

etnologia

REVISTA D'ETNOLOGIA DE CATALUNYA

DOSSIER

El patrimoni cultural en contextos turístics

**Patrimoni
de la Humanitat**

La pedra seca
a Catalunya
després del
reconeixement
de la UNESCO

Creant autenticitat

La menstruació
en un ritual afroclubà
de Barcelona

REVISTA D'ETNOLOGIA DE CATALUNYA

Número 44. Desembre 2019

Edició

Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura
Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural
(DGCPAC)

Directora general de Cultura Popular i Associacionisme Cultural

M. Àngels Blasco i Rovira

Director

Xavier Roigé Ventura (Universitat de Barcelona)

Adjunta a direcció

Camila del Màrmol Cartañá (Universitat de Barcelona)

Coordinadora del dossier

Saida Palou Rubio (Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural;
Universitat de Girona)

Consell de redacció

Xavier Busquets Masuet (DGCPAC), Roger Costa Solé (DGCPAC),
Rafel Folch Monclús (DGCPAC) i Joanna Guijarro Gisbert (DGCPAC)

Coordinació editorial

Cristina Farran Morenilla (DGCPAC) i Verònica Guarch Llop (DGCPAC)

Comitè editorial

Jordi Abella Pons (Ecomuseu de les Valls d'Àneu), Oriol Beltran Costa (Universitat de Barcelona), Eliseu Carbonell Camós (Universitat de Girona), Dolors Comas d'Argemir i Cendra (Universitat Rovira i Virgili), Raquel Ferrero Gandia (Museu Valencià d'Etnologia), Jaume Guiscafré Danús (Universitat de les Illes Balears), Saida Palou Rubio (Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural), Isidre Pinyol Cerro (Centre d'Estudis de les Garrigues), Carles Salazar Carrasco (Universitat de Lleida), Montserrat Solà Rivera (Parc Natural de la Serra del Montsant), Montse Ventura Oller (Universitat Autònoma de Barcelona)

Comitè assessor científic

Sabrina Doyon, Université Laval (Canadà); Nina Kammerer, Brandeis University (EUA); Gloria Artis, Museo Nacional de las Culturas del Mundo (Mèxic); Ismael Vaccaro, McGill University (Canadà); Marc Jacobs, FARO - Vlaams Steunpunt voor Cultureel Erfgoed, Vrije Universiteit Brussel (Bèlgica); Ahmed Skounti, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine (Marroc); Edmon Castell Ginovert, Universidad Nacional de Colombia (Colòmbia); Iñaki Arrieta Urtizberea, Universidad del País Vasco; Juan Agudo, Universidad de Sevilla; Jaume Franquesa, University at Buffalo (EUA); Mónica Beatriz Lacarrieu, Universidad de Buenos Aires (Argentina); Eduardo Restrepo, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotà, Colòmbia).

Correcció

Incyta Multilanguage, SL

Traducció

Linguaserve Internacionalización de Servicios, SA

Realització editorial i disseny gràfic

Entitat Autònoma del Diari Oficial
i de Publicacions de la Generalitat de Catalunya

Fotografia de la coberta

Taules esperant l'arribada massiva de turistes
a la plaça de Sant Marc de Venècia. Saida Palou.

Contacte

Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural
Plaça de Salvador Seguí, 1-9
08001 Barcelona
Teléfono 933 162 720
rec@gencat.cat
<http://cultura.gencat.cat/rec>

Periodicitat

Anual

La *Revista d'Etnologia de Catalunya* és una publicació periòdica d'accés obert de difusió de les iniciatives, les realitzacions, les teories i les experiències dels investigadors i dels col·lectius d'estudiosos del camp de l'etnologia i l'antropologia. El primer número de la revista va aparèixer el juliol de 1992 i s'ha publicat de manera ininterrompuda fins avui. Des del juny de 2010 s'inicia la segona època de publicació de la revista, en la qual s'inscriu aquest número.

Aquesta revista ofereix l'accés obert, gratuït i immediat a tots els seus articles a través de RACO (<https://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia>). L'ús dels continguts està subjecte a una llicència de Reconeixement – No Comercial – Sense Obra Derivada (by-nc-nd) de Creative Commons. Se'n permet la reproducció, distribució i comunicació pública sempre que no sigui per a usos lucratis i no es modifiqui el contingut de l'obra. Per veure una còpia de la llicència, visiteu <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.ca>.

La revista utilitza l'Open Journal Systems 2.3.7.0, un programari de codi obert per a la gestió i la publicació de revistes.

Per a aquest número de la revista s'han rebut un total de dinou articles proposats per ser publicats a les seccions de Recerques etnològiques i Miscel·lània, disset dels quals han estat finalment acceptats després de passar una avaluació amb doble anonimat per dos revisors experts; és a dir, dos articles han estat desestimats a partir del procés d'avaluació.

Les opinions expressades en els diferents treballs que es publiquen són exclusives dels seus autors. En cap cas no implica necessàriament que la revista o el mateix Departament de Cultura les comparteixin.

Dipòsit legal: B-46.605-2010

ISSN electrònic: 2014-6310

ISSN paper: 1132-6581



Maria Àngels Blasco i Rovira

Directora general de Cultura Popular
i Associacionisme Cultural



És motiu de satisfacció per a mi adreçar-vos aquestes paraules a mode de presentació d'aquest nou volum, el número 44, de la *Revista d'etnologia de Catalunya*, en el qual trobareu un dossier central que aborda, des de diferents punts de vista i amb exemples culturals i territorials diversos, un dels temes cabdals de la societat catalana actual, però també de la societat global de la qual formem part: el turisme i la seva relació amb el patrimoni cultural. El turisme s'ha convertit, aquest inici del segle XXI, en una de les indústries culturals i econòmiques més poderoses d'arreu; ja no hi ha cap indret del planeta que no estigui sotmès, amb més o menys mesura, a l'impacte del turisme. En molts casos, aquest impacte ha pogut suposar un impuls al dinamisme social, econòmic i cultural de molts indrets i cultures locals, però en d'altres, ho sabem, un excés de turisme pot comportar l'afebliment i l'empobriment de la cultura i el seu patrimoni col·lectiu. I és una realitat que el patrimoni cultural es troba avui immers de ple en aquestes dinàmiques. En els articles que componen el dossier podreu aprofundir en totes aquestes qüestions, des de la gran amplitud de mirades i realitats analitzades, tant en l'àmbit català com a les Illes Balears, fins a uns exemples específics d'Andalusia i Galícia, com els casos de Matera (Itàlia), la illa de Pasqua (Xile) i la comunitat Zafimaniry (Madagascar). Us animen a aventurar-vos en aquesta lectura i així copsar millor el rol actual que el patrimoni cultural té en la seva relació amb el turisme, i també per poder-ne extreure conclusions i propostes al servei de la millora de la qualitat patrimonial en contextos de forta pressió turística.

La secció "Miscel·lània" conté articles de temàtica diversa: les festes taurines i la seva relació, no sempre fàcil, amb el patrimoni cultural; una etnografia sobre el cas de les

aparicions marianes de San Sebastián de Garabandal (Cantàbria), i l'article del Roger Costa, tècnic de la nostra direcció general, que analitza l'impuls patrimonial que ha representat la seva inclusió per a la tècnica de la pedra seca, l'any 2018, a la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat, de la Convenció de 2003 de la UNESCO.

La secció "Recerques etnològiques" consta de dos articles de gran interès. El primer conté una aproximació acurada a una de les manifestacions culturals més destacades de casa nostra: el ball de la jota a les Terres de l'Ebre. Cal recordar que l'any 2019 es va dur a terme el I Congrés sobre la jota als territoris de parla catalana, al poble de Falset, organitzat per la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural, l'Institut Ramon Muntaner i l'Ajuntament de Falset. El següent article aborda una temàtica relacionada amb la diversitat cultural i religiosa present a la nostra societat: la tradició del Palo Monte, una religió d'origen afrocaribeny, i la seva implantació avui a Catalunya.

A la secció "Crònica" s'apleguen informacions i ressenyes diverses, com la del cànter de la Galera, al Montsià; la recuperació del drac de Banyoles; una crònica sobre l'exposició *Construint el territori. Arquitectura tradicional i paisatge a Catalunya*, i una ressenya sobre la visita que el març del 2019 l'Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial va dur a terme als Països Baixos per conèixer de primera mà diverses iniciatives i equipaments de caire patrimonials d'aquell país. Finalment, el contingut de la revista es completa amb una sèrie de ressenyes bibliogràfiques, d'entre les quals em permeto destacar la que presenta el llibre *Entre el celler i la taverna. Un recorregut per les bodegues de barri de Barcelona*, número 29, de la col·lecció "Temes d'Etnologia de Catalunya", la qual edita el Departament de Cultura.

Molt bona lectura. ■

Sumari

NÚM. 44 – DESEMBRE 2019

PRESENTACIÓ

- 3 **Maria Àngels Blasco i Rovira**
Directora general
de Cultura Popular
i Associacionisme Cultural

DOSSIER

- 10 **Presentació.**
El Patrimoni cultural
en contextos turístics
SAIDA PALOU RUBIO
Institut Català de Recerca
en Patrimoni Cultural
- 16 **Tal com era, tal com és**
Estratègies de
patrimonialització turística al
poble abandonat de Peguera
(Pirineu català)
FERRAN PONS RAGA
Universitat McGill
- 32 **“Ara, vosaltres sou els**
turistes”: Turistes indígenes
i usos del patrimoni inca a
Cusco
BEATRIZ PÉREZ GALÁN
Universitat Nacional d'Educació
a Distància
- 46 **Els efectes dels dispositius**
participatius en la gestió
patrimonial del medi rural
asturià
JOAN ROURA-EXPÓSITO,
DAVID GONZÁLEZ-ÁLVAREZ,
PABLO ALONSO GONZÁLEZ
Institut de Ciències del Patrimoni

- 66 **Quan l'hotel dona pas a la**
mesquita: món paral·lel i
turisme parahalal a Tunísia

HABIB SAIDI
Universitat de Laval

- 76 **L'efecte UNESCO**
Gestió turística o gestió
patrimonial dels Patis
de Còrdova?

