

2. Els camins del patrimoni immaterial: dimensions de la cultura popular i la patrimonialització

CAMILA DEL MÁRMOL CARTAÑÁ
Universitat de Barcelona

1. INTRODUCCIÓ

En aquest treball es presentarà una reflexió sobre el sorgiment del concepte de patrimoni cultural immaterial i del seu impacte en la gestió i en la política pública. El concepte de patrimoni immaterial, encunyat en el si de la UNESCO i producte de debats de dècades, es consolida amb la redacció de la Convenció per la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial de 2003. En els anys següents serà àmpliament difós i gaudirà de molta popularitat, i seran molts els països que promouran inscripcions en la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial i l'elaboració d'inventaris, cursos i especialitats de gestió específiques, així com moltes altres actuacions públiques i privades al voltant del concepte. La popularitat del patrimoni immaterial és indiscutible, i ens porta a reflexionar sobre l'aparat institucional que es desplega al voltant de les expressions populars convertides en «béns», en el context de l'auge de l'economia dels intangibles i en el si del capitalisme avançat (Haskel; Westlake, 2017).

Primer ens aproparem al desenvolupament del concepte com va ser finalment definit per la UNESCO, resseguint una genealogia conceptual que es desenvolupa a la cerca d'una nova definició per identificar un conjunt de pràctiques socials que puguin ser posteriorment conservades sota la vocació protectora de la UNESCO. És així com una sèrie de nocions utilitzades prèviament, com els termes *folklore*, *patrimoni etnològic* o *cultural popular i tradicional*, van ser criticats en diferents contextos, forçant la cerca d'una nova conceptualització adaptada als criteris socials i polítics del moment, però també acceptable en un context internacional global que corre el risc de perdre's en les traduccions. La història dels debats i les objeccions a les conceptualitzacions prèvies no va ser només un exercici teòric, sinó que va permetre un fòrum de negociació entre

països i un treball diplomàtic de relativisme cultural, que va reflectir els desequilibris del poder global.

Finalment, ens preguntarem per l'èxit del patrimoni cultural immaterial en la política pública i la seva notorietat, però també pel seu rol en el context de l'economia dels intangibles i com ha estat travessat pel turisme, que ha anat guanyant cada vegada més pes en les economies contemporànies. Per això plantejarem una sèrie de reflexions al voltant de les polítiques de patrimoni al Pirineu català.

2. UNA HISTÒRIA DE CONCEPTES QUE ES BIFURQUEN

La cerca d'una nova conceptualització, que acabarà amb l'encunyament del terme *patrimoni immaterial*, neix amb les crítiques que es van acumular contra les limitacions de la Convenció per la Protecció del Patrimoni Mundial, Cultural i Natural (UNESCO, 1972). Som molts els autors que es van referir a aquest document com a limitat i excessivament eurocèntric (Aikawa, 2004) per cenyir-se en excés a un concepte d'autenticitat del patrimoni basat en la permanència de la materialitat del bé. La majoria d'elements reconeguts en la llista de Patrimoni Mundial es concentraven en països europeus i celebraven una cultura monumental (Smith, 2006). Entre 1987 i 1993 es va portar a terme dins la UNESCO l'Estratègia Global, una anàlisi dels diferents tipus de béns inscrits i la seva localització geogràfica. Aquest estudi va evidenciar un fort desequilibri entre els diferents tipus de béns, així com en el seu repartiment geogràfic, amb una gran concentració d'aquests en contextos concrets. Dels 410 béns inscrits, 304 eren culturals, 90 naturals i 16 mixtos; la gran majoria estaven situats, com dèiem, a l'Europa occidental.

La gènesi més directa del concepte de patrimoni immaterial té a veure, doncs, amb les limitacions del concepte de patrimoni vigent. Per superar les desigualtats i els desequilibris evidenciats, calia buscar fórmules que es referissin a conceptualitzacions més àmplies i diverses. Com d'altres nocions de la UNESCO, aquesta és fruit d'un procés d'enginyeria social (Stockowsky, 2010) que es crea a partir de la necessitat d'esquivar objeccions teòriques i culturals que afecten conceptualitzacions prèvies, com les de folklore, tradicions populars o patrimoni etnològic, que tampoc van ser considerades aptes per superar les problemàtiques detectades en la Convenció de 1972. Davant l'opció d'elaborar un instrument jurídic que integrés la propietat intel·lectual amb l'orientació cultural, es va imposar la idea que una proposta específica d'orientació cultural permetria salvaguardar millor el PCI que no una normativa que tingués en compte els drets econòmics lligats a l'exploatació i ús del patrimoni immaterial (Hafstein, 2014).

