

HERMUS

HERITAGE & MUSEOGRAPHY

NÚMERO 25 · AÑO 2024 · EDICIONES TREA · ISSN 2462-6457

TREA



Patrimonios vivos: el patrimonio cultural inmaterial ante los retos del futuro

MONOGRAFÍAS

XAVIER ROIGÉ VENTURA | MIREIA GUIL EGEA | LLUÍS BELLAS MELGOSA ¿El patrimonio inmaterial disruptivo? Las fiestas como arena de conflictos ♦ **MARC BALLESTÉ ESCORIHUELA | TOMÀS CALVO POBLA | ARES FERNÁNDEZ JOVÉ | MARCEL·LA ANDREU GASA | ANNA SOLÉ LLUSSÀ** Transmissió del Patrimoni Cultural Immaterial al Pirineu de Lleida: el cas dels raiers de la Ribera del Segre i de la Noguera Pallaresa ♦ **GIULIA GARZIONE | VIOLA PIEROZZI** L'immaterialità di Materiale Project Room: un caso di approccio partecipativo, multivocale e multidisciplinare all'Intangible Cultural Heritage ♦ **MAR MACHADO COLOMER** El Patrimoni Cultural Immaterial com a potenciador de la ciutat: una mirada atenta a les Festes de la Magdalena de Castelló ♦ **PABLO PORRAS MONTANÉ | ALEJANDRO EGEA VIVANCOS** Concepciones de los futuros docentes de Educación Infantil en torno al patrimonio etnológico ♦ **LAIA ENCINAR-PRAT | NÚRIA GUITART-CASALDERREY | MARTA SALVADOR-ALMELA** El patrimonio cultural como herramienta de educación, memoria histórica e inclusión: visita al museo memorial del exilio por parte del colectivo ucraniano

ARTÍCULOS DE TEMÁTICA LIBRE

MONTSERRAT SÁNCHEZ BARJA Continente y contenido: La arquitectura como parte del discurso de los museos de Ciutat Vella en Barcelona ♦ **NASSER SALDJA | YOUCEF SI YOUCEF** Borrowings of neomoorish architecture from moorish architecture and their reinterpretation ♦ **ELOY BERMEJO-MALUMBRES | ISMAEL PIAZUELO RODRÍGUEZ | JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ DE LA CRUZ | JOSÉ-MANUEL GONZÁLEZ-GONZÁLEZ** La recreación de obras de arte en el aula: Una herramienta para la comprensión crítica y la creatividad ♦ **MARÍA JOSÉ MERCHÁN | MARIO CORRALES-SERRANO** Análisis de la percepción de una visita guiada a un museo arqueológico con docentes de Educación Infantil en formación

MISCELÁNEA



Universitat de Lleida
Departament de Ciències
de l'Educació

HERMUS

HERITAGE & MUSEOGRAPHY

25



NÚMERO 25, AÑO 2024

Patrimonios vivos: el patrimonio cultural inmaterial ante los retos del futuro



Universitat de Lleida
Departament de Ciències
de l'Educació

■ TREA ■

HERMUS

HERITAGE & MUSEOGRAPHY

Dirección
Nayra Llonch Molina Universitat de Lleida

Imagen de cubierta
Xavier Roigé Ventura

Secretaria científica
Clara López Basanta Universitat de Lleida

Coordinación del número
Alejandra Canals Ossul **Universitat de Barcelona**
Tània Martínez Gil **Universitat de Barcelona**

Consejo de redacción
Beatrice Borghi Università di Bologna
Roser Calaf Masachs Universidad de Oviedo
Laia Coma Quintana Universitat de Barcelona
José María Cuenca López Universidad de Huelva
Antonio Espinosa Ruiz Vila Museu. Museo de La Vila Joyosa
Enric Falguera García Universitat de Lleida
Olaia Fontal Merillas Universidad de Valladolid
Carolina Martín Piñol Universitat de Barcelona
Joaquim Prats Cuevas Universitat de Barcelona
Pilar Rivero García Universidad de Zaragoza
Gonzalo Ruiz Zapatero Universidad Complutense de Madrid
Moisés Selfa Sastre Universitat de Lleida

Consejo asesor
Leonor Adán Alfaro Dirección Museológica de la Universidad Austral (Chile)
Silvia Alderoqui Museo de las Escuelas de Buenos Aires (Argentina)
Konstantinos Arvanitis University of Manchester (Reino Unido)
Mikel Asensio Brouard Universidad Autónoma de Madrid
Darko Babic Universidad de Zagreb (Croacia)
José María Bello Diéguez Museo Arqueológico e Histórico da Coruña
John Carman Birmingham University (Reino Unido)
Glòria Jové Monclús Universitat de Lleida
Javier Martí Oltra Museo de Historia de Valencia
Clara Masriera Esquerra Universitat Autònoma de Barcelona
Ivo Mattozzi Libera Università di Bolzano (Italia)
Maria Glòria Parra Santos Solé Universidade do Minho (Portugal)
Rene Sivan The Tower of David Museum of the History of Jerusalem (Israel)
Pepe Serra Museu Nacional d'Art de Catalunya (MNAC)
Jorge A. Soler Díaz Marq-Museo Arqueológico de Alicante
Sebastián Molina Puche Universidad de Murcia

Envío de originales <http://raco.cat/index.php/Hermus/index>

Dirección editorial Álvaro Díaz Huici
Compaginación Alberto Gombáu [Proyecto Gráfico]

ISSN 2462-6457

PRESENTACIÓN

- 4 Patrimonios vivos: el patrimonio cultural inmaterial ante los retos del futuro
ALEJANDRA CANALS OSSUL
TÀNIA MARTÍNEZ GIL

MONOGRÁFICO

- 9 ¿El patrimonio inmaterial disruptivo? Las fiestas como arena de conflictos
XAVIER ROIGÉ VENTURA
MIREIA GUIL EGEA
LLUÍS BELLAS MELGOSA
- 25 Transmissió del Patrimoni Cultural Immaterial al Pirineu de Lleida: el cas dels raiers de la Ribera del Segre i de la Noguera Pallaresa
MARC BALLESTÉ ESCORIHUELA
TOMÀS CALVO POBLA
ARES FERNÁNDEZ JOVÉ
MARCEL·LA ANDREU GASA
ANNA SOLÉ LLUSSÀ
- 41 L'immaterialità di Materiale Project Room: un caso di approccio partecipativo, multivocale e multidisciplinare all'Intangible Cultural Heritage
GIULIA GARZIONE
VIOLA PIEROZZI
- 65 El Patrimoni Cultural Immaterial com a potenciador de la ciutat: una mirada atenta a les Festes de la Magdalena de Castelló
MAR MACHADO COLOMER
- 84 Concepciones de los futuros docentes de Educación Infantil en torno al patrimonio etnológico
PABLO PORRAS MONTANÉ
ALEJANDRO EGEA VIVANCOS
- 103 El patrimonio cultural como herramienta de educación, memoria histórica e inclusión: visita al museo memorial del exilio por parte del colectivo ucraniano
LAIA ENCINAR-PRAT
NÚRIA GUITART-CASALDERREY
MARTA SALVADOR-ALMELA

TEMÁTICA LIBRE

- 119 Continente y contenido: La arquitectura como parte del discurso de los museos de Ciutat Vella en Barcelona
MONTSERRAT SÁNCHEZ BARJA
- 146 Borrowings of neomoorish architecture from moorish architecture and their reinterpretation
NASSER SALDJA
YOUCEF SI YOUCEF
- 167 La recreación de obras de arte en el aula: Una herramienta para la comprensión crítica y la creatividad
ELOY BERMEJO-MALUMBRES
ISMAEL PIAZUELO RODRÍGUEZ
JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ DE LA CRUZ
JOSÉ-MANUEL GONZÁLEZ-GONZÁLEZ
- 184 Análisis de la percepción de una visita guiada a un museo arqueológico con docentes de Educación Infantil en formación
MARÍA JOSÉ MERCHÁN
MARIO CORRALES-SERRANO

