaven els fallaires de Sort a través del que els havia explicat el coordinador de la candidatura. Segons aquesta tercera interpretació, la tradició sempre comença algun dia i es va fent amb els anys. La tradició és plural, conviuen diverses interpretacions d'aquesta i els diversos actors les utilitzen una o altra en relació als propis interessos.

Tal i com hem vist, les falles d'Alós, a diferència de la proposta del Consell Cultural de les Valls d'Àneu pel cas d'Isil que hem explicat al capítol 6, s'ha aconseguit tirar endavant. Des del nostre punt de vista, aquest fet podria explicar-se de la següent manera: quan una proposta tradicional (primera interpretació, restrictiva) trepitja elements de la tradició (segona interpretació, pròpia), els locals es mobilitzen i s'oposen. Els fallaires d'Isil es van oposar, perquè el que els estaven proposant (des de la visió restrictiva) implicava eliminar un element bàsic sobre el qual ells construïen la seva tradició (la pròpia), l'orquestra i el ball d'envelat. La tradició per la junta de fallaire d'Isil d'aquell moment no havia de basar-se només en reproduir el que deien els folkloristes que es feia (una percepció de la tradició que ja assumien, per això havien inclòs les danses); sinó en seguir fent allò que "sempre" havien fet, portar una orquestra i fer un ball d'envelat. En el cas d'Alós, aquesta reacció no hi ha estat, possiblement, perquè la festa de "sempre", la que es considera fidel a la tradició pròpia, només perviu en el record dels pocs ancians que encara viuen al poble.

8.6.2 "*En Barousse il n'y a pas de fond de tradition, il n'y a rien, rien, on n'a pas de coutumes traditionnelles, on n'a rien!*"

La proposta festiva d'EOC va aplicar-se, per primera vegada, a Sarp l'any 2018 i es va tornar a repetir el 2019. La celebració va tenir lloc el 22 de juny de 2019 a la zona verda que hi ha al davant de la *salle de fêtes* de Sarp. Aquell mateix dia, en un dels extrems d'aquest espai verd, va tenir lloc la primera edició de la *fête du solstice d'été* organitzada per l'associació *Serpettes et Chaudrons* que tenia la seva seu allà mateix. Aquesta associació va organitzar una festa de valorització de les plantes de l'entorn en motiu del solstici d'estiu que va tenir lloc tot el dia, des de primera hora del matí, amb tallers i un mercat de productors locals, fins a la tarda, amb més tallers i algunes conferències. Quan va començar a fer-se fosc, els membres d'EOC, juntament amb l'alcalde, van començar a organitzar l'encesa. Els membres d'EOC van proposar de fer una processó fins al *brandon* amb l'acompanyament musical del grup de música tradicional Arredalh, els quals van entonar

la cançó *Sent Joan*[705] del grup Nadau amb un acordió diatònic, un tamborí a corda i una cornamusa gascona. En el moment que el *brandon* va començar a cremar, els músics van començar a entonar danses tradicionals per ballar en cercle (rondeus, branles, rondes, salts, cercle circassià, borreies, etc.), perquè la idea era mantenir el públic al voltant del foc. Les danses que van entonar, però, només les sabien ballar els aficionats a aquestes danses, per la qual cosa, ràpidament l'alcalde va iniciar una simple rotllana amb els veïns del poble i alguns dels assistent de la *fête du solstice d'été* que, en aquest moment, es van sumar a la festa. De seguida, els músics van deixar de tocar i van cantar *a cappella* la cançó *Adius a la Val d'Aran*[706], també de Nadau i van enllaçar amb un seguit de *chants des Pyrénées*, encara que pocs dels assistens els coneixien i els van poder seguir. Mentrestant, alguns dels membres d'EOC feien giravoltar *petits brandons* i feien sonar grans cargols de mar i animaven els més joves, especialment els infants, a fer-ho també. Quan el *brandon* va esberla-se i va caure, el públic va esclafir amb crits d'alegria. Arredalh va començar el seu concert i tot aquells que havien vingut a veure'ls van entregar-se al ball, un darrera de l'altre. Mentrestant, la majoria dels veïns del poble i de la vall, parlaven entre ells; molt pocs van sumar-se al ball.

Figura 8.28. Il·lustració *Era Sent Joan i la Saint-Jean a Sarp*.
Font: Lisa Beuchle (elaboració per a aquesta tesi).

La proposta que acabem de descriure estava perfectament documentada i dissenyada per EOC. Tal i com hem vist a través del cas d'Alós al capítol 6 i les propostes de Caubous i Saint-Pé d'Ardet al capítol 7, la proposta d'EOC també és fruit d'un procés de selecció d'una sèrie d'elements provinents de diverses referències i la seva adaptació al nou context (Hafstein, 2004; Handler & Linnekin, 1984). En aquest cas, la proposta es basava en el relat dels folkoristes, especialment els escrits en occità-gascó, i les persones més grans del pobles, especialment els que encara parlaven aquesta llengua. Tal i com recordaven alguns dels membres d'EOC[707], en aquest context, va esdevenir fonamental el número sobre Sant Joan

[705] Podeu escoltar la cançó a a través del perfil de Nadau a YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=Nvr3JMzLBw8 (Consultat: 5 de maig de 2023).
[706]Podeu escoltar la cançó a través del perfil de Nadau a YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=MSRlxU8GRRw (Consultat: 5 de maig de 2022).
[707] Converses informals amb diversos membres de l'associació l'estiu de 2019.

d'*Era Bouts dera Montanho*, publicat l'any 1908, i el poema èpic de Sarrieu, *Era Pirineido* (1977), textos que ja hem presentat amb detall dins del capítol 4. A més, disposaven de diverses fotografies antigues sobre la festa[708] com, per exemple, la del poble d'Urau (Haute-Garonne) de 1914 i la de Saint-Avantin, a la Vallée du Larboust (Haute-Garonne), de 1898, que els donaven pistes visuals sobre el que havien trobat per escrit. Podeu veure aquestes fotografies a continuació:

Figura 8.29. Fotografia del *brandon* d'Urau de l'any 1914.
Font: arxiu de Roseline Artigues a partir de l'arxiu d'EOC.

[708] Hi ha altres testimonis visuals com les fotografies dels *brandons* de Bagnères-de-Luchon i de Bagnères-de-Bigorre (Alford, 1937/2004) i les litografies com la del *brandon* d'Oô, plantat al costat de l'església (Perret, 1881) o la del *brandon* de Bagnères-de-Luchon (de Quatrefages, 1887). Aquestes dues darreres, podeu trobar-les al capítol 4.

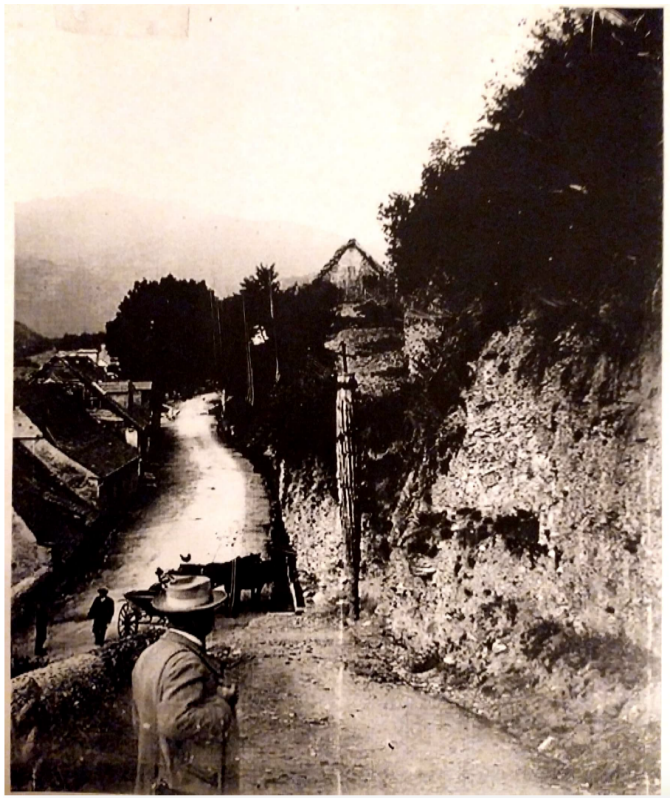


Figura 8.30. Fotografia del *brandon* de Saint-Avantin de l'any 1914. Autor: Eugène Trutat.
Font: arxiu Ajuntament de Saint-Aventin.

A banda de totes aquestes referències, que sempre es remetien al passat, també van prendre com a model la celebració de Les (Val d'Aran), que consideraven la referència de festa tradicional pel Comminges. Des del nostre punt de vista, aquesta percepció s'explicaria, bàsicament, per dues raons. En primer lloc, perquè la celebració aranesa inclouria la majoria dels elements que les persones més grans dels pobles relataven i apareixien en els textos dels folkoristes (Amades Gelats, 1952/1982; Condó Sambeat, 1896; Violant Simorra, 1949/2003; entre d'altres) i, per tant, s'aproximaria al màxim al que ells consideraven que era la festa tradicional. I, en segon lloc, perquè la Val d'Aran, en el seu conjunt, pels occitanistes del nord de la frontera (i molt especialment, pels del Comminges), seria considerada un mena d'enclavament de resistència cultural i lingüística gascona, en què els diversos elements culturals, incloses les festes, encara es mantindrien en la seva "essència" gascona.

La proposta festiva d'EOC està perfectament definida dins del seu llibre *Era Sent Joan. Comminges et Barousse* (Ferré i Ménétrier-Mercadal, 2018), especialment a la secció titulada "*Quaqui conselhs entà organisar era Sent Joan*" (p. 25-28). Tal i com vam observar l'estiu de 2019, aquesta proposta era transmesa oralment a través de les seves conferències (Estadens, Arlós i Sost) i aplicada *in situ* a través dels acompanyaments festius (Sarp). En el cas de la Barousse, els consells van adaptar-se al màxim a les referències que havien trobat per

aquesta vall, bàsicament, l'article de Jean Soulé-Ventura (1908) per tal de fer una proposta el més personalitzada possible.

En el marc de les conferències, els membres de l'associació insistien en una sèrie d'aspectes que consideraven que calia mantenir i/o recuperar. Recollim alguns dels més importants. En primer lloc, asclar l'arbre, com a mínim tres mesos abans, perquè així tingui temps d'assecar-se bé i cremar el millor possible i, en el millor dels casos, un any abans, seguint el model de Les (Val d'Aran). En segon lloc, respectar la data de celebració, és a dir, fer-la el més propera a Sant Joan i no dilatar excessivament el calendari fins al juliol o agost (Sandaran, 1908; Soler i Santaló, 1906; Soulé-Ventura, 1908). En tercer lloc, intentar alçar l'arbre a mà, seguint el model de Les, en contraposició a l'opció més freqüent que és que ho facin els empleats municipals al marge dels veïns i amb elements mecànics. En quart lloc, fer una encesa seguint el *protocòle dera tradicion* segons la qual, els encarregats de fer-ho serien: "*a) ath curè, après era benediccion, b) as darrere mariadari deth an, c) ath òme eth mès vielh deth vilatge, d) a un que s'apèra Joan, e) o a un òste qu'era vediau vòu aunorar*" (Ferré i Ménétrier-Mercadal, 2018). En el marc de l'encesa, es proposa fer una processó fins al *brandon*, tal i com relaten algunes de les persones més grans d'aquestes valls. En cinquè lloc, convidar un grup música tradicional i en occità i en afavorir el cant dels *chants des Pyrénées*. I finalment, introduir els *petits brandons*, *halhòts* en occità-gascó (Soulé-Ventura, 1908) i/o els cargols de mar, *carcolh* en occità gascó (Sarrieu, 1977).

Aprofitaven aquest espai per reflexionar sobre aquells aspectes que consideraven que s'allunyaven massa de la festa tradicional: canvi de data, noves celebracions sense referències històriques, ús de focs artificials al final de la nit, plantar l'arbre mecànicament, acompanyar l'encesa amb un *bal disco* i parlar de *brandon* en detriment dels termes gascons locals, etc. Entre les propostes que més van qüestionar trobem la de Balès i la Saint-Martory (Haute-Garonne)[709], en aquest cas, ens centrem en la de Balès per situar-se dins de la Barousse.

Tal i com hem vist en un altre debat, el cas de Balès ja havia estat qüestionat per celebrar-se en el marc de la diada nacional i/o el *Tour de France,* però també per no ser tradicional i, per tant, considerar-se una invenció. Analitzem, tot seguit, aquesta darrera qüestió. El plantejament de la invenció es basava, com en el cas d'Alós, en el fet que no hi havia cap referència escrita i/o oral que pogués certificar que dalt de Balès s'haguessin cremat

[709] Els *brandons* de Saint-Martory van iniciar-se el 2018. La iniciativa va sorgir de l'associació *Patrimoine, Culture et Environnement*, presidida per un apassionat de la història local, Jean-Jacques Navarro, que havia conegut el reconeixement a la UNESCO gràcies a una de les conferències que l'historiador aranès Jèp de Montoya Parra. Va interessar-se per aquest tema i va iniciar una breu recerca per passar d'una foguera a tres *brandons* (un per l'ajuntament, un per l'associació i un altre per l'amistat) plantats al capdamunt del mirador de Le Pin, que presideix el poble. Va parlar amb els ancians del poble que tenien un record vague de la celebració i va consultar els arxius municipals de Saint-Martory i un poble proper, Arnaud-Guilhem, on va trobar un llibre de comptabilitat de 1756, en què hi havia registrada la compra d'un *brandon* (podeu veure'l al capítol 4, figura 4.1). La iniciativa va ser valorada positivament per EOC, perquè partia d'una recerca històrica i perquè incorporava la dimensió occitana, perquè l'associació havia rebut una subvenció del *Total Festum*; però, va ser qüestionada pel seu format, especialment, per plantar els *brandons* al capdamunt d'un turó i per plantar-ne tres. No obstant això, els promotors de la iniciativa van seguir endavant amb la seva proposta, perquè consideraven que, tot i les novetats incorporades, era tradicional com qualsevol altra (Jean-Jacques Navarro, entrevista 29 de juliol de 2019, Saint-Martory, Haute-Garonne).

brandons. En aquest cas, a diferència de l'anterior (en què hem vist una jerarquia molt marcada), els membres d'EOC no establien cap mena de distinció en relació a la continuïtat de la festa, per tant, únicament distingien entre festes que es feien (recuperades o amb una llarga continuïtat) i festes que no es feien (és a dir, que s'havien perdut des de feia anys), seguint la perspectiva local que hem assenyalat al capítol 7. A banda d'EOC, la CEPIP també es va mostrar crítica amb aquesta celebració per la mateixa raó, un fet que els havia portat a no incorporar aquesta data dins del calendari conjunt que editava. Aquesta crítica, tot i que acceptada i compresa, va ser qüestionada per molts dels veïns de la vall, especialment els membres de la CC Neste-Barousse, que eren els responsables de la seva organització, i diversos organitzadors locals que col·laboraven activament amb aquesta iniciativa. Per exemple, una de les treballadores de la CC Neste-Barousse, es lamentava d'aquesta decisió, cosa que considerava que era fruit d'una visió massa restringida de la tradició per part dels "espanyols" i apuntava: "*Je me dis que pour nous ça c'est une façon de faire perdurer ces connaissances mais ça ne leurs plait pas!*"[710]. En efecte, tal i com vam poder deduir dels intercanvis amb els organitzadors de Balès, parlar de tradició era parlar de la dimensió més emocional de la festa, de la trobada entre veïns, del compartir un *savoir-faire* (tècnica), de l'elaboració el *brandon* conjuntament, dels cants col·lectius al voltant del foc, de converses en occità-gascó; i tot això formava part dels *brandons* de Balès, més encara que dels *brandons* dels pobles, perquè aquests, a diferència dels altres, reunien els veïns de tota la vall i, fins i tot, de les valls limítrofes.

Més enllà de les conferències, hi havia els acompanyaments festius on, realment, podien observar-se les reaccions dels locals davant de la proposta tradicional d'EOC. En el cas de Sarp, la proposta fou força ben rebuda per la majoria dels organitzadors i veïns del poble, perquè consideraven que era una festa tradicional; tanmateix, la gran majoria manifestava la voluntat de tornar al *brandon* de "sempre" després de dos anys de comptar amb l'acompanyament d'EOC i, més endavant, poder tornar a acollir la proposta d'EOC. Aquesta festa de "sempre", que vam poder observar a Sarp els estius de 2021 2022 (malgrat alguns restriccions fruit de la situació pandèmica), es basava en una celebració de petit format: un recorregut amb una batucada fins al *brandon*, la seva encesa per part de l'alcalde i alguns consellers (sense cap mena de protocol d'encesa) i un piscolabis als porxos de la *salle de fêtes* a base de productes locals (coca del forn de Saint-Bertrand-de-Comminges i suc de poma d'Izaourt, dels *Vergers de la Barousse*).

Els membres d'EOC[711] lamentaven el fet que els locals no haguessin recollit alguna de les seves propostes i l'haguessin introduït dins de la seva festa. Des del seu punt de vista, aquesta situació podia explicar-se per la pèrdua de la cultura gascona local davant de la francesa que hauria portat els veïns de la vall a una manca de coneixement i reconeixement de la pròpia cultura local. Cal tenir en compte que els membres d'EOC no eren els únics en explicar la situació en clau de pèrdua cultural, alguns dels veïns de la vall, especialment,

[710] Entrevista dona, estiu 2019, Hautes-Pyrénées.
[711] Converses informals amb diversos membres de l'associació l'estiu de 2019.

aquells interessats en la història local, ho explicaven d'una manera molt semblant, però, en aquest cas, sense insistir en la dimensió identitària:

> Le problème est que, nous, quand ça a été repris avait perdu ses valeurs, les gens le faisaient par habitude. C'était le brandon, ça faisait partie des feux de la Saint-Jean, point. Disons, on n'a pas les significations d'avant la guerre. Après, moi, que j'ai connu le brandon ici, il était béni par le curé. C'était une fête qui se faisait naturellement, mais il n'y avait pas de fond, en Barousse il n'y a pas de fond de tradition, il n'y a rien, rien, on n'a pas de coutumes traditionnelles, on n'a rien ! Ce n'est pas péjoratif de le dire, c'est vrai ! [712]

En ambdós casos, aquesta idea de pèrdua s'acompanyava del cas aranès, el qual servia per contrastar dues realitats molt diverses. Mentre a la Barousse no havien sabut mantenir "la tradició", a Les (Val d'Aran) sí que ho havien fet. Precisament, per aquest motiu, els estudisos locals recomanaven a tots els visitants externs que visitaven la vall durant el mes de juny anar a l'*haro* de Les, en comptes de quedar-se al veure els seus *brandons.*

Des del nostre punt de vista, podem explicar les situacions observades a les conferències i, especialment, a l'acompanyament de Sarp a partir de l'existència de diverses interpretacions de la tradició (Jones & Yarrow, 2003). En el cas de la Barousse, en vam poder identificar, bàsicament, dues, les mateixes que hem assenyalat pel cas aneuenc. D'una banda, una interpretació de tradició més restrictiva, basada en unes referències escrites i/o testimonis orals que certifiquen que la festa és tradicional (i no inventada) i que permeten dissenyar la festa tradicional, molt propera a la idea de *ritua*l (Boissevain, 1992). Des d'aquest punt de vista, l'absència de referències permetria qualificar una festa de no "tradicional" o "inventada" i un format distant de les referències permetria definir-la en termes de més o menys "tradicional". Partint d'aquesta idea de tradició, resulta lògic que els membres d'EOC i alguns dels estudiosos locals de la vall qüestionessin totes aquelles celebracions que s'allunyaven del que ells consideraven la festa tradicional. Aquesta festa tradicional, com hem vist, sempre és fruit d'una construcció intencionada per part d'aquells que la proposen, cosa que es fa evident, per exemple, amb el pes que se li dóna o no a la dimensió gascona dins d'aquesta.

D'altra banda, una interpretació de la tradició pròpia que es correspon amb el que s'ha fet "sempre" i amb la que se senten lligats afectivament, perquè la consideren part de la seva identitat, una interpretació més lligada al *play* (Boissevain, 1992). Entre la majoria dels habitants de la vall, tant els membres de la CC Neste-Barousse com els organitzadors locals i els veïns en general, aquesta interpretació convivia amb la restrictiva. Precisament, per això, reconeixien la proposta d'EOC com a tradicional, perquè s'assemblava a l'*haro* Les (emparant-se en la visió més restrictiva); però, alhora, admetien obertament que aquesta proposta (de la mateixa manera que la festa de Les) no era la seva tradició (emparant-se en una interpretació pròpia), perquè no s'hi identificaven, no hi establien un vincle afectiu. Des del nostre punt de vista, la voluntat dels veïns de Sarp de tornar a la seva festa de "sempre" durant uns anys posava de manifest la voluntat de tornar-se a apropiar d'un espai que

[712] Entrevista home, juliol de 2019, Hautes-Pyrénées.

consideraven propi i que havien "cedit" durant dos anys a EOC. Aquesta necessitat de retorn, però, no la sentien en el cas de la *fête du solstice d'été,* que també acompanyava el *brandon* des del 2018, perquè aquesta no interferia en absolut en la seva manera d'entendre i fer la seva festa, era una festa independent, únciament compartien l'espai.

8.7 CONCLUSIONS

Aquest capítol ens ha permès examinar comparativament els efectes de la inscripció dins de cada vall. Com hem vist, després de la inscripció van aparèixer nous actors dins de l'arena patrimonial que, si bé tots assenyalaven la salvaguarda com la seva prioritat, la interpretació d'aquesta estava subjecta als seus interessos propis, de caire educatiu, social i/o polític. La inscripció a la UNESCO va fer emergir una sèrie de problemes dins de l'esfera local, que hem analitzat a través d'una sèrie de debats comuns entre les dues valls, en els quals també en van formar part aquests "nous" organismes. En tots els casos, hem pogut observar que el reconeixement internacional va reforçar o va crear, depenent de cada debat i de cada vall, una sèrie de dinàmiques de delimitació, pèrdua, i fixació, en definitiva, d'encotillament (Collins, 2011), pròpies de qualsevol procés de patrimonialització (i que, amb més o menys intensitat, ja havien tingut lloc a les valls estudiades). Es tracta de dinàmiques que acaben privilegiant una visió restringida, normativa i limitant de la festa (que canvia depenent de cada context) en detriment d'una visió més lliure i emocional, una qüestió que es reforça encara més en el cas de l'element que ens ocupa, la festa, que, com hem fet notar el diverses ocasions al llarg de la tesi, es caracteritza precisament per la tensió constant entre el *ritual* i el *play* (Boissevan, 1992). Per cada debat, hem pogut identificar les següents dinàmiques:

- La "presència" de la UNESCO és rebuda com una mena d'imposició, perquè porta a assumir la responsabilitat de dur a terme una sèrie d'obligacions de salvaguarda (o l'acceptació d'aquells que les proposen) i restringeix la llibertat dels organitzadors a l'hora de canviar i transformar part de la seva pròpia celebració.

- L'increment de turisme o la sola possibilitat que aquest pugui aparèixer en algun moment obliga els organitzadors a activar una sèrie d'estratègies per a protegir la pròpia festa, ja siguin certs espais d'aquesta, ja sigui la celebració en el seu conjunt. Aquestes estratègies de protecció, que busquen mantenir el *play*, paradoxalment, poden reforçar el *ritual*, perquè organitzar-les implica també una gestió prèvia.

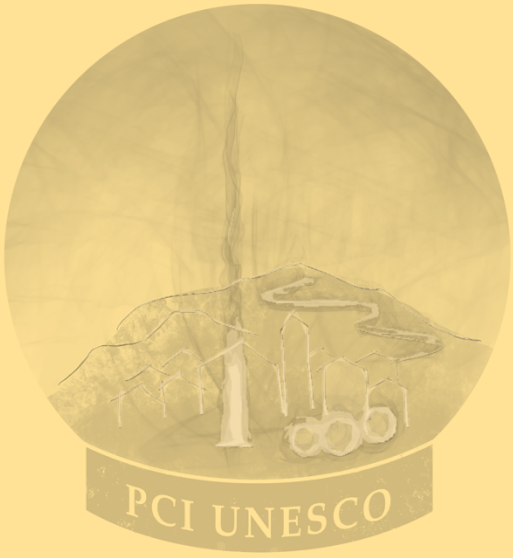
- La creació de festes amb motivacions identitàries o la presència de certes representacions incòmodes dins de la festa són qüestionades pels "nous" organismes, ja sigui en el marc de la salvaguarda, ja sigui per raons de defensa de les identitats regionals. En conseqüència, aquests actors acaben difonent una idea normativa de com ha de ser la festa i com no, en aquest cas, quins motius poden motivar o no una baixada de falles i quines representacions poden estar presents o no en un *brandon*.