Smith i Akagawa (2010) destaquen que, en els anys noranta, el nou pes en l'equilibri global dels països asiàtics va ser decisiu en el camí cap a la declaració d'una nova convenció de patrimoni immaterial. Les preocupacions d'aquests països sobre

les dificultats a les quals s'enfrontaven els seus béns per inscriure's en la Llista van suposar un augment de les pressions cap a la reconsideració de certs criteris, especialment el d'autenticitat (Arizpe, 1999). Poc abans, noves definicions de cultura abraçades per la UNESCO en la Conferència Mundial sobre Polítiques Culturals (Mundiacult, 1982) i pressions d'algunes delegacions (Aikawa, 2011) havien promogut l'abandonament del concepte de folklore i l'adopció del terme *cultures populars i tradicionals*. Aquest desplaçament es concretarà en la «Recomanació sobre la salvaguarda de la cultura tradicional i el folklore» de 1989. El folklore, camp de coneixement referit als sabers i les arts populars, va ser criticat com a concepte vàlid per referir-se a les realitats socials descrites, ja que es considerava que la valorització projectada era fruit d'una mirada elitista i que implicava una manca de reconeixement dels portadors o agents implicats en les pràctiques i els productes analitzats. Una mirada primitivista i essencialitzadora planejava sobre els estudis folkloristes, que feien predominar aquells elements que promovien l'ordre social i el consens per sobre d'una mirada crítica que considerés les fractures i els elements subversius i conflictius de tot grup social (Bortolotto, 2011).

En l'esmentada «Recomanació» de 1989, l'organisme ofereix la següent definició: «La cultura tradicional i popular és el conjunt de creacions que emanen d'una comunitat cultural, fundades en la tradició, expressades per un grup o per individus i que reconegudament responen a les expectatives de la comunitat en tant que expressió de la seva identitat cultural i social; les normes i els valors es transmeten oralment, per imitació o d'altres maneres. Les seves formes comprenen, entre altres, la llengua, la literatura, la música, la dansa, els jocs, la mitologia, els ritus, els costums, l'artesanía, l'arquitectura i altres arts» (15 de novembre de 1989). En aquest document s'insisteix en el paper dels professionals i de les institucions de la cultura popular i tradicional a l'hora de documentar i dur a terme registres de tradicions en perill d'extinció. Això significava desplaçar l'atenció dels objectes cap als protagonistes de les pràctiques culturals. De totes maneres, i com han assenyalat molts dels autors citats, darrera d'aquestes aproximacions que intenten definir i referir-se a l'àmbit de la vida social i cultural s'amaguen jerarquitzacions implícites que adjectiven el concepte de cultura (cultura popular per contraposició a una Cultura majoritària que no necessita adjectius per fer-se comprensible). Aquesta jerarquització deriva de velles narratives que inauguren dicotomies carregades de valor, i que s'originen en la Il·lustració i el Romanticisme alemany.

Les pressions per revisar les limitacions implícites en les definicions vigents de patrimoni van desembocar en la creació d'un subprograma de patrimoni cultural immaterial que va portar endavant accions fonamentals, com ara estudis científics i conferències (Arizpe, 2009). Un dels canvis immediats va ser la introducció de nous elements que intentaven corregir la tendència monumental de la definició de patrimoni vigent, incorporant a la Convenció de 1972 noves

categories de protecció com la de «paisatge cultural» o «itineraris culturals». En 1993 s'inicia un procés de protecció de cultures locals a partir del programa de incentivació de sistemes nacionals de «Tresors Humans Vius», promogut per Corea i que incorpora la següent definició: «Els Tresors Humans Vius són individus que posseeixen en summe grau els coneixements i les tècniques necessàries per interpretar o recrear determinats elements del patrimoni cultural immaterial. Correspon a cada Estat membre escollir un títol adequat per designar els dipositaris de coneixements i tècniques, sent indicatiu el títol de “Tresor Humà Viu” proposat per la UNESCO. Entre els sistemes existents hi ha ja una gran varietat de títols: Mestre Artista (França), Dipositari de la Tradició d'Arts i Oficis Populars (República Txeca), Tresor Nacional Viu (República de Corea), Dipositari d'un Bé Cultural Immaterial Important (Japó i República de Corea)».¹

Un moment fonamental a tenir en compte serà també la Declaració de Nara de 1994, on s'implementa una ampliació del concepte d'autenticitat, fins aleshores fortament vinculat a la dimensió material del patrimoni. La Declaració estipula que «tots els judicis sobre valors atribuïts a les propietats culturals, així com la credibilitat de fonts d'informació relacionades, pot diferir de cultura en cultura i fins i tot dins la mateixa cultura. Per tant, no és possible realitzar judicis de valor o autenticitat amb un criteri fix; per contra, el respecte degut a totes les cultures requereix que el patrimoni cultural sigui considerat i jutjat dins del context cultural al qual pertanyen» (Declaració de Nara, 1994). Aquesta especificació obre la porta a una revisió de criteris fixos d'autenticitat que és fonamental per a la deriva ideològica de la UNESCO.

