



Josep Roca Guerrero

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Graduat en Antropologia social i cultural per la Universitat de Barcelona. Ha centrat la seva investigació al voltant del patrimoni i l'etnopoètica. En aquesta línia ha treballat sobre el sentit de la mitologia contemporània en les Ries Altes Gallegues, en concret sobre la festa de la Maruxaina, al poble de San Ciprián. Per altra banda manté una estreta relació amb l'evolució de la cultura popular a la província de Lleida i ha escrit sobre diferents àmbits culturals lleidatans, com el procés de patrimonialització de les Falles del Pirineu. Actualment està cursant el màster de Antropologia i Etnografia a la Universitat de Barcelona.

Patrimonialització i participació: reflexió comparada a partir del reconeixement de les Falles del Pirineu com a Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat

Del 30 de novembre al 4 de desembre de 2015 es va celebrar a Windhoek, capital de Namíbia, la X^a Sessió del Comitè Intergovernamental de Salvaguarda del Patrimoni Immaterial. Allà es va decidir que *Les festes del foc del solstici d'estiu als Pirineus* passessin a formar part de la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat (PCIH), junt amb altres

22 propostes (entre les que trobem *El café àrab, un símbol de generositat*, o *La epopeia de Görogly*, un conjunt de cançons, poemes i dites sobre el mític genet Görogly que es canten a Turkmenistan¹). La candidatura aglutinava 63 poblacions repartides entre Espanya (en concret les comarques catalanes d'Alta Ribagorça, Pallars Sobirà i la Vall d'Aran, així com l'est del Pirineu Aragonès), Andorra i el sud de França. Al sud de l'eix pirinenc, les més habituals d'aquestes festes són conegudes com a "falles".

1

<http://www.unesco.org/culture/ich/es/10com>

A través d'una comparació del procés que dugué a la recent inclusió de les falles dels Pirineus a la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat de la UNESCO (2015) amb el Yeraal i el Degal (Mali) i l'art zafimaniry (Madagascar), dos membres africans del PCIH, l'article suggereix que el grau de participació pot ser un factor decisiu per a un impacte positiu sobre la població local. Les pròpies concepcions i normes del PCIH semblen afavorir l'èxit de les candidatures més familiaritzades amb la dinàmica patrimonial de les societats occidentals, en contradicció aparent amb els seus objectius inclusius inicials.

A través de una comparación del proceso que condujo a la reciente inclusión de las fallas del Pirineo en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO (2015) con el Yeral y el Degal (Mali) y el arte zafimaniry (Madagascar), dos miembros africanos del PCIH, el artículo sugiere que el grado de participación puede ser un factor decisivo para un impacto positivo sobre la población local. Las mismas concepciones y normas del PICH parecen favorecer el éxito de las candidaturas más familiarizadas con la dinámica patrimonial de las sociedades occidentales, en contradicción aparente con sus objetivos inclusivos iniciales.

Through comparison of the process that led to the recent integration of the *fallas* from Pyrenees to the UNESCO's Intangible Cultural Heritage List (2015) with Yeraal and Degal (Mali) and art Zafimaniry, two other African members of ICH, the article suggests that degree of participation may be a crucial factor for a positive impact on local population. The very ICH notions and rules seem to favour the success of candidatures acquainted with heritage dynamics in Western societies, just against its initial inclusive goals.

Aquest fet captura l'atenció de qui l'observa –i potser encara més si ho fa amb una mirada etnològica– per diverses raons, de les quals, assenyalaré un parell: el fet que el reconeixement s'avancés a les seves homòlogues, les Falles valencianes i la ratificació de l'èxit de les candidatures catalanes o, fins i tot, dels Països Catalans, tot i que, en principi, l'esmentada llista semblava haver-se creat per a contextos socioculturals ben diferents. A partir de la sospita, més o menys habitual, de la importància de la participació dels actors implicats en l'explicació d'aquestes rareses, referides en concret a les falles pirinenques, i a través de la comparació, eina metodològica consubstancial a la disciplina antropològica, vull contribuir a una comprensió més complexa del processos de patrimonialització de la cultura “immateral”.

Las falles, herència de les gents del Pirineu

Com ara és ben sabut, les falles del Pirineu són una festa del solstici d'estiu que es celebra a alguns pobles de l'Alt Pirineu. Consisteix en la baixada d'unes branques enceses des

d'un lloc elevat i relativament proper (a vegades una ermita) anomenat faro fins la plaça on hi sol haver una foguera, la falla major. A grans trets, tot i les nombroses variants, aquest és el ritual en tots els pobles del Pirineu occidental català on es celebren, a l'Alta Ribagorça i el Pallars Sobirà que podríem considerar l'espai central del que anomenaré “comunitat fallaire”. Al Pirineu francès, l'aspecte igni de la festa es limita a les fogueres al centre dels pobles (*brandon*), mentre que a la Vall d'Aran (*haro*, *halbes*), a Andorra o al Pirineu aragonès (sobretot en la Ribagorça), les falles es “corren” al voltant de la foguera en lloc de “baixar-se”. Totes aquestes celebracions es van incloure en la “comunitat” reconeguda per la UNESCO, com també, lluny del Pirineu, i amb una cronologia que podríem considerar “oposada” o “simètrica” (solstici d'hivern, Nadal), a Bagà i a San Julià de Cerdanyola, on sí que es “baixen” falles (*Fia Faia*). Aquest cas denota incògnites sobre el significat i origen de les falles que no puc explorar aquí, i també explica el recurs a un terme tan polèmic com “comunitat” (Bauman 2003).

Paraules clau: Falles, Pirineus, Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat, festes de foc del solstici estival.

Palabras clave: Fallas, Pirineos, Patrimonio Cultural de la Humanidad, fiestas del fuego del solsticio estival.

Keywords: Falles, Pyrenees, Intangible Cultural Heritage, summer solstice fire festivals.

Faro de les falles d'Isil (2015)

ORIOLE RIART



Si l'adopto no és per respecte a la terminologia UNESCO, normalitzada des de la Convenció sobre el PCIH, sinó perquè la seva ambigüitat, si bé obre possibilitats de manipulació (Adell et al, ed. 2015), també respon a la dinàmica dels col·lectius ben reals que van dur a terme la candidatura de les falles. Altres etiquetes, com veïnat o ciutadania, minarien la força de les nocions de tradició i autoctonia en el procés patrimonialitzador. Entrem en el terreny de les *imagined communities* de Benedict Anderson, sociohistòricament *divises* en el sentit clàstic. Tanmateix, ni l'adjectivació "imaginada" ni la seva connotació mistificadora –tan cara a l'escola de la sospita– són suficients per entendre el procés i per ponderar bé llur singularitat, bé llur normalitat.