MISCELÁNEA

- 205 Guil Egea, M. (2024). *De festes locals a patrimoni Immaterial de la UNESCO. La patrimonialització de les Festes del Foc als Pirineus* [Tesis doctoral, Universitat de Barcelona]
MONTSERRAT CLUA
- 210 Espinosa, A., Moya, J.A., Hervias, J.J., Doncel, P., y Bonmatí, C. (2023). *Interpretación del patrimonio en museos y lugares culturales: principios y técnicas*. Ediciones Trea.
JESÚS PEDRO LORENTE
- 212 Gómez Martínez, J. (2023). *Museografía comparada*. Ediciones Trea.
LUIS WALIAS RIVERA
- 216 Arrieta Urtizberea, I., Roigé Ventura, X., y Seguí Seguí, J. (eds.) (2023). *Pandemia, patrimonio cultural inmaterial y museos: de la parálisis a la activación e innovación*. Universidad del País Vasco.
MARTA RICO IÑIGO
- 221 Portela- Fontán, A., y Martín- Piñol, C. (2024). *Maletas didácticas. Definición, modelos y pautas para su diseño*. Ediciones Trea.
ADRIÀ SEIJAS GONZÁLEZ



Patrimonio inmaterial y museos ante los retos de la sostenibilidad cultural: Políticas, estrategias y metodologías en la era postcovid (PID2021-123063NB-I00)

MONOGRAFÍAS

¿EL PATRIMONIO INMATERIAL DISRUPTIVO? LAS FIESTAS COMO ARENA DE CONFLICTOS

DISRUPTIVE INTANGIBLE HERITAGE? FESTIVALS AS AN ARENA OF CONFLICTS

XAVIER ROIGÉ VENTURA | MIREIA GUIL EGEA | LLUÍS BELLAS MELGOSA

Xavier Roigé Ventura
Universitat de Barcelona

<https://orcid.org/0000-0002-9877-6012>
roige@ub.edu

Mireia Guil Egea
Universitat de Barcelona

<https://orcid.org/0000-0002-5520-9405>
mguil@ub.edu

Lluís Bellas Melgosa
Universitat de Barcelona

<https://orcid.org/0000-0001-5583-4975>
lluissbellas@ub.edu

Recepción del artículo: 10-10-2024. Aceptación de su publicación: 27-11-2024

RESUMEN

A través de distintos ejemplos de celebraciones festivas en Cataluña, este texto pretende reflexionar sobre la conflictividad propia del campo del patrimonio inmaterial, analizando los fundamentos de las tensiones que en él se dan y cómo éstas inciden en el desarrollo de las prácticas sociales. Generalmente se ha señalado el componente del patrimonio inmaterial y de las fiestas en concreto como elementos de cohesión y solidaridad, pero el campo festivo es también un espacio libre con cierta oposición a las instituciones y a la gobernanza política y, por ello, las celebraciones festivas y rituales son un espacio excepcional para observar todo tipo de conflictos, desde el género hasta la gestión del espacio público pasando por la identidad y el turismo. Las fiestas son momentos significativos en la vida de una comunidad en particular, pero, al mismo tiempo, implican tensiones, cuya intensidad puede apoyar o desestabilizar el orden hegemónico y sus imaginarios funcionales. El patrimonio inmaterial es, en definitiva, un campo en el que afloran las contradicciones sociales, como espejo de la complejidad de la realidad social.

PALABRAS CLAVE

Patrimonio inmaterial, fiestas, sostenibilidad cultural, conflictos.

ABSTRACT

Through different examples of festive celebrations in Catalonia, this text aims to reflect on the conflictiveness of the field of intangible heritage, analyzing the foundations of the tensions that occur in it and how these affect the development of social practices. The component of intangible heritage and festivals has generally been pointed out as elements of cohesion, cohesion, solidarity, but the festive field is also a free space with a certain opposition to institutions and political governance and, therefore, festive celebrations and rituals are an exceptional space to observe all kinds of conflicts, from gender to the management of public space through identity and tourism. Festivals are significant moments in the life of a particular community, but, at the same time, they involve tensions, the intensity of which can support or destabilize the hegemonic order and its functional imaginaries. Intangible heritage is, in short, a field in which social contradictions emerge, as a mirror of the complexity of social reality.

KEYWORDS

Intangible heritage, festivals, cultural sustainability, conflicts.

INTRODUCCIÓN: ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLOGÍA

En una entrevista reciente, Manuel Delgado afirmaba «que la fiesta es, por definición un espacio de conflicto» (Barnils, 2024). Generalmente, las definiciones de patrimonio cultural inmaterial (PCI) han insistido en su carácter de consenso social, de elemento que genera cohesión social e identidad; pero el patrimonio inmaterial, especialmente las fiestas, es un elemento de disrupción, de usos diferentes y alternativas de los espacios públicos, y con frecuencia provoca debates sociales y genera conflictos. Como señala Cote (2014), el PCI se ha intentado presentar desde el ámbito institucional como un espacio de consenso, como escenario en el cual desaparecen los conflictos y afloran los acuerdos en cuanto a la identidad de una sociedad, pero existe también una abundante literatura que señala el carácter disruptivo del PCI como un campo de conflictos (Prats, 1997; Arrieta, 2010; Santamarina y Del Marmol, 2020).

Como se pregunta Dolf-Bonekämpe (2018), ¿por qué estudiar el patrimonio cultural y los conflictos? ¿Estudiarlo no puede comportar un impacto negativo sobre la visión social del patrimonio? Como dice este autor, «el patrimonio mismo queda del pasado; viejo o reciente, bello o no, nunca refleja solo el lado positivo de la historia. El lado oscuro de la historia puede ser menos agradable, pero no desaparece» (2018:14). Por ello, es necesario enfrentarse a la complejidad del PCI y analizarlo para tener en cuenta su capacidad para provocar debate.

Hay cuatro elementos, que marcarán teóricamente nuestro texto, que señalan este carácter potencialmente conflictivo de las fiestas. En primer lugar, el hecho de que las fiestas permiten una cierta crítica social y ofrecen la posibilidad de escapar a las restricciones sociales cotidianas, pero siempre dentro de un cierto control social que marca los límites posibles. Como señala Testa (2020), de acuerdo con esta función, la fiesta implica la articulación de formas implícitas o explícitas de crítica social a través de representaciones grotescas y caricaturescas, hasta la ritualización, con una efímera inversión simbólica del orden social operando, como se dice en el argot antropológico, como una «válvula de alivio» social. El problema que subyace entonces a esos conflictos y controversias es la oposición entre el carácter de desorden social que las caracteriza y las autoridades que buscan controlarlas. Ello genera, en segundo lugar, la oposición entre quienes se aprovechan del carácter simbólico y conservador de la fiesta y quienes apelan a la tradición para reclamar las calles y espacios públicos restringidos (Low

y Maguire, 2020). En este sentido, las fiestas funcionan no solo como vehículo de sentimientos y consensos, sino también como elementos de desafío y resistencia (Testa, 2014:64). En tercer lugar, está el tema de los cambios sociales y su traducción en las fiestas. En nombre de la tradición, se mantienen rituales o celebraciones que se oponen a nuevas prácticas sociales o nuevos valores sociales (como pueden ser cambios en relación con el género, las transformaciones propias de una sociedad multicultural, la defensa de los derechos humanos o las prácticas festivas con animales). En este sentido, muchas fiestas se ven envueltas en debates sobre cómo adaptar antiguas costumbres a los nuevos valores sociales, entre los defensores de una supuesta tradición que impide la transformación de las fiestas y quienes quieren acelerar su transformación de acorde con los actuales valores sociales. Finalmente, está el valor de la fiesta como elemento de articulación de la identidad y del patrimonio local, que genera identidades diversas y con frecuencia en oposición; pero al mismo tiempo también es un objeto de intereses de carácter económico, político y social, en un contexto globalizado y caracterizado por una fuerte movilidad social (Testa, 2020).