Posteriorment es realitzen una sèrie de reunions i trobades que continuen aquest camí de transformació conceptual. Altres fites importants seran la Proclamació de les Obres Mestres del Patrimoni Oral de la Humanitat en 1997, que es concreta amb el Programa «Obres Mestres del Patrimoni Oral i Immaterial de la Humanitat» en 2001. Santamarina (2013) ja va assenyalar que en aquestes iniciatives s'evidencien una sèrie d'asimetries que són representatives de la jerarquia en relació amb el patrimoni material, ja que les declaracions es feien en la Convenció de Patrimoni Mundial cada dos anys en lloc de cada un, i es limitava també el nombre de candidatures per països.

A la Taula Rodona de Torí s'avança en les definicions del marc conceptual d'un nou instrument internacional diferenciat de la Convenció de 1972. Es considera que no n'hi ha prou amb ampliar i redefinir el concepte de patrimoni dins la legislació existent, sinó que cal un nou instrument normatiu que doni prou rellevància i visibilitat a una nova manera d'entendre la patrimonialització. Ens explica

1. «Directrices para la creación de sistemas nacionales de “Tesoros Humanos Vivos”».

Aikawa (2009) que es va fer un exhaustiu sondeig internacional per analitzar els usos en diferents països, ONG i altres institucions dels termes *patrimoni internacional intangible* o altres d'equivalents com *folklore*, *cultura tradicional*, *patrimoni oral* o *coneixement tradicional*. Es va arribar a la conclusió que els termes *folklore* i *cultura tradicional* eren obsolets, per les seves associacions pejoratives en diferents contextos, i es va acordar finalment la redacció d'un nou document: la «Convenció per la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial», adoptada per l'Assemblea General de la UNESCO el 2003. En la Convenció s'entenen com a patrimoni cultural immaterial «els usos, les representacions, les expressions, els coneixements i les tècniques —al costat dels instruments, els objectes, els artefactes i els espais culturals que li 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 de generació en generació, és recreat constantment per les comunitats i els grups en funció del seu entorn, la seva interacció amb la natura i la seva història, infontent un sentiment d'identitat i continuïtat i contribuint així a promoure el respecte de la diversitat cultural i la creativitat humana» (UNESCO, 2003).

En les darreres dècades, molts estudis han assenyalat les limitacions, les paradoxes i les inconsistències d'aquesta Convenció, cosa que tampoc no li treu valor, ja que va significar una important ampliació conceptual, que permet noves maneres de pensar i gestionar el patrimoni. Entre les objeccions, Santamarina (2013) assenyalava la indefinició del terme, que en la seva condició negativa pel que fa a allò que és material el limita a un estatus epistemològic inferior. Velasco (2012) ens recorda que en la Conferència de Washington de 1999 es van debatre a fons les limitacions del concepte d'intangible, basades en l'argument que no es pot separar el patrimoni tangible de l'intangible. En aquesta reunió es va expressar també la incomoditat amb els termes que fan referència a allò que és tradicional què s'oposa a les innovacions, així com les mancances de parlar de cultura popular en relació amb les identitats culturals. Per la seva banda, Kirschenblatt-Gimblett (2006) plantejava una distinció interessant entre la intangibilitat i l'evanescència, com a condició de tota experiència. Aquests conceptes no s'haurien de confondre amb el de desaparició, que és el que podria provocar una urgència de conservació. Ens recorda l'autora que les coses evanescent, com una conversa, no desapareixen. Això ens porta a pensar que el concepte de patrimoni està relacionat intrínsecament amb lògiques de conservació i salvaguarda, pel fet de ser determinat per una dimensió de preservació de la materialitat com a condició per mantenir l'aura (fent referència a Benjamin, 2007). Més enllà dels esforços per ampliar el terme, roman la persistència de lògiques culturals profundes que determinen la seva resignificació.

A la pràctica, aquestes complexitats s'expressen en termes de gestió, com hem assenyalat anteriorment en una anàlisi de les metodologies de gestió i salvaguarda

del patrimoni immaterial (Estrada; Mármol, 2021). La ratificació de la Convenció per part de qualsevol estat membre suposa una sèrie d'obligacions que s'han de dur a terme en l'àmbit de la gestió nacional del patrimoni cultural immaterial. La Convenció crea dues llistes i un registre. En primer lloc, la «Llista del patrimoni cultural immaterial», que requereix mesures urgents de salvaguarda. Es compon d'elements del patrimoni cultural immaterial que les comunitats i els estats part consideren que necessiten mesures de salvaguarda urgents per assegurar la seva transmissió. Segons la UNESCO, les inscripcions en aquesta llista contribueixen a mobilitzar la cooperació i l'assistència internacionals perquè els actors interessats puguin prendre mesures de salvaguarda adequades. Des de 2009 fins a 2023, el Comitè va inscriure 82 elements corresponents a 44 països. En segon lloc, la «Llista representativa del patrimoni cultural immaterial de la humanitat», que es compon de les expressions que la UNESCO considera que il·lustren la diversitat del patrimoni immaterial i contribueixen a una consciència més gran de la seva importància. L'any 2008, el Comitè va incorporar 90 elements (anteriorment proclamats Obres Mestres) a la Llista representativa. Fins a 2023, un total de 611 elements hi han estat afegits, que corresponen a 140 països. Finalment, es crea un «Registre de les millors pràctiques de salvaguarda», que es compon de programes, projectes i activitats que es considera que millor reflecteixen els principis i els objectius de la Convenció.