Per a l'objectiu d'aquest article, la naturalesa i l'origen del ritual no constitueixen una preocupació fonamental. Tot i així, apuntar algunes de les explicacions més comuns del ritual podrà servir-nos per plantejar més endavant la connexió entre passat i present, inevitable quan la noció de tradició està involucrada.

Nombroses interpretacions vinculen el ritual amb el cicle anual solar. La litúrgia ignia seria la representació humana, simbòlica, de l'element natural essencial del cicle agrari, el Sol. Aquesta funció hauria estat vigent fins no fa molt i, segons Riart i Jordà (2015), es podria haver arrelat en una altra més política, de demarcació del territori. Aquesta dimensió política es derivaria en primer lloc d'una antiga funció de vigia dels *faros*, connectats visualment (com tantes torres de guaita): durant cada baixada de les falles, l'observació del corresponent trajecte lluminós des dels altres punts de baixada (en particular des dels altres *faros*), i des dels mateixos pobles, delineava un antic espai comú, desdibuixat en els temps moderns per la desertificació del Pirineu i la seva marginació política.

Altres indagacions, potser més psicologistes, han defensat que la celebració estaria lligada als cicles vitals individuals dels actors socials, en tant que ritus de pas compassats als canvis de la natura. La tradicional exhibició dels

fadrins en vers les *fadrines* durant les baixades transcendiria, en canvi, el marc purament individual: la festa permetria no sols ordenar el calendari, sinó mobilitzar mà d'obra local i estendre ponts entre les localitats, casi como una "fira matrimonial", en el millor sentit possible de l'expressió.

Avui en dia, aquesta articulació de funcions ha perdut la seva efectivitat i la seva raó de ser en la mesura en que el cicle agrari ja no ocupa un espai central en la vida rural pirenaica. El procés ve de lluny, en particular al Pirineu francès: cal pensar en la visió patrimonialitzadora profètica d'un Elisée Reclus, ja al s. XIX. L'arribada de la producció hidroelèctrica, a principis del s. XX, i intensificada amb la creació de FECSA als cinquanta, va promoure un sector de serveis locals per aprovisionar els nous treballadors, sector, que seria un catalitzador del creixement del turisme, en detriment de les explotacions agropecuàries tradicionals (Ros, 1997). En les últimes dècades, s'ha consolidat la terciarització de l'economia al Pirineu català amb un paper central de la patrimonialització d'elements naturals i culturals (Beltan i Vaccarro, 2007; Frigolé, 2012). El turisme de muntanya (esquí, excursionisme, cases rurals, esports d'aventura...) ha estat fonamental en aquest traspàs cap a una societat de serveis. Així, l'apogeu participatiu de la festa s'ajusta amb el clímax del turisme muntanyès.

D'aquesta manera, les falles continuen presentant un component ecològic i econòmic que aglutina els factors simbòlics: si abans el cicle agrari podia ser la clau explicativa del ritual, ara ho seria el cicle turístic. El solstici estival es converteix en un pol simbòlic que contribueix a conferir un sentit propi a la temporada d'estiu, al re-vincular el patrimoni natural amb les poblacions i la seva cultura, amb el patrimoni cultural, l'immaterial inclòs. Així, les falles ja no es celebren únicament la nit de Sant Joan, sinó que els diferents pobles que les baixen s'han repartit al llarg dels primers caps de setmana estivals. El paral·lelisme amb el Nadal i l'extensió de les vacances blanques és evident². Les falles contribueixen a sumar valor cultural afegit

2

Així han aparegut *Els camins del foc*, visitables tot l'any: <https://www.segre.com/pags/hemeroteca.html> (consultat, per la data, 20/12/2016) <http://www.turismealtribagorca.cat/camins-de-foc/presentacio> (consultat, 26/02/2018).

durant el temps d'estiu a la “requalificació del paisatge” de la que parlava Joan Frigolé (2012). L'any 2015 a la Llista de la UNESCO consolida aquesta readaptació.

Una mirada comparada al PCIH

El patrimoni es una selecció i un filtre del passat (Prats, 1997). Això implica un doble perill: l'ocultació de passats i la legitimació d'un ordre hegemònic a través d'un passat parcial. Bendix i Kuutma (2013) fan anar el concepte d'*heritage regimes* per denominar una sort d'encaixos de poder entre les diferents parts que estan involucrades en els processos patrimonials globals. Els *heritage regimes* són l'arena on entren en joc les institucions transnacionals, els estats i els grups locals. El joc depèn en bona mesura dels programes de la UNESCO, com encarregada del patrimoni mundial, i que no pot pensar-se com un agent sobirà que obliga i sotmet.

El PCIH es constitueix a finals dels 90 sota la pressió dels països en desenvolupament que es sentien infrarepresentats en la concepció UNESCO del patrimoni mundial. Les definicions incloses a la Convenció sobre la Protecció del Patrimoni Mundial Cultural i Natural³ del 1972 deixaven fora a una gran quantitat de pobles i col·lectius d'arreu del món, que constitueixen cultures orals –amb independència que estiguin alfabetitzats– i no presenten una cultura material pròpia que pugui ser qualificada com monumental (Bendix et al. 2015). Als anys 90, amb el final de la Guerra Freda, els moviments indígenes es visibilitzaren i assoliren nivells d'influència política que abans els hi havien estat negats, en particular a Amèrica Llatina (Bretón 2001), i l'ús, arreu i en particular a l'Àfrica, de nous conceptes com “capital social” o “coneixement indígena” per les grans agències internacionals, com ara el Banc Mundial o la pròpia UNESCO. No és casualitat que, el 17 d'octubre de 2003, a les acaballes del Decenni Internacional del Poble Indígena del Món (1995-2004)⁴, la UNESCO fes pública a París la Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial

on identifica els principals beneficiaris del nou acord:

“(…) Reconociendo que las comunidades, *en especial las indígenas* [cursiva meva], los grupos y en algunos casos los individuos desempeñan un importante papel en la producción, la salvaguardia, el mantenimiento y la recreación del patrimonio cultural inmaterial, contribuyendo con ello a enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana, (...)”⁵

Per altra banda, la mateixa UNESCO també establirà que han de ser els estats els que promoguin les candidatures. Així doncs, el poder es troba més aviat en la capacitat dels actors implicats en generar una reacció, un pensament o una mirada en els altres. L'esforç des de l'antropologia consisteix: en descobrir si, en el camp del patrimoni, hi ha una voluntat d'explicar i de pensar la cultura, en tant que adaptativa; registrar i explicar l'impacte variable d'aquest esforç, en la mesura en que els diferents actors del patrimoni no tenen ni el mateix abast, ni la mateixa capacitat de producció de discursos metaculturals (Bendix, 2012; Kuutma, 2012; Kirshenblatt-Gimblett, 2006).