JAVIER
HERNÁNDEZ-RAMÍREZ
Universitat de Sevilla

VICTORIA QUINTERO
MORÓN
Universitat Pablo de Olavide

- 94 **Sobre el patrimoni:**
lloguer turístic i moviments
socials a la ciutat de Mallorca

MARC MORELL
Universitat de les Illes Balears

- 106 **Patrimoni i turisme, una**
relació històrica entorn dels
paisatges urbans espanyols
de la primera meitat del
segle xx

CARMEN GIL DE ARRIBA
Departament de Geografia,
Urbanisme i Ordenació del Territori
- Universitat de Cantàbria

- 121 **Usos turístics del patrimoni**
i història del turisme
a Barcelona

SAIDA PALOU RUBIO
Institut Català de Recerca
en Patrimoni Cultural;
Universitat de Girona

- 135 **L'acolliment turístic**
als santuaris: la importància
de la custòdia

SILVIA AULET
Universitat de Girona

- 148 **El model CICATUR aplicat**
als patrimonis culturals del
Camí Portuguès Interior de
Santiago de Compostel·la

XERARDO PEREIRO,

PEDRO AZEVEDO
Universitat de Trás-os-Montes
e Alto Douro

FOCUS

- 162 **L'ús de la memòria en**
les pràctiques turístiques
contemporànies i
els processos de
patrimonialització

L'estudi de cas dels Sassi
de Matera

VITA SANTORO
Universitat de la Basilicata (Itàlia)

- 170 **Turisme i espais de memòria**
a la Catalunya transfronterera

DAVID GONZÁLEZ VÁZQUEZ
Observatori Europeu de Memòries
de la Fundació Solidaritat

- 178 **Zafimaniry: la invenció**
d'una tribu

Un recurs estratègic entre
turisme i patrimoni

FABIOLA MANCINELLI
Universitat de Barcelona

- 184 **Usos polítics i econòmics**
del Parc Nacional Rapa
Nui (illa de Pasqua, Xile):
Patrimoni de la Humanitat

ROBERTO CONCHA
MATHIESEN
Universitat Catòlica del Nord (Xile)

- 192 **Festa i festival**

Una història sobre dos models
de cultura a la ciutat de Girona

NINA (CORNELIA)
KAMMERER

Institut Català de Recerca
en Patrimoni Cultural

MISCEL·LÀNIA

- 200** **"Que no ens toquin els bous!"**
Le festes taurines a les Terres de l'Ebre i el patrimoni dels ofesos
MANUEL DELGADO RUÍZ,
ROMINA MARTÍNEZ
ALGUERÓ,
SARAI MARTÍN LÓPEZ
Universitat de Barcelona
- 215** **Entre la muntanya i el cel**
Rere les aparicions marianes de San Sebastián de Garabandal
CARLOTA FUENTEVILLA
Universitat de Barcelona
- 229** **La pedra seca a Catalunya després del reconeixement de la UNESCO**
ROGER COSTA SOLÉ
Departament de Cultura,
Generalitat de Catalunya

RECERQUES

- 238** **El ball de la jota a les Terres de l'Ebre**
A Josep Bargalló Badia
LLUÍS-XAVIER FLORES ABAT,
MIQUEL-ÀNGEL FLORES
ABAT,
JOAN-LLUÍS MONJO
MASCARÓ
Associacions etnogràfiques
Grup Alacant (Alacant)
i Espai de So (Tortosa)
- 258** **Creant autenticitat: la menstruació en un ritual afrocutà de Barcelona**
MARTA PONS RAGA
Universitat de Barcelona

CRÒNICA

MUSEUS

- 268** **El cànter de la Galera (Montsià)**
OLGA RALDA
Tècnica de Terracota,
Centre d'Interpretació
de la Terrissa de la Galera
- 273** **La recuperació del drac de Banyoles**
GUERAU PALMADA AUGUET
Historiador de l'Art

EXPOSICIONS

- 277** **Crònica de l'Exposició Construïnt el territori**
Arquitectura tradicional i paisatge a Catalunya
XAVIER BUSQUETS MASUET
Departament de Cultura
de la Generalitat de Catalunya
- 280** **Visita de l'Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial a equipaments patrimonials dels Països Baixos**
ROGER COSTA SOLÉ
Departament de Cultura
de la Generalitat de Catalunya

RESSENYES BIBLIOGRÀFIQUES

- 284** **Beure per no oblidar**
Una mirada antropològica a les bodegues de barri de Barcelona
JOSÉ MUÑOZ ALBALADEJO
Incipit CSIC
- 286** **Ressenya del llibre Gaspar Lloret, mestre d'aixa i llibertari**
HELENA COLOM
MONTORIOL
Departament de Cultura
de la Generalitat de Catalunya

- 290** **El patrimoni de guerra i la guerra pel seu patrimoni**
Resseguint l'obra d'Adela Geli Anticó:
Recórrer la Garriguella fortificada. Desxifrant els búnquers: arquitectura i paisatge.
JAUME PUIGREDON
BOIXADERA
Secció d'Història i Arqueologia –
Institut d'Estudis Empordanesos

Table of contents

No. 44 - DECEMBER 2019

PRESENTATION

- 3 **Maria Àngels Blasco i Rovira**
General Director of Popular Culture and Cultural Associationism

DOSSIER

- 10 **Presentation**
Cultural heritage in tourism contexts
SAIDA PALOU RUBIO
Catalan Institute for Cultural Heritage Research / University of Girona
- 16 **As it was, as it is**
Tourism heritage strategies in the abandoned village of Peguera (Catalan Pyrenees)
FERRAN PONS RAGA
Universitat McGill
- 32 **"Now, you are the tourists."**
Indigenous tourists and the use of Incan heritage in Cusco
BEATRIZ PÉREZ GALÁN
National University of Distance Education
- 46 **The effects of participatory devices in heritage management in rural Asturias**
JOAN ROURA-EXPÓSITO,
DAVID GONZÁLEZ-ÁLVAREZ,
PABLO ALONSO GONZÁLEZ
Institute of Heritage Sciences - CSIC

- 66 **When the hotel gives way to the mosque: parallel world and *parahalal* tourism in Tunisia**
HABIB SAIDI
University of Laval (Quebec)
- 76 **The UNESCO effect**
Tourism management or heritage management of the Patios de Córdoba?
JAVIER HERNÁNDEZ RAMÍREZ
University of Sevilla
VICTORIA QUINTERO MORÓN
University Pablo de Olavide
- 94 **Heritage and tourism in the old town of Palma de Mallorca**
MARC MORELL
University of Illes Balears
- 106 **Heritage and tourism: a historical relationship focusing on Spanish urban landscapes from the early twentieth century**
CARMEN GIL DE ARRIBA
University of Cantabria
- 121 **Uses of heritage for tourism and the history of tourism in Barcelona**
SAIDA PALOU RUBIO
Catalan Institute for Cultural Heritage Research / University of Girona
- 135 **Tourism in sanctuaries: the importance of custody**
SILVIA AULET
University of Girona

- 148 **The CICATUR model applied to the cultural heritage of Santiago de Compostela's Interior Portuguese Route**
XERARDO PEREIRO,
PEDRO AZEVEDO
University of Trás-os-Montes e Alto Douro

FOCUS

- 162 **Making use of memories in contemporary tourism practices and patrimonialisation processes**
A case study of the Sassi di Matera
VITA SANTORO
University of Basilicata (Italy)
- 170 **Tourism and memorial spaces in transborder Catalonia**
DAVID GONZÁLEZ VÁZQUEZ
European Observatory of Memories of the Solidarity Foundation
- 178 **Zafimaniry: the invention of a tribe**
A strategic resource between tourism and heritage
FABIOLA MANCINELLI
University of Barcelona
- 184 **Political and economic uses of Rapa Nui National Park (Easter Island, Chile): a World Heritage Site**
ROBERTO CONCHA MATHIESEN
Catholic University of the North (Chile)
- 192 **Festivity and Festival: A Tale of Two Models of Culture in the City of Girona**
NINA (CORNELIA) KAMMERER
Catalan Institute for Cultural Heritage Research

MISCELLANEOUS

- 200** *Don't touch our bulls!*
Bullfighting festivals in the Terres de l'Ebre and the heritage of the offended
MANUEL DELGADO RUÍZ,
ROMINA MARTÍNEZ
ALGUERÓ,
SARAI MARTÍN LÓPEZ
University of Barcelona
- 215** *Between the mountain and the sky.*
Behind the apparitions of the Virgin Mary in San Sebastián de Garabandal
CARLOTA FUENTEVILLA
University of Barcelona
- 229** *Dry stone in Catalonia after recognition from UNESCO*
ROGER COSTA SOLÉ
Government of Catalonia.
Ministry of Culture

RESEARCH

- 238** *Dancing the jota in the Terres de l'Ebre*
To Josep Bargalló Badia
LLUÍS-XAVIER FLORES ABAT,
MIQUEL-ÀNGEL FLORES,
ABAT,
JOAN-LLUÍS MONJO
MASCARÓ
Association Ethnographic Alacant Group and Sound Espace (Tortosa)
- 258** *Creating authenticity. Menstruation in an Afro-Cuban ritual in Barcelona*
MARTA PONS RAGA
University of Barcelona

CHRONICLE

MUSEUMS

- 268** *Earthenware in La Galera (Montsià)*
OLGA RALDA
Terracotta - Galera Clay
Interpretation Center
- 273** *Bringing the dragon back to Banyoles*
GUERAU PALMADA AUGUET
Art Historian

EXHIBITIONS

- 277** *Chronicle of the exhibition*
Building the territory.
Traditional architecture
and landscape in Catalonia
XAVIER BUSQUETS MASUET
Government of Catalonia.
Ministry of Culture
- 280** *Ethnological and Immaterial Heritage Observatory of Catalonia visit to heritage facilities in the Netherlands*
ROGER COSTA SOLÉ
Government of Catalonia.
Ministry of Culture

BOOK REVIEWS

- 284** *Drinking so as not to forget*
An anthropological look at the local *bodegas* in Barcelona
JOSÉ MUÑOZ ALBALADEJO
Institute of Heritage Sciences
- CSIC Incipit CSIC
- 286** *Book review: Gaspar Lloret, mestre d'aixa i llibertari*
HELENA COLOM
MONTORIOL
Government of Catalonia.
Ministry of Culture

- 288** *The heritage of war and the war for its heritage.*
Following the work of Adela Geli Anticó:
Recórrer la Garriguella fortificada. Desxifrant els búnquers: arquitectura i paisatge
JAUME PUIGREDON
BOIXADERA
Empordà Research Institute


125

Palmira
Jaquetti

Palmira Jaquetti
Músic, poetessa, folklorista, pedagoga...
dona.

Escolta-la. Llegeix-la. Admira-la.