Per concloure, hem de pensar el patrimoni cultural immaterial com una nova categoria d'abast global que ens ha llegat un ampli cos teòric i metodològic, degudament difós de cap a cap del planeta, que dona com a resultat una contundent hegemonia cultural (Smith, 2006; Bendix *et al.*, 2012). És per això que podem exposar definicions normatives i estructurades del patrimoni immaterial, una cosa que no seria tan senzilla si intentem definir altres conceptes o categories relatives a la vida social i cultural humana. El patrimoni cultural immaterial és un concepte institucionalitzat i com a tal és només una dimensió del que abans era denominat «cultura popular», és a dir, algunes dimensions específiques de la vida social i cultural. Això requereix reflexionar sobre com la Convenció, com a arquetip de la institucionalització del patrimoni cultural a nivell global, delimita, influeix i normativitza àmbits essencials de la vida cultural.

3. DE PATRIMONIS I RESIGNIFICACIONS AL PIRINEU CATALÀ

En aquesta secció ens endinsarem en algunes particularitats de les polítiques patrimonials al Pirineu català. Un element que ens interessa destacar és la mercantilització de les polítiques de patrimoni, així com la seva subordinació als interessos polítics i econòmics (Bendix, 2009). La relació entre polítiques patrimonials i turisme és d'una clara dependència, encara que ha estat des de fa dècades un

objectiu de la UNESCO desvincular ambdues dimensions. En alguns documents de l'organisme es planteja que el risc de congelament del patrimoni a través d'una «folklorització» es pot donar quan el valor de mercat del patrimoni s'imposa al valor cultural tot exposant-lo a una explotació comercial que considera inapropiada. En aquest sentit, estableix una normativa de tipus deontològic, en considerar que el valor econòmic oblitera el valor cultural i el desmereix. Tanmateix, la relació entre dinàmiques patrimonials i desenvolupament econòmic ha estat un mantra repetit de manera sistemàtica que s'aplica en una gran varietat de situacions, específicament en zones considerades perifèriques o marginals.

Els processos de patrimonialització s'han desenvolupat en àrees de muntanya en les darreres dècades paral·lelament a les profundes transformacions socials, econòmiques i productives. Com a mesures concretes en destaquem de manera ràpida alguns exemples, com la creació de parcs naturals i espais protegits, una sèrie de disposicions urbanístiques orientades a la preservació del paisatge urbà, la millora de les vies de comunicació (carreteres, autopistes), la recuperació d'antics camins forestals, la creació de patrimoni etnogràfic, la revalorització de festes i celebracions locals, la creació de museus o bé la renovació d'esglésies i monuments declarats d'interès històric. Les nocions de desenvolupament o dinamització del territori es troben en una gran quantitat de documents, informes i polítiques que, elaborades des de diferents esferes, impacten en l'evolució social, econòmica i política de la zona. Però aquesta imatge de suposada immobilitat o estancament amaga una realitat més complexa, un segle xx de canvis i transformacions que no es limiten a les darreres dècades.

En els meus treballs al Pirineu català, m'he interessat per com el patrimoni, material i immaterial, ha estat utilitzat com a concepte fetitxitzat en el marc dels discursos sobre desenvolupament rural. A partir de diferents casos d'estudi, vaig analitzar com es projectava una potencialitat sobre el patrimoni: ser mobilitzat com a productor i transformador de l'espai, així com la seva capacitat de resignificar diferents àmbits de la sociabilitat humana. En el marc dels processos de redefinició de la ruralitat que han tingut lloc nivell global, el patrimoni ha funcionat com una eina que ha permès convertir aquests territoris en destinacions turístiques, en el marc de les estratègies de revalorització. És per això que cal no oblidar que el patrimoni, en el context de les economies contemporànies, constitueix una inversió intangible amb rendits clarament tangibles.

M'interessa especialment pensar la capacitat projectada en el patrimoni en ser utilitzat com un productor i transformador de l'espai, així com la seva capacitat de resignificar i reorganitzar diferents àmbits de sociabilitat humana. Amb Santamarina (2017) vam explorar les formes en què la nova economia política, marcada per les exigències globals, la terciarització i la deslocalització, força tant els centres clàssics de producció —que han perdut la seva posició competitiva— com les

perifèries als marges a reinventar-se amb llenguatges creatius o amb retòriques prístines.