- La creació de propostes tradicionals per part de certs actors vinculats a les festes es basen majoritàriament en una interpretació de la tradició restrictiva, basada en les referències escrites i/o orals, en detriment d'una interpretació pròpia, local, més lligada a la identitat i a l'afectivitat. La primera interpretació, que és més limitant, acaba essent la més assumida localment i, cada vegada més, la interpretació local, més emocional, perd força.

Des del nostre punt de vista, el pes d'aquestes dinàmiques està estretament relacionat amb el procés de patrimonialització previ de cada celebració i/o el pes que exercien els "nous" organismes patrimonials, inclosa la "presència" de la UNESCO, en cada context. Així doncs, podríem dir que aquest procés d'encotillament fou més evident a les Valls d'Àneu que a la Barousse: mentre a les Valls d'Àneu, amb Isil al capdavant, comptaven amb una forta patrimonialització prèvia i la CEPIP va fer-se present des de ben aviat; en el cas de la Barousse, la patrimonialització anterior havia estat molt més lleu i no comptaven amb una entitat de referència en termes unesquians (aquesta ha arribat més tardanament, Centre Interregional de Desvolopament de l'Occitan, CIRDÒC). Aquesta patrimonialització diferent i/o el pes que han tingut els "nou" organismes dins de cada vall explicarien les diferències en la realització local (per cada vall) dels debats analitzats. Si ens fixem en els quatre debats sobre els quals hem treballat: en el primer (UNESCO) i el quart (tradició), la diferència entre les Valls d'Àneu i la Barousse rau, bàsicament, en la patrimonialització prèvia de les celebracions de cada vall; en canvi, en el segon (turisme) i tercer (identitat), a banda de la patrimonialització, també cal tenir en compte el pes dels "nous" organismes, especialment, la "presència" de la UNESCO.

Chapitre 9

Réflexions finales



9. REFLEXIONS FINALES

9.1 CONCLUSIONS[713]

Cette thèse a été un long chemin qui arrive à son terme. Nous allons à présent revenir sur les idées principales issues de cette recherche. Comme nous l'avons vu, la thèse s'inscrit dans le cadre des études critiques sur le patrimoine (Alonso González, 2017; Amougou, 2004; Davallon, 2014; Prats Canals, 1997; Sánchez Carretero, 2012a; Smith, 2006; entre autres), et plus concrètement, dans les débats théoriques autour de la *Convention de 2003* (Aikawa-Faure, 2009; Berliner & Bortolotto, 2013; Kurin, 2004; Smith & Akagawa, 2009; entre autres) et son application au niveau des États (Bendix et al., 2012; Bondaz et al., 2014; Bortolotto, 2013; Brumann, 2012; Hertz, 2015; entre autres), en particulier à travers le cas des candidatures à la Liste Représentative du PCI. Suivant une perspective anthropologique, notre recherche s'est basée sur une ethnographie de l'arène patrimoniale et sur la lecture de sources primaires et secondaires. La thèse a combiné l'analyse d'une perspective macro (l'ensemble pyrénéen) avec une perspective micro d'observation dans des vallées spécifiques (Valls d'Àneu et Vallée de la Barousse), où un travail de terrain plus intensif a été effectué. La conjonction de cette perspective d'analyse (théorique et méthodologique) avait déjà été utilisée auparavant pour l'analyse de candidatures du PCI par d'autres auteurs dont le travail a été une référence très importante pour l'élaboration de cette thèse (Adell, 2015; Del Mármol, 2020; Fournier, 2011, 2012; Givre, 2012; Leblon, 2016; Macchiarella, 2011a, 2011b; Noyes, 2012b; Sandroni, 2011; entre autres); mais dans ce cas, il existait une difficulté supplémentaire: il s'agissait d'une candidature internationale entre trois États ayant des célébrations qui, jusqu'à présent, étaient pratiquement ignorées les unes des autres.

L'objectif principal de cette thèse était d'analyser de façon critique le processus de candidature à l'échelle des Pyrénées et les effets de l'inscription dans des contextes locaux à partir de deux cas : les Valls d'Àneu (Catalogne, Espagne) et la Vallée de la Barousse (Hautes-Pyrénées, France). À la fin de notre itinéraire, nous avons atteint l'objectif principal, ainsi que les objectifs généraux et secondaires de cette recherche, malgré les diverses difficultés que nous avons rencontrées et résolues, du mieux que nous avons pu, lors de l'élaboration de notre thèse. En fait, les conclusions répondent aux objectifs établis ; aussi, nous les présenterons en suivant la même structure.

Ainsi que nous l'avons vu tout au long de la thèse, le concept PCI est né à la suite de la *Convention de 2003*, qui, à son tour, est le résultat des critiques et des débats qui ont eu lieu

[713] Aquest capítol està en francès per poder optar a la menció internacional. El trobareu en català a l'annex 9.1.

autour de la *Convention de 1972*, en particulier de la part des pays non occidentaux. À partir des années quatre-vingt, l'UNESCO a commencé à affronter ces critiques et a tenté d'étendre le concept de patrimoine ; mais ce n'est que dans les années quatre-vingt-dix que s'est réellement produit un changement de paradigme, très influencé par la présence du Japon et de la Corée dans cet organisme international (Bortolotto, 2008). La *Convention de 2003*, loin de résoudre toutes les critiques reçues par la précédente, soulève de nouveaux problèmes théoriques et méthodologiques, qui sont particulièrement évidents dans leur déploiement au niveau des États. Dans le cas de cette convention, comme dans celui de la précédente, entrent aussi en vigueur une série de listes, parmi lesquelles, la plus aboutie est la Liste Représentative du PCI, dans laquelle s'inscrit la candidature qui nous a occupés durant toutes ces pages.

La candidature analysée a comme objet les dénommées « fêtes du feu ». Avant le processus de candidature, ces fêtes avaient déjà été référencées et/ou décrites sous d'autres formes (diversité de dénominations, portée, chronologie, origines, éléments matériels, responsables, etc) par quelques auteurs. Parmi ces derniers, se détachent les folkloristes et tous les auteurs postérieurs (en particulier, les chercheurs spécialisés dans la culture populaire et le patrimoine ethnologique, mais aussi des chercheurs locaux) qui ont continué leurs travaux. En fait, ce sont les auteurs postérieurs aux folkloristes qui, prenant comme référence le récit de ces derniers pour définir « la tradition », ont fini par fixer, plus ou moins volontairement, la narration de la fête traditionnelle ; un processus similaire à celui du paysage basque décrit par Ostolaza Esnal (2018). Cette narration traditionnelle, comme nous le verrons, est non seulement présente dans le dossier de candidature, mais aussi dans la majorité des propositions de sauvegarde. En définitive, elle a été et elle est fondamentale pour la patrimonialisation de ces célébrations.

Ainsi que nous l'avons posé dans notre hypothèse, les candidatures de ce type nous permettent non seulement d'analyser les paradoxes du régime international par rapport au régime étatique, mais aussi l'impact de ces régimes sur les contextes locaux dans lesquels ont lieu les pratiques que l'on veut inscrire comme PCI. À l'issue de cette recherche, nous concluons qu'il y a un concept essentiel pour comprendre tout le processus de candidature, de son origine aux impacts locaux : « mettre sous verre ». Afin d'expliquer ce processus, nous nous en remettons à la métaphore de la boule en verre qui est précisément celle qui figure sur la couverture de cette thèse.

- Sous cet angle-là, le processus de candidature se caractériserait par l'entrée de la pratique (dans ce cas, les fêtes) dans la boule. Il s'agit d'un processus très complexe qui requiert de recourir à une série de stratégies pour la faire entrer dans la boule : l'ouverture est petite, il faut l'examiner parfaitement, savoir quelle partie y introduire et, si l'on pense que c'est nécessaire, l'adapter pour qu'elle puisse y entrer.
- En filant la métaphore, l'inscription marquerait l'entrée définitive de la pratique dans la boule et le début du processus de sauvegarde. À ce moment-là, débuterait une nouvelle étape, non seulement pour parvenir à maintenir la pratique dans la

boule (rappelons qu'elle est en verre et qu'elle peut se briser), mais aussi pour transformer, de façon plus ou moins importante selon le cas, la relation des acteurs avec cette dernière, qui a changé (ils sont à présent séparés par une paroi de verre).

Ce processus de « mettre sous verre » s'apprécie au fil de la thèse et nous pouvons en tirer les principales conclusions suivantes. Cela étant, nous ne nous limitons pas à présenter les conclusions de notre recherche, mais nous nous aventurons aussi à faire certaines extrapolations sur l'ensemble des candidatures du PCI, afin que cette thèse, qui touche à sa fin, puisse définir des lignes essentielles pour d'autres études du même type.

1. **Le processus de candidature met en relief les dissonances entre régimes patrimoniaux (internationaux, étatiques et régionaux) et la tentative de leurs promoteurs de les dépasser par l'application d'une série de stratégies.** En fait, une grande partie du succès de la candidature est due à l'expertise technique des personnes qui l'ont élaborée pour surmonter ces dissonances.

   1.1 Une grande partie de l'expertise technique de cette candidature a été apportée par le coordinateur, qui a travaillé en coordination constante avec les institutions patrimoniales et plus particulièrement avec les représentants locaux de la pratique, qui se sont réunis en formant des groupes de travail. Le tournant participatif de la *Convention de 2003* a pour conséquence que de nouveaux acteurs intègrent les processus de candidature. Dans ce cas, hormis les représentants des institutions patrimoniales (techniciens et politiques), sont aussi intervenus des représentants locaux et un coordinateur. Le coordinateur, plus qu'un expert dans la pratique, était un expert dans l'élaboration de candidatures. Il avait les compétences et connaissait parfaitement la marche à suivre : ainsi, il a créé un groupe de travail qui s'est consacré au dossier car il était important de garantir sa participation. La maîtrise des connaissances techniques, plus que celle des connaissances de la pratique que l'on veut inscrire, est fondamentale pour le succès des candidatures. C'est précisément pour cette raison qu'il est primordial de disposer d'une équipe technique compétente qui connaisse parfaitement les textes de l'UNESCO et dispose des compétences nécessaires pour s'y adapter.

   1.2 Suite à la volonté de déposer une candidature internationale, a vu le jour la dénommée « communauté *fallaire* ». Il existe essentiellement deux récits sur l'initiative de la candidature, mais, dans les deux cas, leurs promoteurs sont arrivés à la même conclusion : il fallait compter sur l'Andorre. En effet, ils savaient que l'UNESCO privilégiait les États sans éléments inscrits et l'Andorre, à ce moment-là, n'en avait aucun et elle n'avait même pas ratifié la *Convention de 2003*. Après avoir obtenu le soutien de l'Andorre, ils ont associé la France à leur projet, pour déposer une candidature pyrénéenne. Durant ces premiers contacts, majoritairement politiques, a été créée la « communauté *fallaire* ». Lors de ce processus, les *trobades fallaires* et l'œuvre de Farré Sahún i Ricart Ibars (2012), ont été fondamentales car elles insistaient sur les éléments communs entre les célébrations des trois États au moment où une partie des membres du futur groupe de travail ignoraient que d'autres vallées avaient une célébration

semblable et parfois, bien qu'ils en fussent informés, ne les reconnaissaient pas comme faisant partie du même phénomène. L'UNESCO est un moteur de création de communautés car toutes les pratiques, doivent obligatoirement être rattachées à une structure porteuse du projet (Noyes, 2011). C'est encore plus évident dans le cas des candidatures internationales car elles mettent en contact des personnes qui, jusqu'à ce moment-là, ignoraient que d'autres célébrations, plus ou moins proches, pouvaient être définies comme faisant partie du même phénomène.

1.3 Les promoteurs de la candidature ont veillé à garantir la participation des dénommées "CGI" durant tout le processus d'élaboration de la candidature à partir du déploiement d'une série de stratégies qui devaient servir à certifier leur participation (Bortolotto et al., 2020). Ces stratégies ont été particulièrement évidentes au début du projet, avec la demande d'une lettre des *fallaires* d'Andorra la Vella, dans laquelle ils montrent leur volonté de faire avancer la candidature, en particulier, avec la création du groupe de travail devant se charger de l'élaboration du dossier avec l'aide du coordinateur. Même si la candidature a compté avec une série de démarches institutionnelles (pour l'essentiel, ratifier la *Convention de 2003* et inscrire la célébration à l'inventaire régional et/ou étatique, au cas où cela n'aurait pas été fait au préalable), le groupe de travail a été présent à tout moment. Non seulement ses membres ont collaboré à la gestion des formalités institutionnelles, mais ils se sont aussi chargés de recueillir les données nécessaires au dossier (essentiellement des rapports descriptifs sur les villages et/ou zones et lettres d'adhésion), devenant ainsi de nouveaux passeurs de mémoire (Ciarcia, 2011). Pouvoir certifier la participation des CGI est fondamental dans les processus de candidature de PCI, c'est pourquoi qu'il est important d'identifier la pluralité des stratégies auxquelles recourent les acteurs pour atteindre leur objectif. Les stratégies servent à certifier la participation, mais cette participation n'est pas toujours réelle, elle est souvent uniquement bureaucratique, ce qui est particulièrement évident avec les lettres d'adhésion, fruit de demandes concrètes à des personnes spécifiques qui ne sont pas nécessairement impliquées dans l'élaboration du dossier.

1.4 La rédaction du dossier s'est basée en suivant scrupuleusement les recommandations de l'UNESCO, c'est pour cela que le coordinateur s'est chargé de cette mission, car c'était lui qui connaissait le mieux la façon de la rédiger, bien que certains des membres du groupe de travail y aient aussi collaboré. La rédaction s'est basée sur la conjonction du récit de la fête traditionnelle, basée sur une lecture intéressée de la littérature préalable, en particulier les textes des folkloristes ; et les cinq critères établis par les *Directives Opérationnelles.* Fruit de cette union sont nées des fêtes réglementées parfaitement acceptables dans le cadre de l'UNESCO. C'est précisément à ce moment-là, qu'une nouvelle réalité patrimoniale est apparue (Kirshenblatt-Gimblett, 2004), dans ce cas, les dénommées « fêtes du feu ». Bien entendu, ces fêtes existaient déjà avant la candidature, mais séparément, comme des pratiques indépendantes qui n'avaient pas été définies comme une partie d'un même phénomène de portée pyrénéenne. Les descriptions des pratiques dans le cadre des dossiers de candidature peuvent finir par

être un artifice, une sorte de *patchwork,* qui résulte de la sélection et de l'adaptation d'une pluralité de récits antérieurs sur cette même pratique et de leur passage par le crible de l'UNESCO (cinq critères). Ce fait s'accentue dans les cas où la pratique que l'on inscrit veut représenter un ensemble de pratiques qui, jusqu'à ce moment précis, n'avaient pas été identifiées comme faisant partie du même phénomène.

1.5 Malgré l'importance accordée aux CGI, celles-ci sont restées assez à l'écart durant les évaluations du dossier, tant dans celles à caractère étatique (Andorre, Espagne et France) comme dans les générales faites par l'UNESCO. Dans ce sens, pour ce qui concerne l'évaluation des États, l'Espagne comme la France ont émis une série d'objections pour faire avancer la candidature que les membres du groupe de travail, en tant que représentants de la « communauté *fallaire* », ont dû accepter, bien qu'ils ne fussent pas toujours d'accord, s'ils voulaient continuer de faire progresser la candidature. Au sujet de l'évaluation de l'UNESCO, les CGI ont aussi été écartées, étant donné que les interlocuteurs de l'UNESCO sont les États et, dans ce cas comme il s'agit d'une candidature internationale, l'État porteur est l'Andorre. Dans le contexte des évaluations, la faiblesse du virage participatif de la *Convention de 2003* a sauté aux yeux, ainsi que le poids des États, les CGI étant toujours soumises aux décisions des États, qui ont le dernier mot. Bien qu'il y ait une communauté forte derrière une pratique, sans la reconnaissance et l'accord de l'État dans lequel elle se trouve, celle-ci ne pourra jamais aspirer à la reconnaissance de sa pratique. Par conséquent, ainsi que l'anticipait Noyes (2011), les pratiques inscrites seront uniquement celles qui n'entreront pas en contradiction avec les intérêts des États porteurs.

1.6 Durant la célébration la fragilité de la « communauté *fallaire* » récemment créée se met en relief. Bien que toutes les propositions de célébration proviennent d'un discours unitaire, en cohérence avec le dossier, en pratique c'est la logique locale qui s'impose : la célébration s'adapte à chaque contexte et est en relation avec l'espace occupé par la fête dans celui-ci. La célébration de l'inscription d'une candidature dépend du contexte où se développe la pratique et de son importance dans ce dernier, ce qui est encore plus visible dans des candidatures qui embrassent des espaces très vastes, que ce soit car la pratique est localisée en divers points d'un même État ou que ce soit car la pratique soit à cheval sur divers États.

2. Chacune des célébrations inscrites (et non inscrites) occupe un espace très différent dans chaque contexte local, dans lequel le processus de patrimonialisation résulte fondamental, ainsi que l'a démontré cette étude. Prenant en compte le fait qu'il est question d'une candidature internationale, au sein de laquelle trois États sont associés, il y aurait une grande diversité de contextes locaux à explorer. Dans notre cas, nous en avons retenu deux, un sur chaque versant des Pyrénées, les Valls d'Àneu (Catalogne, Espagne) et la Vallée de la Barousse (Hautes-Pyrénées, France).

2.1 Les deux vallées ethnographiées ont des contextes, des fêtes et, en particulier, des patrimonialisations très différentes, presque opposées. Ces deux vallées font partie

des Pyrénées mais, alors que les Valls d'Àneu, une vallée de haute montagne, est éminemment touristique, l'hiver, avec les sports d'hiver et l'été avec des circuits et des activités à caractère patrimonial ; la Barousse est une vallée où l'activité principale est l'élevage, avec un développement touristique, basé sur le tourisme vert, très limité en comparaison des vallées de haute montagne qui l'entourent. Pour comprendre l'impact d'une candidature, il faut analyser le contexte local dans lequel se développe la pratique inscrite car celui-ci nous donnera de précieuses informations pour comprendre le processus de patrimonialisation et savoir l'étape dans laquelle il faut insérer la candidature. Dans le cas de candidatures internationales, cette tâche est plus complexe car il y a une grande diversité d'espaces où la pratique inscrite se développe, c'est pour cela qu'il est important de faire le maximum d'ethnographies pour, par la suite, pouvoir effectuer un travail comparatif.

2.2 Les fêtes sont formellement très diverses, mais le plus important c'est qu'elles sont vécues très différemment par les acteurs qui y participent : alors que dans le premier cas, les *falles* ont une renommée touristique, en particulier à Isil (et dans une moindre mesure dans les autres villages) ; en Barousse, la fête est une célébration locale, réduite aux habitants de la commune, à l'exception du cas de Balès. Dans le cas des candidatures internationales, pour lesquelles la pratique inscrite est le résultat de la juxtaposition de diverses pratiques, il est nécessaire de les analyser séparément pour voir l'espace que chacune occupe dans son contexte local.

2.3 Bien que le processus de la candidature ait accéléré le processus de patrimonialisation, dans la majorité des cas, celui-ci avait débuté préalablement, avec plus ou moins de force. Dans les Valls d'Àneu et en Barousse, les patrimonialisations sont très variées, presque opposées. Les *falles* d'Isil, à la différence des autres *falles* de la vallée, bénéficient d'une longue et intense patrimonialisation (récupération des musiques, des danses, déclaration comme *Festa Tradicional d'Interès Nacional*[714], création de l'Associació Cultural de Fallaires d'Isil, etc). Les *falles* des autres villages, relancées entre les années quatre-vingt-dix et les premières années de ce siècle, se caractérisent par une tentative de spécialisation et de différenciation du modèle dominant, celui d'Isil. Les *brandons* de la Barousse avaient quant à eux une patrimonialisation bien moindre, plus récente et moins intense. En fait, nous pourrions dire que celle-ci s'était focalisée sur les *brandons* de Balès, et non sur les locaux. La candidature marque un point d'inflexion entre des histoires patrimoniales mais ce processus arrive à des moments très différents dans chaque cas. Les candidatures doivent s'insérer dans un processus de patrimonialisation, qui peut être plus ou moins étendu mais qui est indispensable pour comprendre les effets de l'inscription dans le contexte dans lequel la pratique inscrite est développée. Dans le cas des candidatures internationales, c'est encore plus important car le processus de candidature marque un point d'inflexion, c'est-à-dire, de contact entre des histoires patrimoniales très diverses qui, en grande partie, servent à expliquer

[714] À partir de 2010, *Festa Patrimonial d'Interès Nacional*.

la diversité d'effets d'une même candidature dans les divers contextes où se développe la pratique.

3. **L'inscription à l'UNESCO provoque une série de problématiques dans la sphère locale qui peuvent être étudiées à travers de différents débats patrimoniaux.** La majorité sont propres à n'importe quel processus de patrimonialisation et ne sont pas nécessairement spécifiques à un processus de candidature.

   3.1 La différence principale entre ces débats avant et après l'inscription est l'apparition de « nouveaux » organismes dans l'arène patrimoniale, surgis à la suite de l'articulation de la sauvegarde, faisant suite à l'inscription de la candidature. Ces organismes peuvent provenir d'entités ou d'associations déjà existantes, qui manifestent à ce moment-là un intérêt pour la célébration, ou bien qui ont été créés durant ou après la candidature dans le cadre de la sauvegarde. Comme nous l'avons vu à travers l'exemple de la candidature qui nous occupe, ces organismes adaptent la sauvegarde à leurs propres intérêts, ce qui est évident vu le genre d'idées qu'ils proposent à la « communauté *fallaire* ». La sauvegarde devient une opportunité, une plateforme parfaite, car elle est légitimée par l'UNESCO, pour promouvoir des initiatives propres à travers le discours de la sauvegarde. En certaines occasions, la pratique peut même devenir secondaire et se convertir en un recours pour mettre en œuvre des propositions propres.

   3.2 Les débats analysés permettent d'identifier une constante : **l'inscription renforce ou crée, en fonction de chaque débat et de chaque contexte, une série de dynamiques de délimitation, fixation, fossilisation, normativisation**, en définitive, de resserrement (Collins, 2011). Ces dynamiques finissent par promouvoir une vision limitante de la fête (qui peut changer en fonction de chaque contexte) au détriment d'une vision liée plus au sentiment et à la liberté d'action, une question qui s'intensifie dans le cas d'un élément comme la fête, laquelle, par soi-même, est caractérisée par le binôme *ritual/play* (Boissevan, 1992). L'importance de ces dynamiques dans chaque vallée est étroitement liée au processus de patrimonialisation préalable de chaque célébration et/ou à l'importance qu'ont les "nouveaux" organismes patrimoniaux dans chaque contexte. Cela dit, il est important de tenir compte de la "présence" de l'UNESCO qui, bien qu'elle ne soit pas directement présente sur le territoire, elle en devient un acteur (crée *agency*) à travers de son discours (qui, comme nous l'avons vu, pénètre dans le contexte grâce à d'autres acteurs). Aussi, nous pourrions dire que plus la patrimonialisation et/ou plus les « nouveaux » organismes ont d'importance dans le contexte local, plus il y a de resserrement. Dans les deux cas analysés, ce resserrement est plus fort dans les Valls d'Àneu qu'en Barousse, car la première vallée bénéficie d'une patrimonialisation bien plus longue et intense, où un "nouvel" organisme est devenu une référence locale en termes unesquiens ; tandis que dans la seconde vallée, la patrimonialisation est plus courte et faible sans qu'aucun des acteurs n'aient assumé ce rôle de référence. La patrimonialisation implique des dynamiques de resserrement, les candidatures, comme

élément de ce processus, créent ou renforcent ces dynamiques. Pour expliquer les différences entre ces dynamiques dans des contextes différents, nous nous sommes référés à la patrimonialisation préalable de chaque pratique et au poids des "nouveaux" organismes dans chaque contexte ; cependant, bien sûr, il y a d'autres éléments à explorer pour affiner la compréhension des réalisations locales de ces dynamiques de resserrement.