Per a més informació 

 Generalitat de Catalunya
Departament
de Cultura

Dossier

EL PATRIMONI CULTURAL EN CONTEXTOS TURÍSTICS

10

Presentació

SAIDA PALOU RUBIO

16

Tal com era, tal com és

FERRAN PONS RAGA

32

“Ara, vosaltres sou els turistes”:

Turistes indígenes i usos del patrimoni inca a Cusco

BEATRIZ PÉREZ GALÁN

46

Els efectes dels dispositius participatius en la gestió patrimonial del medi rural asturià

JOAN ROURA-EXPÓSITO
DAVID GONZÁLEZ-ÁLVAREZ
PABLO ALONSO GONZÁLEZ

66

Quan l'hotel dona pas a la mesquita: món paral·lel i turisme parahalal a Tunísia

HABIB SAIDI

76

L'efecte UNESCO

JAVIER HERNÁNDEZ-RAMÍREZ
VICTORIA QUINTERO MORÓN

94

Sobre el patrimoni: lloguer turístic i moviments socials a la ciutat de Mallorca

MARC MORELL

106

Patrimoni i turisme, una relació històrica entorn dels paisatges urbans espanyols de la primera meitat del segle xx

CARMEN GIL DE ARRIBA

121

Usos turístics del patrimoni i història del turisme a Barcelona

SAIDA PALOU RUBIO

135

L'acolliment turístic als santuaris: la importància de la custòdia

SILVIA AULET

148

El model CICATUR aplicat als patrimonis culturals del Camí Portuguès Interior de Santiago de Compostel·la

XERARDO PEREIRO
PEDRO AZEVEDO

162

L'ús de la memòria en les pràctiques turístiques contemporànies i els processos de patrimonialització

VITA SANTORO

170

Turisme i espais de memòria a la Catalunya transfronterera

DAVID GONZÁLEZ VÁZQUEZ

178

Zafimaniry: la invenció d'una tribu

FABIOLA MANCINELLI

184

Usos polítics i econòmics del Parc Nacional Rapa Nui (illa de Pasqua, Xile): Patrimoni de la Humanitat

ROBERTO CONCHA MATHIESEN

192

Festa i festival

NINA (CORNELIA) KAMMERER

Presentació

Saida Palou Rubio

INSTITUT CATALÀ DE RECERCA EN PATRIMONI CULTURAL

EL PATRIMONI CULTURAL EN CONTEXTOS TURÍSTICS

Avui dia, la cultura del viatge turístic va molt lligada a la cultura del consum patrimonial. Les arrels d'aquesta connexió les trobem en el marc de les primeres mobilitats turístiques de finals del XIX i principis del XX, quan l'experiència turística consistia en el coneixement dels vestigis històrics, obres artístiques i paisatges culturals i naturals. El turisme (que possiblement hem de considerar com una de les manifestacions de major transcendència social en el marc de la modernitat i de les societats capitalistes i industrials) va contribuir a la valorització en termes econòmics del llegat i present cultural de moltes poblacions, així com dels seus recursos i entorns naturals. La capitalització i mercantilització d'alguns objectes implicava la idea que aquests recursos contenien propietats *intrínseques* que els predisposaven al consum turístic, raó per la qual s'establí una jerarquia de valor entre aquells objectes que podien tenir interès de mercat i generar rendiment, i els que no. En aquest sentit, el fenomen del turisme va contribuir a l'"activació", "promoció", "categorització" i "classificació" patrimonial lligada als interessos del poder, i va posicionar en els imaginaris col·lectius una sèrie de referents hegemònics que en moltes destinacions de l'Europa occidental han perdurat al llarg de les dècades. En el cas català, a més, cal afegir-hi que tot plegat va tenir una potent dimensió política, ja que l'exposició turística d'alguns objectes i paisatges culturals i naturals va servir per expressar signes d'identitat i vindicar aspiracions nacionals. Amb tot, durant el primer terç del XX el patrimoni va ser utilitzat com un factor de competitivitat i prestigi territorial en el marc d'un sistema turístic emergent.

Avui dia, en un món en què els comportaments i espais d'oci gaudeixen d'una forta hegemonia i prestigi social,

les relacions entre turisme i patrimoni, innegablement històriques i fonamentalment polítiques i econòmiques, s'expandeixen i sovint deriven en situacions de controvèrsia, conflicte i tensió, sobretot quan el consum turístic del patrimoni el perjudica i afecta negativament la vida de la població local. A l'arrel de la majoria de problemàtiques hi trobem una concepció i ús del patrimoni com a artefacte al servei dels interessos del turisme i, en conseqüència, supeditat a les lleis de l'oferta i la demanda dels mercats. Els efectes d'aquestes relacions (de vegades d'acusada docilitat) són múltiples i complexos, per això cal analitzar cada cas de forma particular i evitar generalitzacions i comparacions inapropiades.

La funció del patrimoni en els contextos turístics globals i contemporanis té una variabilitat infinita de la qual el present monogràfic vol ser un reflex. Els temes i casos que s'hi analitzen obren interessantíssims debats a propòsit de les problemàtiques i possibilitats que es deriven del consum turístic del patrimoni en llocs i moments molt diversos de l'Àfrica, Amèrica i Europa; els pros i els contres, les oportunitats i els riscos, els beneficis i les pèrdues, el possibilisme i la problemàtica es troben en constant tensió. Tot plegat posa en evidència el caràcter conflictiu i eminentment magmàtic del patrimoni en contextos turístics (Prats, 2014). Els articles que recullen el monogràfic s'interroguen sobre com se situa, utilitza i gestiona el patrimoni en contextos turístics, quins objectes s'escullen per oferir als mercats turístics, quines narratives sobre el lloc i la seva població emeten, què es decideix patrimonialitzar, quins agents participen en aquests processos o quines repercussions comporta per al patrimoni i la societat d'acollida, entre altres qüestions. En definitiva, el conjunt d'articles que presentem aporta una valuosíssima quantitat d'anàlisis, reflexions i coneixements que esperem que puguin contribuir a la feina de gestors i estudiosos especialitzats en turisme i patrimoni i camps afins, al mateix temps que puguin

generar interès a un públic més ampli i sensible a aquestes temàtiques.

Una de les idees força que apareix en el conjunt d'articles (compartint una perspectiva constructivista) és la categoria de patrimoni com a objecte construït per múltiples interaccions socials, entre les quals, la turística. Lluny de concebre'l com un objecte estàtic, etern i essencial, o fatalment afectat pel turisme, el patrimoni se'n presenta com un constructe mal·leable que es defineix constantment; producte d'una economia política determinada (del Marmol, Frigolé, Narotzky, 2010), constructe sociopolític (López López, 2016) creat des del poder (Prats, 1997), s'entén que el patrimoni "apareix" fruit d'un procés d'incorporació de valor a determinats elements de la cultura i la naturalesa, i que per tant no té un valor inherent ni universal, sinó socialment atribuït. Des d'aquest punt de vista, expressions com "activació" o "posada en relleu" patrimonial pressuposarien l'existència d'un valor *sui generis* del patrimoni, d'una *condició patrimonial* latent que tindrien alguns objectes o aspectes de la cultura i la natura predisposats a l'*emergència* patrimonial (Franquesa, 2010). A la noció d'activació patrimonial sovint s'hi associa la idea de conservació pròpia del discursos autoritzats del patrimoni (DAP); en aquest marc, apunta Smith (2014), el patrimoni es defineix com a material, no renovable i fràgil i prioritza els objectes físics, els emplaçaments, els llocs i paisatges estèticament agradables. Així, "el patrimoni és una cosa que es troba, que té un valor innat, l'autenticitat del qual parla d'un sentit comú i compartit de la identitat humana" (Smith, 2014: 14). En el marc del DAP, doncs, el patrimoni *conté* identitat i és quelcom que s'ha de preservar. La lectura dels articles que componen aquest dossier permeten reflexionar sobre com i de quina manera el sistema turístic ha secundat i legitimat les categories de l'activació i la conservació patrimonial, i en conseqüència, com acaba soste-

nint els discursos autoritzats i dominants del patrimoni. Qui parla de patrimoni? De qui parla el patrimoni? Per a qui parla el patrimoni? Tornarem a aquestes qüestions al final del text.

El patrimoni no pertany *stricto sensu* a la societat, sinó que més aviat és la societat la que *pertany* a aquest; si pressuposem que el patrimoni pertany a una determinada societat, acceptarem que els seus individus se'n poden apropiat de la manera que els vingui de gust, perquè és seu i hi mantenen una relació d'autoritat; si en canvi assumim que és la societat la que pertany al patrimoni, estarem entenent que són precisament els individus d'una societat que el creen i hi interaccionen i intervenen segons les seves



Antiga casa del general Gaffory (1704-1753), que va estar al capdavant del govern cors; façana amb marques dels trets dels genovesos l'any 1750. Es tracta d'una de les places més cèntriques i visitades de Corti (Còrsega). 2018. SAIDA PALOU

necessitats (i es comprometen a conservar per continuar llegant). D'acord amb Prats (1998), el patrimoni és, entre altres coses, allò que socialment es considera digne de ser conservat; així, el patrimoni ha de ser conservat per tal de poder ser transferit, no fossilitzat. Smith (2014) ens diu que és una negociació política de la identitat, el lloc i la memòria, una reconstrucció i negociació dels valors, records i significats socials i culturals d'un grup. No és *propi ni etern*, és comú i canviant.

La idea del canvi és primordial i crítica. En contextos turístics existeix una evident tensió entre conservació patrimonial (en la seva acceptació de llegat que es transforma i que es transfereix) i modificació (en un sentit d'afectació i perjudici). De fet, una de les qüestions més crítiques a l'hora d'explorar les relacions entre turisme i patrimoni és la que té a veure amb la transformació que experimenten determinats elements a causa de la seva exposició (o sobreexposició) turística. El valor de canvi que adquireix quan es troba en contextos turístics pot desplaçar o anul·lar el seu valor d'ús i funció original, que està íntimament lligat a la vida i sentits de la comunitat local; d'aquesta manera, el turisme pot produir un desgast, una pèrdua o transformació del caràcter utilitari del patrimoni i en conseqüència posar en dubte la seva entitat. Òbviament, les transformacions seran més acusades en funció de la quantitat de visitants, dels seus usos i dels sistemes de gestió que l'emparin, així com en funció del caràcter o fragilitat del mateix patrimoni. Les incompatibilitats que sovint es produeixen entre usos turístics i locals poden repercutir negativament sobre el seu valor d'ús, és a dir, sobre el sentit que té per a la comunitat. Vegeu els casos dels patis de Còrdova, Palma de Mallorca, Madagascar i Matera, il·lustratius de la transformació d'usos i significats del patrimoni a causa de la seva sobreexposició i orientació turística.