Molts territoris rurals de la perifèria europea s'han vist comminats a convertir-se en vergers de valors primitius o en refugi de les societats postindustrials (Frigolé; Roigé, 2006), absorbits pel que alguns autors han definit com la nova economia cultural o capitalisme cognitiu (Scott, 2008). Ens enfrontem llavors a una multitud d'estratègies codificades i clarament definides per les agències i els organismes de desenvolupament i planificació a nivell nacional i internacional expressades de manera summament abstracta. Es parla de reposicionaments creatius, de la revalorització i l'activació del patrimoni natural, cultural i immaterial o de la persecució soteriològica del precepte de la innovació i la competitivitat. Són receptes globals per a realitats locals que s'enfronten al col·lapse demogràfic i econòmic, producte de dècades de polítiques que han reorientat els models productius i que no han donat altre resultat que territoris fragmentats i abandonats, en pèrdua de població, precarització, desposseïció i fragilitat econòmica.

El fet que una eina de treball per al camp, com per exemple un volant o una dalla, sigui exhibida en museus del pagès o a les eres dels hotels rurals crea una sensació contradictòria en la població local que pot ser llegida com una desorientació, encara que pot ser també interpretada en algun cas com un procés d'empoderament col·lectiu. Però la recerca etnogràfica evidencia que en un gran nombre de casos s'acompanya d'experiències de desposseïció, com les conegudes crítiques de pageses i pagesos quan diuen que ja no poden ni talar la fusta dels seus propis camps, aquells que tants anys van gestionar i treballar amb suor i esforços: «Ja no som els amos de les nostres terres».

L'anàlisi dels canvis productius, econòmics i polítics al Pirineu català en les darreres dècades ens permet pensar en l'estreta relació que mantenen amb els processos de patrimonialització com a estratègia de reposicionament estratègic. La redistribució dels usos del passat local mitjançant la planificació activa de plans i polítiques de patrimonialització, com a part d'una nova estratègia d'economia intangible, incideix directament en les pràctiques i les representacions del passat de les persones que habiten el Pirineu, donant lloc a complexos processos de creació de subjectivitats que no deixen de qüestionar aquests processos i d'enfrontar-s'hi. L'objectiu és pensar com la patrimonialització i la mobilització de patrimoni com a actiu intangible en les economies globalitzades contemporànies impacten en un territori concret donant lloc a una reorganització dels sistemes de producció i reproducció, la configuració de diferents àmbits de la vida social i els usos del passat, que poden donar com a resultat processos de desposseïció.

Però la vida social desborda la patrimonialització. A continuació presentarem dos casos que ens permeten pensar com les festes, que poden ser en alguns casos fetitxitzades o criticades com a embolcalls buits de cara al turisme, també poden ser

al mateix temps omplertes de significats, reinterpretades i utilitzades com a arenes de producció simbòlica al servei de l'expressió dels conflictes socials contemporanis.

3.1. *Les falles de Sort per la llibertat*

Com analitza una detallada tesi doctoral sobre el tema (Guil, 2023), una sèrie de celebracions diverses que tenen lloc pels volts de Sant Joan van acabar essent incloses a la candidatura de les Festes del foc del solstici d'hivern als Pirineus, i inscrites en la «Llista Representativa del Patrimoni Cultural de la Humanitat UNESCO» en 2015. En un llarg procés de normativització, una sèrie d'esdeveniments festius particulars, repartits pels pobles dels Pirineus a ambdós costats de les fronteres amb Andorra i França, van ser encabits en una nova nomenclatura i celebrats com a patrimoni immaterial. Els efectes del procés de patrimonialització en les festes van ser variats i diversos, tant com ho eren els contextos de celebració d'origen, però Guil destaca un procés d'encotillament, fixació i fossilització que va causar diversos conflictes. Nous agents patrimonialitzadors van anar prenent poder en la conversió de les festes en patrimoni, noves veus autoritzades que es van fer amb el discurs expert. Les maneres de viure i experimentar aquest procés per part de la gent dels pobles van ser tan diverses com les festes prèvies, però no podem deixar d'emfatitzar la rellevància d'un procés com aquest i el seu efecte com a generador de canvis a llarg termini.