Aquest desajust entre els actors és el que ens permet parlar de processos *top down*, fins al punt que autors que treballen el PCIH consideren els *heritage regimes* com una meta-narrativa de les cultures globocèntrica que, sota una retòrica democràtica, encobriria el manteniment dels vells ordres colonials en la línia de l'imperialisme cultural (Edward Said 1993; Kirshenblatt Gimblett, 2006, Santamarina, 2013).

Què ens diu l'observació empírica? Podrien donar-se diferents tipus d'*heritage regimes*, distingint-se estratègies *grassroots*, alternatives als enfocaments *top down*? Proposo aproximar-nos a títol comparatiu a dos membres de la Llista Representativa del PCIH, ambdós africans: la festa del Yeraal i el Degal, a Mali; l'art zafimaniry, a Madagascar; proclamats a la segona tanda de selecció, al 2003, tots dos van aparèixer a la primera inscripció de la Llista, al 2008. La comparació genealògica amb les falles, aprofitant la distància cultural

3

<http://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf> (consultat 18/02/2018)

4

<https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/historia.html> (consultat 18/02/2018).

Per apreciar la sincronia entre els calendaris del PCIH i dels pobles indígenes, constatem que, al 2007, quatre anys després de la definició del PCIH i un abans de la publicació de la corresponent Llista, l'ONU publicarà la Declaració del Drets dels Pobles Indígenes (<https://undocs.org/A/RES/61/295>, consultat 18/02/2018).

5

<https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n> (consultat 18/02/2018).

La simple menció de « comunitats » i la distinció respecte als « grups » són molt significatives i sancionen una aproximació més intuïtiva i política que jurídica o científica a la categoria “indígena”. Sobre aquesta indefinició jurídica (i la consegüent informalització política), vegeu les contribucions de Sabrina Urbinatt, Lauso Zagato o Cristoph Brumann a Adell et al. eds. (2015).

existent, pretén recontextualitzar i reentendre la direcció de les polítiques patrimonialitzadores globals.

La festa del Yaraal i el Degal (Mali)

Al 2013, 10 anys després de la proclamació, l'antropòloga Anaïs Leblon publicava, a una influent obra col·lectiva, els resultats de la seva tesi doctoral sobre "l'espai cultural de *yaraal i degaal*", una anàlisi sobre el procés de patrimonialització d'un aspecte festiu de la població fula (*peul, pullo*) de Mali. Cal recordar que els fula o fulbé conformen un dels pobles pastors i transhumants en origen (encara que avui molts estiguin sedentaritzats) més nombrosos del món, distribuïnt-se per totes les zones semiàrides de l'Àfrica occidental, des de Senegal, a l'Atlàntic, fins a la República Centreafricana. Els festivals de Yaraal i de Degal prenen el seu nom de dos dels al menys 29 punts pels que, dos vegades l'any (encara que la celebració és sobretot a la tornada), els pastors creuen el riu Níger (*Djoliba*, localment) amb els seus ramats (que contenen milers de caps) per endinsar-s'hi o per tornar del Sahel. La descripció de la UNESCO associa explícitament els dos espais-festes a la forma de vida nòmada.⁶ Si el creuament del riu pels ramats ja és espectacular en sí mateix, els grups fula l'acompanyen amb pràctiques i celebracions molt vistoses: els homes decoren el seu bestiar i s'engalanan amb robes especials, mentre les dones preparen i cantussegen cançons per elogiar el succés. S'estableixen així una espècie de competicions, entre els pastors, per presentar el ramat més bonic i, entre les dones, per cantar els poemes més virtuoses (Leblon, 2013).

Aquests festivals foren declarats PCIH per la UNESCO al 2003⁷, proclamació que es va aconseguir sobretot mercès a la intervenció de la Direcció Nacional de Patrimoni Cultural, un organisme estatal malià que pretén regular i controlar els processos de patrimonialització. Per a Leblon, la petició i la justificació que autoritza la candidatura de les festes del Yaraal i el Degal constitueixen un discurs que magnifica l'espectacular de la festa, deixant totalment de banda la realitat social i política fula, la relació amb

l'estat o l'articulació ecològica amb l'entorn. Això es deu a que els estàndards del PCIH que demana la UNESCO semblen interessar-se més per allò que és rar, que és vistós, exòtic, que per les persones que ho materialitzen, sovint minories. Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2006, 8) recull la sarcàstica opinió de l'editor nordamericà Cullen Murphy sobre la primera Llista Representativa del PCIH en 2003, publicada a *The Atlantic Monthly*: "... the overall impression is of program listings for public television at 3.00 A.M."

Bendix parla també d'elements '*lost in translation*' en els *heritage regimes*: encara que a l'estat malià li interessi el reconeixement per part de la UNESCO del Yaraal i el Degal, ja sigui per la possibilitat de subvencions, per perspectives de turisme i desenvolupament local o per la mera visibilitat internacional, no per això deixarà de promoure la roturació de superfícies cada vegada més extenses dedicades als monocultius agraris d'exportació; en conseqüència, restringirà cada cop més les àrees de pasturatge i transhumància fula (Leblon, 2013; Bendix, 2013), minant, en el fons, el mode de vida de les poblacions que varen estar a l'origen de l'entrada de Mali a l'elenc del PCIH.

La inclusió al PCIH fa de pantalla per amagar la promoció de l'aculturació fula, el corresponent èxode rural o la multiplicació de suburbis pauperitzats. El procés contribueix a ocultar les polítiques directament o indirectament repressives de l'Estat envers el poble fula, en nom del qual va tramitar la sol·licitud a la UNESCO⁸. No obstant, la realitat revela la persistència de la identitat fula després dels nombrosos traumes de la colonització, de les sequeres dels anys 70 o de les pressions dels nous estats independents per estabilitzar-los. Aquesta plasticitat fa pensar que Leblon podria estar infravalorant la capacitat dels fula –i de les seves faccions– per instrumentalitzar l'etiqueta PCIH i, en general, els factors globals, però això no restaria pertinença a la seva anàlisi, que pot donar pistes per a l'estudi d'altres casos comparables.

6

<https://ich.unesco.org/en/RL/cultural-space-of-the-yaraal-and-degal-00132>

7

<http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/el-espacio-cultural-del-yaraal-y-del-degal-00132>

8

L'esclat de la qüestió tuareg al 2014, la irrupció del yihadisme i la intervenció francesa han empitjorat en alguns casos l'articulació fula amb l'estat, tal com reflecteixen els mitjans de comunicació. Per exemple: <https://mondafrique.com/conflicts-entre-peuls-bambaras-en-sanglantent-centre-mali/>; <http://www.jeuneafrique.com/403121/politique/mali-violences-entre-peuls-bambaras-dizaine-de-morts-sud-pays/> (consultats 25/10/2017).