Sovint algunes transformacions poden ser poc aparents, difícilment visibles; sovint es tracta de canvis que comporten implicacions molt diverses per als membres de la comunitat local; sovint aquestes afectacions s'acaben justificant a partir de discursos *turismocèntrics*. L'element interpretatiu del patrimoni (allò que explica i s'explica del patrimoni) és un dels aspectes més susceptibles de ser afectats a causa del turisme. La tergiversació d'allò que es transmet pot perjudicar de forma significativa l'objecte patrimonial, encara que aparentment no ho pugui semblar o sigui difícil de copsar. Sovint les estratègies de màrqueting eliminen els elements subversius

i conflictius del patrimoni amb la finalitat de generar imatges i narratives turístiques que facilitin l'atracció de visitants; en aquest sentit, l'anul·lació de certes complexitats i d'aspectes considerats incòmodes pot perjudicar l'objecte patrimonial i, en conseqüència, la memòria d'una població. D'altra banda, però, també coneixem experiències en què es té molta cura en els processos de transmissió i protecció del patrimoni, i en què el turisme precisament afavoreix la seva conservació i divulgació. En el cas català, per exemple, els components sagrats d'alguns santuaris i els espais de memòria històrica en el context transfronterer en són un bon exemple. En els processos de patrimonialització dels vestigis relacionats amb passats conflictius, l'obertura al visitant d'aquests espais resulta fonamental a fi que en brolli la memòria, ja que és a partir de la interacció de les mirades del present que es pot dialogar amb el passat. En aquest sentit, el turisme pot complir una funció important en termes de coneixement, divulgació i crítica dels aspectes històrics d'una societat. Tot dependrà, però, de com es gestioni el turisme, el patrimoni i la memòria (entesa, evidentment, com un patrimoni).

La patrimonialització no és un fruit d'un procés neutre, ja que sempre obeeix als interessos de determinats agents; en conseqüència, l'orientació turística del patrimoni tampoc no és arbitrària ni casual: sempre dependrà de raons polítiques i econòmiques. Una de les qüestions fonamentals a l'hora de situar el patrimoni en els contextos turístics és preveure què representaran i relataran del lloc, la seva gent i història. El patrimoni pot evocar i crear versions de la història i identitat a gust dels consumidors i agents turístics. En contextos turístics, el patrimoni pot actuar com a imatge del lloc. Se'l pot convertir en referència i fins i tot en emblema de la destinació; a través de processos reduccionistes i metonímics pot encarnar, a ulls del turista, una identitat o caràcter cultural. La càrrega o sobrecàrrega identitària que se li atribueix esdevé rendible en termes turístics, si bé aquesta no sigui representativa del conjunt de la societat local. De fet, un excés de *turistització* del patrimoni quasi sempre indica que aquest no serà culturalment significatiu per a la població que representa. El fet que el patrimoni serveixi per emetre narratives (turístiques) dels llocs no és, per si mateix, problemàtic, ja que pot esdevenir una oportunitat per transmetre i explicar aspectes socioculturals d'una població. Ara bé, si aquests relats sucumbeixen a frivolitats, superficialitats i escenificacions, o a versions adulterades de la història i cultura de la societat que representa, aleshores voldrà dir



Turistes a Iguazú. Parque Nacional do Iguazu (Brasil). 2009. SAIDA PALOU

que el paper del patrimoni es redueix a una mera funció instrumental. En aquest sentit, són especialment crítiques totes les situacions en què s'acaba cosificant els seus habitants (Lacarrieu, 2005) o fossilitzant determinades pràctiques culturals. Sobre la fabricació de narratives identitàries artificials i el paper de la població, vegeu el cas de Cusco (Perú).

En contextos turístics la densitat de visitants, el canvi d'usos i la tergiversació de significats del patrimoni propicien un estranyament i distanciament del local respecte a aquest. De fet, un dels efectes més crítics que es deriven de la sobreexposició turística del patrimoni és precisament la desafecció o pèrdua de relació del local amb el *seu* patrimoni. No deixa de ser una paradoxa que l'increment de l'interès i valor turístic d'alguns objectes patrimonials sovint vagi en detriment de l'interès i valor local, com tampoc deixa de ser una paradoxa que la sacralització turística d'alguns elements condueixi a la seva banalització (que consisteix en desvirtuar la seva aparença, la

seva memòria o la seva funcionalitat). Així mateix, el canvi d'escala que experimenten alguns patrimonis (quan deixen de ser referents locals i passen a ser també globals) es converteix en una de les problemàtiques més candents en la relació turisme-patrimoni. Per efecte del turisme, determinats aspectes d'una societat es poden convertir en referents icònics globals, fet que requereix una *adequació* del seu contingut per tal de ser interpretats més enllà de les seves fronteres; en aquest sentit el turisme converteix en intel·ligible, en el marc d'una cultura global (la turística), tots aquells aspectes d'una comunitat local que considera idiosincràtics. Per tal que el patrimoni pugui entrar als circuits turístics internacionals ha d'experimentar certa descodificació i recodificació, ha de canviar de llenguatge i en definitiva tornar-se aprehensible per a visitants provinents d'àrees culturals molt diverses. En molts contextos turístics, allò local passa a parlar un idioma internacional. Sobre la globalització de referents locals i la iconització turística del patrimoni en clau històrica, vegeu els casos de Barcelona i d'algunes ciutats espanyoles en aquest dossier.

Hi ha contextos socioculturals en què la penetració del turisme pot quedar molt condicionada per qüestions polítiques i fins i tot pel terrorisme. Vegeu l'inquietant estudi sobre Tunísia que es presenta en aquest dossier. El turisme pot bellugar-se del conflicte a la festa; vegeu aquí el cas de Girona i el paper de les tradicions populars.

El monogràfic explora altres interrogants, com per exemple els conflictes socioculturals, econòmics i territorials que es produeixen quan paisatges i economies rurals s'introdueixen (o es volen introduir) en dinàmiques turístiques. El paper dels agents del territori i la transformació de l'entorn en els casos d'Astúries i Peguera, al Prepirineu català, són especialment rellevants en aquest sentit. I si parlem de promoció i gestió del patrimoni turístic, els casos del camí portuguès de sant Jaume i l'Illa de Pasqua a Xile són ben il·lustratius.

Els articles que recull el dossier exploren les relacions entre turisme i patrimoni i es fixen sobretot en els aspectes socioculturals dels contextos turístics, assumint una mirada crítica i una perspectiva constructivista. En el seu conjunt adverteixen fonamentalment sobre els efectes i contradiccions que suposa l'orientació, exposició o sobre-exposició turística del patrimoni al turisme, però també sobre les oportunitats i beneficis que pot reportar per al patrimoni, la comunitat local i els visitants. Finalment, tant des d'una lectura possibilista com problemàtica, cal estar amatents als discursos que legitimen la relació del patrimoni amb el turisme.

Fins a quin punt podem considerar que el turisme sustenta, utilitza i reproduïx els discursos autoritzats del patrimoni? Smith (2014: 14) ens diu que els experts

que participen dins del DAP assumeixen el deure de no només salvaguardar el patrimoni, sinó també de “proporcionar l'administració de com el valor del patrimoni es comunica i s'entén per part dels grups no experts”. En aquest sentit, sembla obvi que el turisme actua i es justifica com a mecanisme que contribueix a la divulgació del patrimoni a públics no experts i n'afavoreix la socialització i popularització; tot això és positiu, perquè a mercè del turisme el patrimoni esdevé més accessible i proporciona als seus visitants l'oportunitat d'aprendre, conèixer i entendre diversos aspectes d'una societat. Ara bé, cal ser crítics amb les veus que justifiquen actuacions i formes de consum turístic del patrimoni que no beneficien el propi patrimoni, la comunitat local o bé que no contribueixen a la transmissió de coneixements i valors als seus visitants, i que en canvi obeeixin a raons clarament mercantils i econòmiques.

Avui dia, molts processos de patrimonialització estan motivats i justificats en bona mesura per la indústria del turisme, que d'una banda associa la promoció turística del patrimoni a la conservació, i de l'altra legitima el seu canvi d'ús i valor fins i tot en detriment dels usos i sentits que té per la comunitat local. I no només això: el turisme fins i tot pot autolegitimar-se a mercè de l'oferta patrimonial. Quan tot això succeeix podem entendre, doncs, que el turisme acaba actuant com una mena d'instrument i discurs autoritzat del patrimoni. En aquesta lògica, el turisme *activa, justifica i explica* el patrimoni; a l'extrem d'aquesta situació, llocs amb patrimoni es converteixen en *llocs patrimoni del turisme*. I aquest és probablement un dels reptes més importants que cal plantejar: que el patrimoni en contextos turístics no deixi de ser mai patrimoni de la seva població. ■

BIBLIOGRAFIA

Franquesa, J. (2010). “Una aproximación al patrimonio desde la antropología económica: la patrimonialización como guardar”. Dins Marmol, C. del; Frigolé, J.; Narotzky, S. (coords.), *Los lindes del patrimonio: consumo y valores del pasado*, 39-58. Barcelona: Icària Editorial.

Marmol, C. del; Frigolé, J.; Narotzky, S. (coords.) (2010). *Los*

lindes del patrimonio: consumo y valores del pasado. Barcelona: Icària Editorial.

LacARRIERU, M. (2005). “Els fluxos turístics i el patrimoni immaterial”. *Nexus 'Noves polítiques per al turisme cultural: reptes, ruptures, respostes'*, 35, 160-177.

LÓPEZ LÓPEZ, J. (2016). “El patrimonio como constructo político y su potencial reflexivo”. *Perspec-*

tivas, Revista del PH Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 90, 218-219.

Prats, L. (2014). “El caràcter magmàtic del patrimoni etnològic”. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 39, 152-159.

Prats, L. (1998). “El concepto de patrimonio cultural”. *Política y Sociedad*, 27, 63-76.

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

Smith, L. (2014). “Patrimoni immaterial: un repte per al discurs del patrimoni autoritzat?”. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 39, 12-21.

De bona casa, bona brasa

Temes d'etnologia de Catalunya, núm. 30

La masia ha estat el principal sistema d'habitatge de Catalunya des de l'edat mitjana, vinculat al paisatge i a l'aprofitament del seu entorn. Però, a més de ser el centre d'un sistema econòmic, és l'embolcall d'una família, de les seves relacions, d'un món ple de continguts i significats socials que ens explica una forma de vida que ha caracteritzat el nostre paisatge. Aquest llibre tracta els espais interiors de les masies, aquells en els que han fet vida els seus habitants i que ens mostren les transformacions en diferents etapes històriques. L'ús dels espais, l'adaptació als recursos disponibles, les relacions entre els diferents membres del grup ens donen molta informació d'altres aspectes de la masia.