A través de distintos ejemplos procedentes de Cataluña, este texto pretende reflexionar sobre la conflictividad propia del campo del PCI, analizando los fundamentos de las tensiones que en él se dan y cómo estas tensiones inciden en el desarrollo de las prácticas sociales. Nuestro objetivo es utilizar el caso de Cataluña para exponer el alcance teórico y la importancia de los procesos de recreación del patrimonio en relación con las prácticas festivas, mostrando así como las prácticas festivas son cambiantes y como las actividades humanas establecen y manipulan sus propias diferenciaciones y propósitos en un contexto ritual (Bell, 2007). El análisis de los conflictos en el patrimonio inmaterial ha sido realizado por distintos autores, como Santamarina y del Mármol (2020) en el caso del tango argentino, Orozco (2020) para el carnaval de blancos y negros en Colombia, Testa (2020) en la práctica del carnaval en distintos países europeos, Bigambo (2021) en Tanzania en cuanto al el choque entre el desarrollo moderno y la preservación de las prácticas tradicionales, o Esteban y otras (2016) por la exclusión de las mujeres en las fiestas de los alardes en el País Vasco, por citar sólo algunos casos. Los tipos de conflictos estudiados son muy diversos, pero podríamos sintetizarlos en cuatro grandes grupos: 1) los que hacen referencia a la aplicabilidad de las políticas patrimoniales de preservación del PCI, especialmente por parte de la Unesco, en referencia a la tensión entre globalidad y localidad; 2) tensiones derivadas del rol de género y su transformación en el contexto contemporáneo; 3) conflictos en relación al uso del espa-

cio público; 4) conflictos en cuanto a los límites de la crítica social que comportan las fiestas y sus divergencias políticas; 5) tensiones derivadas de aspectos organizativos, por divergencias entre las asociaciones o con la administración pública.

El concepto de *arena patrimonial*, utilizado en distintos trabajos (Bortolotto, 2010; Brumann, 2021; Grasseni, 2017) nos sirve de punto de partida para entender que las celebraciones de patrimonio inmaterial son con frecuencia un escenario de estos procesos conflictivos. La *arena* se refiere al espacio dinámico donde se crea, interpreta y disputa el patrimonio cultural, en este caso el inmaterial, un escenario en el que diferentes actores —comunidades, gobiernos, asociaciones y espectadores—interactúan y negocian los significados y usos del patrimonio, resolviendo y negociando los posibles conflictos (Hodder, 2010). En esta *arena* se dramatizarían las tensiones sociales. La lógica de las fiestas se articula a menudo como un espacio libre con cierta oposición a las instituciones y a la gobernanza política (Orozco, 2020) y, por ello, las celebraciones festivas y rituales son un espacio excepcional para observar todo tipo de conflictos, desde el género hasta la gestión del espacio público pasando por la identidad y el turismo (Delgado, 2004). Las fiestas son momentos significativos en la vida de una comunidad en particular, pero, al mismo tiempo, implican tensiones, cuya intensidad puede apoyar o desestabilizar el orden hegemónico y sus imaginarios funcionales (Testa, 2014:66).

Para entender los distintos ejemplos que señalaremos es necesario tener en cuenta el contexto de las fiestas en relación con las políticas culturales que se han ido implementando. En Cataluña, el uso de las festividades y el folclore ha sido a menudo un escenario de confrontación política basada en identidades articulada en el uso de los conceptos cultura popular y asociacionismo cultural (Arrieta, Seguí y Roigé, 2020; Hernández y Rina, 2022). El actual modelo festivo catalán comenzó, en gran medida, reinventando las festividades a través de políticas culturales desarrolladas en la década de 1980, tras la transición a la democracia (Roigé, 2016). Las fiestas tradicionales, junto con el patrimonio y los museos locales, fueron uno de los elementos clave en la recuperación de las calles durante la transición a la democracia y la reconstrucción sociopolítica tras la dictadura franquista (Noyes, 2013). Este modelo de gestión cultural ha sido un elemento central en la construcción de las identidades locales y nacionales (Guiu, 2008; Kammerer, 2014).

La realización de este artículo, de carácter cualitativo, se ha realizado a partir de la observación etnográfica en distintas fiestas del calendario catalán. Los casos señalados no pretenden ser una «descripción densa» de estas fiestas en relación con los temas tra-

tados, sino ejemplos orientativos que hemos podido analizar en el marco de nuestras propias investigaciones, a través del trabajo de campo realizado en distintas festividades de zonas diversas de Cataluña, en el marco de una investigación sobre los procesos de sostenibilidad del patrimonio inmaterial¹. Como que la observación directa no ha sido posible porque se parte de análisis posteriores a los conflictos descritos, se ha recurrido a testimonios orales de los elementos estudiados, a partir de entrevistas orales a distintos sectores implicados. Se ha tenido en cuenta también una investigación en profundidad de las descripciones y debates en la prensa de los hechos descritos, así como el análisis de las redes sociales (en especial Facebook, Instagram y X) mediante una etnografía virtual que nos permite detectar las distintas posiciones y debates públicos.

La información ha sido estructurada en dos apartados: 1) fiestas y disrupción social, donde se estudian casos que ponen al límite la capacidad de crítica social; 2) prácticas festivas y nuevas sensibilidades sociales, donde se analiza la contraposición entre algunas prácticas festivas justificadas en la «tradición» del pasado con cambios sociales y críticas que cuestionan estas prácticas.

FIESTA, DISRUPCIÓN Y CRÍTICA SOCIAL

El ámbito de la fiesta actúa como un espacio de la libertad para la manifestación y la expresión. En las distintas manifestaciones rituales (procesiones, pasacalles, desfiles, cabalgatas, etc.) la fiesta adquiere un carácter disruptivo, un espacio de libertad en el que se generan críticas sociales, manifestaciones de contraposición social, espacios liminales que dejan margen a una cierta protesta social controlada (Delgado et al., 2003). La fiesta es una especie de territorio en el que se pueden decir y hacer cosas que no son las habituales y que no necesariamente implican una dimensión literal de lo que representan, aceptándose una crítica social especialmente hacia las instituciones más poderosas. Una fiesta es un ámbito en el que todo (o casi todo) está permitido y en el que suele ser frecuente agredir simbólicamente objetos que encarnan los poderes.

Veamos un par de ejemplos de carácter muy distinto. En la localidad de Cervera (9.350 habitantes, en el interior de Cataluña), se celebra cada año una fiesta neocarnavalesca en la que unas 40.000 personas participan en el «culto» al diablo, conocido como el *Mascle Cabró* [Macho Cabrió]. La fiesta fue inventada poco después del fin de la dictadura en España (en 1978) por iniciativa de un grupo de jóvenes que querían crear una fiesta pagana que no estuviera relacionada con las fiestas tradicionales católicas (Prats 2007). El

¹ Este estudio ha sido realizado en el marco del proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y Programa FEDER «Patrimonio inmaterial y museos ante los retos de la sostenibilidad cultural» (PID2021-123063NB-I00).

grupo quería celebrar el acto ritual en el centro histórico de la ciudad, en una calle llamada *Carreró de les Bruixes* [Callejón de las Brujas] y por el nombre de la calle la fiesta acabó denominándose *Aquelarre*. Se creaba así, y de aquí su éxito, una nueva fiesta desvinculada de las tradiciones religiosas que reivindicaba «la fiesta por la fiesta».