3.3 La pandémie a mis sur la table un nouveau débat autour des dénommées « fêtes du feu » (et du PCI de l'UNESCO en général). L'analyse des effets locaux de la Covid-19 est resté hors du cadre temporel de cette recherche, mais les visites continues effectuées dans ces deux vallées durant les années de pandémie nous ont permis de recueillir certaines données ethnographiques. De notre point de vue, de la même manière que les "nouveaux" organismes interviennent, de manière plus ou moins importante, dans les différents débats analysés, la Covid-19 intervient aussi dans certains de ceux-ci. C'est ainsi que nous proposons d'analyser la Covid-19 de manière transversale, comme un élément supplémentaire à prendre en compte dans l'étude déjà réalisée. En ce qui concerne les "nouveaux" organismes, la Covid-19 accentue leur présence dans le territoire car ce sont les premiers à avoir adapté leurs propositions à la nouvelle réalité pandémique. Le débat sur le tourisme est peut-être l'un de ceux qui évoluent le plus à cause de l'irruption de la pandémie. La Covid-19 devient alors une opportunité pour les organisateurs locaux de restituer la fête au village, en particulier dans les cas où la célébration fait l'objet d'une grande attraction touristique, comme nous l'avons vu à Isil. Et finalement, la question de la "tradition" change aussi car la Covid-19 provoque l'arrêt total et partiel des célébrations et cette interruption est vécue différemment par les organisateurs des différents villages (Guil Egea, 2021). La Covid-19 sera un élément très important dont il faudra tenir compte dans les futures recherches car elle a impacté, avec plus ou moins de force, certains des débats patrimoniaux analysés (et sûrement d'autres que nous n'avons pas analysés) elle a eu pour conséquence que ces derniers changent, c'est à dire, qu'ils adoptent une nouvelle nuance. En fait, nous pourrions considérer la Covid-19 comme une étape supplémentaire du processus de patrimonialisation car elle marque un point d'inflexion important : les acteurs liés à la pratique changent la manière d'y agir. Si l'on reprend la métaphore de la boule, c'est comme si nous étions en train de mettre la boule unesquienne dans une autre boule, dans ce cas, pandémique ? Il faut continuer d'enquêter pour résoudre, au moins partiellement, ces questions.

9.2 AUTRES POSSIBLES LIGNES DE RECHERCHE

La thèse est un long chemin de recherche, quasi infini, car pratiquement à partir de tous les thèmes nous pourrions continuer d'étirer des fils à n'en plus finir. Logiquement, pour que le résultat du travail soit le plus cohérent possible, en étant au maximum fidèle au fil rouge, nous avons dû sélectionner certains axes d'analyse au détriment d'autres. Cependant, arrivés à ce point de notre thèse, nous considérons qu'il est important de recueillir tous ces thèmes qui n'ont pas été traités et que, peut-être, à l'avenir, nous pourrons continuer

d'analyser, ou bien, nous pourrons léguer à des futurs chercheurs pour qu'ils s'en occupent. Nous avons regroupé ces thèmes en trois axes d'analyse :

1. **Ceux qui concernent les études théoriques autour de la *Convention de 2003* de l'UNESCO et son déploiement** :

   1.1 Il faut continuer de faire des recherches sur les relations entre les concepts de folklore, culture populaire, patrimoine ethnologique et PCI. Y a-t-il une continuité entre ces concepts ? Pourquoi ou pourquoi pas ? Si c'est le cas, qu'est-ce qui nous permet de parler de continuité ? Comment évolue cette relation conceptuelle dans les divers États ? Comment l'Anthropologie s'est-elle rapprochée et se rapproche de ces concepts ? etc.

   1.2 Il est important continuer à réaliser des ethnographies complètes sur les processus de candidature et leur impact local pour pouvoir construire des cadres théoriques de référence, qui nous aident à faire des analyses complètes, chaque fois plus étendues. Plus nous disposerons d'ethnographies sur cette question, plus nous aurons des données sur les spécificités locales des candidatures qui nous serviront à comprendre le phénomène dans toute sa complexité : Quelles sont les étapes d'un processus d'élaboration d'une candidature ? Sont-elles toujours les mêmes ? De quoi dépendent-elles ? Et parmi les acteurs qui y participent, certains profils se répètent-ils ? Y a-t-il des acteurs indispensables ? Quelles formes peuvent adopter les CGI ? L'articulation de la sauvegarde est-elle toujours basée sur les mêmes éléments ? Quelles sont les mesures les plus communes ? De nouveaux acteurs apparaissent-ils ? Y a-t-il des profils récurrents entre ces derniers ? Quels problèmes provoque une inscription dans la sphère locale ? De nouvelles problématiques voient-elles le jour ? Des problématiques déjà existantes se répètent-elles ? etc.

   1.3 Parmi toutes les ethnographies qu'il faut encore mener à bien, nous considérons qu'il est important de se consacrer aux candidatures internationales en raison de l'importance croissante de ce type de candidatures dans la Liste Représentative du PCI : Pourquoi y a-t-il de plus en plus de candidatures internationales ? L'UNESCO se pose-t-elle de modifier ses critères face à cette augmentation ? Tous les États priorisent ces candidatures ? Quels sont les avantages et inconvénients d'une candidature internationale pour un État ? Que se passe-t-il avec les CGI dans le cadre de ces candidatures ? Quelles caractéristiques adoptent les communautés porteuses dans le cadre de ce type de candidatures ? Quel poids a l'État porteur sur les autres ? Comment est-il choisi ? Quelles caractéristiques ont ces derniers par rapport aux autres ? etc.

2. **Ceux qui concernent l'étude des célébrations qui s'abritent sous la catégorie des « fêtes du feu » :**

   2.1 **Il faut mener à terme davantage de recherche documentaire, à caractère historique, car parmi les organisateurs de ces fêtes il y a un grand intérêt pour connaître les premières références aux fêtes** (ou à ce que l'on croit que pourraient être ces fêtes) et, encore aujourd'hui, l'on ne dispose pas de vastes recherches de ce type. Cette recherche documentaire, à caractère historique, propose aussi une série de défis analytiques aux anthropologues, sur lesquels nous pourrions lancer de nouvelles recherches : Qu'est-ce qui nous permet d'affirmer qu'une référence est "l'une des premières" ? Qu'est-ce qui nous fait penser qu'une référence historique à une fête correspond aux fêtes qui se retrouvent sous la catégorie « les fêtes du feu » ? Dans quels contextes apparaissent ces références ? Quelle importance a la fête dans le document où elle est citée ? Pourquoi est-ce si important pour les organisateurs de compter sur ces références ? Le pouvoir légitimateur de celles-ci est-il identique partout ? Pourquoi dans certains lieux sont-elles plus importantes que dans d'autres ? Ce fait peut-il être lié à la patrimonialisation ? etc.

   2.2 **Il est important de continuer de mettre en relation la bibliographie sur la célébration produite sur les deux versants des Pyrénées**, car, à l'exception de cas très concrets, encore aujourd'hui, il existe une grande ignorance entre des auteurs de chaque versant des Pyrénées. Ce type de recherche doit aussi nous permettre de poursuivre nos études sur la construction de ces célébrations conçues comme unitaires, en syntonie avec la candidature et les propositions de sauvegarde qui se développent : Quel type de travaux sont actuellement menés en Catalogne, Aragon, Haute-Garonne, Hautes-Pyrénées et Andorre ? Ces recherches présentent-elles le phénomène comme pyrénéen ou est-il basé sur des zones concrètes ? Les thèmes d'analyse sont-ils partout les mêmes ? Quel intérêt y a-t-il, dans chaque cas, derrière cette sélection ? La candidature a-t-elle favorisé un dialogue entre des auteurs des deux versants des Pyrénées ? etc.

   2.3 **Il faudrait recueillir les spécificités locales de chaque célébration pour faire la description la plus complète possible** de la diversité des célébrations réunies sous le parapluie des « fêtes du feu » et contribuer ainsi à dépasser une tendance bibliographique qui consiste à apporter des données (et à foison) sur des villages très concrets au détriment d'autres. Ce type de travaux nous conduiront à poursuivre la réflexion sur la bibliographie des fêtes : Pourquoi parlons-nous toujours des mêmes célébrations alors que nous sommes conscients du manque de références pour certaines fêtes ? Quelles sont les célébrations les plus citées actuellement ? S'agit-il de celles que nous avons déjà identifiées ? Derrière cet intérêt pour certaines fêtes une hiérarchie festive s'insinue-t-elle ? Cette hiérarchie est-elle la même partout ? Sur quoi se base-t-elle, c'est à dire, sur quels éléments se construit-elle ? etc.

3. **En ce qui concerne l'impact de la candidature sur les contextes locaux dans le cadre de la sauvegarde :**

   3.1 **Il faudrait consacrer une recherche à une étape qui s'est développée hors de notre ethnographie, la révision de la candidature (2022).** Afin d'analyser cette question, nous considérons qu'il est nécessaire de nous poser une série de questions : Cette démarche est-elle effectuée au niveau de l'État ou faut-il que les trois États se réunissent et élaborent un document commun ? Quels changements, parmi ceux qui apparaissent dans la *Declaració d'Andorra la Vella* (2015), ont-ils été sollicités lors de la révision ? Les responsables chargés d'accomplir cette démarche ont été les institutions patrimoniales mais qui ont été leurs interlocuteurs ? Les organisateurs des fêtes ont-ils participé à ce processus ? Dans ce contexte, le groupe de travail a-t-il été réactivé ? Dans ce nouveau contexte, des techniciens de l'UNESCO ont-ils visité les Pyrénées ? etc.

   3.2 **Il est important de continuer à effectuer des recherches sur les mesures de sauvegarde qui sont appliquées** dans le cadre de ces célébrations : Quelles sont les mesures les plus récurrentes ? Pourquoi celles-ci plutôt que d'autres ? Est-ce que ce sont les mêmes mesures qui s'appliquent dans la majorité des candidatures du PCI ? Comment les célébrations de ces propositions de portée pyrénéenne sont-elles décrites ? etc. Et dans le cadre de cette analyse, il faut étudier le poids des programmes de recherche nationaux et européens (comme POCTEFA)[715] : Quels sont ces projets ? Qui sont leurs chefs de file ? Quel est leur objectif ? Quels types de mesures permettent-ils d'appliquer ? Comment sont reçues localement ces propositions ? Ces mesures à grande échelle sont-elles complémentaires d'autres mesures à caractère plus local ? etc.

   3.3 **Il faudrait mener une recherche ethnographique approfondie dans toutes les vallées pyrénéennes** qui font partie de la candidature (ou pas mais dont la célébration se rapprocherait de l'idée des « fêtes du feu ») afin **de réaliser l'état des lieux le plus complet possible de la patrimonialisation des diverses fêtes inscrites (et non inscrites) et ainsi pouvoir analyser les problèmes apparus localement depuis la candidature :** À quel moment le processus de candidature est-il encadré dans chaque cas ? Pourquoi trouve-t-on des fêtes très patrimonialisées et des fêtes très faiblement patrimonialisées ? Y a-t-il des patrimonialisations différentes dans une même vallée ? Pourquoi ? Quelles sont les problématiques les plus récurrentes ? Ces dernières s'inscrivent dans les mêmes débats patrimoniaux que nous avons explorés dans les deux vallées ethnographiées ? Y a-t-il d'autres débats ? Lesquels ?

[715] Una primera reflexió sobre aquesta qüestió es troba a l'article: Roigé, X., Soulier, V., Isus, S., Ballesté Escorihuela, M., Lamothe, M., Bellas, L., Guil, M., De la Parte, I., & Heiniger-Castéret. (2022). El proyecto Prometheus sobre las fiestas del fuego de los Pirineos. La valorización de un patrimonio inmaterial transfronterizo. En Arrieta Urtizberea, P. Chaboussou, & J. Abella (Ed.), *L patrimonio cultural en espacios fronterizos – Le patrimoine culturel dans les zones frontalières*. Ediciones de la Universidad del País Basco. Euskal Herriko Unibertsitatea.

Qu'est-ce qui favorise l'émergence avec plus de force de certains débats que d'autres ?

3.4 Il est important d'analyser ces célébrations dans des nouvelles perspectives, parmi lesquelles, celle de la durabilité culturelle qui n'a pas été développée dans le cadre de cette thèse, bien que nous l'ayons mentionnée dans une occasion. De notre point de vue, beaucoup des sujets analysés dans le chapitre 8 nous fournissent des données intéressantes qui nous permettent, par la suite, de proposer des idées en termes de durabilité culturelle, comme d'autres auteurs l'ont déjà fait par rapport à la durabilité environnementale, touristique et de gestion. (Roigé Ventura, Arrieta Urtizberea et al., 2021; Roigé Ventura, Guil Egea et al., 2021). Quant à la durabilité environnementale : Comment pouvons-nous faire des fêtes les plus durables possibles ? Quels changements faudrait-il mettre en place ? Quel serait-il le coût social dû à ces changements ? Existe-il ce type de propositions ? Quant à la durabilité touristique : Comment pouvons-nous réorienter la célébration vers une perspective plus sociale ? Comment le faire sans perdre la perspective économique qui, dans l'actualité, est fondamentale pour la plupart de ces villages ? Quant à la durabilité de gestion : Quel devrait être le rôle des mairies et d'autres institutions intercommunales dans la gestion de ces fêtes ? Comment pouvons-nous faciliter la communication entre la mairie et les organisateurs locaux ? Comment pouvons-nous réussir à avoir un groupe d'organisateurs de la fête le plus divers possible en termes de sexe, âge, origine, etc. ?

9.3 CONTRIBUTIONS ACADEMIQUES : NOUVELLES PISTES POUR PENSER LES CANDIDATURES DU PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL

La réalisation de cette thèse nous a demandé beaucoup de temps et en particulier un grand travail de recherche. Nous espérons avoir réalisé certaines contributions, bien qu'elles soient limitées, dans trois grands domaines :

1. **Contributions au débat anthropologique sur le déploiement de la *Convention de 2003*, en particulier sur les candidatures du PCI.** Notre thèse est une étude ethnographique supplémentaire sur une candidature qui peut apporter certaines données pour continuer d'analyser de façon critique les processus de candidature et l'impact local de ce type de procédures.

   1.1 Nous avons pu identifier **une série de problématiques liées au processus de candidature et à l'impact local** étudiées par d'autres auteurs (l'importance du coordinateur, les stratégies pour prouver la participation, le récit du dossier de candidature, la subordination des CGI aux États, etc) ; cependant, nous avons aussi pu en identifier de nouvelles comme l'usage de stratégies pour atteindre les cinq critères définis par l'UNESCO, les réponses locales à l'inscription, la fragilité des

communautés créées dans le cadre des candidatures, l'interprétation locale de la sauvegarde, la "présence" de l'UNESCO dans la sphère locale et ses effets, la tension entre les organisateurs locaux et les "nouveaux" organismes, entre autres. Nous considérons que toutes ces questions, si elles apparaissent dans l'ethnographie, peuvent servir pour l'analyse d'autres candidatures.

1.2 Afin de mener à terme l'étude de tout le processus de candidature, nous avons mis au point **une méthodologie d'analyse**, que nous avons expliquée en détail au chapitre 3 et que nous avons développée au chapitre 5. Celle-ci est le résultat d'une lecture attentive de la bibliographie sur la *Convention de 2003* et, concrètement, d'autres ethnographies basées sur l'analyse de candidatures du PCI à l'UNESCO. Nous espérons que cette méthodologie puisse servir pour l'analyse d'autres candidatures, et plus particulièrement, pour celles qui, comme celle-ci, ont un caractère international.

2. **Contributions pour améliorer les candidatures à la Liste Représentative du PCI de l'UNESCO.** Nous avons détecté une série de carences dans l'élaboration des candidatures et de son impact local sur lesquels il serait bon de poursuivre les travaux :

2.1 Il faut renforcer les organisateurs locaux afin qu'ils mènent à terme **leurs propres dossiers de candidature**, indépendamment de leurs compétences. Les dossiers de candidature ne doivent plus être un formulaire difficile à compléter requérant une importante expertise technique mais des espaces d'expression et de créativité locale, pour que la pratique et, surtout ses responsables, en deviennent les acteurs. Pour cela, nous considérons qu'il est important de cesser de limiter autant la manière de présenter les candidatures.

2.2 Les CGI, qui sont si importantes pour l'UNESCO, doivent être ses interlocutrices directes, pour dépasser ainsi la médiation (et très souvent aussi le contrôle) des États dans tous ces processus. Dans cette même logique, nous considérons que l'UNESCO doit être davantage présent directement dans le territoire directement et non à travers d'autres organismes, pour que son discours soit diffusé sans intermédiaires ni interprétations. Les représentants de l'UNESCO doivent être des personnes accessibles afin que leurs échanges avec les locaux puissent bénéficier de cette proximité.

2.3 De la même manière que, dans de nombreux cas, avant d'initier un processus de candidature, ses promoteurs expliquent les avantages d'inscrire une pratique, **il faut aussi parler des problématiques associées à ce type de reconnaissance,** par exemple, à partir de l'expérience d'autres candidatures. Afin de garantir une meilleure compréhension de ce fait, nous conseillons de travailler à partir d'exemples de candidatures les plus proches possible, c'est à dire, dont le contexte local est très semblable.

3. **Contributions aux collectifs impliqués dans l'organisation des fêtes qui se retrouvent sous la catégorie des « fêtes du feu »**. Bien que notre recherche ne soit pas appliquée, nous considérons que certaines des idées qui sont issues de ces pages pourraient aussi être utiles aux organisateurs locaux.

   3.1 Nous avons fait une révision exhaustive de **la bibliographie existante sur les fêtes** ce qui permettra aux organisateurs locaux d'identifier facilement toutes les références existantes sur leur célébration, mais aussi sur celles qui, actuellement, sont reconnues comme faisant partie du même phénomène. Un aspect qui, comme nous avons pu le vérifier, suscite un grand intérêt.

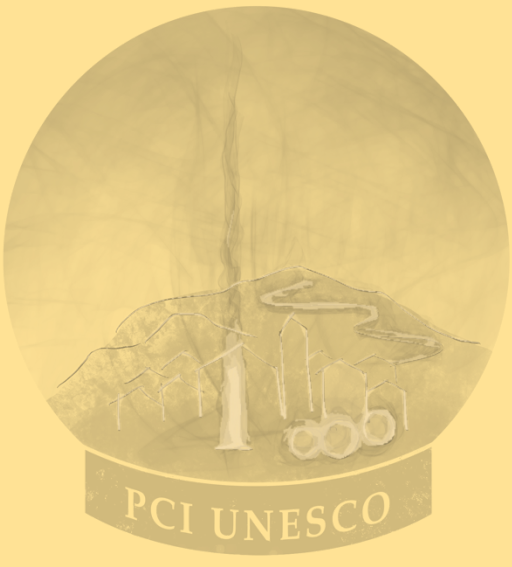
   3.2 Nous avons présenté les dénommées « fêtes du feu » à partir du dossier de candidature, mais nous avons complété cette description avec de nouvelles informations que nous avons localisées lors de nos recherches et que, bien qu'elles ne soient pas fondamentales pour le type d'étude que nous avons développé, nous considérons que les organisateurs locaux y peuvent être intéressés. Nous faisons en particulier référence aux **cartes et à la liste des villages**, auxquelles nous apportons des données sur d'autres célébrations qui, en nous conformant le plus possible à la description unesquienne, pourraient aussi faire partie du dossier ; et sur des célébrations que, même si elles sont actuellement en sommeil, il est aussi important de tenir compte, encore plus, dans un contexte local dans lequel ces références sont très valorisées.

   3.3 Nous avons fait **une analyse du processus de candidature** qui peut servir aux organisateurs locaux pour connaître la complexité de ce type de procédure et pour qu'ils sachent dans quel processus ils ont été plus ou moins directement impliqués.

   3.4 Nous avons offert **la description la plus détaillée possible des célébrations dans deux vallées concrètes** sur laquelle les organisateurs de ces deux vallées peuvent s'appuyer pour mieux connaître les célébrations des villages de la même vallée, lesquels, aujourd'hui encore, sont peu connues en dehors de la commune. De plus, nous avons complété cette description avec **une explication du processus de patrimonialisation** de ces fêtes dans chaque vallée qui peut servir aux locaux pour mieux connaître cette histoire, prendre conscience de tout le chemin qui a été parcouru et savoir à quel moment ils se trouvent. Cette recherche historique nous a conduits à localiser **une série de matériels historiques** que nous avons voulus inclure dans cette thèse en raison de l'intérêt qu'ils peuvent susciter parmi les chercheurs locaux qui étudient la fête, mais aussi parmi les organisateurs (photographies, documents, cartes, partitions, etc). Citons par exemple, la mélodie du *ball pla* d'Alós qui, d'une certaine manière, est une façon de remercier l'un des initiateurs des *falles* de ce village pour tout le temps qu'il a consacré à cette recherche; et les photographies anciennes de la Barousse qui, grâce à quelques habitants de la vallée, sont sorties des archives familiales pour illustrer ces pages.

3.5 Nous avons fait **une analyse de l'impact de la candidature dans la sphère la plus locale**, en partant de deux vallées concrètes, ce qui peut aider les organisateurs locaux à prendre conscience des problématiques existantes, qui sont concrètement davantage liées à la patrimonialisation qu'à la candidature elle-même. Nous espérons qu'en prenant conscience de ces problèmes, ils seront bien plus aptes à prendre les mesures nécessaires pour les affronter.

El final de camí: breu reflexió sobre les aventures trobades



EL FINAL DEL CAMÍ: BREU REFLEXIÓ SOBRE LES AVENTURES TROBADES

Or a messire Yvains sa pes;
Et pöez croire c'onques mes
Ne fu de nule rient si liez,
Coant qu'il ait esté iriez.
Mout an est a boen chief venuz
Qu'il est amez et chier tenuz
De sa dame, et ele de lui.
Ne li sovient de nul enui
Que par la joie l'antr'oblie
Que il a de sa dolce amie[716].

Chrétien de de Troyes [text del segle XII] (1994). *Yvain ou Le Chevalier au Lion* (D. Porion, Ed.). Gallimard, p. 503, v. 6.800-6.810.

I ara, per fi, em sento com el cavaller Ivany (que m'encantaria que pogués ser una "cavallera", encara que ni tan sol existeix el terme, però això ja seria objecte d'una altra tesi) que, després d'haver superat mil i una aventures enmig del bosc, tornava a la cort per rebre el perdó de la seva dama. En el meu cas, no aconseguiré el perdó de cap dama, però, si tot va bé, també faré realitat un somni, convertir-me en doctora. La meva sortida del bosc quedarà segellada per la defensa, la qual podria llegir com un ritual de pas (Van Gennep, 1909/2008), però que em proposo analitzar aquí com un ritual d'institució seguint la lectura crítica del ritual de pas de Bourdieu (1982). Per aquest autor, aquest ritual no marcaria tant un canvi d'estat, sinó una distinció entre allò que pot canviar d'estat i allò que no ho pot fer. Si seguim amb la metàfora del cavaller, per tal de poder canviar d'estat, he hagut de superar un munt d'aventures per aconseguir que aquesta tesi tingui el format òptim per a poder ser presentada.

En aquesta darrera part de la tesi, de caràcter totalment personal, em disposo a fer una reflexió d'algunes d'aquestes aventures a partir de la tensió entre el que jo volia fer (el que sentia que havia de fer) i el que calia fer (la narrativa oficial sobre el què és un doctorat) fent èmfasi en les estratègies que vaig utilitzar en cada cas per poder avançar i, al final, poder sortir del bosc.

[716] Ara, el senyor Ivany té la seva pau; podeu creure'm que res li causà mai tanta joia, després de tanta desesperança. Havent acabat les seves penes, ell és estimat per la seva dama tant com ella l'estima a ell. Ell ha oblidat tots els seus turments; la joia que li procura la seva estima els ha esborrat de la seva memòria (traducció pròpia).

Una de les aventures més llargues ha estat la de la **bibliografia**. L'antropologia, com la majoria de ciències socials, s'ha construït a partir d'un *corpus* de textos en anglès, cosa que implica al doctorand conèixer, com a mínim parcialment, aquesta llengua. L'anglès és la llengua hegemònica del món acadèmic i el seu desconeixement situa en una posició d'inferioritat tots aquells que, sigui per la raó que sigui, no la coneixement extensament. Tot i que quan vaig iniciar la tesi vaig adonar-me que existia un gran nombre de treballs en francès, també vaig ser conscient que la gran majoria eren en anglès, cosa que em suposava un repte personal. Davant d'aquesta situació, vaig decidir privilegiar la bibliografia en llengües romàniques, perquè eren les llengües que més coneixia i, perquè, en certa mesura, volia donar força a tota aquella literatura publicada en altres llengües; però també vaig esforçar-me per llegir el màxim en anglès i així poder incorporar una bibliografia que, sense cap mena de dubtes, era fonamental pel tipus de recerca que em plantejava. Al final, considero que el temps invertit a llegir bibliografia en anglès m'ha estat ben profitós, no només he millorat la comprensió lectora d'aquesta llengua, sinó que també he pogut referenciar alguns textos importants per la tesi que, sense aquest esforç, mai hagués pogut incloure.

Una altra aventura, lligada a l'anterior, ha estat la **llengua de redacció**. Quan escrivia les primeres pàgines de la presentació, vaig adonar-me que de manera quasi inconscient estava justificant l'ús del català. Possiblement, aquesta necessitat d'explicar-me sigui fruit del qüestionament viscut durant els anys de tesi. Novament, l'anglès és la llengua més usada en els estudis d'antropologia, seguida del castellà i el francès. En ocasions, em creia el discurs que m'havien explicat alguns col·legues que escriure una tesi en català era una mena de condemna, perquè reduïa la investigació a un públic molt limitat. Tot i que considero que, malauradament, hi ha part de raó en aquesta idea, també penso que la meva llengua d'escriptura sempre ha estat el català i que, per tant, és aquesta la llengua en què millor puc expressar les meves idees. En canvi, he de confessar que per triar la segona llengua de la tesi em va suscitar més dubtes. En un primer moment, vaig optar per l'occità-gascó, perquè era una de les llengües de la meva etnografia; però, malauradament, potser per manca de resistència personal, vaig optar per utilitzar el francès i acceptar aquesta llengua que, tot i gaudir d'una posició superior al català dins de la jerarquia lingüística del món acadèmic, se situava en una posició inferior a l'anglès i, en certa mesura, ja era una petita forma de resistència lingüística.