El cas de l'art zafimaniry (Madagascar)

El segon cas comparat és l'art zafimaniry, estudiat per Fabiola Mancinelli a la seva tesi doctoral *Zafimaniry, l'inventió d'una tribu*. El poble zafimaniry és un grup ètnic malgaix difícil de categoritzar, però la identitat del qual s'assenta en la seva relació amb el bosc de les Terres Altes i, sobretot, en la seva habilitat en l'ebenisteria i la producció d'objectes de fusta decoratius o funcionals, però amb un disseny clarament esteticista. Segons la proclamació de la UNESCO, un dels tres motius fonamentals pels quals l'art zafimaniry s'ha de considerar com PCIH seria que representaria, i d'alguna manera mantindria,

la forma de vida originària, *autèntica*, de les Terres Altes malgaixes⁹. Això remet a la cultura merina, que és el més influent dels grups de l'illa, al qual se solen associar els zafimaniry. Al Madagascar modern, la cultura merina ha tendit a confondre's abusivament amb la cultura malgaix des del segle XIX, quan el regne d'Antananarivo, en plena expansió hegemònica, es transmutà en "reialme de Madagascar", i la facció dominant s'occidentalitzà parcialment, per després gairebé monopolitzar la producció científica insular. L'estat actual continua tenint una presència merina majoritària. No és d'estranyar, doncs, que la declaració de la UNESCO

9

<http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/el-trabajo-de-la-madera-de-los-zafimaniry-00080>



Mostra d'art zafimaniry (2012)

FABIOLA MANCINELLI

assumís la visió estatal de la candidatura: s'ha de preservar, l'art zafimaniry perquè implícitament es mantindrà la tradició de Madagascar (Mancinelli, 2013).

El discurs de la UNESCO resulta molt polèmic, ja que tracta una pràctica quotidiana com un anacronisme que necessita ser “salvat” dels perills de la modernitat homogeneïtzadora, una perspectiva essencialista i paternalista dels processos culturals, que són molt més dinàmics del que pretén aquest afany salvacionista. Mancinelli apunta, que la cosmovisió del rescat no és malgaix, sinó occidental i s'ha arrelat en institucions com la UNESCO. Segons la pròpia investigadora, el resultat ha estat una sèrie de situacions paradoxals a nivell local que, més que contribuir al manteniment d'un mode de vida, han fomentat la implantació totalment *top down* d'una mena de *modus operandi* UNESCO eurocèntric i globocèntric. Stoczkowski (2009) va anomenar “soteriologia secular” –és a dir, “salvacionisme laic”– la ideologia occidental que sustenta la conservació dels patrimonis locals com a part del gran llegat de la Humanitat. També Kuutma (2012) parla de les “preocupacions curatives” (*curative concerns*) de la patrimonialització, fent èmfasi en tota aquella part de la narrativa UNESCO que legitima la seva acció a través de la necessitat del manteniment, de la por a la pèrdua, de la salvació de la cultura. (Mancinelli, 2013; Stoczkowski, 2009; Kuutma, 2012)

Per a Mancinelli, el reconeixement com a PCIH no genera més esperança en el futur zafimaniry; més aviat fa pensar en una sèrie de factors que poden ser contraproductius en el desenvolupament local. Un dels més importants és la creació d'una marca col·lectiva, seguint els processos estudiats en la ja cèlebre obra dels Comaroff, *Etnicidad S.A.* (2011). Mancinelli posa de manifest que, sovint, aquests processos de desenvolupament local a l'Àfrica porten implícita la invenció d'entitats presumptament comunitàries que responen, formalment i legalment, a un sentit de l'organització i de la representació totalment occidentals. Així, es converteix l'art zafimaniry

en una denominació d'origen amb unes determinades característiques que serien pròpies del poble zafimaniry, establint un cànon. Però, en realitat, es poden articular les intencions de les poblacions zafimaniry amb les lògiques de la marca i dels drets de propietat intel·lectual? És la normalització estètica, amb 21 motius en aquest cas, un tret de l'artesanía zafimaniry? Mancinelli ens explica com va parlar amb artesans que li contaven que havien après l'art zafimaniry a escoles de la UNESCO on els hi ensenyaven exactament quin tipus de dissenys haurien de fer anar. En diversos passatges, assenyala com, de la mateixa manera que a Mali, el procés patrimonialitzador ha estat dirigit des de la capital, Antananarivo, mitjançant una estructura piramidal que subordina els zafimaniry, amb un òrgan executiu que no inclou ni a un d'ells ni d'elles. (Mancinelli, 2013; Comaroff & Comaroff, 2009)

* * *

Estudis independents com els de Mancinelli i Leblon apunten que, en el marc del PCIH, els estats s'han reapropiat de les iniciatives i del llegat local, tractant d'expropiar-lo, de nacionalitzar-lo: la patrimonialització no seria un mer reconeixement internacional de tradicions resilient, seria un procés *top down*. Expropiació enlloc d'apoderament, en flagrant contradicció amb les declaracions de la UNESCO sobre els beneficiaris del PCIH: la raó d'aquesta perversió rau en la pròpia organització del sistema internacional, on són els estats i no les poblacions qui detenen la sobirania. Ara bé, no tots els estats són iguals. Els dos casos sondejats són africans, on les estructures estatals són febles. És significatiu que, a inicis de 2018, una revisió de la Llista Representativa de la UNESCO mostri que Europa acapara tants reconeixements com Àfrica, Amèrica i Oceania juntes i no massa menys que l'Àsia, tot i l'enorme diferència d'habitants: aquest balanç sembla allunyar-se del objectius que dugueren al PCIH.

Deixant de banda una hipotètica corrupció en el sistema de selecció (sobre la qual no tenim informació), la raó d'aquest desequi-

llibre es podria deure a que, al biaix estatalista de la patrimonialització internacional, caldria sumar l'eurocentrisme de l'estat-tipus internacional. Als estats occidentals, les formes de regular la participació i l'acció ciutadana requerides pel PCIH podrien ser més coherents amb les pròpies societats que als estats postcoloniais. Per esclarir-ho, proposo la comparació del cas esmentat amb la candidatura de les falles pirinenques, prestant particular atenció a la participació de les poblacions.