En aquest context, destaquem un fet concret que ens porta a veure com la vida social de les festes escapa, si més no ocasionalment, als processos d'encotillament. El 2018 va tenir lloc per primer cop (tot i haver-hi registres de baixades de falles en el passat), l'edició de les Falles de Sort per la llibertat. Organitzades per la Comissió de Falles de Sort, l'Ajuntament, Òmnium Pallars, l'Associació de Bombers Voluntaris de Sort, l'Associació Catalana pels Drets Civils i l'ANC Pallars Sobirà, van comptar amb un ampli programa de balls, concerts i menjars populars, a més a més d'actes reivindicatius en suport dels presos polítics en el context del procés independentista a Catalunya (Mármol, 2023; Clua, 2014). En un vídeo promocional penjat a les xarxes socials i dirigit per Toni Grases, es podia sentir la següent veu en *off* acompanyant imatges de la baixada de falles:

«[...] En l'estat d'excepció que estem vivint, on els drets més bàsics es veuen continuament vulnerats per un govern desbocat per l'odi, des de Sort volem reivindicar els nostres presos polítics i exiliats [...]. I és per aquest motiu que, com a pallaresos que som, no se'ns ha acudit millor manera de fer-ho que organitzant les primeres falles solidàries a Sort. Des de temps immemorials, la tradició de les falles al Pirineu ha agermanant pobles veïns, grans i petis en un acte ple de vida on el foc és el protagonista. El foc, l'element transformador per excel·lència, ens purifica, ens encomana l'energia necessària per seguir treballant per un país més just, més

digne i més lliure. El nostre motor és precisament aquest, la llibertat, la pau i els drets humans. La cultura ha d'esdevenir una revolució, una forma d'explicar el present i construir un futur millor [...]».

La celebració no va estar exempta de debat, amb veus que criticaven tant la recuperació d'una festa que ja no se celebrava com la «utilització» d'una celebració tradicional amb motivacions polítiques. Les falles de Sort per la llibertat reivindiquen la dimensió política, combativa i revolucionària de la cultura, del passat i de la tradició com una forma de llibertat d'expressió i de vitalitat de la vida social d'un poble.

3.2. *D'heretges i presos polítics a Josa de Cadí*

L'any 2018, el Festival Càtar de Josa de Cadí, a l'Alt Urgell, es va convertir en un emotiu tribut als polítics catalans recentment empresonats. El petit poble enfilat al capdamunt d'un promontori al sud de la muntanya del Cadí es va vestir de llaços grocs. Aquest símbol oficial de solidaritat amb els presos polítics es va sumar a la tradicional decoració per a l'esdeveniment, feta de blasons medievals i banderoles penjades dels balcons de fusta. Al centre de la plaça Major es podia veure una gran pancarta exigint la llibertat per als presos. Cada primer cap de setmana d'agost, el Festival Càtar atrau des de fa anys centenars de persones a aquest petit poble escassament habitat per un grapat de residents fixos, però que articula una forta comunitat de segona residència que ha creat forts vincles socials. Aquest seria el cas de Jordi Turull, antic conseller de Presidència i portaveu del Govern de Catalunya acusat de sedició i rebel·lió el març de 2018. Originari de Parets del Vallès, Turull forma part d'aquesta comunitat estival particular.

L'estiu de 2018, pocs mesos després de la seva condemna, se li va atorgar *in absentia* el reconeixement com a Bon Home, un premi local de nova creació amb l'objectiu d'honar personalitats relacionades amb la festa dels càtars i amb el pas-sat del poble. El llavors president de Catalunya, Quim Torra, va assistir personalment a la celebració, que es va convertir així en una demostració massiva de suport als presos polítics, alhora que en una celebració per la independència de Catalunya. Una multitud de persones van atapeir els carrers escassos i despoblats d'aquest poble de muntanya. La celebració coincidia amb els vint anys del Camí dels Bons Homes, que commemora el rastre del martiri dels heretges que fugien d'una de les primeres croades de l'Església catòlica. Durant els diferents discursos que es van pronunciar aquell dia de 2018, es van establir moltes comparacions entre la situació contemporània d'exili i empresonament dels polítics catalans i aquella dels càtars en els segles XII i XIII. Els càtars van esdevenir una al·legoria de la resistència i la justícia, alhora que comunicaven una expressió arrelada en la història i la identitat local i inserida en la narrativa mítica de la nació catalana.

La recuperació de la història dels càtars des de la dècada de 1960 a Catalunya, com vaig explorar en altres treballs (Mármol, 2010, 2023), va contribuir a forjar una interpretació del moviment albigès com a pioners dels valors democràtics i d'igualtat, promotors de la tolerància i víctimes de l'absolutisme i la ignorància de l'edat mitjana. Però la figura dels càtars va ser també recuperada en el context pirinenc en un moviment de reivindicació de la societat de muntanya que va tenir lloc entre intel·lectuals locals en la dècada de 1980 (Ros i Fontana, 1997). La recuperació del passat medieval com a època d'esplendor, càtars inclosos, permetia el desenvolupament d'una memòria èpica que s'oposava a la dura realitat de despolament, abandonó i col·lapse econòmic.