L'**aventura del treball de camp** és, sense dubtes, l'aventura més plaent de tot aquest llarg recorregut enmig del bosc. De fet, he de confessar que vaig iniciar el grau d'antropologia amb un únic desig, fer etnografia al Pirineu, i aquest somni s'ha fet realitat gràcies a la realització d'aquesta tesi. Quan vaig planificar el treball de camp, vaig tenir en compte que la universitat preveia tres anys per a fer tot el doctorat (si es feia amb una beca i a temps complet, com era el meu cas), de manera que l'etnografia havia d'ajustar-se a aquest calendari, això volia dir passar un màxim de tres mesos a cada vall (comptant que en aquell moment la previsió era fer-ne tres i no dues). Malgrat les limitacions temporals, que vaig procurar tenir en compte, l'etnografia es va anar allargant, tant a les Valls d'Àneu com a la

Barousse. Aquesta dilatació temporal va tenir conseqüències importants durant els anys posteriors a l'etnografia: vaig haver de de dedicar molt més temps del previst a transcriure i arxivar documents de tot tipus; però també, i molt important, a analitzar totes les dades obtingudes. Havent acabat aquesta aventura, puc dir que la tesi s'ha allargat respecte a la temporalitat que marca la universitat, però, com a mínim, he satisfet la meva gran fal·lera etnogràfica.

Lligada a l'anterior, hi ha una altra aventura, la dels **lligams personals** amb els informants. Durant l'etnografia a les Valls d'Àneu i la Barousse vaig establir contactes molt forts amb alguns dels meus informants fins a tal punt que, en ocasions, em sentia part d'aquelles valls i havia de recordar-me una i altra vegada que jo estava allà per fer una recerca. Entre tots els informants que s'han convertit en amics, destaquen dos grans grups. D'una banda, les persones més grans dels pobles amb qui vaig passar moltes hores, possiblement, perquè disposaven de més temps per oferir-me. Guardo dins del meu record les estones passades amb en Francisco Grant Arnalot, en què, vaig aprendre poc sobre falles, però molt sobre el bestiar i les muntanyes que ens envoltaven; i també les estones en Josep Vicent Ferrer, el qual va regalar-me la narració de la seva història de la vida. Recordo amb enyorança els divendres al bar de Loures-Barousse, abans d'anar al mercat, amb les persones més grans de la vall que parlaven en occità-gascó; i també les llargues tardes a casa d'en Pierre Mansas i la Renée Rumeau aprenent a cuinar, a teixir, a plantar i, en definitiva, a estimar la seva vall. I d'altra banda, les persones de la meva edat, amb qui, malgrat venir de contextos molt diversos, gràcies a les trobades informals a les festes majors vaig poder establir boniques relacions que m'han permès tornar al camp repetides vegades i comptar sempre amb una casa on allotjar-me. En aquest cas, la gran dificultat que vaig haver d'afrontar fou acceptar que havia de posar distància, perquè estava tan bé al camp, que em resultava quasi impossible objectivar aquella realitat i analitzar-la críticament. Precisament, per aquest motiu, durant el temps d'escriptura, les meves visites al camp han estat cada vegada menys freqüents. Mentre escric aquestes pàgines, només tinc un desig, tornar a emprendre la ruta cap a Isil (Valls d'Àneu), especialment avui, que fa cinc anys que vaig baixar la primera falla; i al dia següent, seguir cap a Sarp (Barousse), on m'esperen per compartir una estona al voltant del foc crepitant.

L'**aventura de la redacció** és la que m'ha ocasionat més patiment. Tot i que he de confessar que escriure és un dels plaers vitals per mi, redactar una tesi és assumir unes premisses que permeten aconseguir un text acadèmic, però que, en moltes ocasions, limiten la creativitat de l'autor fins a límits insospitats (especialment, a l'escriptor novell, com és el meu cas). D'entre totes aquestes en vull destacar tres. En primer lloc, la dificultat de fer evident, en l'escrit, la distinció entre els termes vinculats al patrimoni (especialment, els unesquians) com a categories d'anàlisi i categories a analitzar sense omplir el text de cometes i fer-lo extremadament carregós (limitant aquestes a un ús metalingüístic). Malgrat la perspectiva crítica que caracteritza aquesta tesi, cal advertir que pot ser que, en ocasions (i sense voler-ho), hagi estat víctima de l'ús d'aquestes categories (que, en la majoria de casos, analitzo

críticament al llarg de la tesi) com a categories d'anàlisi, perquè no he trobat (o no he sabut trobar) altres categories per referir-me a aquestes qüestions.

En segon lloc, la dificultat per prioritzar unes llengües en detriment d'altres. Tal i com el lector podrà haver-se adonat, tot i que sempre he procurat deixar constància dels termes en occità-gascó (ja sigui a l'annex, ja sigui dins del text o a peu de pàgina), he optat pel francès, cosa que es fa especialment evident en els topònims i el lèxic vinculat a la festa. He de confessar que aquesta decisió m'ha facilitat la tasca de redacció, perquè la majoria dels informants del sud de França parlaven en aquesta llengua i, per tant, els meus records s'havien emmagatzemant en francès. No obstant això, he de reconèixer que, encara avui, tancant aquesta tesi, sento una força recança per no haver estat capaç d'incloure tots aquests termes en occità-gascó i donar més visibilitat a una llengua que, malauradament, està cada vegada més invisibilitzada. Suposo que, per això, al principi de la tesi he volgut incloure també el resum en aquesta llengua. De la mateixa manera, encara avui, dubto de la decisió de parlar de sud de França en comptes d'Occitània. Si bé, considero que això ha servit per ser el més clara possible en la meva explicació (i evitar confusions), em dol no haver contribuït a reivindicar l'ús del terme "Occitània" per referir-nos als territoris de la llengua d'oc i no, únicament, a la nova regió administrativa. Espero poder resoldre aquesta qüestió en futurs treballs.

En tercer lloc, el fet d'haver de renunciar a part de la informació. He de confessar que, encara avui, escrivint aquestes darreres pàgines de la tesi, reviso insistentment les pàgines dins de la carpeta "deixalles" amb l'anhel de trobar-los un espai. Malgrat que considero que haver eliminat part de la informació ha permès aconseguir una tesi més coherent i de lectura més fàcil, no puc deixar de sentir un cert dol per totes aquelles pàgines que, finalment, no n'han format part. Ara només em queda esperar, potser massa innocentment, que aquella famosa frase d'Umberto Eco es faci realitat: "*(…) la tesi è come il maiale, non se ne butta via niente*" (Eco, 2001: 247).

Lluny del camp, hi havia altres aventures esperant-me, entre elles, **les publicacions i els congressos**. Des der l'inici del doctorat vaig sentir que entrava en la carrera de les publicacions i els congressos, perquè era el que s'esperava d'una "bona" doctoranda. De fet, em sobtava que, fins i tot, en un moment en què només havia fet la primera estada etnogràfica (sense analitzar les dades) ja se m'animés a publicar i participar a congressos per explicar la meva recerca. Mentre participar a congressos em semblava una proposta interessant, perquè em permetia explicar les meves idees en estat embrionari i rebre'n un *feed-back*; l'escriptura d'un text m'atemoria perquè les meves reflexions encara no tenien una forma definitiva i no em sentia capaç de deixar-les per escrit. En certa mesura, assumia, potser erròniament, que les paraules se les endú el vent i que el text es queda. Al final d'aquest llarg doctorat, quan sentia que ja dominava, com a mínim parcialment, les pròpies dades etnogràfiques vaig adonar-me que el problema era la manca de temps, perquè la redacció de la tesi ocupava pràcticament totes les hores del meu dia. Finalment, he pogut

fer algunes publicacions i he participat a diversos congressos, en part, gràcies a l'ajuda de companys amb qui hem treballat conjuntament buscant un benefici comú.

I finalment, una **aventura pendent** que m'agradaria afrontar d'aquí uns anys (si he recuperat les forces i el goig per seguir treballat aquest tema) i que sorgeix, precisament, de les demandes dels informants, la de deixar constància de totes les experiències viscudes en el marc d'aquesta llarga etnografia al Pirineu, no sé encara en quin format, potser en forma de novel·la, potser en forma de *podcast*. De fet, recordo perfectament que en més d'una ocasió, els informants s'interessaven més per com havia fet "x" cosa, especialment, si aquella se situava a l'altra banda de la frontera, que les anàlisis que pogués fer al voltant de les seves celebracions a la UNESCO que, si bé, consideraven que eren important fer-les, no els suscitaven tant interès. Possiblement, escriure un text així també pugui servir-me a mi per donar ales a la creativitat narrativa que, en el marc d'una tesi, difícilment pot incloure's (o com a mínim, quan tot just comences l'aventura de l'escriptura acadèmica, com és el meu cas). Esperant aquesta possible publicació, de caràcter més personal, he fet algunes petites aportacions a les publicacions locals, una article dins de la revista *Nabius* de les Valls d'Àneu i un article, que està pendent, a la *Revue de Comminges.*

Tal i com he intentat mostrar, per superar cadascuna d'aquestes aventures he hagut de cedir, he hagut d'assumir, ni que sigui en part, les regles del món acadèmic per poder optar al títol de doctora. Amb més o menys consciència, he acabat reproduint el sistema acadèmic, un sistema que, com antropòlegs, segurament, podríem analitzar, tal i com analitzem un procés de patrimonialització (encara que, lògicament, és sempre més fàcil analitzar allò del que no formem part).

Avui, que la tesi ja està acabada, encara que podria revisar-la una i mil vegades més trobant sempre alguna cosa a millorar, només em queda fer una darrera reflexió: no sé si mai més tornaré a escriure sobre aquestes festes; però el que sí que sé és que la gent que ha fet possible que ho pugui fer, la gent del Pirineu, ja formen part de mi. Ells són, sense dubtes, el millor regal d'aquest llarg camí. Aquesta tesi és, en part, la meva manera d'agrair-los haver-me ensenyat a estimar les seves muntanyes.

Que comenci la festa, avui és la vetlla de Sant Joan!

Terrassa, 23 de juny de 2023.

Referències

REFERÈNCIES

BIBLIOGRAFIA

Adell Castán, J. A., & García Rodríguez, C. (1992). *La fiesta en el Alto Aragón*. Publicaciones y Ediciones del Alto Aragón.

Adell Castán, J. A., & García Rodríguez, C. (1999). *Fiestas y tradiciones en el Alto Aragón. El verano*. Pirineo.

Adell, N. (2011). Des hommes-patrimoine. En G. Ciarcia (Ed.), *Ethnologues et passeurs de mémoire* (p. 33-53). Karthala-Maison des Sciences de l'Homme de Montpellier.

Adell, N. (2012). The French Journeymen Tradition: Convergence between French Heritage Traditions and UNESCO's 2003 Convention. En R. Bendix, A. Eggert, & A. Peselmann (Ed.), *Heritage Regimes and the State* (p. 177-196). Universitätsverlag Göttingen.

Adell, N. (2015). Polyphony vs. Monograph: The Problem of Participation in a French ICH Dossier. En N. Adell, R. Bendix, C. Bortolotto, & M. Tauschek (Ed.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage* (p. 237-248). Universitätsverlag Göttingen.

Adell, N., & Pourcher, Y. (2011). Introudction. De quoi le patrimoine est-il le nom? En *Transmettre, quel(s) patrimoine(s)? Autour du Patrimoine Culturel Immatériel* (p. 7-23). Michel Houdiard.

Adell, N., Bendix, R., Bortolotto, C., & Tauschek, M. (2015). Introduction. Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage. En N. Adell, R. Bendix, C. Bortolotto, & M. Tauschek (Ed.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage* (p. 7-24). Universitätsverlag Göttingen.

Agudo Torrico, J. (1997). Patrimonio etnológico: Problemática en torno a su definición y objetivos. *PH: Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, *5*(18), 97-108.

Aikawa-Faure, N. (2009). From the Proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. En L. Smith & N. Akagawa (Ed.), *Intangible Heritage* (p. 13-44). Routledge.

Alazard, V. (2017). Commissions syndicales. En J.-F. Le Nail & J.-F. Soulet (Ed.), *Lexique amoreux des Pyrénées* (p. 86-87). Cairn Éditions.

Alford, V. (2004). *Fêtes pyrénéennes. Calendier du folklore pyrénéen, cutumes et magie théâtre, musique et danse*. Luobatières. (Treball original publicat el 1937, en anglès).

Alivizatou, M. (2008). Contextualising Intangible Cultural Heritage in Heritage Studies and Museology. *International Journal of Intangible Heritage*, *3*, 43-54. https://www.researchgate.net/publication/265042076_Contextualising_Intangible_Cultural_Heritage_in_Heritage_Studies_and_Museology (Consultat: 20 de gener de 2020).

Alonso González, P. (2017). *El antipatrimonio. Fetichismo y dominación en Maragatería*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Alsina, J., & Ràfols, L. (2019). *Atles de les festes del foc dels Pirineus*. El dimoni pelut.

Amades Gelats, J. (1932). *Les diades populars catalanes* (Vol. 1-4). Barcino.

Amades Gelats, J. (1982). *Costumari català. El curs de l'any.* (Vol. 1-5). Salvat Editors i Edicions 62. (Treball original publicat el 1952).

Amougou, E. (2004). Les sciences sociales et la question patrimoniale. En *La question patrimoniale. De la patrimonialisation à l'examen des situations concrètes* (p. 7-25). L'harmattan.

Amselle, J.-L. (2004). Patrimoine immatériel et art contemporain africain. *Museum International*, *221-222*, 86-92. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3260708 (Consultat: 20 de gener de 2020).

Amselle, J.-L. (2010). Le retour de l'indigène. *L'Homme*, *194*(2), 131-138. Cairn.info. https://journals.openedition.org/lhomme/22405 (Consultat: 8 d'agost de 2022).

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.

Appadurai, A. (1990). Disjuncture and difference in the global cultural economy. *Theory, culture & society*, *7*(2-3), 295-310. https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/026327690007002017 (Consultat: 6 de desembre de 2022).

Arizpe, L. (2013). Comment parvenir à un consensus. De la Commission sur la culture et le développement à la Convention de 2003. *Gradhiva*, *18*, 146-165. https://journals.openedition.org/gradhiva/2738 (Consultat: 15 de desembre de 2022).

Arrieu, C. (1990). Une Vallée traditionnelle. *Revue du Comminges*, *CIII*(4).

Arrieu, C. (1998). La marque historique de l'eau en Vallée de Barousse. *Pyrénées*, *193*(1r trimestre).

Arrieu, C. (Ed.). (2000). *La Barousse de mains de Maîtres. Una vallée au coeur des Pyrénées racontée par ses instituteurs (1887). Vingt-six monographies intégrales des villages présentées et annotées par Claude Arrieu*. Pyré-Graph.

Atwood Mason, M., & Turner, R. (2020). Cultural sustainability: A framework for relationships, understanding, and action. *Journal of American Folklore*, *133*(527), 81-105. https://www.academia.edu/43399929/Cultural_Sustainability_A_Framework_for_Relationships_Understanding_and_Action (Consultat: 15 de juny de 2020).

Aventín Boya, C. (2017). Haro, halhes e Les. Ua hèsta, un rite e ua vila tradicionaus. En X. Roviró (Ed.), *Focs a la Mediterrània. I Simposi Internacional de Focs Festius de la Mediterrània*. Editorial Afers.

Avilés Arnau, J. (1993). *El Pallars, Arán y Andorra (Notas e impresiones de un viaje, 1892)* (F. Farràs, Ed.). Garsineu.

Babelon, J.-P., & Chastel, A. (1994). *La notion de patrimoine*. Liana Levi.

Batista Roca, J. M. (1931). Costums de Catalunya IX. La nit de Sant Joan. Les falles d'Isil. En *Costums de Catalunya*. Institut Gràfic Oliva de Vilanova.

Baylac, B. (1983). *Coutumes et souvenirs*. Musée du Pays de Luchon.

Bec, P. (1977). *La llengua occitana*. Edicions 62. (Treball original publicat el 1963, en francès).

Bellas Melgosa, L. (2022). Les claus per a la salvaguarda del patrimoni cultural immaterial a Catalunya. *Canemàs: revista de pensament associatiu*, *23*, 23-35. https://www.raco.cat/index.php/canemas/article/view/401797 (Consultat: 15 de desembre de 2022).

Bellmunt Figueras, J. (1990). *Fets, costums i llegendes. Alta Ribagorça: Vol. I*. Pagès Edicions.

Bellmunt Figueras, J. (1993). *Fets, costums i llegendes. Pallars Sobirà. Vol. I*. Pagès Edicions.

Bellmunt Figueras, J. (1994). *Fets, costums i llegendes. Pallars Sobirà. Vol. II*. Pagès Edicions.

Bellmunt Figueras, J. (1995a). *Fets, costums i llegendes. Pallars Sobirà. Vol. III*. Pagès Edicions.

Bellmunt Figueras, J. (1995b). *Fets, costums i llegendes. Val d'Aran: Vol. I*. Pagès Editors.

Bellmunt Figueras, J. (1997a). *Fets, costums i llegendes. Pallars Jussà. Vol. I*. Pagès Edicions.

Bellmunt Figueras, J. (1997b). *Fets, costums i llegendes. Pallars Jussà. Vol. I*. Pagès Edicions.

Bellmunt Figueras, J. (2000a). *Fets, costums i llegendes. Pallars Jussà. Vol. III*. Pagès Edicions.

Bellmunt Figueras, J. (2000b). *Fets, costums i llegendes. Pallars Jussà. Vol. IV*. Pagès Edicions.

Bellmunt Figueras, J. (2004). *500 històries i llegendes lleidatanes*. Edicions Pagès.
Bendix, R. (2008). Heritage between economy and politics: An assessment from the perspective of cultural anthropology. En L. Smith & N. Akagawa (Ed.), *Intangible heritage* (p. 253-269). Routledge.
Bendix, R. (2011). Héritage et patrimoine: De leurs proximités sémantiques et de leurs implications. En *Le patrimoine culturel immatériel: Enjeux d'une nouvelle catégorie* (p. 99-121). L'harmattan.
Bendix, R., Eggert, A., & Peselmann, A. (2012). Introduction: Heritage Regim and the State. En R. Bendix, A. Eggert, & A. Peselmann (Ed.), *Heritage Regimes and the State* (p. 11-20). Universitätsverlag Göttingen.
Bendix, R., Eggert, A., & Peselmann, A. (Ed.). (2012). *Heritage Regimes and the State*. Universitätsverlag Göttingen.
Berliner, D. (2012). Multiple nostalgias: The fabric of heritage in Luang Prabang (Lao PDR). *Journal of the Royal Anthropological institute*, *18*(4), 769-786. https://www.jstor.org/stable/23321449 (Consultat: 21 de gener de 2020).
Berliner, D., & Bortolotto, C. (2013). Introduction. Le monde selon l'Unesco. *Gradhiva*, *18*, 1-17. https://journals.openedition.org/gradhiva/2696 (Consultat: 19 de gener de 2020).
Bestard Camps, J., & Contreras Hernández, J. (1987). *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología.* Barcanova.
Blundo, G. (1995). Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais. *Cahiers d'Études africaines*, *35*(137(1)), 73-99. https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1995_num_35_137_2024 (Consultat: 16 de gener de 2023).
Boadilla, M. (1981). La noche de San Juan en un pueblo de la Ribagorza. En *I Congreso de Aragón de Etnología y Antropología. Tarazona, Borja, e Veruela y Trasmoz. 6,7 y 8 de septiembre de 1979* (p. 173-182). Sansuña Industrias Gráficas.
Boissevain, J. (1996). Revitalizing European Rituals. *Journal of Mediterranean Studies*, *6*(1), 182-187.
Boissevain, J. (2005). Rituales ocultos. Protegiendo la cultura de la mirada turística (R. Hernández Armas, Trad.). *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, *3*(2), 217-228. http://pasosonline.org/Publicados/3205/PS010205.pdf (Consultat: 25 de juliol de 2022).
Boissevain, J. (Ed.). (1992). Introduction. En *Revitalizing European rituals* (p. 1-19). Routledge.
Boixareu, R. (Ed.). (1970). Introducció. En *Viatge a Catalunya. Arthur Young (1787)*. Ariel.
Boixareu, R. (Ed.). (1973). Introducción. En *Diario de los viajes hechos en Cataluña de Francisco de Zamora*. Curial Edicions Catalanes.
Bolòs Masclans, J., & Hurtado Cuevas, V. (2012). *Atles dels comtats de Pallars i Ribagorça (v806-v998)*. Rafel Dalmau Editors.
Bondaz, J., Graezer, F., Isnart, C., & Leblon, A. (2014). Relocaliser le discours sur le «patrimoine». En J. Bondaz, F. Graezer, C. Isnart, & A. Leblon (Ed.), *Les vocabulaires locaux du «patrimoine»* (p. 9-29). Lit.
Bondaz, J., Isnart, C., & Leblon, A. (2012). Au-delà du consensus patrimonial. *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, *61*(1), 9-21.
Bortolotto, C. (2008). *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco*. Istituto poligrafico e Zecca dello Stato.
Bortolotto, C. (2011a). Introduction. Le trouble du patrimoine culture immatériel. En C. Bortolotto (Ed.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie* (p. 21-43). Éditons de la Maison des Sciences de l'Homme et Publications de la Sorbonne.
Bortolotto, C. (2011b). Patrimonio immateriale e autenticità: Una relazione indissolubile. *La Ricerca Folklorica*, *64*, 7-11. https://www.jstor.org/stable/23629701 (Consultat: 20 de febrer de 2020).

Bortolotto, C. (2012a). The French Inventory of Intangible Cultural Heritage: Domesticating a Global Paradigm into French Heritage Regime. En R. Bendix, A. Eggert, & A. Peselmann (Ed.), *Heritage Regimes and the State* (p. 265-282). Universitätsverlag Göttingen.

Bortolotto, C. (2012b). Nouveaux acteurs du patrimoine, nouvelles postures anthropologiques. *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, *61*(1), 139-146. https://journals.openedition.org/civilisations/3118 (Consultat: 25 de gener de 2020).

Bortolotto, C. (2013). L'Unesco comme arène de traduction. La fabrique globale du patrimoine immatériel. *Gradhiva*, *18*, 51-73. https://journals.openedition.org/gradhiva/2708 (Consultat: 2 de gener de 2020).

Bortolotto, C. (2014). Le transfert d'un standard international. Le patrimoine culturel immatériel vu par la France. En J. Bondaz, F. Graezer, C. Isnart, & A. Leblon (Ed.), *Les vocabulaires locaux du «patrimoine»* (p. 107-122).

Bortolotto, C. (2015). UNESCO and Heritage Self-Determination: Negotiating Meaning in the Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the ICH. En N. Adell, R. Bendix, C. Bortolotto, & M. Tauschek (Ed.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage* (p. 249-272). Universitätsverlag Göttingen.

Bortolotto, C., & Severo, M. (2011). Inventario del patrimonio immateriale: Top-down o bottom-up? *Antropologia Museale*, *9*(28-29), 24-32. https://hal.science/hal-00690809/file/Bortolotto_Severo_AMdef.pdf (Consultat: 15 de gener de 2020).

Bortolotto, C., Demgenski, P., Karampampas, P., & Toji, S. (2020). Proving participation: Vocational bureaucrats and bureaucratic creativity in the implementation of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. *Social Anthropology*, *28*(1), 66-82. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1469-8676.12741 (Consultat: 20 d'abril de 2021).

Bourdieu, P. (1982). Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, *43*(juny), 58-63. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1982_num_43_1_2159 (Consultat: 6 de març de 2022).

Bourdieu, P. (1991). *Langage et pouvoir symbolique*. Fayard.

Bourdieu, P. (2002). *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béar*. Seuil.

Bourret, C. (1995). *Les Pyrénées centrales du IX au XIX siècle. La formation progressive d'une frontière*. Pyré-Graph.

Boya Busquet, J. (2000). La festa de l'Haro a Les (Val d'Aran). En J. Contreras Hernández (Ed.), *Les Mil cares del foc. Catàleg de l'exposició* (p. 138-147). Generalitat de Catalunya.

Breglia, L. (2006). *Monumental ambivalence: The politics of heritage* (1st ed). University of Texas Press.

Briffaud, S. (1989). Naissance d'un paysage L'invention géologique du paysage pyrénéen a la fin du XVIIIème siècle. *Revue de synthèse*, *110*(3-4), 419-452. https://www.academia.edu/49698125/Naissance_d_un_paysage_L_invention_géologique_du_paysage_pyrénéen_a_la_fin_du_XVIIIe_siècle (Consultat: 5 de maig de 2020).