Participació i apropiació en el procés patrimonialitzador de les falles pirinenques

El reconeixement de les falles pirinenques com a patrimoni ha popularitzat enormement la festa, ja no sols als ulls dels forasters, sinó entre les mateixes gentes del Pirineu. Per això, en alguns pobles on la festa s'havia perdut, l'han recuperada i, en altres, on no se sap si mai s'havien celebrat falles, l'han adoptada: és el cas d'Espot o de la Guingueta d'Àneu. Aquesta expansió no només precedeix el reconeixement com a PCIH, sinó que sembla respondre a dinàmiques endògenes tan o més decisives que els condicionants externs, com ara les polítiques culturals governamentals.

La recuperació de tradicions (més o menys conservadora o rupturista, fins i tot inventiva) és inseparable del procés patrimonialitzador que ha culminat, de moment, amb la integració en el PCIH. La primera fita que marca aquesta connexió es produeix ben abans que es forges el propi concepte de PCI, al 1991, amb la declaració de les falles d'Isil com a "festa tradicional d'interès nacional". Aquest reconeixement es feu automàticament extensiu a la resta de poblacions fallaries catalanes i l'etiqueta consolidà al Pirineu català occidental (no només a Isil) la utilització del que es va anomenar cultura popular com expressió social del procés de democratització, un fenomen molt perceptible a tota Catalunya durant els anys 80. En aquesta primera fase patrimonialitzadora es van recuperar les falles a poblacions com Alins, Andorra, Barruera, Erill La Vall o Pont de Suert.

Es produeix, doncs, una confluència entre les iniciatives locals de veïnats i ajuntaments, la política cultural promoguda per la Generalitat i els mecanismes de l'estat per reconèixer i valoritzar el patrimoni, incloent-hi la investigació universitària. Hom pot defensar que, si bé l'impuls institucional és innegable (autòmic i estatal), només pot quallar a través de la iniciativa local. Precisament, el camí que dugué al reconeixement de l'UNESCO, i que pot ser considerat com una segona onada en el procés patrimonialitzador, reforça la hipòtesi de la primacia del factor local.

A l'any 2007, s'expressa per primera vegada la intenció de presentar una candidatura per veure reconegudes les falles per part de la UNESCO. No sembla casual que, a partir d'aquest moment, els pobles que baixen falles, recuperades o adoptades, s'hagin multiplicat: Alòs d'Isil, Cassòs, Espot, Gotarta, La Guingueta d'Àneu... Andorra la Vella és un bon exemple del "contagi fallaire" i de la inseparable articulació entre societat i institucions: al 1987, el Col·lectiu d'Activitats del Comú d'Andorra la Vella havia recuperat la tradició; al 2010, el Govern d'Andorra inclogué les falles dins el catàleg de patrimoni immaterial del Principat; aquest reconeixement governamental va promoure l'interès local fins que al 2013 apareix l'Associació Fallaires d'Andorra la Vella que, des de llavors, s'encarrega d'incentivar la festa a través de programes de participació local enfocats especialment a les criatures, per a que els menuts gaudeixin de la festa i la tornin a identificar com a quelcom propi, de casa (vegeu la contribució d'A. Samarra a Societat Andorrana de Ciències 2016: 86-87).

Al 2009, un any després de la creació de la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat, s'havia celebrat la primera Trobada de Fallaires a Isil, una cita que esdevindria continuada i contribuiria a generar la massa crítica i els contactes necessaris per tirar endavant la candidatura. La segona trobada també tingué lloc a Isil, en 2010, aprofitant el prestigi de la festa a la localitat. Els següents dos anys, la seu fou Pont de Suert (i en aquest poble es conserva un memoràndum sobre el pro-

jecte de patrimonialització de las falles). Al 2013, fou a Alins, mentre que la VI trobada es va organitzar a Les (Vall d'Aran). Al 2015, casi de forma premonitòria, la Trobada va tornar a Isil. Fins el 2012 no es va definir el projecte transnacional, donat que sembla que la UNESCO valora positivament les propostes que sobrepassen els límits estatals. Des que es delimità l'espai de la candidatura, es van anar formalitzant les celebracions a nivell autonòmic i nacional: a França, com a l'Aragó, el reconeixement arribà a inicis de 2014, i més tard el mateix any també s'aconseguí a la Vall d'Aran (Riart & Jordà 2015). Al març de 2014, Andorra va passar a encapçalar la candidatura plurinacional. És raonable pensar que aquesta opció fou un encert estratègic: les candidatures sempre han de ser elevades per un estat i Andorra, un país petit, no disposava de cap patrimoni cultural mundial, el que sembla haver afavorit la proposta. L'1 de desembre del 2015, *Les festes del foc del solstici d'estiu als Pirineus* foren declarades PCIH per la UNESCO¹⁰

De qui són les falles?

Sobre tradició i patrimoni

Una forma d'abordar el dilema entorn als motors socials dels processos patrimonialitzadors és treure del focus investigador la discussió sobre "què són" aquests elements patrimonialitzats, que la pròpia UNESCO qualifica sovint com "tradicions"¹¹, i concentrar-se en "de qui són". I de qui són abans, durant i després del procés. La noció de patrimonialització, tal com s'estudia implica un reconeixement institucional a través del dret positiu, en tant que oposat al dret consuetudinari. Per tant, el concepte de patrimoni que se'n deriva és diferent de concepcions locals prèvies al procés, i que podien fer anar aquesta mateixa paraula o, el més sovint, una altra expressió vernacla més o menys equivalent. L'anàlisi dels casos a Mali i Madagascar apunta que la nova accepció és acaparada, si no monopolitzada, per l'estat, extern a la societat que havia transmès la tradició, que passa a ser concebuda com a maliana o malgaix més encara que fula o zafimaniry. Un corrent interpretatiu molt habitual ha adoptat una mena de "visió expropiadora", és a dir, ha tendit a entendre els processos patri-

monialitzadors més o menys institucionalitzats com processos de pèrdua o tergiversació del valor, coneixements i pràctiques que es pretenen conservar, amb les institucions (estats) i les corporacions (empreses) privant els seus antics detentors no tan sols de la seva exclusivitat, sinó de la mateixa propietat, en el sentit que les comunitats –siguin el que siguin– perdrien el control de la transmissió (Carvalho, 2002 respecte a la cultura musical).

Ara bé, l'exemple de les falles suggereix una situació més compartida, on fins i tot els col·lectius locals podrien dur la iniciativa de forma sostinguda, el que coincideix amb treballs que reclamen la capacitat d'aquests col·lectius per instrumentalitzar les forces i política global, en una "visió apropiadora" (Sanchez Fuarros, 2005, també respecte a la cultura musical). El primer escenari ens avoca bé a un horitzó d'aculturació, poc probable en vista de la resiliència mostrada per les societats africanes els darrers segles, bé a una situació de pluralisme, ja constatable, on dos o més concepcions i pràctiques de patrimoni es juxtaposen, competeixen, s'articulen o s'invisibilitzen mútuament, segons l'evolució de les conjuntures. El segon, per contra, sembla conduir a un nou avatar de la tradició-patrimoni construït i discutit al temps per la societat local i l'estat.