Desde entonces, en la última semana de agosto, la ciudad se ha visto inmersa en una transgresión colectiva noche tras noche con el *Mascle Cabró*, diablos, personajes mágicos y brujas como símbolos (Delgado, 1992). Los primeros cuatro días son autoorganizados por varios grupos locales: el lunes, los jóvenes realizan un festival nocturno en las calles; el martes, los comerciantes organizan un evento nocturno para recaudar fondos con *tapas* y bailes de diablos locales; el miércoles, se recrea la fiesta en el formato original de 1978; y finalmente, el jueves, las mujeres de los grupos del festival toman el control de la calle con actuaciones y *Correfocs* (pasacalles pirotécnicos con diablos danzantes). Se enfrentan a los hombres vestidos de blanco al grito de «No pasarán» (un eslogan antifascista). El viernes se celebra una *performance* que promueve las reivindicaciones feministas y un desfile de danzas de dragones. El sábado es el día más importante de la celebración con un pasacalles por el centro repleta de personajes fantásticos, percusión y *correfocs* por las estrechas calles del centro. Las fiestas terminan en la madrugada del domingo con la invocación del macho cabrío, su orgía con las brujas y el ritual con el que culminan las fiestas: la *Escorreguda del Mascle Cabró* [eyaculación simulada del «semen» del anticristo sobre la multitud].

Durante los cuarenta años que lleva celebrándose, la población local ha estructurado los procesos rituales de esta fiesta de nueva creación a partir del modelo de carnaval urbano (Harris, 2003) junto a elementos de otras tradiciones e imaginarios: paganismo, aquelarres de brujas, danzas rituales del *Corpus Christi* como gigantes, dragones y diablos, *correfocs*, festivales de música e incluso percusión de *batucada* afrobrasileña. No han faltado críticas de los sectores sociales que se sentían cuestionados, como el que se realizó en el 1998 por parte de un grupo de sacerdotes que distribuyó en varias parroquias un escrito en el que se oponía al *Aquelarre* y lo considera una fiesta de locos y de borrachos (Visa, 1998). Por otra parte, como en otras fiestas masivas, en los últimos años se han extremado las medidas para prevenir las agresiones sexistas con *stands* informativos. No obstante, el gran número de visitantes que recibe la fiesta atenúa todas estas críticas: durante los tres días del *Aquelarre*, unos 40.000 visitantes llegan a esta ciudad de 9.200 habitantes, lo que comporta un impacto del 0,13% del PIB

de la comarca, sobre todo en el sector de la restauración (Interacció, 2013). La fiesta se ha configurado como un espacio alternativo, en el que abundan las críticas sociales y la disrupción con el orden establecido, algo que se puso en evidencia durante la pandemia.

Además de las tensiones que acabamos de señalar, por el carácter disruptivo de la fiesta, un momento de mayor conflictividad es el que se produjo en el 2020 con la supresión de la fiesta durante la Covid-19, que se tradujo en incidentes cuando algunos miembros de la comunidad intentaron celebrarlas a pesar de la prohibición. La cancelación fue vista como una forma de control y dominación social (Domene, 2017) y creó un grado de frustración social comunitaria expresada en forma de manifestaciones, protestas y actuaciones más o menos espontáneas contra los mecanismos de poder y control social.

Otro ejemplo lo encontramos en la fiesta mayor de Granollers (una ciudad de 60.000 habitantes próxima a Barcelona). La fiesta principal de la ciudad fue reinventada en la época de la transición democrática con un formato más laico y abierto a la participación de la ciudadanía: la competición festiva entre *Els Blaus* (azules) y *Els Blancs* (blancos). Durante los nueve días que dura la Fiesta Mayor, la ciudad se divide en estos dos bandos que compiten por ser la *colla* que más anima la Fiesta Mayor, creando una programación muy variada y para todos los públicos. En verano de 2024, en la fiesta se promovió un intenso debate social sobre los límites de las celebraciones festivas. *Els Blaus* (una entidad cultural de más de cuarenta años de historia, con quinientos miembros activos y miles de seguidores) organizaron un taller de técnicas de lucha contra la policía, con un claro sentido humorista.

Uno de los grupos que forman parte de los *Blaus* y que se denomina *Blaucops* («Golpes azules», en alusión al color del uniforme de la policía) actúa durante las fiestas como una especie de caricatura de «policía», con el nombre de «*El Cos de la Pulissia Blava*» (El cuerpo de la Policía Azul), definiéndose como un grupo que «tiene la responsabilidad de garantizar que la fiesta perdure con sus valores fundacionales». Su vehículo insignia es la PRIMO (Pringada Móvil)² una furgoneta «preparada para acciones inmediatas y de respuesta rápida» (Blaus, s/f). En el 2024, este grupo organizó un «taller» bajo el título ‘Prácticum, técnicas aplicadas a la guerrilla urbana’, en el que se ironizaba sobre técnicas de estrategia subversiva, pudiendo lanzarse simulaciones de cóctel molotov a un muñeco de la policía y también se podían colocar contenedores contra una supuesta furgoneta policial. La celebración de esta actividad despertó una enorme polémica por las críticas de diversos sectores políticos y sociales, desde el propio Ayuntamiento lo-

² En Cataluña, la Brigada de Acción de la Policía catalana, los Mossos d’Esquadra, se llama BRIMO, por lo que los Blaus realizan un juego de palabras.

cal que señaló que desconocía el contenido del acto hasta partidos políticos y la propia Policía. De hecho, ésta abrió diligencias por el contenido del acto y los sindicatos policiales presentaron una denuncia a la Fiscalía señalando que la celebración podía generar «un posible delito de incitación al odio, ya que hace suyas las técnicas propias del kale borroka» (González y Mas, 2024). La querrela remarkaba que se explicaba el contenido del explosivo y que, además, el taller iba acompañado de una práctica donde un muñeco con el uniforme de Mosso d'Esquadra era el objetivo del lanzamiento bajo el lema: «Para defender la fiesta, afina la puntería y lanza el cóctel contra el objetivo. Haz que queme tu rabia». Los organizadores lamentaron en un mensaje público «la interpretación de uno de los actos organizados por Fiesta Mayor. En ningún caso se ha querido ofender a los cuerpos de seguridad ni incentivar la violencia. Se trataba de un acto lúdico en el marco de la Fiesta» (Blaus de Granollers, 2024).

Durante el período de restricciones sanitarias de la Covid-19, las tensiones en las fiestas se incrementaron como consecuencia de las regulaciones sanitarias que impusieron restricciones a las celebraciones públicas, comprometiendo el ritmo social y las relaciones comunitarias, y poniendo en tela de juicio los objetos reales y simbólicos relacionados con el período de confinamiento. La «normalidad» de los rituales públicos masivos se suspendieron debido a las restricciones relacionadas con el confinamiento, el distanciamiento social y las nuevas formas de control social (Roigé y Canals, 2021). Ante la imposibilidad de realizar sus prácticas colectivas, las comunidades reaccionaron cancelando las fiestas o reduciéndolas (Roigé et al., 2023), pero en algunos casos surgieron conflictos de mayor o menor intensidad.

Así, en el caso de La Patum de Berga, una fiesta inscrita en la lista representativa de la Unesco (Noyes, 2012), los debates derivaron en un fuerte conflicto político. En este caso, se planificó un programa adaptado a la pandemia («La Patum confinada»), pero la cancelación de los multitudinarios actos se tradujo en manifestaciones espontáneas o rituales que no seguían la prohibición de celebración por razones sanitarias. Fue, sobre todo, durante el un pasacalle nocturno no autorizado cuando se realizó un baile espontáneo por las calles, los *Salts de Maces*, con la participación de una regidora municipal, miembro del partido independentista CUP. Su desobediencia causó una gran polémica, y el resto de los grupos políticos del Ayuntamiento emitieron un comunicado en el que pedían su dimisión. En los días siguientes, la policía tuvo que traer refuerzos para evitar que se celebrasen nuevos actos no autorizados. Al final, la concejala fue destituida de la vicepresidencia

por su comportamiento «irresponsable», y también se cancelaron el resto de los actos programados debido a la dificultad de garantizar el orden público.