Bromberger, C. (2014). "Le patrimoine immatériel" entre ambiguïtés et overdose. *L'Homme*, *209*, 143-151. https://journals.openedition.org/lhomme/23513 (Consultat: 20 de gener de 2020).

Brumann, C. (2012). Multilateral Ethnography: Entering the World Heritage arena. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, *49*(0), 0-17. https://www.academia.edu/15266613/Multilateral_ethnography_Entering_the_World_Heritage_arena (Consultat: 15 de gener de 2020).

Brumann, C. (2013). Comment le patrimoine mondial de l'Unesco devient immatériel. *Gradhiva*, *18*, 22-49. https://journals.openedition.org/gradhiva/2698 (Consultat: 20 de gener de 2020).

Brumann, C. (2015). Community as Myth and Reality in the UNESCO World Heritage Convention. En N. Adell, R. Bendix, C. Bortolotto, & M. Tauschek (Ed.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage* (p. 273-290). Universitätsverlag Göttingen.

Bruna, J. A. (2018). Eth haro ena Val d'Aran. En H. Carreras Nolla & R. Ferret Lorenz (Ed.), *Focs de la Mediterrània. II Simposi Internacional de Focs a la Mediterrània*. Editorial Afers.

Brunet, S. (1979). Rites païens en pays de Luchon. *Revue du Comminges*, *92*.

Brunet, S. (2001). *Les prêtes des montagnes. Les prêtres des montagnes – La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime (Val d'Aran et diocèse de Comminges)*. Pyré-Graph.

Brunet, S. (2002). Les mutations des lies et passeries des Pyrénées, du XIVe au XVIIIe siècle. A*nales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, *114*(204), 431-456. https://www.persee.fr/doc/anami_0003-4398_2002_num_114_240_2784 (Consultat: 26 de maig de 2020).

Brunet, S. (2010). Es huecs de Sant Joan enes Pirenèus centraus. En P. Còts (Ed.), *Miscellanéa en aumenatge a Melquíades Calzado de Castro. Damb eth còr aranés* (p. 81-92). Institut d'Estudis Aranesi e Conseilh Generau d'Aran.

Brunet, S. (2018). *Les églises de la terre. Les communautés paysannes du Val d'Aran et des Pyrénées centrales, XIII-XIV siècle*. Privat.

Burgos Mateu, X., & Samarra Pujol, A. (2014). Falles d'Andorra la Vella , de l'oblit al reconeixement. En *El patrimoni festiu del Pirineu 10es Trobades Culturals Pirinenques* (p. 53-64). Societat Andorra de Ciències.

Burke, P. (1997). *La cultura popular en la Europa moderna* (A. Feros, Trad.). Editorial Altaya. (Treball original publicat el 1981, en anglès).

Busquet Rusiñol, J. (1996). *Isil, el crit del silenci*. Casa Bernat.

Butjin, C., van Ophem, J., & Casimir, G. (Ed.). (2013). *The arena of everyday life*. Wageningen Academic Publishers.

Cabré Fabré. J. (2004). *Les veus del Pamano*. Edicions Proa.

Canturri Montanya, P. (1995). *El misteri de les anelles i argolles d'Andorra.* Associacio Velles Cases Andorranes.

Canturri Montanya, P. (2014). Mossèn Cinto i les falles d'Andorra. En J. Munell (Ed.), *El patrimoni festiu del Pirineu 10es Trobades Culturals Pirinenques*. (p. 147-150).Sociatat Andorrana de Ciències.

Carbonell Camós, E. (2022). *CoCA'22 Crida a comunicacions. Simposi 37. Les cultures populars i tradicionals desafiades: Més enllà del patrimoni i els processos de patrimonialització.* https://www.academia.edu/49264326/CoCA22_Crida_a_comunicacions_Simposi_37_Les_cultures_populars_i_tradicionals_desafiades_més_enllà_del_patrimoni_i_els_processos_de_patrimonialització (Consultat: 7 de febrer de 2023).

Caro Baroja, J. (1979). *La Estación del amor: Fiestas populares de mayo a San Juan*. Taurus.

Cartailhac, E. (1917). Chapitre 1er. Les premiers habitants du Comminges. *Revue de Comminges*, *32*(1), 95-99.

Castaño Madroñal, Á., & Hernández León, E. (2021). El patrimonio inmaterial andaluz domesticado: Virtualidad y «performance» de la fiesta en tiempos de pandemia. En X. Roigé Ventura & A. Canals Ossul (Ed.), *Patrimonios confinados. Retos del patrimonio inmaterial ante el COVID-19* (p. 129-142). Edicions Universitat de Barcelona.

Castellví Girbau, J. (2015). La gènesi del significat en un ritual: Les fogueres catalanistes de la Nit de Sant Joan de 1906 i 1907. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, *20*(2), 19-35.

https://raco.cat/index.php/QuadernsEICA/article/view/302783/0 (Consultat: 10 de juliol de 2022).
Castéret, J.-J., & Heiniger-Castéret, P. (2013). Un exemple de PCI des communautés culturelles françaises: L'inventaire pilote du PCI d'expression occitane en Région Aquitaine. En L. Lankarani & F. Fines (Ed.), *Le patrimoine culturel immatériel et les collectivités infraétatiques: Dimensions juridiques et régulation* (p. 41-54). A.Pedone.
Català Roca, P. (1997). *Les falles d'Isil 1957. Memòria fotogràfica* (Consell Cultural de les Valls d'Àneu, Ed.). Rafel Dalmau Editors i Consell Cultural Valls d'Àneu.
Cavazza, S. (2003). *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*. Il Mulino.
Cazalbou, J. (2006). *Fos, mémoire d'un village pyrénéen*. Editons Lacour-Ollé.
Cendra Planas, O., Folch Monclús, R., & Orós Muruzábal, S. (2017). La inapropiabilitat del patrimoni immaterial. *Revista d'etnologia de Catalunya*, 202-216.
Chacat, S., & Chave, I. (2019). Le Centre français du patrimoine culturel immatériel: Origines et évolutions. Entretien entre Séverine Cachat et Isabelle Chave. *In Situ. In situ. Au regard des sciences sociales*, *1*. https://journals.openedition.org/insituarss/483 (Consultat: 13 de desembre de 2022).
Chaduc, J.-M. (2007). Le brandon de la discorde. *Gazette des vallées*, *26*, 21.
Chastel, A. (1997). La notion de patrimoine. En P. Nora (Ed.), *Les Lieux de mémoire vol.1* (p. 1463-1469). Gallimard.
Choay, F. (2009). Le patrimoine en questions. *Esprit*, *11*(Novembre), 194-222. https://www.jstor.org/stable/24269107 (Consultat: 5 de gener de 2020).
Ciarca, G. (2006). *La perte durable. Étude sur la notion de «patrimoine immatériel»*. Lahic / Ministère de la Culture.
Ciarcia, G. (2011). Introduction. En G. Ciarcia (Ed.), *Ethnologues et passeurs de mémoire* (p. 7-30). Karthala-Maison des Sciences de l'Homme de Montpellier.
Cirese, A. (1971). *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palumbo.
Clua Fainé, M. (2014). Identidad y política en Cataluña: El auge del independentismo en el nacionalismo catalán actual. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, *19*(2), 70-99. https://raco.cat/index.php/QuadernsEICA/article/view/292821 (Consultat: 20 d'agost de 2022).
Coll, J., Fàbregas Surroca, X., Farràs Grau, F., & Rella Foro, F. (1987). *Aquesta nit encenem falles: Isil, Pallars Sobirà*. Centre d'Estudis del Pallars.
Collins, J. F. (2011). Culture, Content, and the Enclosure of Human Being UNESCO 's "Intangible" Heritage in the New Millennium. *Radical History Review*, *Winter*(109), 121-136. https://acortar.link/qgbijJ (Consultat: 15 d'abril de 2021).
Comas Ballester, J. (2017). Les falles d'Isil. La festa entre bastidors. En *Focs a la Mediterrània. I Simposi Internacional de Focs Festius de la Mediterrània*. Editorial Afers.
Comet de Francède, J. (2002). *Gouaous de mon enfance*.
Contreras Hernández, J. (1978). Les festes populars a Catalunya com a manifestació de la identitat. *Mayurqa*, *18*, 217-124. https://raco.cat/index.php/Mayurqa/article/view/118689 (Consultat: 5 de març de 2020).
Contreras Hernández, J. (2000a). Introducció. En J. Contreras Hernández (Ed.), *Les mil cares del foc. Catàleg de l'exposició.* Generalitat de Catalunya.
Contreras Hernández, J. (Ed.). (2000b). *Les mil cares del foc. Catàleg de l'exposició.* Generalitat de Catalunya.
Cooke, B., & Kothari, U. (Ed.). (2001). *Participation: The new tyranny?* Zed books.

Coquerel, R. (1978). Rélations anecdotiques sur la Barousse au XVIII siècle. *Revue de Comminges*, *91*(1), 541-547.

Costa Solé, R., & Folch Monclús, R. (2014). El patrimoni cultural immaterial a Catalunya Legislació, actualitat i reptes de futur. *Revista d'etnologia de Catalunya*, *39*, 57-72. https://raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/279978 (Consultat: 12 de febrer de 2020).

Còts, P. (2014). Sant Joan ena Val d'Aran e es sòns entorns. En *El patrimoni festiu del Pirineu 10es Trobades Culturals Pirinenques* (p. 107-118). Societat Andorrana de Ciències.

Crabot, C. (2017). Barousse. En J.-F. Le Nail & J.-F. Soulet (Ed.), *Lexique amoreux des Pyrénées*. Cairn Éditions.

Cubero, J. (2013). *L'invention des Pyrénées*. Carin.

Davallon, J. (2002). Comment se fabrique le patrimoine? *Sciences humaines*, *hors série, 36*, 74-77. https://www.scienceshumaines.com/comment-se-fabrique-le-patrimoine_fr_12550.html (Consultat: 10 de gener de 2020).

Davallon, J. (2006). *Le don du patrimoine: Une approche communicationnelle de la patrimonialisation*. Hermès science.

Davallon, J. (2014). El juego de la patrimonialización. En X. Roigé Ventura, J. Frigolé Reixach, & C. del Mármol Cartañá (Ed.), *Construyendo el patrimonio cultural y natural: Parques, museos y patrimonio rural* (p. 47-73). Editorial Germania.

De Cesari, C. (2010). World Heritage and mosaic universalism. *Journal of Social Archaeology*, *10*(3), 299-324. https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1469605310378336 (Consultat: 15 de desembre de 2022).

De Cesari, C. (2012). Thinking Through Heritage Regims. En R. Bendix, A. Eggert, & A. Peselmann (Ed.), *Heritage Regimes and the State* (p. 399-413). Universitätsverlag Göttingen.

De Jong, F., & Rowlands, M. (Ed.). (2007). *Reclaiming Heritage. Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Left Coast Press.

De la Parte Cano, I. (2014). Festes d'Andorra d'interès cultural, expressions d'identitat i creativitat. En *El patrimoni festiu del Pirineu 10es Trobades Culturals Pirinenques* (p. 131-138). Societat Andorrana de Ciències.

De la Parte Cano, I. (2016). Els processos de patrimonialització de les expressions immaterials de la cultura a Andorra. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, *41*, 79-87. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5590482 (Consultat: 10 de gener de 2020).

De Quatrefages, A. (1887). *Introduction à l'étude des races humaines. Questions générales*. A. Hennuyer imprimeur-éditeur.

Dei, F. (2013). Da Gramsci all'UNESCO. Antropologia, cultura popolare e beni intangibili. *Parolechiave*, *21*(1), 131-146. https://www.rivisteweb.it/doi/10.7377/74389 (Consultat: 17 de desembre de 2022).

Del Mármol Cartañá, C. (2010). *Pasados locales, políticas globales: Los procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo catalán* [PhD Thesis]. Universitat de Barcelona. https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/728/cdmc_tesis.pdf?sequence=1 (Consultat: 22 de març de 2020).

Del Mármol Cartañá, C. (2016). *Muntanyes de formatge. Transformacions productives i patrimonialització a l'Urgellet i el Baridà*. Generalitat de Catalunya (Temes d'Etnologia de Catalunya).

Del Mármol Cartañá, C. (2020). «Un tango pintado a pincel»: La participación comunitaria en las postulaciones de patrimonio inmaterial para la UNESCO. *Disparidades. Revista de*

Antropología, *75*(2), 2-15. https://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/874 (Consultat: 21 de març 2020).

Del Mármol Cartañá, C., & Santamarina Campos, B. (2020). «Para algo que era nuestro... Ahora es de toda la humanidad»: El patrimonio mundial como expresión de conflictos. *Chungara Revista de Antropología Chilena*. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562020000100161 (Consultat: 22 de maç de 2020).

Del Mármol Cartañá, C., Estrada Bonell, F., & Roigé Ventura, X. (2011). Safeguarding intangible cultural heritage? A critical perspective on the inventory of intangible cultural heritage in Catalonia. En S. Lira, R. Amoêda, & C. Pinheiro (Ed.), *Sharing Cultures* (p. 481-490). Green Lines Institut.

Delgado Ruiz, M. (2001). Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000). *Revista d'Etnologia de Catalunya*, *18*, 143-145. https://raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/49216 (Consultat: 10 de juny de 2023).

Delgado Ruiz, M. (2023). *Presentació jornada. Del subaltern a l'intangible o com la cultura popular esdevingué patrimoni immaterial*. http://www.ub.edu/grecs/2022/10/del-subaltern-a-lintangible-o-com-la-cultura-popular-esdevingue-patrimoni-immaterial/ (Consultat: 5 d'abril de 2023).

Deliège, R. (2006). *Une histoire de l'anthropologie. Ecoles, auteurs.* Éditions du Seuil.

Derèze, G. (2005). De la culture populaire au patrimoine immatériel. *Hermès*, *42*, 47-53. https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2005-2-page-47.htm (Consultat: 12 de gener de 2020).

Desvallées, A. (1998). À l'origine du mot patrimoine. En D. Poulot (Ed.), *Patrimoine et modernité* (p. 89-105). L'harmattan.

Desvallées, A. (2003). De la notion privée d'héritage matériel au concept universel et extensif de patrimoine: Retour sur l'histoire et sur quelques ambiguïtés sémantiques. En M. Cardin (Ed.), *Médias et patrimoine*. Université de Laval.

Di Méo, G. (2005). Le renouvellement des fêtes et des festivals, ses implications géographiques. *Annales de géographie*, *3*, 227-243. https://www.cairn.info/revue-annales-de-geographie-2005-3-page-227.htm (Consultat: 8 d'abril de 2020).

Díaz Viana, L. (2002). Los guardianes de la tradición. El problema de la «autenticidad» en las recopilaciones de cantos populares. *Trans. Revista Transcultiral de Música*, *6*. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5968796 (Consultat: 13 de juliol de 2022).

Eco, U. (2001). *Come si fa una tesi di laurea*. Tascabili Bompiani.

Espinàs Massip, J. M. (1957). *Viatge al Pirineu de Lleida*. Selecta.

Estrada Bonell, F., & Del Mármol Cartañá, C. (2014). Inventaris de PCI. L'aplicació de la Convenció de la UNESCO. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, *39*, 41-56. https://raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/279977/0

Estrada Bonell, F., Roigé Ventura, X., & Beltran Costa, O. (1993). *Entre l'amor i l'interès: El procés matrimonial a la Val d'Aran*. Garsineu.

Ettinghausen, D. (2015). Estudi introductori: «Pels Alts Pirineus», pirineisme anglès a la catalana. En *Pels Alts Pirineus 1896-1897*. Garsineu.

Fabietti, U. (2020). *Storia dell'antropologia.* Zanichelli.

Fabre, D. (2009). Introduction: Habiter les monuments. En D. Fabre & A. Iuso (Ed.), *Les monuments sont habités* (p. 17-54). Éditons de la Maison des Sciences de l'Homme et Publications de la Sorbonne.

Fabre, D. (2013a). Le patrimoine porté par l'émotion. En D. Fabre (Ed.), *Émotions patrimoniales* (p. 13-98). Éditons de la Maison des Sciences de l'Homme et Publications de la Sorbonne.

Fabre, D. (2013b). Le dernier des guépards: Que partagent l'anthropologie et la littérature ? *Recherches & Travaux, 82*, 13-20. https://journals.openedition.org/recherchestravaux/568 (Consultat: 15 de desembre de 2022).

Fabre, D. (Ed.). (1996). *L'Europe entre cultures et nations*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Fabre, D., & Iuso, A. (Ed.). (2009). *Les monuments sont habités*. Éditons de la Maison des Sciences de l'Homme et Publications de la Sorbonne.

Fabre, D., & Privat, J.-M. (2011). D'une ethnologie romantique. En *Savoirs romantiques. Une naissance de l'ethnologie* (p. 5-75). Presses Universitaires de Nancy.

Fàbregas Surroca, X. (1979). *Iconologia de l'espectacle*. Edicions 62.

Farràs Grau, F. (1993). Pròleg. En *El Pallars, Arán y Andorra (Notas e impresiones de un viaje, 1892)*. Garsineu.

Farré Sahún, X. (2012). La Flama del Canigó i les Cremades de Falles d'Andorra. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, *38*, 218-220. https://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/259429 (Consultat: juliol de 2018).

Farré Sahún, X. (2014). De falles a la Ribagorça. En *El patrimoni festiu del Pirineu 10es Trobades Culturals Pirinenques* (p. 195-206). Societat Andorrana de Ciències.

Farré Sahún, X., & Jordà Ruiz, S. (2014). *Foc a les mans*. Mosaic Llibres.

Farré Sahún, X., & Ricart Ibars, S. (2012). *Foc al Faro! Les festes de les falles al Pirineu*. AlpinArt.

Fauré, M. (2017). La Saint-Jean en pays de Luchon: De feu, de pierre et d'eau. *La Revue de Comminges*, *CXXXIII*(2), 371-381.

Fauré, M. (2020a). Iniciativas e perspectivas d'accions de terrenc en Comenge e Varossa 2016-2020. En C. Barrull & À. Mach (Ed.), *Les simbologies i els rituals al voltant del foc. IV Simposi de Focs Festius de la Mediterrània* (p. 81-89). Editorial Afers.

Fauré, M. (2020b). Les fêtes du solstice d'été en Comminges et Barousse 2015-2020: Où en sommes-nous? *Revue de Comminges*, *136*(2), 355-362.

Feixa Pàmpols, C. (2008). Más allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia. En C. Feixa (Ed.), *Folclore progresivo y otros ensayos* (p. 13-66). Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Fericgla, J. M. (1997). Un rito de fuego, muerte y fecundidad en el Pirineo actual: Las fallas de Isil. En J. A. González & M. J. Buxó (Ed.), *El Fuego, mitos, ritos y realidades: Coloquio internacional, Granada, 1-3 de febrero de 1995*. Diputación Provincial de Granada. Centro de Investigaciones Etnológicas.

Ferré, J.-P., & Ménétrier-Mercadal, B. (2018). *Era Sent Joan. Comminges et Barousse*. Ostau Comengés.

Foucault, M. (1969). *Arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (1977). The political function of the intellectual. *Radical Philosophy*, *17*, 12-14.

Fournier, L.-S. (2004). Préface. En J. Bonnet Carbonell & L.-S. Fournier (Ed.), *Fêtes et rites agraires en Europe: Métamorphoses?* (p. 12-24). L'harmattan.

Fournier, L.-S. (2011). La Tarasque métamorphosée. En C. Bortolotto (Ed.), *Le patrimoine culturel immatériel: Enjeux d'une nouvelle catégorie* (p. 149-166). Éditons de la Maison des Sciences de l'Homme et Publications de la Sorbonne.

Fournier, L.-S. (2012). Des fêtes devenues chefs-d'oeuvre. L'action patrimoniale de l'Unesco et sa réception dans quatre communes françaises (Tarascon, Pézenas, Douai, Cassel). En L.-S. Fournier, D. Crozart, C. Bernié-Boissard, & C. Chastagner (Ed.), *Patrimoine et désirs d'identité*. L'harmattan.

Fournier, L.-S., Crozart, D., Bernié-Boissard, C., & Chastagner, C. (2012). Désirs de patrimoine, désirs d'indentité. En L.-S. Fournier, D. Crozart, C. Bernié-Boissard, & C. Chastagner (Ed.), *Patrimoine et désirs d'identité* (p. 7-12). L'harmattan.

Frazer, J. (1944). *La rama dorada: Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica. (Treball original publicat el 1890, en anglès).

Frigolé Reixach, J. (2006). Introducción. Globalización y transformaciones sociales, económicas y culturales en áreas de montaña. En J. Frigolé Reixach & X. Roigé Ventura (Ed.), *Globalización y localidad. Perspectiva etnográfica* (p. 8-15). Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

García Canclini, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En *Patrimonio etnológico: Nuevas perspectivas de estudio* (p. 16-33). Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

García Canclini, N. (2006). Propuestas para rediscutir el patrimonio intangible. En S. Singer, A. Rosas, & A. Castro (Ed.), *Memorias Patrimonio Intangible. Resonancia de nuestras tradiciones*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Garrich Ribera, M. (2016). *L'esquerrana, un ball de relació social* (Consell Cultural de les Valls d'Àneu, Ed.). Impremta Barnola.

Gascón Chopo, C. (2022). Les falles d'Alàs: Del pergamí a la baixada. En *Actes del Simposi Internacional Festes del Foc dels Solsticis als Pirineus* (p. 25-36). Generalitat de Catalunya.

Giménez Molina, M. (2017a). A Isil juguem. En *Focs a la Mediterrània. I Simposi Internacional de Focs Festius de la Mediterrània*. Editorial Afers.

Giménez Molina, M. (2017b). Isil, danses a les falles. En *Focs a la Mediterrània. I Simposi Internacional de Focs Festius de la Mediterrània*. Editorial Afers.

Givre, O. (2012). Savoir et pouvoir, stratégies et tactiques dans «l'arène patrimoniale» du nestinarstvo (Bulgarie). *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, *61*(1), 103-120. https://journals.openedition.org/civilisations/3150 (Consultat: 20 de gener de 2020).

González Cambeiro, S., & Querol Fernández, M. Á. (2014). *El patrimonio inmaterial*. Libros de la Catarata.

González, T. (2013). *Les falles d'Isil: Una anàlisi sobre l'impacte econòmic*. Departament de Cultura. Generalitat de Catalunya. https://drac.cultura.gencat.cat/handle/20.500.12368/1293 (Consultat: 5 de juliol de 2018).

Goudon, M. (1925). Au Pays de Luchon. Les Montagnes secondaires (suite). *Revue de Comminges*, *39*(1), 201-231.

Graezer, F. (2012). Identifing «Living Traditions» in Switzerland: Re-enacting Federalism through the UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. En R. Bendix, A. Eggert, & A. Peselmann (Ed.), *Heritage Regimes and the State* (p. 303-326). Universitätsverlag Göttingen.

Graezer, F. (2012). Inventorier les «traditions vivantes». Approches du patrimoine culturel immatériel dans le système fédéral suisse. *Ethnographiques.org*, *24*. https://www.ethnographiques.org/2012/Graezer-Bideau (Consultat: 15 de gener de 2020).

Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci* (V. Gerratana, Ed.; Vol. 1-4). Einaudi Tascabili. (Treball original publicat el 1948).

Grangé, D.-J., & Poulot, D. (1997). *L'esprit des lieux: Le patrimoine et la cité. Colloque international, Conservatoire d'Art et d'Histoire, Annecy, septembre 1995, organisé par le Centre de recherche d'histoire de l'Italie et des pays alpins*. Presses Universitaires de Grenoble.

Grasseni, C. (2017). *The heritage arena: Reinventing cheese in the Italian Alps*. Berghahn Books.

Gratacos, I. (1995). *Calendrier pyrénéen: Rites, coutumes et croyances dans la tradition orale en Comminges et Couserans* (1a ed.). Privat.

Grau Martí, J. (1995). *La Nit de Sant Joan*. Columna.

Guil Egea, M. (2017). Una reflexió sobre els inventaris regionals a Catalunya: El cas de l'Inventari del Patrimoni Cultural Immaterial del Vallès. *Perifèria, Revista de Recerca i Formació en Antropologia*, *22*(2), 136-150. https://raco.cat/index.php/Periferia/article/view/331648 (Consultat: 16 de gener de 2020).

Guil Egea, M. (2021). Las fiestas del fuego del solsticio de verano en los Pirineos ante el COVID-19: La fiesta «simbólica» como estrategia de continuidad. En X. Roigé Ventura & A. Canals Ossul (Ed.), *Patrimonios confinados. Retos del patrimonio inmaterial ante el COVID-19* (p. 57-68). Edicions Universitat de Barcelona.

Guiu, C. (2006). La jota dans les terres de l'Èbre au sud de la Catalogne. Une pratique territorialisée et territorialisante. *Géographie et cultures*, *56*, 91-110. https://journals.openedition.org/gc/8764 (Consultat: 17 de desembre de 2022).