Durant la festa, el mateix Torra es va referir als presos com a «bons homes i bones dones» en diferents ocasions, no sols en els discursos oficials sinó també durant l'excursió guiada que es va organitzar en el seu honor. Molts locals, visitants i representants polítics es van unir al camí, despertant una varietat de paral·lismes amb l'exili dels càtars refugiats del Llenguadoc, que és en la base de la creació d'aquest camí. La vindicació del passat càtar, que pren forma en una sèrie de representacions que els descriuen com a pioners de valors democràtics i d'igualtat, promotors de la tolerància religiosa, precursors d'idees feministes i víctimes de l'absolutisme, és fonamental per entendre el seu ús en el present. Aquestes imatges encaixen amb les experiències recents i les narratives oficials d'alguns sectors de la societat catalana, configurant la imatge d'una nació determinada a oposar-se a la repressió del Govern espanyol. Els referèndums van ser viscuts, per alguns sectors, com l'inici d'un camí d'alliberament per al poble català, un llegat davant el qual se senten compromesos.

El recurs al passat càtar va permetre, doncs, l'obertura de nous canals per a l'expressió de sentiments de fracàs i derrota, transformant-los en narratives de futurs possibles. Així com l'exterminació del catarisme va donar lloc a noves narratives de salvació en una multitud d'usos del passat que es van estendre al llarg del temps i a banda i banda del Pirineu, aquests usos actuals permeten pensar també un camí de redempció. Els càtars com a símbol, van posar al davant els Pirineus, tot reclamant un paper privilegiat no sols en la història del país sinó també en les seves lluites contemporànies i en l'anhelat futur del país. Així, el fracàs polític recent pot ser reimaginat cap a noves possibilitats de futur.

Des del fracàs i la derrota, els càtars van servir per imaginar un horitzó de resistència i dignitat, perseverança i continuïtat, una narrativa alternativa que ajudi a continuar construint nous camins. El patrimoni, més enllà de la seva dimensió de conservació del passat i salvaguarda de tradicions immemorials, no deixa de ser un procés social que permet la possibilitat de pensar nous futurs, mobilitzant el passat en el context d'expectatives, potencialitats i esperances d'un futur canviant, des del present.

4. A MODE DE TANCAMENT

Més enllà dels camins conceptuals que van transformar les maneres d'entendre el patrimoni en el si de la UNESCO, hem vist com el patrimoni com a inversió intangible mobilitza legitimitat i valors inalienables amb l'esperança d'incrementar el valor de certs elements (o territoris) perquè puguin ser posteriorment traslladats en valor econòmic (Kirshenblatt-Gimblett, 1998). Si en el passat la fusta dels boscos, la llet de les vaques, el carbó d'algunes mines properes o fins i tot l'aigua dels rius van ser la base de models econòmics d'aprofitament, ara són altres elements els que estructuren el nou règim d'acumulació en algunes zones amb un fort pes del sector turístic.

La meua anàlisi al Pirineu es va centrar en veure com el passat local, certs monuments, l'estil de construcció, el paisatge i la «naturalesa», les festes i alguns costums, la cuina local i altres àmbits tan difícils de delimitar però catalogats per la UNESCO com a patrimoni, són revaloritzats a partir de complexos mecanismes polítics i econòmics. En paraules de Tsing (2015, p. 282), es tractaria de béns «comuns latents». El paper de les administracions, de l'Estat en les seves diverses expressions, però també les administracions supraestats, és fonamental en l'activació d'aquests «vectors de desenvolupament». Es tracta dels múltiples esforços que es fan, per part de les administracions, per captar una sèrie de fenòmens diversos i convertir-los en actius econòmics gràcies a la patrimonialització. Però aquests processos provoquen en molts casos experiències de desposseïció, ja que les persones locals que solien interactuar amb aquests elements, i entre elles en formes específiques, es troben davant de noves orquestracions de poder i es poden veure privades de prerrogatives sobre els nous actius patrimonials.

Al començament del meu treball de camp al Pirineu, una tècnica de l'administració amb seu a Bagà em va comentar en to crític que la gent de la zona no podia creure que vinguessin turistes al seu territori: «Encara no s'acaben de creure això del turisme, que la gent vingui aquí a caminar [...] no saben el que tenen». La responsabilitat de treure profit «del que tenen» queda en mans de la gent local. Els cants de sirena del desenvolupament enfosquiran en molts casos el fet que els beneficiaris del creixement no són sempre la població local. Això va quedar demostrat també en anàlisis recents sobre inversió en relació amb projectes de Patrimoni Mundial i Patrimoni Cultural Immaterial (Brumann i Berliner, 2016).