En la localidad de Vilafranca del Penedès (40.000 habitantes, a 50 kms de Barcelona), numerosas personas se congregaron en las calles para celebrar las fiestas patronales de Sant Fèlix a pesar de la prohibición (3Cat, 2024). La Corporación municipal emitió un comunicado en el que afirmaba que «ante las imágenes de multitudinarios actos que tuvieron lugar el sábado en las calles de la localidad, el Ayuntamiento desea manifestar su inconformidad con la celebración de estos actos festivos y hace un llamamiento a todos para que actúen con responsabilidad para evitar cualquier situación que vaya en contra de todas las medidas de prevención de la Covid-19» (Festa Major, 2020). Conflictos de este tipo, que se reprodujeron en varios municipios, llevaron a algunos ayuntamientos a cancelar las fiestas «simbólicas» previstas por no poder garantizar el orden público. En todos los casos se observó el mismo parámetro: prohibición municipal de celebrar la fiesta, un grupo de personas que ignoró la prohibición y celebró la fiesta, polémica en el municipio y en las redes sociales, acusaciones de irresponsabilidad (generalmente dirigidas a los jóvenes) y debates políticos. En todas las acciones de protesta, la amplificación de las demandas locales parece oponerse a un discurso pandémico global, como forma de romper con la imposición de un ocio restringido y homogeneizado (Suari, 2020).

Más allá de los aspectos concretos, todas estas polémicas nos cuestionan sobre los límites subversivos de la fiesta, el uso del espacio público y el sentido de la fiesta como crítica al poder. Las fiestas implican siempre un grado de violencia contenida y de orden ritual al expresar sentimientos y malestares, que tienen una función en cierto modo liberadora, y que afloran en un ámbito contenido, limitado y efímero, en la lógica carnavalesca de crítica social. En todos los casos, el debate está en los límites de la crítica social. ¿Pueden establecerse límites? ¿Son controlables las fiestas como espacios críticos? Como también señalan Delgado y otros (2003), la cultura popular básicamente se basa en acciones que se realizan al margen y a menudo contra el poder, lo que con frecuencia genera disrupciones como en los ejemplos que hemos presentado.

PRÁCTICAS FESTIVAS CUESTIONADAS

Un problema en las celebraciones festivas es el de su adaptación al contexto actual, por ser cuestionadas ante nuevas sensibilidades

sociales. Las fiestas mayores, sobre todo, siguen siendo elementos de afirmación de las identidades locales, pero también se han convertido en un escenario de expresión de nuevas sensibilidades (Neyrinck, 2017). Aspectos como el género, la diversidad cultural, la revisión de la historia o la presencia de animales generan debates sobre cómo deben transformarse las fiestas, entre los que invocan la tradición y la necesidad de perpetuarla y los que apuestan por transformarlas de acuerdo con los valores de las sociedades actuales. Estas polémicas a veces recurren al concepto de tradición o incluso se basan en las declaraciones patrimoniales para negar las posibilidades de cambio (Guil, 2023). ¿Cuáles son entonces los parámetros del cambio en las fiestas? ¿Quién decide cómo deben modificarse determinadas celebraciones o rituales? ¿Cuáles son los límites aceptables en términos de derechos sociales o género?

Veamos diversos ejemplos. En muchas Fiestas Mayores catalanas, por ejemplo, se procede a la elección de una *pubilla* (heredera de una casa), una tradición que se recuperó durante el franquismo y que en las últimas décadas ha incorporado también la figura masculina, el *hereu* (heredero). La tradición entronca con las figuras de la familia catalana, basada en la herencia indivisa, y con la idea de renovación de la comunidad a través de la elección de una joven que representa al pueblo (Alcalà, 2023). En el 2022, la entonces presidenta del Institut Català de les Dones de la Generalitat proclamó que «cualquier tradición debe ser susceptible de ser revisada y discutida» y refiriéndose directamente al *pubillatge* (acto de selección de *pubilles*) manifestó que «debe repensarse la elección de las *pubilles* y los *hereus*» añadiendo que «es una cuestión que se deben plantear los Ayuntamientos que lo promueven» (Ara, 2022). La propia Consejera de Igualdad y Feminismos de aquel momento también afirmó que «es normal que se planteen ciertas cuestiones en pleno siglo XXI que no habían surgido antes». (Ara, 2022)

Estas declaraciones desembocaron en una fuerte polémica entre quienes consideraban que era una antigua costumbre inadecuada para los tiempos actuales y quienes defendían su vigencia por razones de tradición. Algunos herederos o *pubillas*, como los de Sitges manifestaban el malestar ante la crítica de que la tradición fuese machista, afirmando que era incluso feminista (Callol, 2022). Esta costumbre se mantiene en unos 200 municipios de toda Cataluña, que se agrupan en una entidad denominada *Foment de les Tradicions Catalanes*. El debate se refería al sentido y al procedimiento de la elección, puesto que si bien esta entidad fija criterios relacionados con la personalidad o sus conocimientos culturales, en algunos casos siguen manteniéndose criterios estéticos. Finalmente, la polémica se cerró con un acuerdo entre la entidad organizadora

y la Generalitat, pero la polémica es un buen ejemplo de los necesarios cambios en los roles de género.

El género se ha pasado por alto en los debates patrimonial, y esto ha supuesto una clara y aceptada «masculinización del patrimonio» (Ashworth et al, 2007), presente en numerosas prácticas del patrimonio inmaterial (Arrieta, 2017). Los debates y conflictos en torno al género son tal vez los más frecuentes que se producen en el proceso de adaptación de las fiestas (Gisbert, 2016), como en el caso de las fiestas del fuego de los Pirineos, también inscritas por la Unesco. La división tradicional de que los hombres bajaban las fallas de la montaña y las mujeres los esperaban en el pueblo ya hace años que ha sido cuestionada por la mayoría de las asociaciones de fallaires. Sin embargo, en algunos casos este cambio ha ido acompañado de fuertes polémicas entre los defensores de una tradición «estricta» y los partidarios de la adaptación de la fiesta al nuevo contexto social (Guil, 2019, 2023). Entre los distintos casos que aquí podrían citarse, recuperamos la polémica que tuvo lugar en La Pobla de Segur (un pueblo del Pirineo catalán de 3.000 habitantes). Sus fallas se caracterizan, desde que se instituyeron en los años 60, por el vestuario de sus participantes (Guil, 2023): los fallaires y las *fadrines* (históricamente, las mujeres en edad de casarse) se visten con el atuendo tradicional catalán, básicamente, ellos con faja y alpargatas; y ellas, por su parte, con faldas de flores, mitones y *gandalles* (una red que cubre el pelo). En el 2018, ante la propuesta de algunas mujeres de la asociación de bajar falla, se hizo una votación entre los asociados para dar respuesta a la demanda. La decisión no fue favorable a ellas, aunque no unánime. El día de la celebración, un grupo de mujeres adoptaron el vestuario masculino y bajaron la falla, mientras que uno de los fallaires, que reivindicaba la posibilidad de vestirse de *fadrina*, se vistió con el traje convencionalmente femenino, convirtiéndose en el foco de atención de esa primera bajada. Finalmente, se dio libertad para participar a hombres y mujeres en todos los actos de la fiesta, pero a condición de que quienes bajen la falla deben llevar el vestuario tradicionalmente masculino y quienes esperen el femenino.