Proposo que la clau per tractar aquestes divergències és analitzar la participació dels actors implicats, en particular a les falles, sabent que als casos comparats africans, les poblacions locals han estat en gran mesura excloses de la presa de decisions. Cal ser conscients que, com ja he indicat, poc té a veure l'actual festa de les falles pirinenques amb les condicions originals, que engegaren la seva transmissió generacional, la tradició. El cicle solar no pot tenir la mateixa significació en una societat agrària que en una terciària, con ho és ara la regió fallaire. I, potser encara més important, hom pot suposar que la funció dels rituals festius, tot i poder presentar continuïtats, serà reapropiada de manera diferent en una societat democràtica que en una societat patrimonial, per recórrer a la terminologia weberiana.

10

<https://ich.unesco.org/es/RL/fiestas-del-fuego-del-solsticio-de-verano-en-los-pirineos-01073> (consultat 14/02/2017). Entre l'1 i el 3, nombrosos mitjans de comunicació (locals i nacionals, en català i castellà) i webs institucionals (sobretot locals) se'n van ver ressò.

11

Aquests conceptes (tradició, patrimoni) han fet córrer molta tinta i no vull ni puc proposar aquí un estat de la qüestió i de la literatura. Sí vull esclarir, però, el meu ús. A menys que indiqui el contrari, em limito a recórrer al vocable "tradició" en els contextos en els que l'empren aquells que s'autoproclamen llurs detentors o hereus, detentores o hereves, és a dir, allò que podríem anomenar la "comunitat fallaire". Aquest ús, en general, evoca un sentit més aviat vague de costum heretat dels nostres grans –patrimonial, doncs-, en principi sense qüestionar-lo. Entenc, però –amb tants i tantes autores i autories-, que tot i el seu discurs immobiliària, els coneixements, comportaments o pautes anomenats tradicionals, no tan sols incorporen canvis determinats per l'evolució històrica i el joc de forces socials, sinó que poden arribar fins i tot a vehicular aquest canvi de forma conspicua, quan no dominant. Aquest procés es pot apreciar per exemple, en algunes formes força comuns de resistència passiva (sovint criticada per l'esquerra) i sobretot de superació del franquisme a Catalunya (Arnabat & Duch, 2014, en particular, les contribucions de P. Solà i E. Prat). En qualsevol cas, per a l'articulació del concepte de tradició i patrimoni, remeto a la línia engegada per Handler & Linnekin (1984), que entenen la primera com un constructe simbòlic, però intentant superar els límits del desconstruccionisme de Hobsbawm & Ranger (1983).



12

Les excepcions serien Andorra la Vella (23.000 habitants) o Vielha (prop de 6000), perifèriques al món fallaire. Amb tot, fins i tot en aquestes poblacions, les relacions personals directes tenen gran importància política.

13

http://territori.gencat.cat/web/content/home/06_territori_i_urbanisme/IDAPA/30_documentacio/indicadors/informes/01_crisi_afecta_demografia_pirinenca.pdf (consultat 20<712/2017) L'economia geopolítica d'Andorra, podríem dir, explica que aquestes xifres no se li apliquen, afectant també a l'Alt Urgell (fora de la zona fallaire), on viu una part de la força laboral andorrana i on la població s'ha mantingut.

Noia baixant una falla a Alins (2017) ORIOL RIART

El relat sobre el procés de patrimonialitzador des dels anys 80, recollit per Riart & Jordà (2015), apunta un fort protagonisme local, a través dels ajuntaments i de les associacions fallaires. Cal entendre que els municipis de la zona són petits i el tracte cara a cara és quotidià entre els locals¹². L'alta ocupació turística emmascara una demografia feble, amb un cens a la zona fallaire central (l'Alta Ribagorça i el Pallars Sobirà), i al conjunt del

Mig Pirineu, més baix que al 1960, tot i la recuperació relativa impulsada per turisme¹³. Això té dos implicacions importants de cara a la participació.

La primera és que resulta metodològicament plausible presumir que les adhesions dels petits municipis catalans impliquen el suport majoritari de llurs poblacions, que sumen de desenes fins a poques centenes de veïns i

veïnes; per tant, podem postular un alt nivell de participació local. La situació és ben diferent no sols a les ciutats europees grans, sinó també a les *communes rurales* de les antigues colònies africanes. Aquestes –sensiblement majors que els municipis pirenaics, gràcies al racionalisme administratiu francès– són una herència de la colònia i la seva mateixa estructura administrativa, la seva legalitat, respon a formes de sociabilitat que poden contrastar molt amb les imperants en la quotidianitat de les poblacions, marcades pel parentiu, la religió, la iniciació, la jerarquia. Al Pirineu, en canvi, les poblacions porten segles convivint –i apropiant-se– d'aquestes estructures administratives: només cal pensar que els “comuns” del Pirineu inclouen el sòl i els recursos municipals (amb moltes variacions en la participació veïnal), mentre que els seus homòlegs africans, consuetudinaris, rarament tenen cap reconeixement al dret positiu.

La segona es refereix a la identitat: el balanç migratori negatiu recolza la impressió que les candidatures de patrimonialització (presentades al ministeri, la Generalitat o la UNESCO) han estat impulsades sobretot per autòctons (comunicació personal d'Oriol Riart), però en situacions ben diferents –des de residents a “fills del poble”– i sense excloure –ans al contrari– a persones de procedència externa “neorurals” o altres agents externs (visitants, professionals...). Ara bé, aquesta autoctonia, raonablement inferida en tant que comunitat imaginada, podria tenir una significació ben distinta a la que separa els agents locals del agents estatals als dos casos africans. Mentre les societats peul o zafimaniry, que es poden acceptar perfectament com malianes o malgaixes, mantenen una autonomia molt notable en la seva cosmovisió, en les seves lògiques d'accés als recursos o en les seves tecnologies tan adreçades a la natura com a la societat, l'aculturació i l'homogeneïtzació de les societats pirinenques respecte a les seves “matrius” francesa, catalana, europea o global són evidents.