Aquesta monografia és una part del resultat d'un treball d'investigació iniciat l'any 2007 i que amb el títol L'espai domèstic i el mobiliari rural al Berguedà. Estudi del mobiliari i de la relació amb el seu entorn, es realitzà en el marc del programa de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) que duu a terme el Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.

Novetat editorial

A la venda a les llibreries i a la Llibreria en línia de la Generalitat de Catalunya.



Ferran Pons Raga

UNIVERSITAT MCGILL

Llicenciat (2012) i màster (2014) en Antropologia a la Universitat de Barcelona. Llicenciat en Biologia a la Universitat Pompeu Fabra (2004). Doctorant en Antropologia a la Universitat McGill des de 2015. Ha publicat el llibre *Mines, boscos i hotels. Peguera: usos i representacions d'un poble abandonat* (2015); el projecte d'investigació *Cartells, runes i fites. Coneixements oblidats i marques invisibilitzades en els paisatges d'alta muntanya al peu del Port de la Bonaigua (Val d'Aran i Pallars Sobirà)* (en premsa), i el capítol "Esquí, conservació y ganadería. Mundos (in)compatibles en Baqueira Beret, Alto Pirineu catalán" dins el llibre *Repensar la conservación. Naturaleza, mercado y sociedad civil* (2018) (en premsa). Ha estat guardonat amb el premi J. F. Mira (2015), l'ajut de l'Institut Ramon Muntaner per a projectes d'investigació (2018) i la subvenció de l'Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial per a activitats que fomentin la recerca, la conservació i la difusió del patrimoni etnològic de Catalunya (2018).

Tal com era, tal com és

Estratègies de patrimonialització turística al poble abandonat de Peguera (Pirineu català)

L'abandonament i les runes esdevenen components analítics essencials per entendre com els processos de patrimonialització turística pretenen, i de vegades aconseguen, atorgar nous valors de mercat a espais deshabitats d'alta muntanya. L'aprovació d'un projecte turístic l'any 2012 al poble *abandonat* de Peguera va despertar posicionaments confrontats sobre el futur d'aquest enclavament. Malgrat que aquell projecte no va tirar endavant per manca de finançament, les seves lògiques, així com les de la plataforma opositora *Salvem Peguera* s'inscriuen dins de l'idioma del patrimoni. Aquest article pretén desgranar i entendre

aquestes lògiques patrimonials a través del prisma teòric i analític de l'abandonament i les runes per tal de traçar possibles canals que permetin oposar-se a determinats projectes turístics més enllà dels discursos patrimonials.

Estudi de cas, tècniques etnogràfiques i mètode: vers una etnografia de l'abandonament i les runes

Peguera és un petit llogarret ubicat a la regió de l'Alt Berguedà, a la zona prepirinenca de la Catalunya central. Des del punt de vista administratiu el seu territori pertany al municipi de Fígols, i es troba situat a una altitud de 1.700 metres, entre els espais

Paraules clau: abandonament, runes, patrimonialització, valor, Pirineu català.

Palabras clave: abandono, runas, patrimonialización, valor, Pirineo catalán.

Key words: abandonment, rubble, heritagisation, value, Catalan Pyrenees

El 2012 el poble abandonat de Peguera va ser objecte d'un intent de patrimonialització turística que plantejava restaurar les seves cases en runes "tal com eren" i preservar els entorns naturals "tal com són". Aquest article analitza les lògiques patrimonialitzadores al voltant d'aquest projecte turístic a través de la multivocalitat simultània emergent i dels usos i representacions històriques dels recursos naturals de la vall de Peguera. L'abandonament i les runes es presenten com a mètode etnogràfic per desgranar la patrimonialització turística en espais deshabitats d'alta muntanya.

En 2012 el pueblo abandonado de Peguera fue objeto de un intento de patrimonialización turística que planteaba restaurar sus casas en runas "tal como eran" y preservar los entornos naturales "tal como son". Este artículo analiza las lógicas patrimonializadoras alrededor de este proyecto turístico a través de la multivocalidad simultánea emergente y de los usos y representaciones históricas de los recursos naturales del valle de Peguera. El abandono y las runas son presentados como método etnográfico para desgranar la patrimonialización turística en espacios deshabitados de alta montaña.

In 2012, a tourist heritagisation project for the abandoned hamlet of Peguera was approved. This urban plan aimed at restoring the ruined houses "as they were" and preserving the natural environs "as they are". This article analyses the heritage activation logics surrounding this tourist project through the emerging simultaneous multivocality and the historical uses and representations of Peguera valley's natural resources. Abandonment and rubble are presented as an ethnographic method to tease out tourist heritagisation processes in uninhabited high mountain areas.

naturals dels Rasos de Peguera i la serra d'Ensija, que conformen un únic PEIN (Pla d'Espais d'Interès Natural). Constituit per una vintena de cases —algunes d'aquestes disseminades per la vall que porta el mateix nom del poble, i totes, a excepció d'una, sense teulada i en un estat d'enrunament avançat—, el poble fou construït a la cara solana al peu d'un roc. Allí és on es troba el nucli del llogarret, format per una desena d'edificacions, entre les quals s'inclou una església al costat d'un cementiri.

Aquest article se centra en els discursos patrimonials de i al voltant d'un projecte turístic i un pla urbanístic no reeixit, el Pla Especial Urbanístic de l'Indret de Peguera —Pla Especial, d'ara endavant—, basat en la construcció d'un hotel de nova planta de cinc estrelles amb 40 habitacions, un *spa* i un heliport, i en la restauració de les cases del nucli del poble *tal com eren*. Un projecte que va generar la confrontació entre diferents actors socials a través de múltiples veus vinculades a usos particulars d'aquells territoris. Unes aprehensions territorials diferenciades que conformen el que anomeno una *polifonia conflictiva* envers Peguera, i que s'expressen des de vivències i perspectives concretes sobre aquest indret. Una multivocalitat que, per tant, no pot ser deslligada d'un seguit d'accions o d'una *multifactualitat* que ha marcat la biografia dels informants en relació amb aquest lloc. Unes biografies espacials i temporals que anomeno *biografies incrustades*. Arran d'aquesta conflictivitat, aquest estudi de cas es mostra especialment pertinent per indagar sobre els processos de patrimonialització turística d'espais rurals deshabitats d'alta muntanya a través de la problematització d'una tríada d'adjectivacions expressades tant pel projecte turístic com per diversos informants. La catalogació de Peguera com un lloc abandonat, buit i/o natural serveix per emmarcar la metodologia, mètode i marc teòric utilitzats.

Partint de la base que l'observació participativa i les entrevistes amb diversos informants constitueixen l'essència idiosincràtica de qualsevol treball de camp en antropologia, una etnografia d'un espai

sense persones suposa, d'entrada, un repte etnogràfic. Un repte abordat mitjançant l'ús de tres tècniques —les sortides de camp a través de converses mòbils (Strang, 2010), la suscitant fotogràfica (Zanotti *et al.*, 2010) i la recerca arxivística focalitzada en les fluctuacions demogràfiques (Beltran, 2010)—, i d'un mètode analític que pren l'abandonament i la materialitat evocadora de les runes com a porta d'entrada per a l'estudi de les lògiques i estratègies discursives que sustenten la patrimonialització turística d'espais deshabitats.

Les esmentades tres tècniques etnogràfiques es poden dividir en dos blocs, malgrat que aquesta divisió cal entendre-la des d'una punt de vista merament operacional. Mentre les sortides de camp mitjançant converses mòbils i la suscitant fotogràfica permeten abordar una aproximació de tipus més fenomenològic, vivencial i agencial sobre les transformacions paisatgístiques d'un lloc com Peguera, la recerca arxivística aporta una visió de caire més socioeconòmic i estructural sobre tals transformacions. Ambdós blocs metodològics comporten una anàlisi històrica i etnogràfica que articula els models heurístics transicional (Bell, 1976; Polanyi, 1989) i de simultaneïtat (Vaccaro, 2006) per tal d'entendre aquestes transformacions.

Peguera és realment un poble abandonat? Aquesta pregunta serveix per iniciar la problematització de la tríada d'adjectivacions esmentada anteriorment. El poble de Peguera va quedar completament deshabitat l'any 1968. Aquest fet demogràfic no exclou la possibilitat i potencialitat analítica de prendre l'abandonament i les runes com a mètode i marc teòric per a l'estudi dels processos de patrimonialització turística. D'una banda, aquesta aproximació s'inspira en la "perspectiva del viure" (*dwelling perspective*) postulada per Tim Ingold (2000)¹ i en la síntesi realitzada per Julian Thomas, el qual afirma que "sentir-se proper a alguna cosa no és simplement una qüestió de localització física. [...] Malgrat que les persones només poden estar en un lloc en cada moment, *viuen* [*dwell*] de manera difosa per una àrea molt més extensa" (2001: 173. Èmfasi meu).

1

Malgrat que el verb *to dwell* es pot traduir per *habitar*, la connotació vivencial més enllà del fet de residir en un lloc concret exposada per Ingold m'ha fet decantar pel verb *viure*.



Festa major de Peguera el segon any des que es va reprendre aquesta festivitat (1998).

ARXIU PERSONAL DE JOSEP ORIOLA

El parell d'oposats viure/abandonar, habitar/deshabitar permet realitzar una distinció analítica clau a l'hora d'abordar l'estudi de cas de Peguera. Des d'aquesta perspectiva, l'abandonament seria una acció que requeriria no només la desvinculació física amb un lloc, sinó també el trencament dels vincles socials amb aquest. Basant-me en els coneixements i les pràctiques espacialitzades envers el poble de Peguera que perduren actualment per part de diferents actors socials, entre els quals cal destacar alguns dels antics habitants del poble, postulo que Peguera ha de ser definit com un lloc deshabitat més que no pas abandonat. La recollida periòdica de garrafes d'aigua per part d'antics veïns a una font propera al poble—la font de cal Coix—; la celebració de la festa major el darrer diumenge de juliol que aplega tant antics residents com múltiples habitants de la comarca; l'arrendament de les pastures de la vall per part d'un ramader; i la restauració de la capella i de la teulada de la casa de cal Gran il·lustren el manteniment de vincles socials amb aquest espai deshabitat.