La presencia de animales en las fiestas genera también numerosas polémicas. Generalmente, todas las fiestas con animales son cuestionadas por el uso de los animales, como los Tres Tombs en el barrio de Sant Antoni de Barcelona, de Sant Cugat del Vallès (ciudad cercana a Barcelona) (El Cugatenc, (2024) o los Traginers en Balsareny (pueblo de la Cataluña central), pero son sobre todo los denominados *correbaus* quienes generan más críticas. En Cataluña las corridas de toros están prohibidas legalmente, pero la Ley catalana 3/89 excluye los correbaus (una forma de tauromaquia popu-

lar en la que no hay ninguna separación entre los concurrentes y el animal de dicha prohibición), idea que queda reforzada por las nuevas leyes de 2010 y de 2023, que establecen que estas celebraciones sólo podrán llevarse a cabo en los municipios que puedan acreditar que se trata de una celebración histórica. De esta forma, el número de celebraciones ha ido disminuyendo, y si bien en la década de 1980 se celebraban en la mayoría de comarcas catalanas, actualmente sólo se celebran en las comarcas del Montsià y Baix Ebre y en las poblaciones de Horta de Sant Joan, Cardona y Vidreres (Delgado, 2023). En las comarcas del Delta del Ebro, su implementación es importante y su celebración ha adquirido un carácter de defensa de su identidad, simbolizando en la pretendida prohibición de estas celebraciones una victimización por el abandono histórico y actual de estas comarcas en la política catalana. Es más, incluso estas comarcas han pretendido promover una candidatura de estas celebraciones para su inscripción en la lista representativa de PCI de la Unesco (Martín et al, 2021).

También son objeto de contestación las fiestas que le dan un sentido elogioso al pasado colonial de Cataluña y al personaje del *indiano*, como las de los pueblos costeros de Sitges, Sant Pere de Ribes, Vilassar de Mar o Begur. Se trata, en realidad de neofiestas de creación reciente coincidiendo con la invención de fiestas, festivales y mercados relacionados con aspectos distintos de la historia (fiestas romanas, medievales, góticas, cátaras, renacentistas, modernistas o indianas, que desde hace algunas décadas se ha extendido por Cataluña). Todas ellas se basan en un patrón similar: venta de productos artesanos, gastronomía, vestidos e indumentaria inspirada en el pasado seleccionado o espectáculos musicales. Se trata de modelos idénticos que en muchas ocasiones no prestan atención a la historia concreta, sino que se representa una versión estereotipada (Rojas, 2019).

Las fiestas de los *indianos* resultan especialmente interesantes, por cuanto se han reproducido unas celebraciones de una etapa histórica que ya estaba cuestionada en el momento de implementación de estas fiestas, por las relaciones de estos personajes con el esclavismo y el colonialismo. Las fiestas, no obstante, no parecen considerar estos aspectos y destacan el legado económico cultural, económico y arquitectónico de estos personajes tras su retorno de América enriquecidos. La Feria Indiana de Begur se celebra desde el 2003 y la de Sant Pere de Ribes desde el 2018, para mostrar la conexión de los edificios indianos con las poblaciones locales. Como en todo este tipo de fiestas, constan de actuaciones, música, teatro y catas de productos que marcaron la época -como el chocolate, el ron o el café-. Existe una *Xarxa de Municipis Indians* (Red de

Municipios) que nació en el 2016 con la finalidad difundir el patrimonio material e inmaterial de los indianos de once poblaciones costeras. En un artículo de la entonces gerente de la Xarxa (Castellví, 2016) definía que ésta pretendía reivindicar

la figura de un gran desconocido de nuestra historia, la del indiano o americano. Unos emprendedores que surcaron el Océano Atlántico en busca de una vida mejor, huyendo de la miseria de la época. Muchos de ellos se marcharon jóvenes y pobres y volvieron viejos y ricos. Una riqueza que compartieron con sus lugares de origen, siendo verdaderos filántropos que apostaron por la educación, el transporte, la salud, la literatura o la gastronomía, entre otros. Así pues, en el ámbito de la educación invirtieron las ganancias conseguidas en ultramar para edificar colegios [...]. Fueron los impulsores de hospitales, asilos, centros de salud y balnearios. Crearon un nuevo estilo musical, la habanera. Fueron mecenas de escritores (Verdaguer o Espriu), de artistas como Gaudí, Llimona, Marès, Casas... [...] Nos han legado costumbres que han llegado a nuestros días como la triada del café, copa y puro". Por todo ello, han visto la oportunidad de lanzar estos espacios como un recurso turístico-cultural, al margen del cuestionamiento que puede generar la forma de obtención estas fortunas.

Los casos que acabamos de describir son sólo algunos ejemplos de aspectos cuestionados en las celebraciones festivas. Como vemos, todos los debates que hemos explicado basculan entre el carácter aparentemente neutro de las fiestas y los contenidos históricos que las sustentan, muchas veces en oposición a nuevos valores sociales. Las fiestas son, por tanto, el reflejo de contradicciones, de litigios y de agravios: su cambio es necesario, marcando una evolución de estas celebraciones que para seguir siendo tradiciones no pueden dejar de cambiar.

CONCLUSIONES

Como señala Delgado (2003), las festividades son una especie de espacio sagrado cobijado en el tiempo, el equivalente a un templo o monumento en la dimensión espacial, un refugio (o una tormenta) en el que el ser humano dramatiza el sentido último de la

existencia como ser social y las condiciones que la hacen posible (Testa, 2020). Como señalan Santamarina y Del Mármol (2020), el patrimonio inmaterial puede ser visto como lugar de conflicto en la medida que participa en la definición de las realidades sociales y políticas. A lo largo de este artículo hemos distinguido distintas dinámicas a través de algunas investigaciones recientes sobre un patrimonio inmaterial que funciona en términos de cohesión social, pero también de disrupción social. Tres conclusiones se imponen:

1. El patrimonio inmaterial es, como hemos visto, disruptivo. En las fiestas se expresan sentimientos y contradicciones sociales con un cierto componente de catarsis, de función liberadora. El patrimonio inmaterial es, en definitiva, un campo en el que afloran las contradicciones sociales, como espejo de la complejidad de la realidad social. Podemos verlo, en definitiva como un laboratorio de creatividad simbólica, de participación colectiva, de autorreflexión cívica, y compromiso político (Testa, 2023). La fiesta se convierte en el escenario de un conflicto en donde la cultura y la identidad se utilizan simbólicamente para representar reivindicaciones sociales (Cervone, 2000).
2. En el patrimonio inmaterial afloran las tensiones entre la tradición y el cambio, reflejo de los conflictos sociales y de las herencias culturales de las creaciones pasadas y presentes de la sociedad. Los casos analizados nos permiten vislumbrar las relaciones conflictivas que a menudo se establecen entre distintas lógicas, intereses y procesos de patrimonialización (Santamarina y Del Mármol, 2020).
3. Estas tensiones se traducen en alternativas distintas: mientras que en unos casos se producen readaptaciones a las nuevas realidades sociales y económicas, en otros se dan procesos de resistencia al cambio en nombre de la «tradición», alegando que su cambio implicaría modificar las esencias del patrimonio inmaterial.

Los debates patrimoniales de las fiestas, en definitiva, se sitúan en una *arena* o escenario en el que las disputas sociales se expresan y dónde es posible observar las distintas contradicciones y tensiones sociales.