Amb tot, l'enclavament de les actuals falles pirinenques les converteix en signes d'un

col·lectiu diferenciable, una comunitat imaginada que, com altres, nodriria la identitat catalana des dels marges, des del record idealitzat d'aquelles muntanyes que desaparegueren primer amb l'arribada de l'electricitat i després del turisme (Ros, 1997). La continuïtat de la forma –que no del significat– del ritual en uns pocs veïnats (Isil, la Vall de Boí, Vilaller i Senet...) explica la resistència a la deslocalització de les falles, en front, per exemple, del patrimoni cultural material de la mateixa regió que suposa el romànic. Aquest ha estat sotmès a hegemònies discursives (Del Mármol, 2010) ben diferents a les falles, en part probablement per la seva separació del present, així com per la ubiqüitat del romànic en el patrimoni de molts altres paratges centrals a la història d'Europa. No estranya, doncs, que l'imaginari català, i catalanista –urbanita i europeista– s'identifiqui amb molta major mesura amb les restes romàniques que amb les festes del foc de la muntanya que, sovint s'han vist com una reminiscència atàvica, un vestigi d'innocència cultural a l'abric de l'aïllament geogràfic. La terciarització consagrà aquest exotisme intern construït pel folklorisme (Prats, 1988). Aquesta relativa marginació cultural deixa lloc, però, a espais relativament contrahegemònics.

Algunes reflexions obertes

Comparacions d'un calibre com la que aquí es proposa (Europa, Àfrica) posen de manifest la persistència de l'asimetria que el PCIH hauria de corregir, i que s'associa inevitablement a l'agrupació de les estratègies patrimonialitzadores en l'horitzó del desenvolupament. El Pirineu és una regió perifèrica a França i a Catalunya i és probable que aquest fos un factor d'exotisme proper que jugués al seu favor en la inclusió a la llista. L'encapçalament de la candidatura per Andorra, petit país absent de la llista fins al 2015, podria acabar de tancar una “coartada” per poder continuar incrementant el pes adquirit per Europa al PCIH, en oberta contradicció amb les metes equilibradores originals de la Convenció de 2003.

En realitat, la marginalitat relativa del Pirineu en la societat europea, no es tradueix des de

Falla major encesa,
a la plaça d'Alins (2017)

ORIOL RIART



fa dècades en indicadors coherents amb la definició global de marginació i pobresa al si dels estats espanyol o francès, per no parlar de les xifres andorranes¹⁴. El Pirineu és perifèric políticament i sociogeogràficament, però ja no és una regió pobra, “subdesenvolupada”. I, amb la terciarització, ha esdevingut molt menys culturalment distinta: hom podria dir que s’ha aculturat. La gent del Pirineu es troba tan lluny, si no més, que la de París (seu de la UNESCO) tant de les situacions de pobresa extrema prevalents a Mali o a Madagascar, com del pluralisme cultural que s’hi percep. L’èxit de la iniciativa pirenaica es contextualitza en el que podríem anomenar “el biaix catalanoparlant” o “llevantí” en les sol·licituds espanyoles de reconeixement del PCIH: més de la meitat estan ubicades als famosos i discutits Països Catalans, el qual vol dir en la part més dinàmica econòmicament del mediterrani espanyol (encara que alguna de les iniciatives sigui ben terra endins), un àrea fortament cosmopolita i amb una alta inversió externa. I és en aquest context pròsper i perfectament enculturat en el marc global hegemònic, coneixedor del llenguatge i dels ressorts institucionals internacionals i amb una alt potencial d’autofinançament de la candidatura, on les estratègies patrimonialitzadores, a més de triomfar, adopten les seves disposicions més populars i, per tant, més convenients per a la població: l’associacionisme que vehicula el procés patrimonialitzador fallaire és del mateix tipus del que s’ha atribuït al conjunt de la societat catalana¹⁵. La paradoxa rau en que aquestes “comunitats de pràctica” (en el sentit en el que Bendix o Bortolotto adopten el concepte de Jean Lave i Étienne Wenger a Adell et al. eds., 2015) són més operatives quant més imaginades, o, fins i tot, quan més “imaginàries”, és a dir, com més el ritual es separa de la tecnologia i es restringeix als discurs, una diferència flagrant amb els casos africans. La paradoxa es comparable a la que planteja l’ús en contextos de desenvolupament internacional de la noció de “capital social” en el sentit de Putnam (1993): un producte històric dels països europeus es vol projectar sobre el conjunt mundial per posar en valor la diversitat cultural. No és estrany

que els resultats siguin disperss i decebedors en molts països del Sud¹⁶.

La gent que baixa falles ha normalitzat, i en gran mesura compartit, els criteris de preservació patrimonials de la UNESCO, molt més que els col·lectius fula o zafimaniry: aquesta interiorització es remunta com a mínim al folklorisme vuitcentista i es generalitza amb la “urbanització cultural” dels espais rurals durant el segle xx. Precisament un signe diferencial respecte als casos africans és la presència d’etnògrafs autòctons (en sentit restringit, local), com ara Riart i Jordà, que entronquen amb l’esmentat folklorisme a través de precedents il·lustres com ara Ramon Violant i Simorra. Es confirma, doncs, la sospita de C. Bortolotto sobre la difícil discriminació entre els rols “investigador” i “facilitador” –en principi antagònics– d’antropòlegs i antropòlogues a Europa (vegeu la seva contribució a Adell et al. 2015: 266-267). Per als habitants dels Pirineus, si bé apropiat-se de la patrimonialització, fins i tot intel·lectualment, no anul·la les dinàmiques *top down* que recorren la terciarització del territori, sí pot obrir oportunitats de construir una “política territorial *grassroots*” i de cohesionar el conjunt social, més enllà de l’oportunitat de negoci. La necessitat d’atreure turistes i la continuïtat amb el teixit sociocultural contigu limiten, per altra banda, les possibles dinàmiques excoents respecte al “foraster” i atenuen les pors democràtiques davant el floriment de comunitats d’autòctons (Ellen Heertz a Adell et al., 2015, per a Suïssa).

Amb tot, els condicionants de l’estratègia *grassroots* fallaire la fan poc exportable als beneficiaris buscats originalment per la iniciativa del PCIH. La comparació suggereix que les possibilitats de beneficiar-se’n d’aquests darrers –que no s’han de descartar veient la resiliència de les societats locals estudiades per l’antropologia– no passaran tant per l’apropament a la normativa establerta per estats i agències internacionals –sovint contradictòria amb els mecanismes locals de participació–, com per la seva capacitat de subvertir-la. Subversió, és a dir, instrumentalització envers objectius altres que els

14

Les comarques de la zona fallaire mostren una evolució creixent durant tot el primer període patrimonialitzador, des dels 80, assolint a finals dels 90, rendes familiars de les més altes de Catalunya http://economia.gencat.cat/web/content/70_economia_catalana_arxius/publicacions_periodiques/nota_d_economia/ne_66/6-larendafamiliaridisponiblealescomarquescatalanes.pdf Tot i que l’Idescat mostra una disminució d’aquestes xifres després de la crisi (amb informacions sovint contradictòries), el nivell de renda continua estant entre els alts: <https://www.idescat.cat/pub/?id=rdbc&n=8224&lang=es> (consultat 30/11/2017), però <http://www.elpuntavui.cat/article/4-economia/18-economia/419135-la-valldaran-te-la-renda-per-capitames-alta-de-catalunya.html> (totes les pàgines consultades 30/11/2017)