Guiu, C. (2008). Ritual Revitalization and the Construction of Places in Catalonia, Spain. *Journal of Mediterranean Studies*, *18*(1), 93-118. https://muse.jhu.edu/article/676505/pdf (Consultat: 29 de desembre de 2022).

Hafstein, V. T. (2004). The politics of origins: Collective creation revisited. *Journal of American Folklore*, *117*(465), 300-315. https://www.jstor.org/stable/4137743 (Consultat: 7 de març de 2020).

Hafstein, V. T. (2011). Célébrer les différences, renforcer la conformité. En C. Bortolotto (Ed.), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie* (p. 75-97). Éditons de la Maison des Sciences de l'Homme et Publications de la Sorbonne.

Handler, R., & Linnekin, J. (1984). Tradition, Genuine or Spurious. *The Journal of American Folklore*, *97*(385), 273-290. https://www.jstor.org/stable/540610 (Consultat: 5 de maig de 2021).

Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Seuil.

Harvey, D. (2001). Heritage pasts and heritage presents: Temporality, meaning and the scope of heritage studies. *International Journal of Heritage Studies*, *7*(4), 319-338. https://www.researchgate.net/publication/29811470_Heritage_Pasts_and_Heritage_Presents_temporality_meaning_and_the_scope_of_heritage_studies (Consultat: 25 de gener de 2020).

Heinich, N. (2009). *La fabrique du patrimoine: De la cathédrale à la petite cuillère*. Éditons de la Maison des Sciences de l'Homme et Publications de la Sorbonne.

Heiniger-Castéret, P. (2019). Quand le processus de labellisation UNESCO revelle le rituel: Le cas des brandons, halhars et falles en Pyrénées centrales. En *I Congrés Internacional d'Història dels Pirineus. Actes i Comunicacions* (p. 601-616). Institut d'Estudis Andorrans.

Heiniger-Castéret, P., & Lamothe, M. (2017). Nadau e Sent-Joan Partajan l'an "ou comment Noël et Saint-Jean partagent l'année. Les feux au XXIe siècle. En *L'inventaire des fêtes en Europe* (p. 151-170). L'harmattan.

Hernández Burgos, C., & Rina Simón, C. (Ed.). (2022). *El franquismo se fue de fiesta: Ritos festivos y cultura popular durante la dictadura*. Publicacions de la Universitat de València.

Hertz, E. (2015). Bottoms, Genuine and Spurious. En N. Adell, R. Bendix, C. Bortolotto, & M. Tauschek (Ed.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage* (p. 25-58). Universitätsverlag Göttingen.

Hertz, E., & Chappaz-Wirthner, S. (2012). Introduction: Le "patrimoine" a-t-il fait son temps ? *Ethnographiques.org*, *24*. https://www.ethnographiques.org/2012/Hertz-Chappaz-Wirthner (Consultat: 7 de febrer de 2020).

Herzfeld, M. (2004). *The Body Impolitic: Artisan and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. University of Chicago Press.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. O. (2002). *La invención de la tradición*. Crítica. (Treball original publicat el 1983, en anglès).

Hottin, C. (2012a). À la recherche du patrimoine immatériel: Tâtonnements, tactiques et stratégies pour la mise en oeuvre par la France de la Convention de 2003. En A. Gauthier (Ed.), *Les mesures de soutien au patrimoine immateriel* (p. 86-106). Conseil Québécois du Patrimoine Vivant.

Hottin, C. (2012b). Reflections on the implementation of the Unesco 2003 Convention for the safeguarding of intangible cultural heritage in France. En M. Stefano, P. L.Davis, & G. Corsane (Ed.), *Safeguarding intangible cultural heritage* (p. 84-91). Boydell Press.

Isnart, C. (2012). Les patrimonialisations ordinaires. Essai d'images ethnographiées. *Ethnographiques.org*, *24*, 1-11. https://www.ethnographiques.org/2012/Isnart (Consultat: 3 de febrer de 2020).

Isus Barado, E., Busquet Rusiñol, J., & Català Roca, P. (2011). *Isil i les falles (1957). Fotografies: Pere Català Roca*. Rafel Dalmau Editors.

Jaquetti Isant, P., Samper Marquès, B., Morey, R., & D'Auost, E. (1998). *Obra del Cançoner Popular de Catalunya. Materials. Volum VII. Memòries de missions de recerca: Vol. XX* (J. Massot i Muntaner, Ed.). Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Jeudy, H.-P. (1990). Introduction. En H.-P. Jeudy (Ed.), *Patrimoines en folie* (p. 1-12). Maison des Sciences de l'homme.

Jeudy, H.-P. (2001). *La machinerie patrimoniale*. Circé.

Jiménez de Madariaga, C., & Seño Asencio, F. (2019). «Somos de marca». Turismo y marca UNESCO en el Patrimonio Cultural Inmaterial. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, *17*(6), 1127-1141. https://www.redalyc.org/journal/881/88165960003/88165960003.pdf (Consultat: 18 de gener de 2023).

Jones, S., & Yarrow, T. (2013). Crafting authenticity: An ethnography of conservation practice. *Journal of Material Culture*, *18*(1), 3-26. https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1359183512474383 (Consultat: 10 de juliol de 2022).

Kammerer, N. (2014). Catalan festival culture, identities, and independentism. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, *19*(2), 58-78. https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/292820 (Consultat: 10 de juny de 2022).

Karp, I., Kratz, C. A., Szwaja, Lynn, & Ybarra-Frausto, T. (Ed.). (2006). *Museum frictions: Public cultures/global transformations*. Duke University Press.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (1988). *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. University of California Press.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (1995). Theorizing heritage. *Ethnomusicology*, *39*(3), 367-380. https://www.jstor.org/stable/924627 (Consultat: 25 de juliol de 2023).

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). Intangible heritage as metacultural production. *Museum International*, *66*(1-4), 163-174. http://www.michaelfehr.net/Museum/Texte/heritage_MI.pdf (Consultat: 5 de març de 2020).

Kurin, R. (2004). Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: A critical appraisal. *Museum International*, *56*(1-2), 66-77. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1350-0775.2004.00459.x (Consultat: 8 de febrer de 2020).

L'Isle-en-Dodon. Chapitre X. Les impôts et le budget communal. (1888). *Revue de Comminges*, *4*(1), 88-102.

Labadi, S. (2010). Worl Heritage, authenticity and post-authenticity: International and national perspectives. En *Heritage and Globalisation* (p. 66-84). Routledge.

Laborie, J.-P., & Palá, J. M. (1989). *Les Pyrénees, presentation d'une montagne frontalière. El Pirineo, presentación de una montaña fronteriza*. MOPU, Centro de Publicaciones.

Lamothe, M. (2022). Quand la communauté du brandon se dévoile. En *Actes del Simposi Internacional Festes del Foc dels Solsticis als Pirineus* (p. 121-136). Generalitat de Catalunya.

Leblon, A. (2012). Le patrimoine culturel immatériel face à ses enjeux territoriaux. Des fêtes de transhumance au Mali. En L.-S. Fournier, D. Crozart, C. Bernié-Boissard, & C. Chastagner (Ed.), *Patrimoine et désirs d'identité* (p. 253-264). L'harmattan.

Leblon, A. (2014). Du «PCI» au «finaa tawaa». En J. Bondaz, F. Graezer, C. Isnart, & A. Leblon (Ed.), *Les vocabulaires locaux du «patrimoine»* (p. 166-185). Lit.

Leblon, A. (2016). *Dynamiques patrimoniales et enjeux pastoraux en milieu peul. Les fêtes de transhumance y'aaral et degal au Mali*. L'harmattan.

Lespy, V., & Raymond, P. (1887). *Dictionnaire béarnais ancien et moderne*. Hamelin Frères.

Lixinski, L. (2011). Selecting heritage: The interplay of art, politics and identity. *The European Journal of International Law*, *22*(1), 81-100. https://academic.oup.com/ejil/article/22/1/81/436556 (Consultat: 27 de gener de 2020).

Llonch Molina, N., & Santacana Mestre, J. (2015). *El patrimonio cultural inmaterial y su didáctica*. Trea.

Llopart Puigpelat, D. (1981). La Festa de Sant Joan a la Vall d'Isil. En *Etnologia pallaresa. Homenatge a Ramon Violant i Simorra.* Escudella-2.

Lloret, T., & Castilló Cadena, A. (1995). La Vall d'Àneu. En *Gran geografia comarcal de Catalunya* (2a ed., p. 92-112). Enciclopèdia Catalana.

Lluís Pallarès, J. (1979). *El meu Pallars. Volum IV. El Pallars Sobirà. 3a part (La Coma de Burg i la Vall Ferrera)*. Barcino.

Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Akal. (Treball original publicat el 1985, en anglès).

Macchiarella, I. (2011a). Dove il tocco di Re Mida non arriva: A proposito di proclamazioni Unesco e musica. *La Ricerca Folklorica*, *64*, 71-79. https://www.jstor.org/stable/23629708 (Consultat: 15 de desembre de 2022).

Macchiarella, I. (2011b). Sauvegarder l'oralité? Le cas du canto a tenore. En *Le patrimoine culturel immatériel: Enjeux d'une nouvelle catégorie* (p. 167-186). Éditons de la Maison des Sciences de l'Homme et Publications de la Sorbonne.

Macdonald, S. (2009). Reassembling Nuremberg, reassembling heritage. *Journal of Cultural Economy*, *2*(1-2), 117-134. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17530350903064121 (Consultat: 12 de febrer de gener de 2020).

Maguet, F. (2011). L'image des communautés dans l'espace public. En C. Bortolotto (Ed.), *Le patrimoine culturel immatériel: Enjeux d'une nouvelle catégorie* (p. 47-71). Éditons de la Maison des Sciences de l'Homme.

Malinowski, B. (1986). *Els argonautes del Pacífic Occidental: Estudi sobre el tarannà emprendedor i aventurer del sindígenes dels arxipèlags de la Nova Guinea melanèsia.* Edicions 62. (Treball original publicat el 1922, en anglès). (Treball original publicat el 1922, en anglès).

Mansas, J. (1998a). Les feux de la Saint-Jean I. *Gazette des vallées*, *7*, 32.

Mansas, J. (1998b). Les feux de la Saint-Jean II. *Gazette des vallées*, *8*, 24.

Mansas, J. (1998c). Les feux de la Saint-Jean III. *Gazette des vallées*, *9*, 24.

Mas Corretgé, R. (1993). *Dansàneu. Els balls populars del Pallars. Vol. I*. Edicions el Mèdol.

McCann, A., Early, J., Horowitz, A., Kurin, R., Prosterman, L., & Seitel, A. (2001). The 1989 recommendation ten years on: Towards a critical analysis. Safeguarding traditional cultures: A global assessment. En Seitel (Ed.), *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment* (p. 57-61). UNESCO; Smithsonian Center for Folklife and Cultural Heritage.

McMillian, C. M. (2010). Auditing citizen engagement in heritage planning: The views of citizens. *Canadian Public Administration*, *53*(1), 87-106. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1754-7121.2010.00113.x (Consultat: 27 de desembre de 2022).

Ménétrier-Mercadal, B. (2017). Les fêtes du solstice d'été en Aran et Comminges. *La Revue de Comminges*, *CXXXIII*(2), 357-369.

Ménétrier-Mercadal, B. (2020). Els eixos i els vincles tradicionals de transmissió en Comenge e Varossa. En C. Barrull & À. Mach (Ed.), *Les simbologies i els rituals al voltant del foc. IV Simposi de Focs Festius de la Mediterrània* (p. 75-80). Editorial Afers.

Ménétrier-Mercadal, B., & Fauré, M. (2022). Printemps e estiu 2021. Experimentacions pedagogicas innovadoras enas escòlas deth Comenge. En *Actes del Simposi Internacional Festes del Foc dels Solsticis als Pirineus* (p. 185-194). Generalitat de Catalunya.

Merry, S. E. (2006). Transnational Human Rights and Local Activism: Map- ping the Middle. *American Anthropologist*, *108*(1), 38-51. https://www.jstor.org/stable/3804730 (Consultat: 27 de desembre de 2022).

Miró Tuset, C. (2009). Les falles d'Andorra, un referent folklòric perdut i recuperat. *ExLibris Casa Bauró*, *12*, 8-13.

Moga, À. (1981). Cançons de les falles d'Isil. En *Etnologia pallaresa. Homenatge a Ramon Violant i Simorra.* Escudella-2.

Narotzky Molleda, S. (2006). El temps just. L'ocasió del record i el seu sentit polític. *Revista d'etnologia de Catalunya*, *28*, 36-53. https://raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/49503 (Consultat: 12 de març de 2020).

Nora, P. (1984). Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux. En P. Nora (Ed.), *Les lieux de mémoire,* (p. 87-92). Gallimard.

Noyes, D. (2003). In the Blood: Performance and Identity in the Catalan Transition to Democracy. *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*, *40*(1), 65-79. https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=208345 (Consultat: 15 de juny de 2022).

Noyes, D. (2006). The Judgment of Solomon: Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership. *Cultural Analysis 5*. https://www.ocf.berkeley.edu/~culturalanalysis/volume5/pdf/noyes.pdf (Consultat: 14 de desembre de 2022).

Noyes, D. (2011). La fête ou le fétiche, le geste ou la gestion: Du patrimoine culturel immatériel comme effet pervers de la démocratisation. En *Le patrimoine culturel immatériel: Enjeux d'une nouvelle catégorie* (p. 125-144). Éditons de la Maison des Sciences de l'Homme et Publications de la Sorbonne.

Noyes, D. (2012a). The Social Bases of Folklore. En R. Bendix & H.-R. Galit (Ed.), *A companion to folklore* (p. 13-39). Blackwell Publishing Ltd.

Noyes, D. (2012b). *Fire in the placa: Catalan festival politics after Franco*. University of Pennsylvania Press.

Noyes, D. (2021). Tradiciones distanciadas, tradiciones confinadas. Privaciones sensoriales y vínculos sociales. Patrimonios confinados. En X. Roigé Ventura & A. Canals Ossul (Ed.), *Patrimonios confinados. Retos del patrimonio inmaterial ante el COVID-19* (p. 33-42). Edicions Universitat de Barcelona.

Ostolaza Esnal, M. (2018). *La terre des basques: Naissance d'un paysage (1800-1936)*. Presses Universitaires de Rennes.

Palay, S. (1936). *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes*. Imprimerie Marrimpouey Jeune.

Palumbo, B. (2009). Patrimonializzare. *Antropologia Museale*, *22*, XXXVII-XL. http://www.etesta.it/materiali/2016_17_Palumbo_Patrimonializzare_2009.pdf (Consultat: 15 de desembre de 2022).

Palumbo, B. (2010). Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso UNESCO. *Meridiana*, *68*, 37-72. https://www.jstor.org/stable/23204557 (Consultat: 15 de desembre de 2022).

Pedrals Costa, X. (2007). *La fia-faia: Ancestral, màgica, única*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Pedrals Costa, X. (2011). La Fia-faia, Festa Patrimonial d'Interès Nacional. Un procés reeixit. *L'Erol. Revista Cultural del Berguedà*, *110*.

Pedrals Costa, X. (2014). La Fia-Faia de Bagà i Sant Julià de Cerdanyola. En *El patrimoni festiu del Pirineu 10es Trobades Culturals Pirinenques* (p. 227-236). Societat Andorrana de Ciències.

Pedrals Costa, X. (2017). La Fia-faia, festa de les falles del solstici d'hivern. En *Focs a la Mediterrània. I Simposi Internacional de Focs Festius de la Mediterrània*. Editorial Afers.

Pedrals Costa, X. (2022). Les falles d'hivern. Evolució i futur. La recerca sobre les festes del foc dels solsticis. En *Actes del Simposi Internacional Festes del Foc dels Solsticis als Pirineus* (p. 99-119). Generalitat de Catalunya.

Pedrals Costa, X., & Capdevila Herrero, J. (2018). *Un mar d'històries: Fia-faia*. Editorial Mediterrània.

Pène, J.-L. (1946). Barousse. Les moeurs 1880-1890. *Revue de Comminges*, *59*(1), 1-28.

Pène, J.-L. (1964). Les Montagnards de Barousse et la réligion. *Revue de Comminges*, *77*(1), 85-99.

Pène, J.-L. (1984). *La Barousse. Le pays, son histoire, ses moeurs*. J. Darnet/L'Ardet. (Treball original publicat el 1948).

Perret, P. (1881). *Les Pyrénées françaises. L'Adour, la Garonne, le pays de Foix* (H.Oudin).

Pétursson, J. P., & Hafstein, V. T. (2022). Stirring Up Skyr: From Live Cultures to Cultural Heritage. *Journal of American Folklore*, *135*(535), 49-74. https://muse.jhu.edu/article/848309 (Consultat: 5 de juliol de 2022).

Piqué Badia, J. R., Jordà, M., & Porté, C. (2010). *Excursió als carantos de Vilaller. Senders per la cultura i la història local*. Edicions Salòria.

Pomian, K. (1990). Musée et patrimoine. En H.-P. Jeudy (Ed.), *Patrimoine en folie* (p. 177-189). Maison des Sciences de l'Homme.

Pomian, K. (2010). Patrimoine et identité nationale. *Le Débat*, *2*(159), 45-56. https://www.cairn.info/revue-le-debat-2010-2-page-45.htm (Consultat: 12 de gener de 2020).

Pons Raga, F. (2019). Esquí, ganadería y conservación. Mundos (in) compatibles en Baqueira Beret, Alto Pirineo catalán. En J. A. Cortés Vázquez & O. Beltran Costa (Ed.), *Repensar la conservación. Naturaleza, mercado y sociedad civil* (p. 149-164). Generalitat de Catalunya (Temes d'Etnologia de Catalunya).

Pons Raga, F. (2020). Les runes i l'abandonament. Entre la patrimonialització turística i la invisibilització: Els casos de Peguera (Berguedà) i Bonabé (Pallars Sobirà). *Annals del Centre d'Estudis Comarcals del Ripollès*, *11*, 399-411. https://www.raco.cat/index.php/AnnalsCER/article/view/414107 (Consultat: 20 de maig de 2023).

Poueigh, J. (1952). *Le folklore des pays d'oc. La tradition occitane*. Payot.

Poulot, D. (1993). Le sens du patrimoine: Hier et aujourd'hui (note critique). *Annales. Economeis, Sociétés, Civilisations*, *48*(6), 1601-1613. https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1993_num_48_6_279233 (Consultat: 10 de gener de 2020).

Poulot, D. (2006). *Une histoire du patrimoine en Occident (XVIIIe-XXIe siècle): Du monument aux valeurs*. Presses universitaires de France.

Prat Carós, J., & Contreras Hernández, J. (1979). *Les festes populars*. Dopesa 2.

Prats Canals, L. (1988). *El mite de la tradició popular: Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*. Edicions 62.

Prats Canals, L. (1991). Los precedentes de los estudios etnológicos en Cataluña, folklore y etnografía (1853-1959). En J. Prat Carós, U. Martínez Veiga, J. Contreras Hernández, & I. Moreno Navarro (Ed.), *Antropología de los Pueblos de España* (p. 77-86). Taurus.

Prats Canals, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Editorial Ariel.

Prats Canals, L. (2014). El caràcter magmàtic del patrimoni etnològic. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, *Segona època*(39), 152-159. https://raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/279989 (Consultat: 18 de març de 2020).

Puig Gordi, L., & Figueras Bautista, J. (2000). Balls de les falles d'Isil. Coreografia i música. *Àrnica*, *47*, 36-37.

Pujadas Muñoz, J. J. (1997). D'identitats, fronteres i ciutadanies: El cas dels Pirineus. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, *11*(tardor), 109-128. https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/95399 (Consultat: 4 de novembre de 2020).

Pujadas Muñoz, J. J., Comas d'Argemir, D., & Roca i Girona, J. (2004). *Etnografia*. Editorial UOC.

Quintero Morón, V., & Sánchez Carretero, C. (2017). Los verbos de la participación social y sus conjugaciones: Contradicciones de un patrimonio. *Revista Andaluza de Antropología*, *12*, 48-69. https://digital.csic.es/handle/10261/148449 (Consultat: 22 de gener de 2020).

Rautenberg, M. (2003). *La rupture patrimoniale*. À la croisée.

Ravier, X. (1986). *Le récit mythologique en Haute-Bigorre*. CNRS, Edisud.

Rella Foro, F. (1985a). El solstici d'estiu: Les falles de Sant Joan d'Isil. *Lo raier*, *33*.

Rella Foro, F. (1985b). L'obra de Francisco de Zamora i les Valls d'Àneu. *Lo raier*, *30-32*.

Rella Foro, F. (1993). *Les Valls d'Àneu*. Edicions el Mèdol.

Rella Foro, F. (2000). Les falles d'Isil: La màgia del foc. *Cavall Fort*, *909*, 4-5.

Riart Arnalot, O. (2014). Les falles d'Isil. En *El patrimoni festiu del Pirineu 10es Trobades Culturals Pirinenques* (p. 33-44). Societat Andorrana de Ciències.

Riart Arnalot, O. (2017). Les falles del Pirineu. En X. Roviró (Ed.), *Focs a la Mediterrània. I Simposi Internacional de Focs Festius de la Mediterrània*. Editorial Afers.

Riart Arnalot, O. (2022). Falles, haros i brandons. Evolució, futur i recerca. En *Actes del Simposi Internacional Festes del Foc dels Solsticis als Pirineus* (p. 82-84). Generalitat de Catalunya.

Riart Arnalot, O., & Jordà Ruiz, S. (2012). Catalogació de les falles del Pirineu. Descripció dels processos i elements fallaires. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, *38*, 162-173. https://raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/259416 (Consultat: 27 de juny de 2018).

Riart Arnalot, O., & Jordà Ruiz, S. (2015). *Les falles del Pirineu. L'Alta Ribagorça i el Pallars Sobirà*. Pagès Editors.

Ribot Caple, J., Baldelló, F., Batista Roca, J. M., Bertrand, P., Capdevila, M., Capmany, A., Font, M., & Oliva, V. (1931). *Costums de Catalunya.* Institut Gràfic Oliva de Vilanova.

Rocafort Sansó, C. (1909). Partit judicial de Sort. En F. Carrras Candi, (Ed.), *Geografia general de Catalunya. Lleida* (p. 644-751). Establiment editorial d'Albert Martín.

Roig Loscertales, A. (2017). *Roda el foc. 30 anys de falles a Andorra la Vella*. Pagès Editors.

Roigé Ventura, X. (2006). Identidad, frontera y turismo en el Valle de Arán. En J. Frigolé Reixach & X. Roigé Ventura (Ed.), *Globalización y localidad. Perspectiva etnográfica* (p. 33-60). Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Roigé Ventura, X. (2014). Més enllà de la UNESCO. Gestionar i museïtzar el patrimoni immaterial. *Revista d'etnologia de Catalunya*, *39*, 23-40. https://raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/279976 (Consultat: 18 de gener de 2020).

Roigé Ventura, X. (2016). Museos, identidades territoriales y evolución de las políticas culturales en España. De la expansión a la crisis económica. En J. Rius Ulldemolins & J. A. Rubio Arostegui (Ed.), *Treinta años de políticas culturales en España. Participación cultural, gobernanza territorial e industrias culturales* (p. 265-284). Universitat de València.

Roigé Ventura, X., & Canals Ossul, A. (2021). Patrimonios confinados. Resiliencia y creatividad del patrimonio cultural inmaterial ante el distanciamiento social y las restricciones de movilidad. En X. Roigé Ventura & A. Canals Ossul (Ed.), *Patrimonios confinados. Retos del patrimonio inmaterial ante el COVID-19* (p. 9-32). Edicions Universitat de Barcelona.

Roigé Ventura, X., & Frigolé Reixach, J. (2014). Introducción. La patrimonialización de la cultura y la naturaleza. En X. Roigé Ventura, J. Frigolé Reixach, & C. Del Mármol Caartañá (Ed.), *Construyendo El Patrimonio Cultural y Natural. Parques, Museos y Patrimonio Rural* (p. 9-28). Editorial Germania.

Roigé Ventura, X., Arrieta Urtizberea, I., & Seguí Seguí, J. (2021). The Sustainability of Intangible Heritage in the COVID-19 Era—Resilience, Reinvention, and Challenges in Spain. *Sustainability*, *13*(11), 57-96. https://www.mdpi.com/2071-1050/13/11/5796 (Consultat: 20 de maig de 2023).

Roigé Ventura, X., Del Mármol Cartañá, C., & Guil Egea, M. (2019). Los usos del patrimonio inmaterial en la promoción del turismo. El caso del Pirineo catalán. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, *17*(6), 1113-1126. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7208704 (Consultat: 25 de març de 2020).

Roigé Ventura, X., Estrada Bonell, F., & Beltran Costa, O. (1997). *La casa aranesa. Antropologia de l'arquitectura a la Val d'Aran*. Garsineu.