REFERENCIAS

- 3Cat. (2024, 29 de agosto). *Aglomeracions als carrers de Vilafranca per la celebració alternativa de la festa major*. <https://www.3cat.cat/324/aglomeracions-als-carrers-de-vilafranca-per-la-celebracio-alternativa-de-la-festa-major/noticia/3044087/>
- ALCALÀ, M. (2023). Entre la Catalunya pairal i els valors del segle XXI: El pubillatge actual als debats sobre catalanitat. *Revista d'etnologia de Catalunya*, 47, 172-186. https://cultura.gencat.cat/web/.content/cultura_popular/07_publicacions/rec/SD_REC47-ACC.PDF
- ARA. (2023, 25 de noviembre). *La consellera Verges, a favor de revisar la tria de les pubilles*. https://www.ara.cat/societat/consellera-verge-favor-revisar-tria-pubilles-totes-tradicions-discutides_25_4557443.html
- ARRIETA-URTIZBEREA, I. (2010). El campo patrimonial y museístico: un espacio cultural conflictivo. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 65(2), 303-336.
- (2017). *El género en el patrimonio cultural*. Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea.
- ARRIETA-URTIZBEREA, I., SEGUÍ, J. y ROIGÉ, X. (2020). Folklore, museums and identity politics in Spain: 1931 to present. *International Journal of Heritage Studies*, 26(4), 387-400. <https://doi.org/10.1080/13527258.2019.1639070>
- ASHWORTH, G., GRAHAM, B., & TUNBRIDGE, J. (2007). *Pluralising Pasts: Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies*. Pluto Press.
- BARNILS, M. (2024, 30 de agosto). *Manuel Delgado: «La festa és, per definició, un espai de conflicte»*. <https://www.vilaweb.cat/noticies/manuel-delgado-autoritats-aguantin/>
- BELL, C. (Ed.). (2007). *Teaching ritual*. Oxford University Press.
- BIGAMBO, R. N. (2021). Challenges and solutions in the safeguarding of intangible cultural heritage in Tanzania. *The South African Archaeological Bulletin*, 76(215), 135-139. <https://www.jstor.org/stable/27108976>
- BLAUS. (s/f). Recuperado el 15 de noviembre de 2024, de <https://blaus.cat/colles/#blaucops>
- BLAUS DE GRANOLLERS [@blausgranollers]. (2024, 28 de agosto). *La colla dels Blaus de Granollers lamentem la interpretació d'un dels actes organitzats per Festa Major. En cap cas s'ha* [Post]. X. <https://x.com/blausgranollers/status/1828583071492243947>
- BORTOLOTTI, C. (2010). Globalising intangible cultural heritage? Between international arenas and local appropriations. En S. Labadi, & C. Long (Eds.), *Heritage and globalisation* (pp. 111-128). Routledge.
- BRUMANN, C. (2021). *The best we share: Nation, culture and world-making in the Unesco World Heritage arena*. Berghahn Books.
- CASTELLVÍ, A. (2016). El relato indiano, el gran desconocido. *International Journal of Scientific Management and Tourism*, 2(2), 51-72. <https://ojs.scientificmanagementjournal.com/ojs/index.php/smj/article/view/168>
- CALLOL, L. (2022, 10 de diciembre). El pubillatge empordanès s'indigna pels atacs des de l'Institut Català de les Dones. *Empordà*. <https://www.emporda.info/comarca/2022/12/10/pubillatge-empordanes-s-indigna-pels-79602120.html>
- CERVONE, E. (2000). Tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: Ritual y conflicto étnico en los Andes. En A. Guerrero (Ed.), *Etnicidades* (pp. 119-146). FLACSO.
- COTE, L. A. (2014). El patrimonio como espacio de conflicto en Barichara. *Jangwa Pana*, 13(1), 166-178. <https://doi.org/10.21676/16574923.1379>
- DELGADO, M. (1992). *La festa a Catalunya, avui*. Barcelona.
- (2004). Tiempo e identidad: La representación festiva de la comunidad y sus ritmos. *Zainak*, 26, 77-98.
- DELGADO, M., y MARTÍNEZ, R. (Eds.). (2023). *Que no ens toquin els bous: Els correbous i la lluita per la dignitat a les Terres de l'Ebre*. Bellaterra.
- DELGADO, M., CAROL, J.L., EZQUERRA, S., FRANQUESA, J., FUSTER, E., HORTA, G., MAYANS, J. y MONNET, N. (2003). *Carrer, festa i revolta: els usos simbòlics de l'espai públic (1951-2000)*. Generalitat de Catalunya.
- DOMENE, J. F. (2017). La función social e ideológica de las fiestas religiosas. *Disparidades*, 72(1), 171-197. <https://doi.org/10.3989/rntp.2017.01.007>
- El Cugatenc. (2024, 6 de febrero). *Els Tres Tombs han d'evolucionar*. <https://www.elcugatenc.cat/opinio/94071/els-3-tombs-de-ledat-medieval-han-devolucionar-no-a-lus-desclaus-animals>
- ESTEBAN, M.L., BULLEN, M. Díez, C., HERNÁNDEZ, J.M. y IMAZ, E. (2016). *Continuidades, conflictos y rupturas frente a la desigualdad: Jóvenes y relaciones de género en el País Vasco*. Emakunde/Instituto Vasco de la Mujer.
- Festa Major. (2020, 29 de agosto). *L'Ajuntament fa una crida a la responsabilitat de tothom*. <https://festamajor.vilafranca.cat/noticies/lajuntament-fa-una-crida-la-responsabilitat-de-tothom>
- GISBERT, V. (2016). En nombre de la tradición: Conflictos socio-festivos por razón de género. *Anuari del Conflicte Social*, 5, 385-401. <https://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/view/16014/19060>
- GONZÁLEZ, G. y MAS, C. (2024, 28 de agosto). Sindicatos policiales denuncian a la alcaldesa de Granollers por un taller de guerrilla urbana. *El Periódico*. <https://www.elperiodico.com/es/granollers/20240828/asociaciones-policiales-denuncian-alcaldesa-granollers-107445888>
- GOOF-BONEKÄMPER, G. (2018). Cultural heritage and conflict: The view from Europe. *Museum International*, 62(1-2), 14-19. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0033.2010.01713.x>