15

<http://associacionisme.mhcat.cat/> (consultat 16/02/2018)

16

El concepte de “capital social” es va propagar gràcies a l’impuls del Banc Mundial (Bebbington et al. 2007): el problema és que els tipus de relacions que es consideren “capitalitzables”, generadores de confiança i cohesió, són diametralment oposats a les societats occidentals i a d’altres, en particular les africanes; vegeu una crítica demolidora a Ben Fine (2002). Per altra banda, el component nacionalista d’aquesta capacitat de mobilització de la societat civil (com a Bèlgica, per exemple) podria ser un factor a considerar, en tant que influent sobre l’estat, però no sembla determinant donades les fortes diferències en aquest sentit entre Catalunya i València, per exemple.

fixats oficialment, en el marc de pluralisme cultural instaurat involuntàriament per la colonització primer i l'imperialisme cultural després. En altres paraules, posar el coneixement local per sobre del coneixement expert homologat internacionalment.

El dilema del paper de la diversitat en el desenvolupament, en el progrés actual, és un clàssic en antropologia, des de ben abans de M. G. Smith. Tanmateix, les investigacions per resoldre el dilema no són tan habituals, ni tan sols en el marc aparentment ideal dels estudis sobre el PCIH: l'excel·lent recull

d'Adell et al. (2015) n'és una bona prova, donat que pràcticament no aborda la qüestió de les lògiques i valors socials diferents en joc, concepcions i pràctiques no forçosament coherents amb la declaració universal dels DDHH, però legítimes localment, al menys per als membres de la comunitat "real", que reaccionen i s'adapten a la candidatura d'una "comunitat imaginada", presentada per l'estat de torn. Per detectar, comprendre i potser fins i tot integrar aquests mecanismes de desviació de la patrimonialització, la mirada propera i comparada de l'etnografia serà imprescindible. ■

BIBLIOGRAFIA

Adell, N., Bendix, R. F., Bortolotto, C., Tauschek, M. (eds.) (2015) *Between Imagined Communities and Communities in Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Göttingen Studies in Cultural Property, vol. 8, Universitätsverlag Göttingen.

Arnabat, R.; Duch, M. (coords.) (2014) *Historia de la sociabilidad contemporánea. Del asociacionismo a las redes sociales*. Valencia: PUV.

Bauman, Z. (2003) *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI

Bebbington, A.; Guggenheim, S ; Olson, E ; Woolcock, M (2007) "Exploring Social Capital Debates at the World Bank", en *The Journal of Development Studies*, 40:5, 33-64

Beltran, O.; Vaccaro, I. (2007) "El paisaje del Pallars Subirà: pastores, centrales hidroeléctricas y estaciones de esquí", en Oriol Beltran & Ismael Vaccaro (eds.) *Ecología política de los Pirineos: estado, historia y paisaje*, 139-156. Tremp: Garsineu.

Bendix, R.; Eggert, A.; Paselmann, A. (eds.) (2013) *Heritage Regime and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Bretón, V. (2001) "Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas

consideraciones críticas desde los Andes Ecuatorianos" en *Revista Yachaikuna* n° 2 (diciembre) <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/2/breton.html>

Comaroff, J.; Comaroff, J. (2011) *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.

De Carvalho, J. J. (2002) *Las tradiciones musicales afroamericanas: de bienes comunales a fetiches transnacionales*. Brasilia: Serie Antropología, Universidad de Brasilia.

Del Mármol, C. (2010) *Pasados locales, políticas globales. Los efectos de patrimonialización en un valle del Pirineo Catalán*. Barcelona: Universitat de Barcelona, tesi doctoral (director J. Frigolé).

Fine, B. (2002) "It Ain't Social, It Ain't Capital and It Ain't Africa", en *Studia Africana*, 13: 18-33.

Frigolé, J. (2012) "Cosmologies, ecosímbolos y patrimonialización en el Pirineo catalán en un contexto global", en *Revista de Antropología Social*, 21: 173-196.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2006) "World Heritage and Cultural Economics" en Karp, I.; Kratz, C. (eds.) *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, 161-202. Duke: Duke University Press.

Handler, R.; Linnekin, J. (1984) "Tradition, Genuine or Spurious",

en *The Journal of American Folklore*, Vol. 97, No. 385 (Jul. – Sep.): 273-290.

Hobsbawn, E.; Ranger, T. (eds.) (2002) *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Leblon, A. (2013) "A Policy of Intangible Cultural Heritage between Local Constraints and International Standards: "The cultural Space of Yaaraal and the Degal", en Bendix, R. F.; A. Eggert, A.; Paselman, A. (eds.), *Heritage regimes and the State*, 97-119. Göttingen: Göttingen Studies in Cultural Property, volume 3, Universitätsverlag Göttingen.

Mancinelli, F. (2013) *Zafimaniry: l'invention d'une tribu. Art ethnique, patrimoine immatériel et tourisme dans une communauté de Madagascar*. Barcelona: Universitat de Barcelona, tesi doctoral (director Ll. Prats).

Prats, Ll. (1988) *El mite de la tradició popular*. Barcelona: Edicions 62.

Prats, Ll. (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.

Putnam, R.D. (1993) *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.

Riart, O.; Jordà, S. (2015) *Les falles del Pirineu: L'Alta Ribagorça i El Pallars Sobirà*. Lleida: Pagès.

Ros, I. (1997) *Aquelles muntanyes se n'han anat al cel*, Tremp: Garsineu.

Sánchez-Fuarros, I. (2005) "Timba, rumba y la 'apropiación desde dentro'", en *Trans. Revista transcultural de música*, n°9 <https://www.sibetrans.com/trans/articulo/169/timba-rumba-y-la-ldquo-apropiacion-desde-dentro-rdquo>

Said, E. (1993) *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Santamarina, B. (2013) "Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico del patrimonio inmaterial)", en *Revista de Antropología Social* 22: 264-286.

Societat Andorrana de Ciències. (2016) *El sentit del folklore, avui. Vintenes Jornades de la Societat Andorrana de Ciències*. Andorra la Vella: Societat Andorrana de Ciències. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8322.2009.00666.x/epdf>

Stoczkowski, W. (2009) "UNESCO's doctrine of human diversity: A secular soteriology?" a *Anthropology Today*.