L'obra de Gastón Gordillo en què els termes *abandonament*, *ruïnes* i *patrimoni* són conjugats mitjançant la distinció entre les nocions de *ruïnes* [*ruins*] i *runa* [*rubble*] conforma l'altre pilar teòric per problema-

titzar la noció d'abandonament vinculada, en aquest cas, a la de ruïnes. Segons aquest autor, mentre que les ruïnes remetent a una conceptualització abstracte de l'espai, en què el passat és presentat com si s'hagués dissociat del present, la runa “connecta amb la textura sensual dels llocs i objectes reals” (2014: 7). Des d'aquesta perspectiva el concepte de ruïnes està directament vinculat al de patrimonialització, en tant que procés que genera una abstracció de l'espai i del temps, dissociant en primer lloc ambdues categories analítiques per escapar-les, delimitar-les i recombinar-les estratègicament en posterioritat per dotar de nous valors aquells elements patrimonialitzats:

“La ruïna és part de l'abstracció de l'espai, però una abstracció que és sovint ideològicament esborrada dels discursos, que la presenten com una qualitat espacial de valor incalculable, és a dir, com a 'patrimoni'. La ruïna com a abstracció ressalta la condició pretèrita dels objectes. [...] La condició pretèrita del passat és cristal·litzada amb intents de presentar les ruïnes com a objectes separats del present.” *ibíd.*: 18.

Prenent aquestes paraules de Gordillo com a referència, aquest article mitjançant l'estudi de cas de Peguera pretén afegir una nova categoria analítica —runes— a l'aproximació

dual –ruïnes i runa– realitzada per aquest autor. Una categoria que se situaria entre l'abstracció, la reassignació i la revalorització econòmica basada en la transvaloració d'objectes i espais que confegeix la materialitat patrimonialitzada de les ruïnes (Kirschenblatt-Gimblett, 1998), i la pèrdua de significat i valor(s) que comporta la materialitat indiferenciada i desmembrada de la runa. El repte etnogràfic, doncs, consisteix en ser capaç de presentar les runes de Peguera no com a relíquies autocontingudes en un temps i espai concrets ni com a meres pedres, rocs i murs buits de significat, sinó com a marques paisatgístiques que permeten traçar connexions entre els seus passats i presents, que evocant processos històrics a través dels quals determinats espais i modes d'utilitzar i representar els recursos naturals han estat marginats socioeconòmicament. Processos que permeten entendre millor la realitat complexa del present. Les runes de Peguera evidencien el col·lapse de l'explotació industrial capitalista dels recursos naturals cap a mitjan segle xx que va propiciar el despoblament del poble, i alhora permeten explicar la transició vers un nou tipus de capitalisme, basat en l'explotació terciària d'aquests mateixos recursos, en què els processos de patrimonialització turística s'erigeixen en un element central.

El suposat abandonament de Peguera es conjuga amb la presència material i evocadora de les seves runes. Unes restes materials que evidencien la barreja dels aspectes naturals i culturals que conformen els paisatges actuals (Nogué, 2007). Les runes també il·lustren la definició del *paisatge* com a palimpsest². Una aproximació que obliga d'entrada a conceptualitzar el terme *paisatge* en plural i de manera estratigrafiada –*paisatges laminats*–, ja que aquests estan constituïts per diferents capes espaciotemporals associades tant a diferents moments històrics –capes diacròniques– com a les múltiples veus, mirades i accions, a la multivocalitat i multifactualitat simultànies que constitueixen i donen sentits diferenciats a cada lloc en cada moment –capes sincròniques– (Raffles 1999; Vaccaro 2006). Aquesta conceptualització dels paisatges de Peguera permet analitzar de manera imbricada dues variables i dominis com l'espai i el temps, d'una banda, i la natura i la cultura, de l'altra, que solen aparèixer com a compartiments discrets i separats, però paradoxalment entrelaçats, en els discursos patrimonials. Si “el paisatge no és al cap i a la fi res més que la irrupció d'un temps dins l'espai” (Tuan, 1977, dins Jakob, 2009: 69), la indissociabilitat entre els espais i els temps de Peguera s'ha erigit com una premissa epistemològica per a l'anàlisi de les

2

Joan Nogué sintetitza aquesta conceptualització de la noció de paisatge com a palimpsest en el següent passatge: “El paisatge és avui i ahir, present i passat, i l'ahir –el passat– [...] són les herències històriques, les continuïtats, les permanències, els estrats superposats de restes d'antics paisatges. El paisatge és un antic palimpsest constituït per capes centenàries” (2007: 20).



Recollida d'aigua a la font de cal Coix per part d'un antic veí del poble de Peguera que vivia al poble proper de Vallcebre (2013).

FERRAN PONS

seves transformacions paisatgístiques. Una premissa que es conjuga amb la potencialitat analítica d'una etnografia peripatètica o basada en sortides de camp mitjançant converses mòbils que permet “examinar de quina manera les relacions socials són espacialitzades i les relacions espacials, socialitzades” (Darby, 2000: 4), i que serveix per qüestionar les lògiques i estratègies discursives exposades pel Pla Especial.

Peguera és realment un espai buit? Aquesta segona pregunta s'emmarca en la conceptualització de l'espai com a producte i producció social (Lefèbvre, 2013). Un enfocament que reforça la pertinença d'una aproximació històrica i social envers un lloc aparentment buit com Peguera. Unes determinades lògiques socioeconòmiques van motivar l'emigració progressiva, i finalment definitiva del poble de Peguera. Entendre i desgranar aquestes lògiques serveix per abordar l'espai de Peguera com a procés en lloc de com a estat o qualitat; com a espai buidat més que no pas buit. Una aproximació que també serveix per qüestionar la darrera adjectivació de la tríada anteriorment esmentada: Peguera és realment un espai natural? El procés de deshabitar un lloc es combina amb el procés de naturalització dels seus entorns. En el cas de Peguera aquesta conjugació es va consolidar

institucionalment a través de la catalogació del PEIN Serra d'Ensiya-Rasos de Peguera que envolta el poble i la vall de Peguera sense incloure'ls com a espais naturals protegits. Una naturalització institucional precedida per la reforestació dels entorns i vinculada a la *verderització* dels paisatges i a la difusió gairebé omnipresent d'una nova mentalitat ambiental; una *ambientmentalitat* (*environmentality*) que abastaria institucions, però també subjectivitats en la nova aprehensió dels espais naturals (Agrawal, 2005; Roger, 2000).

L'abandonament, la buidor i la natura com a substantius que defineixen un lloc com Peguera es conjuguen sinèrgicament a través del seu intent de patrimonialització turística per part del Pla Especial. Un projecte que empra estratègicament aquesta tríada per dotar l'espai de Peguera de valors de mercat afegits mitjançant un procés basat en tres fases seqüencials diferenciades: escissions, equivalències i recombinacions. Un procés capaç, paradoxalment, d'absorbir objectius antagònics dins de l'idioma del patrimoni i del mercat mitjançant la convergència de les lògiques del “guardar per vendre” (*keeping-for-selling*) i del “guardar per no vendre” (*keeping-against-selling*) (Franquesa, 2013).



Aspecte actual de cal Gran, l'única casa que es manté dempeus gràcies a la restauració de la seva teulada l'any 1997 (2013).

FERRAN PONS

L'estructura d'aquest text prendrà forma de circularitat temporal. Una vinyeta etnogràfica, la descripció del projecte turístic i la multivocalitat i multifactualitat simultànies emergents constituïran el primer bloc que servirà per descriure la polifonia conflictiva del present etnogràfic de Peguera associada a diferents biografies incrustades. El segon bloc permetrà connectar aquestes múltiples veus i accions del present amb les transicions històriques dels paisatges de Peguera. Una connexió realitzada mitjançant un recorregut cronològic per les diferents fases del poble i entorns fins a arribar a la seva reconversió postindustrial incompleta. Un mirar enrere que permetrà, finalment, tornar al present per analitzar les lògiques i estratègies patrimonialitzadores des de l'esfera econòmica. Una anàlisi que conclourà amb la següent pregunta: com escapar d'aquestes lògiques vinculades a l'idioma del patrimoni i del mercat a l'hora d'oposar-se a determinats projectes turístics que empren aquestes mateixes lògiques i idioma?

La polifonia conflictiva de Peguera: el projecte turístic i les veus emergents

Arribant des de la carretera asfaltada que discorre pel costat del poble de Fígols, una pista de terra trenca a mà esquerra i davalla fins a arribar a una petita esplanada d'on surt una bifurcació. Prenent el camí de la dreta ens trobem amb un dels punts neuràlgics dels entorns de Peguera, la font de cal Coix, un safareig on antigament les dones del poble rentaven la roba, i que ara proveeix d'aigua els excursionistes i alguns dels seus antics habitants, els quals encara retornen a la font regularment per omplir les garrafes i endur-se-les cap a les seves llars actuals. Enrere ja hem deixat algunes restes que evidencien el passat miner del poble i de tota la vall: les runes del Graell, un antic mas que havia fet les funcions d'hostal i de menjador per als miners, i una estructura en pendent que servia per abocar el carbó que s'anava extraient de les mines del voltant, concretament de la boca de la mina del Graell.

Si continuem el camí que s'inicia al costat de l'esmentada font, comencem a trobar

les primeres restes de cases que constituïen el poble de Peguera: cal Gordo, cal Coix, cal Manuel, cal Diana, cal Peron, cal Pubill i cal Sec. Des d'aquí, si dirigim la vista cap a l'esquerra observem bona part de la vall de Peguera. El verd predomina per sobre de cap altre color entre els arbres que creixen i tupen la cara obaga dels Rasos de Peguera i les pastures de la vall. La vista, però, també permet contemplar evidències més tangibles sobre la humanització d'aquesta ribera: una torre que es manté dempeus i que era l'antic generador elèctric que proveïa d'electricitat la zona a principis del segle xx, així com un dipòsit d'aigua molt més recent i, fins i tot, més al fons, l'estructura en franca decadència de l'antiga Cantina.

Seguint camí amunt ja dividim a mà esquerra l'estructura blanca de les parets de la capella de Peguera, així com els murs de pedra que constituïen l'estructura primigènia de l'antiga església, i que ara compleixen la funció de delimitar aquest recinte del cementiri. Arribats a aquest punt, encarats cap a l'oest s'observa i s'intueix el recorregut que segueix fent la part més elevada de la vall. A la dreta s'eleva el Roc de Peguera, al peu del qual trobem el nucli del llogarret. Les cases de cal Jan, cal Parta, can Pons, cal Penjorell i cal Gran —l'única que manté l'estructura de la teulada— en serien les edificacions més importants, mentre que les cases de cal Agutzil, cal Bepu i Salamó ja es troben, en diferents estats d'enrunament, disseminades a pocs metres a l'oest del roc.