Roigé Ventura, X., Estrada Bonell, F., & Beltran Costa, O. (1999). *Tècniques d'investigació en Antropologia Social Tècniques d'investigació en Antropologia Social*. Universitat de Barcelona.

Roigé Ventura, X., Guil Egea, M., & Bellas Melgosa, L. (2021). Festes i Covid-19. La pandèmia com a punt d'inflexió. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, *46*, 149-165.

https://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/414686 (Consultat: 10 de juny de 2023).

Roigé Ventura, X., Guil Egea, M., & Bellas Melgosa, L. (2023). Communities without Festivities? Community Effects, Transformations, and Conflicts after Covid-19 in Catalonia. En A. Testa & M. Vaczi (Ed.), *Popular culture, idenitity and politics in contemporany Catalonia*. Boydell & Brewer.

Roigé Ventura, X., Soulier, V., Isus Barado, S., Ballesté Escprihuela, M., Lamothe, M., Bellas Melgosa, L., Guil Egea, M., De la Parte Cano, I., & Heiniger-Casteret. (2022). El proyecto Prometheus sobre las fiestas del fuego de los Pirineos. La valorización de un patrimonio inmaterial transfronterizo. En Arrieta Urtizberea, P. Chaboussou, & J. Abella (Ed.), *L patrimonio cultural en espacios fronterizos – Le patrimoine culturel dans les zones frontalières*. Ediciones de la Universidad del País Basco. Euskal Herriko Unibertsitatea.

Roma Casanovas, F. (2000). *La construcció medieval de la muntanya a Catalunya (Segles XV-XX). Una mirada al paisatge des de la geografia cultural* [PhD Thesis]. Universitat Autònoma de Barcelona. https://www.tdx.cat/handle/10803/4993 (Consultat: 5 d'abril de 2023).

Roma Riu, J. (2011). La festa de la Fia-Faia. *L'Erol. Revista Cultural del Berguedà*, *110*.

Romeu Figueras, J. (2003). *La nit de Sant Joan*. Barcino. (Treball original publicat el 1953).

Ros Fontanta, I. (2005). Biografia de Ramon Violant i Simorra. En *El llegat de Ramon Violant i Simorra* (p. 9-26). Garsineu.

Rosapelly, N. (1990). *Traditions et coutumes des Hautes-Pyrénées*. Société Académique des Hautes-Pyrénées. (Treball original publicat el 1891).

Sacaze, J. (1887). *Nos anciens dieux: Epigraphie Pyrenenne*.

Saint-Martin, G. (1986). *La vallée d'Oueil, ses moeurs, son histoire, ses villages*. L'Adret.

Sala i Sivillà, J. (1946). *Pallars*. Velloso Editor.

Sánchez Carretero, C. (2012a). Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio. En *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica.* (p. 195-210). Editorial Germania.

Sánchez Carretero, C. (2012b). Heritage Regimes and the Camino de Santiago: Gaps and Logics. En R. Bendix, A. Eggert, & A. Peselmann (Ed.), *Heritage Regimes and the State* (p. 148-155). Universitätsverlag Göttingen.

Sánchez Carretero, C., & Jiménez Esquinas, G. (2016). Relaciones entre actores patrimoniales: Gobernanza patrimonial, modelos neoliberales y procesos participativos. *Revista PH Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, *90*, 190-197. https://www.researchgate.net/publication/330215729_Relaciones_entre_actores_patrimoniales_gobernanza_patrimonial_modelos_neoliberales_y_procesos_participativos (Consultat: 25 de març de 2022).

Sánchez Carretero, C., Muñoz Albaladejo, J., Ruiz Blanch, A., & Roura Expósito, J. (Ed.). (2019). *El imperativo de la participación*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Sandroni, C. (2011). L'ethnomusicologue en médiateur du processus patrimonial. Le cas de la samba de roda. En *Le patrimoine culturel immatériel: Enjeux d'une nouvelle catégorie* (p. 233-255). Éditons de la Maison des Sciences de l'Homme et Publications de la Sorbonne.

Sanllehy Sabi, M. À. (2007). *Comunitats, veïns i arrendataris a la Val d'Aran (S.XVII-XVIII). Dels usos comunals a la dependència econòmica*. Garsineu.

Santamarina Campos, B. (2008). Moros y cristianos. De la batalla festiva a la discursiva. *Gazeta de Antropología*, *24*(1), 1-10. https://digibug.ugr.es/handle/10481/6996 (Consultat: 20 de abril de 2022).

Santamarina Campos, B. (2013). Los mapas geopolíticos de la Unesco: Entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótic) del patrimonio inmaterial. *Revista de Antropologia Social*, *22*, 263-286. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4614399 (Consultat: 20 d'abril de 2022).

Sarramon, A. (1985). *Les quatre-vallées. Aure-Barousse-Neste-Magnoac* (3a ed.). Éditions Milan. (Treball original publicat el 1966).

Sarrieu, B. (1977). *Morceaux choisis. Bernat Sarrieu*. Imp. Y. Mauri Saint-Girons.

Saudinos, L. (1953). *Notices des collections d'ethnographie et d'art populaire du musée du Pays de Luchon*. Musée du Pays de Luchon.

Séguy, J. (1954). *Atlas Linguistique et Ethnographique de la Gascogne: Vol. I*. Centre National de la recherche scientifique.

Sens, J. (1989). Era hèsta de Sen-Jouan ena vat de Gouélh. En *Coulou de cèu* (p. 70-73). Biblioteca dera'Scolo deras Pireneos. (Treball original publicat el 1908).

Serra Boldú, V. (1986). Sant Joan. En *Festes i tradicions populars de Catalunya*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. (Treball original publicat el 1926, en castellà).

Serrano Lacarra, R., & Farré Sahún, X. (2017). *Las fallas del Pirineo aragonés*. Prames.

Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge, Taylor & Francis Group.

Smith, L. (2008). Heritage, Gender and Identity. En B. Graham & P. Howard (Ed.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity* (p. 159-179). Ashgate Publishing Company.

Smith, L. (2014). Patrimoni immaterial: Un repte per al discurs de patrimoni autoritzat? *Revista d'etnologia de Catalunya, 39*, 12-22. https://raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/279975

Smith, L., & Akagawa, N. (Ed.). (2009). *Intangible Heritage*. Routledge.

Sol, M.-P. (2004). La patrimonialisation comme (re)mise en tourisme. De quelques modalités dans les Pyrénées catalanes. *Tourisme et patrimoine*, 161-175. https://core.ac.uk/download/pdf/52831584.pdf (Consultat: 13 de juliol de 2019).

Solé Sabarís, L. (2004). *El Pirineu: El medi i l'home*. Dalmau. (Treball original publicat el 1951, en castellà).

Soler de Oteyza, G. (2021). ¿Es posible «fer pinya» sin tocarse? Los «castells» en tiempos de pandemia. En X. Roigé & A. Canals (Ed.), *Patrimonios confinados. Retos del patrimonio inmaterial ante el COVID-19* (p. 177-186). Edicions Universitat de Barcelona.

Soler Santaló, J. (1906). *La Vall d'Aran. Guia monogràfica de la comarca*. L'Avenç.

Souriac, R. (1976). *Le comté du Comminges au milieu du XVI siècle*. Editons du Centre National de la Recherche Scientifique (Centre Régional de Publications Toulouse Pyrénées).

Stoczkowski, W. (2009). UNESCO's doctrine of human diversity: A secular soteriology? *Anthropology Today*, *25*(3), 7-11. https://www.researchgate.net/publication/230272654_UNESCO%27s_doctrine_of_human_diversity_A_secular_soteriology

Strathern, M. (2000). The Tyranny of Transparency. *British Educational Research Journal*, *26*(3), 309-321. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/713651562 (Consultat: 3 de gener de 2023).

Tauschek, M. (2012). The Bureaucratic Texture of National Patrimonial Policies. En R. Bendix, A. Eggert, & A. Peselmann (Ed.), *Heritage Regimes and the State* (p. 196-212). Universitätsverlag Göttingen.

Téllez Infantes, A. (2007). *La investigación antropológica*. Club Universitario.

Terral, H. (2017). Fourès, Estieu, Perbosc: Trois «félibres rouges» devant les guerres. *Lengas. Revue de sociolinguistique*, *81*. https://journals.openedition.org/lengas/1167 (Consultat: 5 de març de 2023).

Testa, A. (2019). Events that want to become heritage: On the vernacularisation of ICH and the politics of culture and identity in public rituals. En U. Kockel, C. Clopot, B. Tjarve, & M. Nic Craith (Ed.), *Heritage and Festivals in Europe: Performing Identities*. Routledge.

Tornatore, J.-L. (2004). La difficile politisation du patrimoine ethnologique. *Repères*, *42*, 149-160. https://journals.openedition.org/terrain/1791 (Consultat: 23 de març de 2020).

Tornatore, J.-L. (2012). Retour d'anthropologie: « le repas gastronomique des Français ». Eléments d'ethnographie d'une distinction patrimoniale. *Ethnographiques.org*, *juillet*(24), 29. https://www.ethnographiques.org/2012/Tornatore (Consultat: 10 de desembre de 2020).

Tozi, D., & Barbosa, L. (2022). De esta fuente, surge la salvaguardia: Género y patrimonio cultural. *Revista Estudios de Lenguas-RELEN, 3*(2), 73-84. https://relen.net.ar/index.php/RLN/article/view/74 (Consultat: 13 de gener de 2023).

Trice, H. M., & Beyer, J. M. (1984). Studying organizational cultures through rites and ceremonials. *Academy of management review*, *9*(4), 653-669. https://www.jstor.org/stable/258488 (Consultat: 10 de gener de 2023).

Tucci, R., & Bravo, G. L. (2006). *I beni culturali demoetnoantropologici.* Carocci Editore.

Tunbridge, J. E., & Ashworth, G. J. (1996). *Dissonant heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict.* Chichester.

Turgeon, L. (2010). Les produits du terroir, version Québec. *Ethnologie française*, *40*(3), 477-486. https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2010-3-page-477.htm (Consultat: 15 de desembre de 2021).

Vaccaro Ribó, I., & Beltran Costa, O. (Ed.). (2010). *Social and Ecological History of the Pyrenees: State, Market, and Landscape*. Left Coast Press.

Vaczi, M. (2020). Death in the town square: Body performance and community healing in a Catalan traditional sport. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *26*(3), 533-553. https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9655.13313 (Consultat: 3 de maig de 2023).

Van Geert, F., & Roigé Ventura, X. (2016). De los usos políticos del patrimonio. En F. Van Geert, X. Roigé Ventura, & L. Conget (Ed.), *Usos políticos del patrimonio cultural* (p. 9-26). Edicions de la Universitat de Barcelona.

Van Gennep, A. (1949). *Manuel de folklore français contemporain. Cycle de mai, cycle de Saint-Jean et Saint-Pierre. Tom I, Volum IV*. Picard.

Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso.* Alianza Editorial (Treball original publicat el 1909, en francès.

Velasco Maillo, H. M. (2019). The Legal Protection of the Intangible Cultural Heritage in Spain. En P. L. Petrillo (Ed.), *The Legal Protection of the Intangible Cultural Heritage. A Comparative Perspective* (p. 165-185). Springer International Publishing.

Verdaguer Santaló, J. (1998). *Canigó* (M. Gustà & R. Torrents, Ed.). Edicions 62. (Treball original publicat el 1886).

Vigo Rabasa, E. (2020). *Records de les danses de la meva terra (1912)* (I. Ros, Ed.). Garsineu.

Violant Simorra, R. (1981). *Terminologia sobre el foc, la llar i la llum al Pallars Sobirà.* En *Obra Oberta III* (p. 145-181). Editorial Alta Fulla. (Treball original publicat el 1950).

Violant Simorra, R. (1997). *La festa major al Pallars i la Ribagorça*. Garsineu.

Violant Simorra, R. (2003). *El Pirineo español: Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Editorial Altafulla. (Treball original publicat el 1949).

Violant Simorra, R. (2013). La nit de Sant Joan (costums). En R. Miró (Ed.), *Tradicions del Pallars i de la Ribagorça. Primers treballs de folklore (1924-1934)* (p. 39-40). Garsineu. (Treball original publicat el 1926).

Walsh, K. (1992). *The representation of the past: Museums and heritage in the post-modern world.* Routledge.

Webmoor, T. (2008). From Silicon Valley to the Valley of Teotihuacan: The "yahoo! S" of new media and digital heritage. *Visual Anthropology Review, 24*(2), 183-200. https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1548-7458.2008.00012.x (Consultat: 3 de gener de 2023).

Wilk, R. (1995). Learning to be local in Belize: Global systems of common difference. En D. Miller (Ed.), *Worlds Apart. Modernity through the prism of the local* (p. 110-133). Routledge.

Wilson, R. (2018). The tyranny of the normal and the importance of being liminal. En V. Grahan & R. Wilson (Ed.), *Gender and Heritage: Performance, place and politics.* (p. 3-14). Routledge.

Yang, C. (2003). *Cultural Protection Policy in Korea: Intangible Cultural Properties and Living National Treasures.* Jimoondang International.

Young, A. (1970). *Viatge a Catalunya. Arthur Young (1787)* (R. Boixareu, Ed.). Ariel.

Zamora Peinado, F. (1973). *Diario de los viajes hechos en Cataluña de Francisco de Zamora* (R. Boixareu, Ed.). Curial Edicions Catalanes.

Zamora Peinado, F. (1997). *Viaje por el Altoaragón noviembre de 1794* (L. J. Buil Giral, Ed.). La Val de Onsera.

Vicerectorat de Recerca de la Universitat de Barcelona (2020). *Codi d'integritat en la recerca de la Universitat de Barcelona.* http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/166917/3/11636_497723_3145_.pdf (Consultat: 5 d'abril de 2023).

PREMSA

Armet Ricart, S. (1907, maig). Folk-lore andorrà. *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya, 17*(148), 143-157. https://ddd.uab.cat/pub/butcenexccat/butcenexccat_a1907m5v17n148.pdf (Consultat: 24 de gener de 2023).

Bono, F. (2014, abril 1). Las Fallas de los Pirineos competirán ante la Unesco con las de Valencia. El País. Comunidad Valenciana. https://elpais.com/ccaa/2014/03/31/valencia/1396290753_254997.html (Consultat: 1 de juny de 2023).

Bosch, V. (1906a, setembre). Balls del Pallars superior i inferior. *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, *16*(140), 267-284. https://ddd.uab.cat/pub/butcenexccat/butcenexccat_a1906m9v16n140.pdf (Consultat: 20 de gener de 2023).

Bosch, V. (1906b, octubre). Balls del Pallars superior i inferior. *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, *16*(141), 307-319. https://ddd.uab.cat/pub/butcenexccat/butcenexccat_a1906m10v16n141.pdf (Consultat: 20 de gener de 2023).

Bosch, V. (1906c, novembre). Balls del Pallars superior i inferior. *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, *16*(142), 347-351.

https://ddd.uab.cat/pub/butcenexccat/butcenexccat_a1906m11v16n142.pdf (Consultat: 20 de gener de 2023).
Condó Sambeat, J. (1896, octubre-desembre). Tradicions i costums de la Val d'Aran. *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, *6*(23), 227-233. https://ddd.uab.cat/pub/butcenexccat/butcenexccat_a1896m10-12v6n23.pdf (Consultat: 20 de gener de 2023).
Documentada a l'Alt Urgell la baixada de falles més antiga del Pirineu. (2020, gener 8). https://www.viurealspirineus.cat/articulo/alt-urgell/documentada-l-alt-urgell-baixada-falles-mes-antiga-pirineu/20200108161015017071.html (Consultat: 5 de gener de 2023).
Farràs, A. (2009, juny 14). Cumbre de «fallaires» en Isil. *Segre*.
Gutiérrez, M. (1993, juny 25). *El foc que ve de més lluny. La població pallaresa d'Isil celebra la tradició mil·lenària de les falles*. https://pandora.girona.cat/viewer.vm?id=805825&view=hemeroteca&lang=ca (Consultat: 4 de juny de 2023).
La Unesco reconoce la fiesta de las Fallas del Pirineo como Patrimonio Cultural Inmaterial. (2015, desembre 2). *Heraldo*. https://www.heraldo.es/noticias/aragon/huesca/2015/12/02/la-unesco-reconoce-la-fiesta-de-las-fallas-del-pirineo-como-patrimonio-cultural-inmaterial-295099.html (Consultat: 1 de juny de 2023).
Las comarcas. Vall d'Àneu. (1902, juliol 10). *La Veu de Catalunya*. https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1229305 (Consultat: 24 de gener de 2023).
Les terres catalanes. (1923, març 6). *La Veu de Catalunya*. https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1256591. (Consultat: 24 de gener de 2023).
Longan, J. (1965, juny 27). Las «fallas» de Isil en su Fiesta Mayor de San Juan Bautista. *La Mañana*, 12.
Morelló Nart, J. (1904, juny). La Vall d'Àneu. *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, *14*(113), 165-185. https://ddd.uab.cat/pub/butcenexccat/butcenexccat_a1904m6v14n113.pdf (Consultat: 27 de gener de 2023).
Navarro, A. (1911, 24 de juny). La Vetlla de Sant Joan. Lo cant dels fallaires. *La Veu de l'Empordà*. (Consultat: 24 de gener de 2023).
Navarro, Grauger A. (1906, 10 de juliol). Lo Cant dels Fallayres. *Ilustració Catalana. 2a època*, *Any IV*(158), 358. https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1211301 (Consultat: 24 de gener de 2023).
Riba, J. (1927). Les falles d'Isil, la nit de Sant Joan. *Butlletí del Centre Excursionista de Gràcia «Mai Enrera»*, *30*, 86-87.
Ríos, R. (2015, juliol 2). Alós recupera las fallas 65 años después. *Segre*.
Rocafort Sansó, C. (1901, octubre). Excursió als Pirineus de Lleida, Alt Pallars, Vall d'Aran, Maladeta y Caldes de Bohí. *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, *11*(81), 249-268. https://ddd.uab.cat/pub/butcenexccat/butcenexccat_a1901m10v11n81.pdf (Consultat: 26 de gener de 2023).
Sacaze, J., & Piette, É. (1877). La Montagne d'Espiau. *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, *II*(12), 225-251.
Sandaran Bacaria, J. (1908, juny). Eth dia de Sant Juan de Junh. Coustum de Canejan (Bat d'Aran). *Era bouts dera mountanho*, *6*, 105-107. https://occitanica.eu/items/show/10948 (Consultat: 21 de gener de 2023).

Sarrieu, B. (1908, juny). Era Hèsto de S. Júan pes nòsti païsi de Hauto-Gascounho, en Coumeénges è n'Couserans. *Era bouts dera mountanho*, *6*, 85-91. https://occitanica.eu/items/show/10948 (Consultat: 21 de gener de 2023).

Saudinos, L. (1942). Le brandon. Étude régionaliste et populaire. *Echo Pyrénéen*.

Serra Boldú, V. (1926, 23 de juny). De la tradición. Fuegos de San Juan. *La Vanguardia*. https://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1926/06/23/pagina-5/33254336/pdf.html (Consultat: 24 de gener de 2023).

Serra Pagès, R. (1911, gener 1). Els balls populars. *Almanach. L'Esquella de la Torratxa*, 76-81. https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/mono_humoristiques/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1002065 (Consultat: 24 de gener de 2023).

Serra Pagès, R. (1922, maig 26). El contrapàs. *L'Esquella de la Torratxa*, 344-346. https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/mono_humoristiques/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1208155 (Consultat: 24 de gener de 2023).

Soulé-Ventura, J. (1908, juny). Et Sé de S. Jùan, enc Háuta-Varoússa. *Era bouts dera mountanho*, *6*, 99-100. https://occitanica.eu/items/show/10948 (Consultat: 21 de gener de 2023).

Tellier, C. (2014, juliol 27). La Barousse visée par l'Unesco. *La Depche du Midi*. https://www.ladepeche.fr/article/2014/07/23/1922878-la-barousse-visee-par-l-unesco.html (Consultat: 11 d'abril de 2023).

Verdaguer Santaló, J. (1884, 31 de juliol). Excursió a l'Alt Pallars. *Ilustració Catalana. 1a època*, *V*(115), 214-218. https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1210565 (Consultat: 20 de gener de 2023).

Violant Simorra, R. (1933, juliol). Les festes tradicionals del Pallars. *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, *43*(458), 284-289. https://ddd.uab.cat/pub/butcenexccat/butcenexccat_a1933m7v43n458.pdf (Consultat: 20 de gener de 2023).

LEGISLACIÓ

Code du patrimoine. Journal officiel de la République française, actualització del 24 de maig de 2021. https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000032859983/2016-07-09/ (Consultat: 15 de desembre de 2022).

Decret 389/2006 del patrimoni festiu de Catalunya, Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya, 17 d'octubre de 2006. https://portaljuridic.gencat.cat/ca/document-del-pjur/?documentId=461050 (Consultat: 14 de novembre de 2022).

Edicte del 23-06-2010 pel qual es fa pública la incoació de l'expedient d'inclusió de quinze béns immaterials a l'Inventari general del patrimoni cultural d'Andorra. Butlletí Oficial del Principat d'Andorra, 23 de juny de 2010. https://www.bopa.ad/bopa/032121/Pagines/GV20201008_10_43_23.aspx (Consultat: 25 de novembre de 2022).

Edicte del 7-10-2020 pel qual es fa pública la incoació de l'expedient d'inclusió de nous béns immaterials a l'Inventari general del patrimoni cultural d'Andorra. Butlletí Oficial del Principat d'Andorra, 7 d'octubre de 2020. https://www.bopa.ad/bopa/032121/Pagines/GV20201008_10_43_23.aspx (Consultat: 25 de novembre de 2022).

First Ancient Monument Protection Act. Parliment of United Kingdom of Great Britain and Ireland,

18 d'agost de 1882. https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1882/73/pdfs/ukpga_18820073_en.pdf (Consultat: 2 de gener de 2020).

Ley 10/2015 para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Boletín Oficial del Estado, 26 de maig de 2015. https://www.boe.es/eli/es/l/2015/05/26/10/dof/spa/pdf (Consultat: 5 de desembre de 2022).

Ley 16/1985 sobre el Patrimonio Histórico Español. https://www.boe.es/buscar/pdf/1985/BOE-A-1985-12534-consolidado.pdf. Boletín Oficial del Estado, 25 de juny de 1985 (Consultat: 5 de desembre de 2022).

Ley 3/1999 del Patrimonio Cultural Aragonés. Boletín Oficial del Estado, 10 de març de 1999. https://www.boe.es/buscar/pdf/1999/BOE-A-1999-8270-consolidado.pdf (Consultat: 20 de novembre de 2022).

Llei 2/1993 de foment i protecció de la cultura popular i tradicional i de l'associacionisme cultural, Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya, 5 de març de 1993. https://portaljuridic.gencat.cat/eli/es-ct/l/1993/03/05/2 (Consultat: 14 de novembre de 2022).

Llei 9/2003 del Patrimoni Cultural d'Andorra. Butlletí Oficial del Principat d'Andorra, 12 de juny de 2003. https://www.consellgeneral.ad/fitxers/documents/lleis-2003/llei-9-2003.pdf (Consultat: 25 de novembre de 2022).

Loi n° 2015-991 portant nouvelle organisation territoriale de la République. Journal officiel de la République française, 7 d'agost de 2015. https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000030985460&categorieLien=id (Consultat: 10 de novembre de 2021).

TEXTOS INSTITUCIONS PATRIMONIALS

Carta de Atenas para la Restauración de Monumentos Históricos (1931). https://en.unesco.org/sites/default/files/guatemala_carta_de_atenas_1931_spa_orof.pdf (Consultat: 14 de març de 2020).

ICOMOS. (1964). *Carta internacional sobre la Conservación y la Restauración de Monumentos y Sitios (Carta de Vencia)*. https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/venice_sp.pdf (Consultat: 14 de març de 2020).

UNESCO. (1952). *Convención Universal sobre Derecho de Autor*. https://web.archive.org/web/20040630165543/http://unesdoc.unesco.org/images/0004/000453/045382mo.pdf (Consultat: 14 de març de 2020).

UNESCO. (1954). *Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado y Reglamento para la aplicación de la Convención*. https://es.unesco.org/about-us/legal-affairs/convencion-proteccion-bienes-culturales-caso-confl (Consultat: 14 de març de 2020).

UNESCO. (1972). *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*. https://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf (Consultat: 14 de març de 2020).

UNESCO. (1989). *Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular*. https://www.congreso.es/docu/docum/ddocum/dosieres/sleg/legislatura_10/spl_70/pdfs/29.pdf (Consultat: 1 d'abril de 2020).