- GRASSEN, C. (2016). *The heritage arena: Reinventing cheese in the Italian Alps*. Berghahn Books.
- GUIL, M. (2023). *De festes locals a Patrimoni Cultural Immaterial de la Unesco: La patrimonialització de les festes del foc als Pirineus* Tesis doctoral, Universitat de Barcelona. Dipòsit digital de la Universitat de Barcelona. <https://hdl.handle.net/2445/204861>
- (2019). Les falles de les Valls d'Àneu, un patrimoni aneuenc. *Nabius*, 17, 92-95.
- 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/pub/303/article/676505/pdf>
- HARRIS, M. (2003). *Carnival and other Christian festivals: Folk theology and folk performance*. University of Texas Press.
- HERNÁNDEZ, C. y RINA, C. (Eds.). (2022). *El franquismo se fue de fiesta: Ritos festivos y cultura popular durante la dictadura*. Publicacions de la Universitat de València.
- HODDER, I. (2010). Cultural heritage rights: From ownership and descent to justice and well-being. *Anthropological Quarterly*, 83(4), 861-882. <https://doi.org/10.1353/anq.2010.0001>
- Interacció. (2013, 21 de mayo). Anàlisi de l'impacte econòmic de l'Aquelarre de Cervera i les Falles d'Isil. <https://interaccio.diba.cat/CIDOC/blogs/2013/05/21/analisi-de-l-impacte-economic-de-l-aquelarre-de-cervera-i-les-falles-d-isil>
- KAMMERER, N. (2014). Catalan festival culture, identities, and independentism. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 19(2), 58-78. <https://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/292820>
- LOW, S. y MAGUIRE, M. (2020). Public space during COVID-19. *Social Anthropology*, 28(2), 309-310. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12885>
- MARTÍN, S., GÓMEZ, J. y ROCA, J. (2021). El patrimonio imposible: Los correbous catalanes y la campaña para su reconocimiento por la Unesco. En Á. Pazos (Coord.), *Éticas y políticas de las antropologías* (pp. 292-311). XV Congreso Antropología ASAAE.
- NEYRINCK, J. (2017). Intangible cultural heritage in times of 'superdiversity': Exploring ways of transformation. *International Journal of Intangible Heritage*, 12, 158-174. <https://www.ijih.org/volumes/article/669>
- NOYES, D. (2012). *Fire in the plaça: Catalan festival politics after Franco*. University of Pennsylvania Press.
- OROZCO, A. P. (2020). El Carnaval de Negros y Blancos, patrimonio cultural del sur de Colombia en contexto de pandemia. *Mediaciones*, 25(16), 109-204. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.mediaciones.16.25.2020.190-204>
- PRATS, J. (2007). L'Aquelarre de Cervera: Una festa del segle xx. *Arts. Revista del Cercle de Belles Arts de Lleida*, 28, 24.
- PRATS, L. (1997). *Antropología y patrimonio cultural*. Ariel.
- ROIGÉ, 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 (Eds.), *Treinta años de políticas culturales en España* (pp. 265-284). Edicions Universitat de València.
- ROIGÉ, X. y CANALS, A. (Eds.). (2021). *Patrimonios confinados: Retos del patrimonio inmaterial ante el COVID-19*. Edicions Universitat de Barcelona.
- ROIGÉ, X., GUIL, M. y BELLAS, L. (2021). Festes i COVID-19 a Catalunya: La pandèmia com a punt d'inflexió. *Revista d'etnologia de Catalunya*, 46, 149-165. <https://raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/414686/526052>
- (2023). Communities without festivities? Community effects, transformations and conflicts after COVID-19 in Catalonia. En A. Testa & M. Vaczi (Eds.), *Popular Culture, Identity, and Politics in Contemporary Catalonia* (pp. 109-126). Boydell & Brewer.
- ROJAS, A. (2019). La recreación histórica en Cataluña como recurso de la socialización del conocimiento. *Her&Mus*, 20, 123-147. <https://doi.org/10.34810/hermusn20id369679>
- SANTAMARINA, B. y DEL MÁRMOL, C. (2020). Para algo que era nuestro... Ahora es de toda la humanidad: El patrimonio mundial como expresión de conflictos. *Chungará*, 52(1), 161-173. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562020005000301>
- SUARI, C. (2020). El baile tradicional asturiano como práctica étnica performativa en la primera cuarentena global. *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia*, 25(1), 170-183. <https://doi.org/10.34810/periferia.v25n1.371035>
- TESTA, A. (2014). Rethinking the festival: Power and politics. *Method & Theory in the Study of Religion*, 26(1), 44-73. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341260>
- (2020). *Rituality and Social (Dis)Order: The Historical Anthropology of Popular Carnival in Europe*. Routledge.
- TESTA, A. & VACZI, M. (Eds.). (2023). *Popular Culture, Identity, and Politics in Contemporary Catalonia*. Boydell & Brewer.
- VISA, L. (1998, 28 de agosto). Sacerdotes de 30 parroquias atacan el Aquejarre de Cervera por ser contrario a la razón. *El País*. https://elpais.com/diario/1998/08/28/catalunya/904266444_850215.html

HER&MUS

HERITAGE & MUSEOGRAPHY

Her&Mus. Heritage and Museography es una revista de publicación anual que recoge artículos sobre patrimonio y museos, con una especial relevancia a sus aspectos didácticos, educativos y de transmisión del conocimiento. En la revista tienen cabida tanto trabajos del ámbito académico como experiencias y reflexiones del ámbito museístico y patrimonial y alcanza tanto el ámbito peninsular como el europeo y el latinoamericano. Por este motivo, se admiten artículos en diversas lenguas, como son el catalán, el español, el francés, el italiano y el inglés.

La revista nace en el año 2008 con el nombre de *Hermes*. Revista de museología (ISSN impreso 1889-5409; ISSN en línea 2462-6465) y su primer número sale a la luz en 2009. Desde el segundo número pasa a llamarse *Her&Mus. Heritage and Museography* (ISSN impreso 2171-3731; ISSN en línea 2462-6457). Inicialmente de carácter cuatrimestral, pasó en 2013 a tener una periodicidad semestral. A partir de 2015 la revista se publica anualmente. Desde sus orígenes ha sido editada por Ediciones Trea y académicamente vinculada a la Universitat de Barcelona. A partir de 2016 se edita exclusivamente en formato digital a través de RACO (<http://raco.cat/index.php/Hermus/index>) como revista científica de la Universitat de Lleida.

HER&MUS

HERITAGE & MUSEOGRAPHY

Her&Mus se encuentra en las siguientes bases de datos y repositorios:

Plataformas de evaluación de revistas:

MIAR (Matriu d'Informació per a l'Avaluació de Revistes).
Catálogo LATINDEX (Iberoamericana).
CIRC (Clasificación Integrada de Revistas Científicas): Valor superior a D.
CARHUS Plus+ 2018: Grupo D.
Journal Scholar Metrics Arts, Humanities, and Social Sciences.

Bases de Datos Nacionales:

DIALNET.
RESH (Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanas).
DULCINEA.

Catálogos Nacionales:

ISOC (CSIC).

Bases de Datos Internacionales:

LATINDEX (Iberoamericana).
Ulrichs Web Global Series Directory.
European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS).
DOAJ: Directory of Open Access Journals

HER&MUS

HERITAGE & MUSEOGRAPHY

Normas generales para la publicación de artículos en *Her&Mus*.
Heritage and Museography:

- Se pueden presentar manuscritos redactados en catalán, castellano, italiano, francés e inglés.
- En general, serán bienvenidos escritos sobre patrimonio y museos, con una especial relevancia a sus aspectos didácticos, educativos y de transmisión del conocimiento.
- Se admiten principalmente artículos de investigación, pero también se admiten reseñas, experiencias didácticas, descripción de proyectos y artículos de reflexión.
- Se considerará especialmente el rigor metodológico y el interés general del contenido, la perspectiva y el estudio realizado.
- Serán rechazados aquellos manuscritos que se encuentren en proceso de publicación o de revisión en otra revista. Todo manuscrito puede ser rechazado en cualquier momento del proceso editorial en caso de detectarse una mala práctica.
- Los autores deberán enviar sus manuscritos a través de la plataforma RACO.

Normas completas disponibles en:

<http://raco.cat/index.php/Hermus/about/submissions#author-Guidelines>

Proceso de revisión por pares:

Todos los manuscritos recibidos serán inicialmente revisados por la Secretaría Científica de la revista, que comprobará su adecuación a las normas de publicación y a la temática de la revista. Cuando el resultado de esta primera revisión sea favorable, los manuscritos serán evaluados siguiendo el sistema por pares ciegos. Cada manuscrito será evaluado por dos expertos externos al comité de redacción y a la entidad editora.

El plazo de revisión y evaluación de los manuscritos es de máximo tres meses desde su recepción. En el caso de los manuscritos recibidos con motivo de un *Call for papers*, el plazo de tres meses empezará a partir del día siguiente al cierre de la convocatoria.

En todos los casos, **el mes de agosto se considera inhábil** para el cómputo de los tres meses de plazo de revisión y evaluación.

Transcurrido dicho periodo, el autor/es será informado de la aceptación o rechazo del original. En los casos de manuscritos aceptados pero cuya publicación esté condicionada a la introducción de cambios y/o mejoras sugeridas por los revisores, sus autores deberán enviar la nueva versión del manuscrito en un plazo máximo de quince días.

Cuando no se derive unanimidad en la valoración del manuscrito, este será remitido a un tercer revisor y/o a un miembro del equipo editorial.

Asimismo, el equipo editorial y/o el profesional encargado de coordinar cada monográfico se reservan el derecho a rechazar un manuscrito en cualquier momento.

HER&MUS

HERITAGE & MUSEOGRAPHY

■ TREA ■



Universitat de Lleida
Departament de Ciències
de l'Educació

Her&Mus. Heritage and Museography

Universitat de Lleida

Departament de Ciències de l'Educació

Avda. de l'Estudi General, 4

25001 Lleida

Teléfono: +34 973706541

Fax: +34 973706502

Correo-e: revistahermus@gmail.com

Web: <http://raco.cat/index.php/Hermus/index>