Collins (2008, p. 297) es refereix al poder redemptor del patrimoni com una tècnica emprada pels estats-nació i les organitzacions transnacionals per elevar objectes de contextos empobrits i presentar-los sota una nova mirada. Com a recepta de redempció és un discurs seductor per a les àrees perifèriques i empoberides, una salvació que no només es vesteix de promeses de comunalitat i pertinença, sinó també d'esperances de regeneració econòmica. Però, més enllà de les

expectatives, ens trobem amb les limitacions dels mercats i les iniquitats que habiten les nostres realitats econòmiques contemporànies.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AIKAWA, Noriko (2004). «Visión histórica de la Preparación de la Convención Internacional de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial». *Museum International*, núm. 221, p. 140-153.
- (2009). «From the Proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage». A: SMITH, Laurajane; AKAGAWA, Natsuko (ed.). *Intangible Heritage*. Nova York: Routledge, p. 13-44.
- ARIZPE, Lourdes (2009). «El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades». Mèxic: Cámara de Diputados LX Legislatura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, UNAM, CRIM, Miguel Ángel Porrúa.
- BENDIX, Regina (2009). «Heritage between economy and politics. An assessment from the perspective of cultural anthropology». A: SMITH, Laurajane; AKAGAWA, Natsuko (ed.). *Intangible Heritage*. Nova York: Routledge, p. 253-269.
- BENDIX, Regina; EGGERT, Annika i PESELMANN, Anna (ed.) (2012). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- BENJAMIN, Walter (2007) [1955]. «The work of art in the age of mechanical reproduction». A: BENJAMIN, Walter. *Illuminations. Essays and reflections*. Nova York: Schocken Books.
- BORTOLOTTI, Chiara (ed.) (2011). *Le patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*. París: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- BRUMANN, Christofer; BERLINER, David (ed.) (2016). *World Heritage on the Ground. Ethnographic Perspectives*. Nova York: Berghahn Books.
- CLUA, Montserrat (2014). «Identidad y política en Cataluña: el auge del independentismo en el nacionalismo catalán actual». *Quaderns.e*, núm. 19, 2, p. 79-99.
- COLLINS, John (2008). «But What if I Should Need to Defecate in your Neighborhood, Madame?»: Empire, Redemption, and the 'Tradition of the Oppressed' in a Brazilian World Heritage Site». *Cultural Anthropology*, núm. 23, 2, p. 279-328.
- ESTRADA, Ferran; MÁRMOL, Camila del (2021). «Patrimonio cultural inmaterial: enfoques, gestión y desafíos». A ARRIETA, Iñaki; DÍAZ, Iñaki (ed.). *Patrimonio y museos locales: temas clave para su gestión*. Tenerife: Pasos Editio, p. 309-326.
- FRIGOLÉ, Joan; ROIGÉ, Xavier (coord.) (2006). *Globalizacion y localidad. Perspectiva etnográfica*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- HASKEL, Jonathan; WESTLAKE, Stian (2017). *Capitalism without Capital. The Rise of the Intangible Economy*. Princeton: Princeton University Press.

- KIRSCHEMBLATT-GIMBLETT, Barbara (1998). «Intangible Heritage as Metacultural Production». *Museum* núm. 221-222, p. 52-65.
- (2006). «World Heritage and Cultural Economics». A: KARP, Ivan; KRATZ, Chiara; SZWAJA, Laura i YBARRA-FRAUSTO, Thomas. *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*. Duke University Press: Duke, p. 161-202.
- MÁRMOL, Camila del (2010). «Cátaros: entre memorias y olvidos. Usos del pasado en el Pirineo catalán y occitano». *Ibix Annals del Centre d'Estudis Comarcals del Ripollès*, núm. 6, p. 321-335.
- (2023). «Reclaiming the Cathar Past: At the Crossroads between Identity Politics and Tourist Economies in Catalonia». A TESTA, Alessandro; VACZI, Marianne. *Popular Culture, Identity, and Politics in Contemporary Catalonia*. Londres: Tamesis Books, p. 77-92.
- ROS I FONTANA, I. (1997). *Aquelles muntanyes se n'han anat al cel. La memòria col·lectiva a la vall de Castellbò (Alt Urgell)*. Tremp: Garsineu Edicions.
- SANTAMARINA, Beatriz (2013). «Los mapas geopolíticos de la UNESCO: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías». *Revista de Antropología Social*, núm. 22, p. 263-286.
- SANTAMARINA, Beatriz; MÁRMOL, Camila del (2017). «Ciudades creativas y pueblos con encanto: los nuevos procesos patrimoniales del siglo XXI». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, núm. 72, 2, p. 359-377.
- SCOTT, Allan. «Cultural Economy: Retrospect and Prospect». A: ANHEIER, Helmut; YUDHISHTHIR, Raj (eds.) (2008). *Cultures and globalization: The Cultural Economy*. Londres: Sage, p. 307- 323.
- SMITH, Laurajane (2006). *Uses of heritage*. Londres: Routledge.
- SMITH, Laurajane; AKAGAWA, Noriko (ed.) (2009). *Intangible Heritage*. Nova York: Routledge.
- STOCZKOWSKI, Wiktor (2009). «UNESCO's doctrine of human diversity. A secular soteriology?». *Anthropology Today*, núm. 25, 3, p. 7-11.
- TSING, Anna (2015). *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- VELASCO, Honorio (2012). «De patrimonios culturales y sus categorías». *Gazeta de Antropología*, núm. 28, 3, article 13. En línia: <<http://hdl.handle.net/10481/23343>>.