UNESCO. (1996). *Nuestra diversidad creativa: Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo,*

versión resumida. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000105586_spa (Consultat: 1 d'abril de 2020).
UNESCO. (2001). *Informe relativo al estudio preliminar sobre la conveniencia de reglamentar en el ámbito internacional la protección de la cultura tradicional y popular mediante un nuevo instrumento normativo*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000122585_spa (Consultat: 1 d'abril de 2020).
UNESCO. (2003). *Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial*. https://ich.unesco.org/doc/src/00009-CA-PDF.pdf (Consultat: 5 d'abril de 2020).
UNESCO. (2014). *Plan de acción de la UNESCO para la prioridad Igualdad de género: 2014-2021*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000227222_spa (Consultat: 6 de gener de 2023).
UNESCO. (2022). *Directrices Operativas para la aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-_2022_version-ES.pdf (Consultat: 16 de juny de 2021).
UNESCO. (2021a). *Rapport de la Directrice générale sur l'action menée par l'UNESCO pour promouvoir l'autonomisation des femmes et l'égalité des genres*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000378816_fre (Consultat: 6 de gener de 2023).
UNESCO. (2021b). *Le patrimoine vivant face à la COVID-19.* https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000377671_fre (Consultat: 17 de juny de 2023).
UNESCO & ICOMOS. (1994). *Documento de Nara*. https://patrimoniomundial.cultura.pe/sites/default/files/pb/pdf/12.%20ICOMOS%201994%20Documento%20de%20Nara%20sobre%20Autenticidad.pdf (Consultat: 1 d'abril de 2020).
UNESCO & OMPI. (1983). *Dispositions types de législation nationale sur la protection des expressions du folklore contre leur exploitation illicite et autres actions dommageables, accompagnées d'un commentaire*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000220160_fre (Consultat: 1 d'abril de 2020).
UNESCO & OMPI. (1984). *De la réglementation internationale des aspects propriété intellectuelle du folklore*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000372729 (Consultat: 1 d'abril de 2020).

MATERIAL AUDIOVISUAL

Ajuntament de Ferrère. (2007). *Janoun de Venture Jean Soulé. Eth poèta gascon de Harrèra en Varossa (Le poète gascon de Ferrère en Barousse). Céderom et livret.* [DVD]. CDDP des Hautes-Pyrénées.
Associació de Fallaires d'Andorra la Vella i departament de Patrimoni Cultural d'Andorra. (2015). *El camí del foc. La cremada de falles d'Andorra la Vella.* [DVD].
Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya. (1993). *La nit de Sant Joan. La cultura del foc. Videoteca catalana.* [VHS].
Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya (1994). *Danses pallareses* [CD].
Rovira Beletea, F. (1966). *La dama del alba* [Pel·lícula].
Televisió de Catalunya. (1991). La festa de Sant Joan/Les falles d'Isil. [VHS]. En *Conèixer Catalunya.*
Televisió de Catalunya. (1992). La nit de Sant Joan (Núm. 126) [VHS]. En *Víbria.*

Televisió de Catalunya. (1994). Danses del foc a la terra de l'aigua. [VHS]. En *Conèixer Catalunya.*
Televisió de Catalunya. (2014). Toc de vermut: Baixada de falles a Llesp—Més que castells [programa de televisió]. En *Quarts de nou*. https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/programa/toc-de-vermut-baixada-de-les-falles-de-llesp-mes-que-castells/video/5199011/ (Consultat: 13 de febrer de 2023).
Televisió de Catalunya. (2015a). Descobrim la festa de les falles de Durro [programa de televisió]. En *Divendres*. https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/programa/descobrim-la-festa-de-les-falles-de-durro/video/5606907/ (Consultat: 13 de febrer de 2023).
Televisió de Catalunya. (2015b). Tria 33. Yann Tiersen i la baixada de falles de Llesp [programa de televisió]. En *Tria 33*. https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/programa/tria33-24072015-22-00/video/5540196/(Consultat: 13 de febrer de 2023).
Televisió de Catalunya. (2015c). Les falles del Pirineu, Patrimoni de la UNESCO [programa de televisió]. En *Els Matins de TV3.* https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/els-matins/les-falles-del-pirineu-patrimoni-de-la-unesco/video/5568713/ (Consultat: 13 de febrer de 2023).
Televisió de Catalunya. (2015d). Catalunya Experience amb Corno van der Berg [programa de televisió]. En *Catalunya Experience*. https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/catalunya-experience/corno/video/5568741/ (Consultat: 13 de febrer de 2023).
Televisió Espanyola de Catalunya. (1986). Falles d'Isil [programa de televisió]. En *Comarques.* http://www.rtve.es/alacarta/videos/altres-programes-darxiu/arxiu-tve-catalunya-les-falles-disil/3393208/ (Consultat: 13 de febrer de 2023).
Televisión Española. (1965). *No-Do número 1174 del dia 5 de juliol de 1965* [noticiari setmanal] http://www.rtve.es/filmoteca/no-do/not-1174/1476215/ (Consultat: 25 de febrer de 2023).
Televisión Española. (2014). *Comando actualidad. Fuego, vino y pan. La bajada de Fallas* [programa de televisió]. En *Comando Actualidad.* http://www.rtve.es/alacarta/videos/comando-actualidad/comando-actualidad-fuego-vino-pan-bajada-fallas/2709334/ (Consultat: 21 de juliol de 2019).

MATERIALS CANDIDATURA I SALVAGUARDA

Agullana Palacín, J. M., Espot Ruiz, I., Iglesias Cuartero, M., Latorre García, R. F., & Puértolas Porta, N. (2013). *Carta dels alcaldes aragonesos al director de Patrimoni Cultural d'Aragó per a inscriure les falles aragoneses al Catálogo del Patrimonio Aragonés*. Arxiu: Ajuntament de Bonansa.
Ajuntament de Montanuy. (2013). *Correu electrònic de l'Asociación de Municipios y EMD Fallaires sobre la candidatura UNESCO*. Arxiu: Ajuntament de Montanuy.
Ajuntament de Pont de Suert. (2014). *Memòria falles de Pont de Suert*. Arxiu: Ajuntament de Pont de Suert.
Ajuntament de Sahún. (2014). *Las Fiestas del Fuego del Solsticio de Verano en los Pirineos: Falles, Haros y Brandons. Les Falles de Saúnc*. Arxiu: Ajuntament de Sahún.
Ajuntament de San Juan de Plan. (2014). *La falleta de San Juan de Plan. Informe par el apoyo a la inscripció a la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO.* Arxiu: Ajuntament de San Juan de Plan.
Andreu Gasa, M., & Cazares, J. M. (2015). *Festes del Foc del Solstici d'Estiu als Pirineus. Dossier de premsa.* Arxiu: Càtedra d'Educació i Patrimoni Cultural Immaterial dels Pirineus.

Burgos Mateu, X. (2012). *Carta del president de l'Associació de Fallaires d'Andorra la Vella a la cònsol major d'Andorra la Vella per confirmar la voluntat de portar les falles a la UNESCO*. Arxiu: Associació de Fallaries d'Andorra la Vella.

Càtedra d'Educació i PCI dels Pirineus, Universitat de Lleida. (2018). *Carta de la CEPIP a l'alcalde de Sort sobre les falles per la independència de Sort*. Arxiu: Càtedra d'Educació i PCI dels Pirineus, Universitat de Lleida.

Càtedra d'Educació i PCI dels Pirineus, Universitat de Lleida. (2019). *Bases per a un Model de Salvaguarda*. https://repositori.udl.cat/server/api/core/bitstreams/4fb9d4a3-6291-4623-b370-b35c12a49c51/content (Consultat: 13 de juny de 2023).

Càtedra d'Educació i PCI dels Pirineus, Universitat de Lleida. (2021a). *La Maleta de l'Óssa*. https://www.debatabat.eu/maletes-viatgeres/la-maleta-de-lossa-cicle-infantil-i-inicial (Consultat: 13 de juny de 2023).

Càtedra d'Educació i PCI dels Pirineus, Universitat de Lleida. (2021b). *La Maleta Fallaire*. https://www.debatabat.eu/maletes-viatgeres/la-maleta-fallaire (Consultat: 13 de juny de 2023).

Col·lectiu de fallaries d'Andorra la Vella. (2012). *Acta de l'Assemblea General Extraordinària. Col·lectiu de Fallaires d'Andorra la Vella.* Arxiu: Associació de Fallaries d'Andorra la Vella.

Communauté de communes Canton de Saint-Béat. (2015). *Dossier: Le brandon de la Saint-Jean*. Arxiu: Communauté de communes de Saint-Béat.

Departament de Cultura. Generalitat de Catalunya. (2013). *Protocol per a la ordenació dels criteris per a la identificació i preparació de les candidatures de Patrimoni Mundial i Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat a Catalunya*. https://cultura.gencat.cat/web/.content/dgpc/documents/protocol_patrimoni_mundial_dgpc.pdf (Consultat: 14 de novembre de 2022).

Departament de Patrimoni Cultural, Ministeri de Cultura, Govern d'Andorra (2012). *Nota interna relativa a la possibilitat de realitzar un dossier de candidatura per a inscriure les Falles d'Andorra la Vella a la llista de patrimoni mundial immaterial*. Arxiu: Departament de Patrimoni Cultural, Ministeri de Cultura, Govern d'Andorra.

Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural de Catalunya, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya. (2010b). Catàleg del Patrimoni Festiu de Catalunya. Fia-Faia de Sant Julià de Cerdanyola. Memòria documentada sobre la història, característiques actuals, elements i implantació de la festa. http://patrimonifestiu.cultura.gencat.cat/Festes-i-elements-festius-catalogats-o-declarats/Nadal-Cap-d-any-i-Reis/La-Fia-Faia-de-Baga-i-Sant-Julia-de-Cerdanyola (Consultat: 12 d'abril de 2023).

Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural. Departament de Cultura. Generalitat de Catalunya. (2010a). Catàleg del Patrimoni Festiu de Catalunya. Fia-Faia de Bagà. Memòria documentada sobre la història, característiques actuals, elements i implantació de la festa. http://patrimonifestiu.cultura.gencat.cat/Festes-i-elements-festius-catalogats-o-declarats/Nadal-Cap-d-any-i-Reis/La-Fia-Faia-de-Baga-i-Sant-Julia-de-Cerdanyola (Consultat: 12 d'abril de 2023).

Duvelle, C. (2014). *Lettre de la secrétaire de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel au directeur de Patrimoine Culturel de l'Andorre*. Arxiu: Departament de Patrimoni Cultural d'Andorra, Ministeri de Cultura, Govern d'Andorra.

Fallaires Pallars Sobirà. (2018). *Carta dels fallaires d'Alós, Alins, València i Isil a l'alcalde de Sort sobre les falles per la independència de Sort*. Arxiu: Associació Cultural de Fallaires d'Isil.

Grup de treball de la candidatura. (2015). *Declaració d'Andorra la Vella*. Arxiu: Associació de Fallaries d'Andorra la Vella.

Hernández Prieto, M.A. (2014). *Carta de la jefa del Servicio de Prevención y Protección del Patrimonio Cultural de Aragón al alcalde de Montanuy sobre la declaración de las fallas aragonesas como a Bien Catalogado Inmaterial*. Arxiu: Ajuntament de Montanuy.

Minoves Triquell, J. (2009). *Carta del Ministre de Desenvolupament Econòmic, Turisme, Cultura i Universitats en funcions del Govern d'Andorra al conseller de Cultura de la Generalitat de Catalunya sobre una possible candidatura al Pirineu*. Arxiu: Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya.

Piqué Badia, J. R. (2008). *Informe: Rius de foc al Pirineu*. Arxiu: Ajuntament Vall de Boí.

Polo Vives, C. (2007). *Presentació Power Point: Descenso de Fallas en los Pirineos. Ríos de fuego en la montaña*. Arxiu: Ajuntament Vall de Boí.

UNESCO. (2015a). *Formulaire de candidature. Les fêtes du feu du solstice d'été dans les Pyrénées*. https://ich.unesco.org/fr/RL/les-fetes-du-feu-du-solstice-d-ete-dans-les-pyrenees-01073?RL=01073 (Consultat: 15 d'abril de 2021).

UNESCO. (2015b). *Dossier candidature. Consentement des communautés – Andorre. Les fêtes du feu du solstice d'été dans les Pyrénées*. https://ich.unesco.org/doc/src/30188.pdf (Consultat: 16 d'abril de 2021).

UNESCO. (2015c). *Dossier candidature. Consentement des communautés – Espagne (Aragon, Catalogne, Val d'Aran). Les fêtes du feu du solstice d'été dans les Pyrénées*. https://ich.unesco.org/doc/src/30189.pdf (Consultat: 16 d'abril de 2021).

UNESCO. (2015d). *Dossier candidature. Consentement des communautés – France*. https://ich.unesco.org/doc/src/30190-FR.pdf (Consultat: 16 d'abril de 2021).

UNESCO. (2015e). *Dossier candidature. Inventaire du PCI - Andorre*. https://ich.unesco.org/doc/src/30178.pdf (Consultat: 17 d'abril de 2021).

UNESCO. (2015f). *Dossier candidature. Inventaire du PCI - France. Les fêtes du feu du solstice d'été dans les Pyrénées*. https://ich.unesco.org/doc/src/26790-FR.pdf (Consultat: 17 d'abril de 2021).

UNESCO. (2015g). *Dossier de candidature. Inventaire du PCI - Espagne (Aragon, catalogne, val d'Aran). Les fêtes du feu du solstice d'été dans les Pyrénées*. https://ich.unesco.org/doc/src/30179.pdf (Consultat: 17 d'abril de 2021).

UNESCO. (2015h). *Dossier de candidature. Vidéo. Les fêtes du feu du solstice d'été dans les Pyrénées (Andorre, Espagne et France) Liste représentative – 2015*. https://ich.unesco.org/fr/RL/les-fetes-du-feu-du-solstice-d-ete-dans-les-pyrenees-01073?RL=01073 (Consultat: 18 d'abril de 2021).

UNESCO. (2015i). *Décisions 10.COM. 10.b.3*. UNESCO. https://ich.unesco.org/en/décisions/10.COM/10.B.3 (Consultat: 19 d'abril de 2021).

EXPOSICIONS

Associació Cultural de Fallaires d'Isil. (2010). *Les Veus del Pamano parlen d'Isil*. Arxiu: Associació Cultural de Fallaires d'Isil.

Consell Cultural de les Valls d'Àneu. (1988). *La festa entre bastidors.* Arxiu: Consell Cultural de les Valls d'Àneu.

Consell Cultural de les Valls d'Àneu. (1991). *Les falles d'Isil.* Arxiu: Consell Cultural de les Valls d'Àneu.

Departament de Patrimoni Cultural, Ministeri de Cultura, Govern d'Andorra. (2019). *Al juny, falles!.* Arxiu: Departament de Patrimoni Cultural, Ministeri de Cultura, Govern d'Andorra.

Diputación de Huesca. (2016). *Fallas del Pirineo*. Arxiu: Diputación de Huesca.
Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya. (2015). *Les festes de foc als Pirineus*. Arxiu: Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya.
Direcció General de Difusió, Departament de la Presidència; Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural, Departament de Cultura; Direcció General d'Emergències i Seguretat Civil, Departament d'Interior; Generalitat de Catalunya. (2000). *Les mil cares del foc.* Arxiu: Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya.
Eth Ostau Comengés. (2018). *Era Sent Joan en Comminges et Barousse. La fête collective la plus important des Pyrénées, reconnue patrimoine culturel immatériel de l'humanité par l'UNESCO*. Arxiu : Eth Ostau Comengés.

PÀGINES WEB

Càtedra d'Educació i Patrimoni Cultural Immaterials dels Pirineus. *Presentació.* https://www.catedrapirineus.org/presentacio/ (Consulta: 25 de juliol de 2021).
Centre del Romànic de la Vall de Boí. Ruta romànic i falles. https://www.centreromanic.com/ca/ruta-romànic-i-falles (Consultat: 8 d'octubre de 2021).
Eth Ostau Comengés. *Era nòsta letra d'informacion.* https://www.ostaucomenges.org/news.php (Consultat: 19 d'abril de 2022).
Eth Ostau Comengés. *Sent-Joan UNESCO.* https://www.ostaucomenges.org/har.php (Consultat: 19 d'abril de 2022).
Fundació Jacint Verdaguer. *L'argument, Canigó.* https://www.canigo125.cat/veus/Canigo_Argument.html (Consultat: 19 de gener de 2023).
Fundació Jacint Verdaguer. *La sinopsis dels cants, Canigó.* https://www.canigo125.cat/veus/Canigo_Les_sinopsis.html (Consultat: 19 de gener de 2023).
Govern d'Andorra. *Roda el foc! Les falles d'Andorra.* https://fallesandorra.com (Consultat: 15 de maig de 2023).
Institut d'Estadística de Catalunya. *El municipi en xifres. Alt Àneu (Pallars Sobirà).* https://www.idescat.cat/emex/?id=250241 (Consultat: 10 de novembre de 2021).
Institut d'Estadística de Catalunya. *El municipi en xifres. Espot (Pallars Sobirà).* https://www.idescat.cat/emex/?id=250827 (Consultat: 10 de novembre de 2021).
Institut d'Estadística de Catalunya. *El municipi en xifres. Esterri d'Àneu (Pallars Sobirà).* https://www.idescat.cat/emex/?id=250864 (Consultat: 10 de novembre de 2021).
Institut d'Estadística de Catalunya. *El municipi en xifres. La Guingueta d'Àneu (Pallars Sobirà).*https://www.idescat.cat/emex/?id=259031 (Consultat: 10 de novembre de 2021).
Institut National de la Statistique et des Études Économiques. *Dossier complet. Commune de Loures-Barousse (65287).*https://www.insee.fr/fr/statistiques/2011101?geo=COM-65287 (Consultat: 17 de gener de 2022).

Institut National de la Statistique et des Études Économiques. *Dossier complet. Commune de Mauléon-Barousse (65305)*. https://www.insee.fr/fr/statistiques/2011101?geo=COM-65305 (Consultat: 17 de gener de 2022).
Inventaire des ressources ethnologiques du patrimoine immatériel. *Accueil.* http://www.irepi.ulaval.ca/ (Consultat: 13 de maig de 2021).
Maison des Sources. *Accueil.* https://www.maisondessources.net (Consultat: 7 de gener de 2022).
Ministère de la Culture. Gouvernement. *Inclure une pratique culturelle à l'Inventaire national.* https://www.culture.gouv.fr/Thematiques/Patrimoine-culturel-immateriel/Pour-les-acteurs-de-la-sauvegarde/Candidater-au-Patrimoine-culturel-immateriel/Candidater-a-l-Inventaire-national (Consultat: 1 de desembre de 2022).
Ministère de la Culture. *Les Missions de la Direction Générale des Patrimoines et de l'Architecture.* https://www.culture.gouv.fr/Nous-connaitre/Organisation-du-ministere/La-direction-generale-des-patrimoines-et-de-l-architecture (Consultat: 1 de desembre de 2022).
Ministère de la Culture. *Organisation du Ministère.* https://www.culture.gouv.fr/Nous-connaitre/Organisation-du-ministere (Consultat: 1 de desembre de 2022).
Ministerio de Cultura y Deporte. Gobierno de España. *Proceso de candidatura en España.* http://www.culturaydeporte.gob.es/cultura/areas/patrimonio/mc/patrimonio-inmaterial/proceso-candidatura-espana.html (Consultat: 18 de maig de 2021).
Neste-Barousse Office de Tourisme. *Agenda des animations*. https://tourisme-neste-barousse.fr/es/ (Consultat: 25 de març de 2023).
Patrimoine Culturel Immatériel en France. Gouvernement. *Les brandons de la Saint-Jean et de la Saint-Pierre à Bagnères-de-Luchon.* Inventaire. https://www.pci-lab.fr/fiche-d-inventaire/fiche/99-les-brandons-de-la-saint-jean-et-de-la-saint-pierre-a-bagneres-de-luchon (Consultat: 9 de febrer de 2023).
Région Occitanie Pyrénées-Méditerranée. *La Région à vos côtés pour booster vos projets. Catalan et Occitan*. https://www.laregion.fr/-Catalan-et-Occitan-32031- (Consultat: 20 d'abril de 2022).
Réseau Gesat. *ESAT de la Barousse – Sarp.* https://www.reseau-gesat.com/Gesat/Hautes-Pyrenees-65/Sarp-26603/esat-de-la-barousse-sarp-e1289/ (Consulta: 9 de febrer de 2022).
UNESCO. *Dixième session du Comitè. Patrimoine Culturel Immatériel*. https://ich.unesco.org/fr/10com (Consultat: 26 de maig de 2021).
UNESCO. *Estados parte de la Convención. Patrimonio Cultural Inmaterial.* https://ich.unesco.org/es/estados-partes-00024 (Consultat: 24 de novembre de 2020).
UNESCO. *Formulaires relatifs aux candidatures, propositions, demandes d'assistance, demande d'accréditation et rapports periòdiques. Patrimoine Culturel Immatériel* https://ich.unesco.org/fr/formulaires (Consulta: 4 de desembre de 2020).
UNESCO. *Funciones del Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Patrimonio Cultural Inmaterial.* https://ich.unesco.org/es/funciones-00586 (Consulta: 6 de desembre de 2022).
UNESCO. *Les fêtes du feu du solstice d'été dans les Pyrénées. Patrimoine Culturel Immatériel.* https://ich.unesco.org/fr/RL/les-ftes-du-feu-du-solstice-d-t-dans-les-pyrnes-01073 (Consultat: 2 de febrer de 2023).
UNESCO. *Liste du patrimoine mondal, statistiques. Convention du Patrimoine Mondial.* https://whc.unesco.org/fr/list/?action=stat&& (Consultat: 27 de maig de 2023).
Vall de Boí. *Falles.* https://www.vallboi.cat/ca/falles (Consultat: 8 d'octubre de 2021).

Wikimedia Commons. *Dianthus barbatus.* https://commons.wikimedia.org/wiki/Dianthus_barbatus#/media/File:Dianthus_barbatus-1.jpg (Consulta: 13 d'abril de 2023).

XARXES SOCIALS

Anna González Albalá. *Falles d'Isil 2012 – Ball de bastons*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=VgJI6gzVKIQ(Consultat: 31 d'agost de 2022).

Anna González Albalá. *Falles d'Isil 2012 – Ball de bastons*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=VgJI6gzVKIQ(Consultat: 31 d'agost de 2022).

Anna González Albalá. *Falles d'Isil 2012 – la bolangera a la falla major*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Wws5-m7_xLY&t=49s (Consultat: 31 d'agost de 2022).

Anna González Albalá. *Falles d'Isil 2012 – lo ball pla.* YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=VgJI6gzVKIQ(Consultat: 31 d'agost de 2022).

Anna González Albalá. *Falles d'Isil 2012 – Marxa dels Fallaries*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=aohnrO7ndjo(Consultat: 31 d'agost de 2022).

Associació de Fallaires d'Andorra la Vella. *Veredicte (complet)*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=g_So3ihhfTw (Consultat: 26 de maig de 2021).

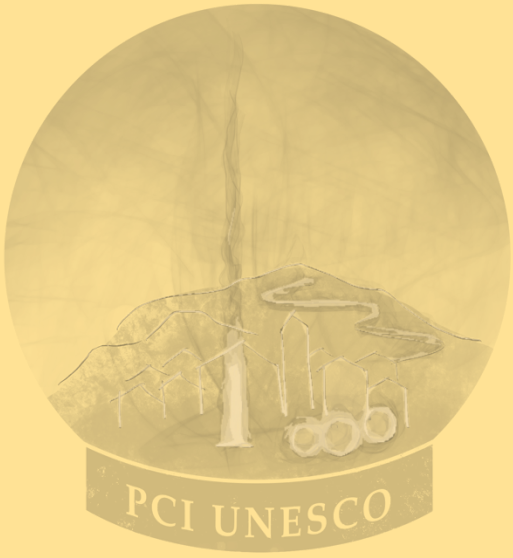
Eth Ostau Comengés (15 de juny de 2020). *Espisòdis sus era Sent Joan en Comenge-Varossa.* Facebook. https://www.facebook.com/ethostau.comenges/videos/2676174179324388 (Consultat: 26 d'abril de 2022).

Falles d'Isil (20 de març de 2018). *Presentació de les maletes pedagògiques.* Facebook. https://www.facebook.com/fallesisil/?locale=ca_ES (Consultat: 5 de juny de 2023).

Ministeri de Cultura. Govern d'Andorra. *El camí del foc. La cremada de falles d'Andorra la Vella.* Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=DbpS0B2wH8g (Consultat: 17 de juny de 2023).

Nadau. Cadena Oficiau. *Adius a la Val d'Aran*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=MSRlxU8GRRw (Consultat: 5 de maig de 2023).

Nadau. Cadena Oficiau. *Sent Joan.* Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=Nvr3JMzLBw8 (Consultat: 5 de maig de 2023).

Ramon Violant i Simorra – Arxiu i documentació (8 de març de 2019). *Fitxes manuscrites de Ramon Violant i Simorra sobre la festa de les falles de Sant Joan en pobles diversos de l'Alt Pirineu*. Facebook. https://www.facebook.com/people/Ramon-Violant-i-Simorra-Arxiu-i-documentació/100065460160834/ (Consultat: 10 de setembre de 2022).

Annexos