Aquesta vinyeta etnogràfica descriu una imatge silenciosa i estàtica de Peguera. El silenci, de fet, seria el component ambiental que millor condensaria la meua primera impressió sensorial sobre aquest enclavament. No obstant això, caminant pels entorns de Peguera el desembre de l'any 2011 em vaig assabentar de l'existència d'un projecte turístic i del consegüent pla urbanístic que estaven a punt de ser aprovats. Unes prediccions que van quedar confirmades pocs mesos després, el març de 2012, quan el projecte presentat per una promotora amb seu a Manresa va rebre el vistiplau de l'administració local, l'Ajuntament de Fígols. Les



Panoràmica de Peguera des de la Baga. En primer pla s'observen les restes del cementiri i l'església, mentre que al peu del roc es troben les cases que conformen el nucli del poble, inclosa la casa de cal Gran, l'única que manté la teulada (2013).

FERRAN PONS

primeres impressions de silenci i quietud van quedar ràpidament contrastades pel coneixement de l'existència de posicions conflictives al voltant de la potencial implementació d'aquell projecte. El Pla Especial aglutinava una sèrie de posicionaments que discordaven sobre el passat, present i futur del poble i la vall de Peguera. Una polifonia conflictiva de veus que va començar a ressonar davant de la possibilitat que aquell pla turístic es fes realitat.

L'objectiu general d'aquell projecte consistia en reconvertir "un poble totalment abandonat" en un complex de turisme rural (OUA, 2012: 6). Alhora, el Pla Especial perseguia dos objectius més concrets: d'una banda, revitalitzar el poble reconstruint-lo *tal com era* a través de la "rehabilitació, restauració i/o reconstrucció de les cases del nucli", i, de l'altra, de cara a l'èxit del projecte, preservar el paisatge natural actual, mantenint-lo *tal com és*: "[Respecte a] la conservació del medi natural [...] l'actuació proposada no ha de malmetre la flora, la massa forestal, la fauna, el paisatge ni qualsevol altra característica mediambiental de la zona. [...] El manteniment i la potenciació d'aquests

valors naturals són els que poden donar èxit a la proposta" (ibíd.: 34; 45). El primer dels objectius també incloïa la construcció d'un hotel de nova planta, en què l'èmfasi es posava en el fet que s'integrés adequadament en el paisatge actual com si hi hagués estat des de sempre: "La proposta de l'hotel [...] [és que] es construeixi amb materials i tipologies vernaculars. [...] I és important que l'Hotel neixi 'vell', que la seva instauració sigui tan natural que sembli que porti molts anys existint en l'indret" (ibíd.: 44-45).

Aquests dos objectius s'articulen de manera estratègica vinculats als processos de patrimonialització natural i cultural. D'una banda, Peguera, en ser descrit com un lloc abandonat, esdevé un indret pertinent per implementar el projecte turístic, mentre que, al mateix temps, el nucli del poble se'l presenta amb vincles històrics i socials propers, la qual cosa atorga un valor afegit a la proposta³. De l'altra, mentre s'articula una narrativa al voltant de la preservació de l'entorn natural del present⁴, el mateix discurs fa referències al passat miner de Peguera per justificar les possibles degradacions de l'entorn en el seu procés de construcció⁵.

3

"Peguera [...] és una realitat de nucli de població, actualment abandonat però amb antecedents històrics i socials molt recents." (OUA, 2012: 33)

4

"La intervenció optarà per un camí naturalista, ecològic i que sigui compatible amb la conservació natural de l'indret i, sobretot, que no fracturi la puresa del paisatge [...] [El projecte] pretén evitar la formació de grans volumetries que podrien trencar el delicat i pacífic diàleg que es vol aconseguir entre paisatge, arquitectura i història." (ibíd.: 2)

5

"La recuperació del poble de Peguera amb els seus nous usos no assolirà mai el grau d'afectació sobre l'entorn que havia tingut històricament durant la seva etapa vinculada a l'activitat minera." (ibíd.: 23)

El discurs del projecte turístic basat en l'escissió i posterior recombinació dels dominis cultural –cases del poble– i natural –puresa del paisatge–, mitjançant la seva restauració tal com eren i de la seva preservació tal com és, esdevé l'estratègia narrativa clau per entendre els seus fins i mitjans. Una estratègia basada en la condensació espaciotemporal dels passats i presents de Peguera, pròpia dels processos de patrimonialització, que es veu potenciada per les runes escampades per tota la vall i per la categorització de Peguera com a poble abandonat.

La tramitació per part de l'Ajuntament de Fígols d'aquest projecte va suscitar l'expressió de múltiples veus que parlen simultàniament d'aquests paisatges segons unes determinades experiències i accions viscudes als seus territoris. Una multivocalitat i multifactualitat simultànies lligades de manera indissociable a les biografies incrustades entre diferents actors socials i un mateix lloc. Malgrat que el projecte turístic no acabés prosperant, des d'un punt de vista analític es va erigir en una referència discursiva en dos sentits, ja que s'hi plantejaven uns nous usos i, consegüentment, unes noves representacions del poble de Peguera, i alhora, s'hi articulaven un conjunt de discursos sobre tals usos i representacions. Una miriada de concep-

tualitzacions contrastants sobre Peguera i el projecte turístic, il·lustrades pels següents fragments extrets d'entrevistes semiestructurades amb quatre informants diferents: un membre de la plataforma Salvem Peguera; l'alcalde de Fígols; el ramader que pastura el seu ramat de vaques per la vall de Peguera, i un antic habitant del poble que rep el seu nom, *el Peguera*.

L'agost de 2011 un grup divers de persones van constituir la plataforma Salvem Peguera amb la voluntat d'oposar-se al projecte turístic. Aquesta plataforma va estar activa fins al setembre de 2012, quan va semblar evident que el Pla Especial recentment aprovat no prosperaria. El posicionament d'aquesta associació es resumeix amb els següents objectius, expressats per un dels seus membres: “Cal preservar el territori *tal com està*; cal lluitar contra la mercantilització del territori, instigada tant per inversors estrangers com per polítics d'aquí”. Peguera, segons aquest informant, ha recuperat el seu estat natural després de diferents processos històrics esdevinguts durant el segle xx, de manera que les accions de la plataforma es van inscriure en la lluita contra els intents de desnaturalització de Peguera.

Una voluntat de mantenir les condicions actuals de Peguera que contrasta de manera

Vista de la vall de Peguera, on es divisa una antiga torre d'electricitat i la Cantina en estat avançat d'enrunament (2013).

FERRAN PONS





Aspecte de l'antiga Cantina de Peguera visitant-la amb *el Peguera* (2013).

FERRAN PONS.

punyent amb l'opinió de l'alcalde de Fígols sobre no només aquest poble sinó tota la regió de l'Alt Berguedà: "De futur no n'hi ha. De Berga cap amunt no n'hi ha, de futur". L'alcalde va donar obertament el seu suport al Pla Especial com un mecanisme per restaurar les cases del nucli de Peguera tal com eren, i també com una manera d'oferir una sostenibilitat econòmica a tota la regió, una vegada el desmantellament de la indústria minera del carbó entre mitjan i finals del segle xx va comportar l'absència d'una perspectiva de futur en termes socioeconòmics per a aquests territoris. Una opinió fonamentada pel declivi demogràfic progressiu experimentat per la majoria dels seus pobles des del col·lapse del sector miner, del qual Peguera seria un exemple paradigmàtic.

La comparació entre aquestes dues veus serveix per il·lustrar dues maneres diferents d'aprehendre els paisatges de Peguera. Mentre que el membre de la plataforma n'evocava una concepció naturalitzant, l'alcalde en transmetia una de productivista.

A aquestes dues veus s'hi sumaria la de l'únic ramader present a la vall de Peguera. Un ramader que té arrendades aquestes pastures, les quals defineix com "la finca de

Peguera". Recorrent els entorns del poble amb aquest informant les seves paraules em van oferir una mirada humanitzada i treballada dels paisatges de Peguera; una mirada d'un paisatge natural i verd, però produït i funcional. Es tracta d'una mirada lligada indefectiblement als usos derivats de la seva feina com a ramader. Des d'un punt elevat en què es divisaven bona part de les pastures dels entorns de Peguera em va destacar el fet que bona part de l'herba que observàvem havia estat replantada per ell per afavorir les condicions de pasturatge del seu ramat. Des d'aquell mateix punt també m'emfasitzava un seguit de canvis paisatgístics realitzats per ell mateix: la construcció de basses d'aigua, la col·locació de tanques i menjadores de pinso, etc.

Finalment, la veu d'*el Peguera* em va permetre mirar cap als paisatges pretèrits del poble i els seus entorns caminant pels del seu present. Aquestes trobades van ser realitzades per traçar ponts entre el present i els passats dels territoris de Peguera mitjançant les passes, els ulls i les paraules d'una persona que hi va viure i treballar, i que encara hi manté uns vincles socials forts, fins al punt de ser conegut pel mateix nom del poble i ser l'instigador de recuperar la celebració de la festa major.



Dos dels forats ubicats a la cara nord del Roc de Peguera que servien per emmagatzemar les patates que cada casa col·lia dels prats propis, arrendats o cedits dels voltants (2013).

FERRAN PONS

El Peguera va néixer l'any 1941 a Peguera, però no va adquirir el nom del poble fins a principis de la dècada de 1960, quan ell i la seva família es van mudar a un altre poble de l'Alt Berguedà, després que la darrera mina de Peguera on ell treballava, la mina del Graell, deixés d'estar operativa. Els seus vincles socials amb aquests indrets encara perduren fins avui, i el seu coneixement sobre aquests territoris va esdevenir una peça clau per desgranar les capes de significats i d'antigues pràctiques aparentment cobertes per l'actual aspecte enrunat del poble. Coneixements i pràctiques que permeten entendre com aquells mateixos territoris estaven ordenats, i eren emprats i representats de maneres completament diferents no fa pas gaires anys.

Tant aquestes aprehensions territorials com la noció dels paisatges de Peguera com un palimpsest s'inspiren sens dubte en les seves descripcions sobre cada racó del poble i dels seus entorns, com ho demostra el següent fragment del meu diari de camp:

Després d'assenyalar-me diversos "forats dels trumfos", especificant-me a quina casa estava cadascun d'ells assignat, i de seguir les marques d'un camí actualment invisibilitzat, però que antigament sepa-

rava dos camps propietat de les cases de cal Penjorell i cal Gran on s'hi "menava" blat i trumfos, *el Peguera* em vol ensenyar el "pou de cal Jan", amagat per les pedres que el cobreixen. Actualment encara hi ha aigua al fons. Ell m'ho demostra apartant una pedra i tirant-ne una altra, fent sonar així l'aigua del fons; una aigua que era utilitzada pels habitants del poble per donar de beure al bestiar. *El Peguera* fa esment d'un camí que portava fins a cal Jan i d'un altre que portava fins a una parcel·la, actualment desdibuixada per l'herba dels "Planells de Peguera", que pertanyia a l'església (als "capellans"), i que era anomenada "El camp dels capellans".

26 de novembre de 2013

Aquesta breu recopilació serveix per donar compte de la pluralitat de veus contrastants sobre el present de Peguera i ressaltar l'ampli ventall de definicions amb què un mateix lloc és definit. La multivocalitat simultània, inclosa la veu del mateix Pla Especial, remet a les descripcions de Peguera com un complex turístic, un antic complex miner, un lloc natural, un poble i vall abandonades, i una finca.

Les transicions històriques i les transformacions paisatgístiques de Peguera: una reconversió postindustrial incompleta

La simultaneïtat de veus que descriuen de manera contrastant, sinó conflictiva, la Peguera del present em porten a realitzar un recorregut cronològic pels passats d'aquest indret. Un mirar enrere que desvetlla, en part, els motius de tal diversitat d'opinions per la seva vinculació amb els paisatges de Peguera viscuts anteriorment.

En el lapse aproximat de temps d'un segle el poble de Peguera ha transitat per diferents estadis respecte a la seva relació amb els paisatges que l'han envoltat i ha esdevingut reflex i construcció d'uns determinats prismes amb què mirar els paisatges rurals d'alta muntanya. Uns paisatges que, al mateix temps, i de manera indissociable, també han anat transitant per fesomies canviants lligades a diferents representacions del territori rural o, en termes més generals, de la natura. Fixant l'atenció específicament en el sector econòmic, Peguera hauria realitzat una transició d'un model preindustrial, basat en una economia extractiva de les matèries primes del bosc –fusta– i dels prats –conreus i pastures–, a un aparentment imminent model postindustrial, basat en una terciarització de

l'economia vinculada a l'ús turístic dels seus territoris i recursos naturals. Entre un model i altre, especialment durant les primeres tres dècades del segle xx, va tenir lloc un procés intensiu d'industrialització minera, en què trens de tracció animal i vagonetes plenes del carbó i dels troncs extrets de les mines i dels boscos dels voltants circulaven per tota la vall a través d'un cable aeri que passava just per davant del nucli del poble de Peguera. Un conjunt d'infraestructures industrials que van modelar els paisatges dels entorns i del mateix poble per complet.

Un recorregut històric pels entorns de Peguera permet entendre, a escala local, com les representacions d'un mateix territori poden induir cap a la seva explotació o cap a la seva protecció, de la mateixa manera que, a escala global, s'han produït canvis en les concepcions culturals de la muntanya i la natura, transitant aquestes des d'una mirada productivista, agrària o industrial, a una mirada esteticopaisatgística, produïda i consumida majoritàriament des de i pel món urbà, íntimament lligada a les polítiques de protecció ambiental i a la cultura de l'oci (Roma, 2004; Williams, 2001). En ambdós casos, però, els recursos naturals dels àmbits rurals segueixen sent explotats, encara que per dues tipologies d'explotació capitalista



Aspecte actual de cal Jan, al costat de la qual es troba el pou d'aigua que els antics habitants feien servir per abeurar el bestiar del poble. Un pou que encara perdura actualment, malgrat que es troba en desús tapat per algunes pedres (2013).

FERRAN PONS

diferents: primària o secundària i terciària (Walker, 2003). Una transició que en els àmbits rurals d'alta muntanya del món occidental va començar a tenir lloc i ha progressat exponencialment des del darrer quart del segle xx fins a l'actualitat, i que ha estat correlacionada amb un seguit de canvis culturals vinculats a les modificacions en les relacions entre l'ésser humà i la natura (Cronon, 1996; Sivaramakrishnan i Vaccaro, 2006).

Aquest esquema històric simplifica la realitat, però serveix per traçar un recorregut cronològic pels paisatges rurals de Peguera. Múltiples territoris de la serralada pirinenca i d'altres territoris rurals d'arreu han viscut processos similars (Vaccaro, 2010; Vaccaro i Beltran, 2007), però el cas de Peguera conté un interès especial perquè, malgrat erigir-se en exemple i reflex del model transicional preindustrialització, industrialització i postindustrialització, el qüestiona en dos sentits: en primer lloc per estar *en transició*, ja que la seva terciarització no s'ha consumat, i en segon lloc per la simultaneïtat de veus divergents que interpreten els seus territoris en funció de pràctiques i marcs de representació diferents.

Esquemàticament, la història de Peguera es pot dividir en quatre períodes diferenciats: a) l'època preindustrial, des de les primeres dades del segle xiv que donen compte de l'existència del poble fins als primers intents d'explotació minera a finals del segle xix (Serra, 1989); b) l'època industrial, dividida en dues fases ben diferenciades: l'explotació intensiva de les mines de carbó des de finals del segle xix, i sobretot des de 1916, fins a l'any 1928, i l'explotació residual d'aquests mateixos recursos minerals fins al tancament de la darrera mina de Peguera l'any 1962; c) l'època desindustrial, que se solapa amb la fase anterior i s'allargaria fins a mitjan dècada de 1990, i en què després d'una emigració continuada des de mitjan dècada de 1940 totes les cases del poble varen quedar deshabitades l'any 1968. En aquest període l'antiga Cantina de Peguera va servir per albergar unes colònies d'estiu des de l'any 1956 fins al 1978 sobre les quals bona part de la població del Berguedà nascuda a mitjan

segle xx té algun record; i d) l'època postindustrial, coincidint amb la recuperació de la festa major del poble l'any 1997, juntament amb un seguit de restauracions arquitectòniques endegades per alguns dels antics veïns, tals com: la remodelació de la font de cal Coix i la reconstrucció de la capella l'any 1995, la reconstrucció de la teulada de la casa de cal Gran l'any 1997, i la recuperació i restauració de l'escultura de sant Miquel l'any 1999. En paral·lel amb aquests esdeveniments de caire local, l'any 1992 la Generalitat de Catalunya va aprovar la Llei d'Espais d'Interès Natural i va crear la xarxa de zones PEIN. Una nova política ambiental que va representar la culminació d'un "procés de transformació verda", emprant la terminologia d'Alain Roger (2000), promoguda i sustentada institucionalment. Un procés de *verderització* que experimentaria dos punts d'inflexió transcendents en relació amb l'intent de reconversió de Peguera en un espai patrimonialitzat encarat al turisme. En concret, l'any 2003 els terrenys de Peguera –1.800 hectàrees que inclouen les cases del poble i bona part dels territoris que les envolten– varen ser adquirits per un xeic dels Emirats Àrabs Units i, finalment, l'any 2012, quan el projecte turístic i urbanístic va ser aprovat per l'Ajuntament de Fígols. Una reconversió postindustrial incompleta, però, ja que l'esmentat Pla Especial no va acabar prosperant per manca de capital per portar-lo a terme, i les cases de Peguera i les edificacions adjacents han prosseguit el seu procés d'enrunament fins avui.

L'establiment de ponts entre les descripcions sincrònica i diacrònica dels paisatges de Peguera permet revelar les connexions lògiques que les sustenten. En aquest sentit considero que les diferents representacions o veus sobre un mateix territori són expressades des de posicions, interessos i pràctiques contrastants, i que tant les primeres –multivocalitat– com les segones –multifactualitat– estan vinculades a diferents experiències, memòries i temporalitats prèvies, viscudes espacialment; estan vinculades a biografies incrustades diferenciades. Una aproximació imbricada entre els quadres sincrònic i diacrònic de Peguera permet, per tant, entendre



Panoràmica del nucli del poble de Peguera en què s'observen les restes de les pilones que sostenien el telefèric que permetia el transport del carbó extret de les mines per tota la vall de Peguera (fotografia sense datar; mitjan segle xx).

ARXIU PERSONAL DE LA FAMÍLIA D'EL PEGUERA

millor les configuracions espaciotemporals dels seus passats i presents expressades per cadascuna de les veus que conformen la polifonia conflictiva descrita.

Les estratègies de patrimonialització turística per a la revalorització d'un espai abandonat, buit i natural

Aquesta darrera secció està dedicada a l'anàlisi dels processos de patrimonialització turística i la seva racionalitat econòmica, partint de les estratègies discursives tant del Pla Especial com de la plataforma Salvem Peguera segons la tríada abandonat-buit-natural. Una anàlisi que permet reflexionar sobre premisses ontològiques clàssiques del món occidental modern, basades en les dicotomies categòriques natura/cultura i espai/temps, així com desgranar les relacions establertes entre ambdós parells de categories mitjançant els processos de patrimonialització turística. Finalment, també pretenc subratllar el valor analític d'una etnografia de les runes i d'una aproximació crítica envers la noció d'abandonament.

Quin és el mecanisme lògic que sustenta la revalorització econòmica de llocs com Peguera, en tant que espais abandonats, buits

i/o naturals? Aquesta és la pregunta central que guia aquesta anàlisi. A mode preliminar, avanço que la resposta s'emmarca en l'establiment d'un tipus d'interacció ambiental entre les dues parelles de categories anteriorment esmentades –natura/cultura i espai/temps. Una interacció que s'articula a través dels processos de patrimonialització turística, especialment en espais deshabitats d'alta muntanya, i que fluctua estratègicament entre l'aparent separació permanent de cadascuna de les variables o dominis, i la seva escapçada i puntual conjugació.

Des de finals del segle xx i principis del XXI el patrimoni ha emergit com una eina legitimadora, emprada tant per justificar com per criticar plans urbanístics en àmbits rurals i urbans (Franquesa, 2010; Màrmol, 2012). Concebut com un fet objectiu que és revelat, el patrimoni és mobilitzat per diferents actors socials amb propòsits que poden arribar a ser fins i tot antagònics. Malgrat les crítiques davant l'essencialisme que impregna el patrimoni, alguns treballs acadèmics han posat de manifest que, tot i que sigui conceptualitzat com un procés sociocultural o una estratègia econòmica, el patrimoni conté una doble paradoxa inherent a si mateix: es tracta d'un procés que sempre acaba produint objec-

tes, és a dir, esdevé un procés objectificador, i alhora, estableix una relació ambivalent envers el mercat –positiva i negativa– (Franquesa, 2013).

Els processos de patrimonialització s'articulen a través d'una descontextualització tant dels objectes patrimonialitzats com de les condicions i processos que els porten fins a aquella nova conceptualització (Mármol, 2012). En l'estudi de cas de Peguera, aquesta descontextualització va consistir en la dissociació entre unes determinades espacialitats i temporalitats per produir i definir un nou paisatge patrimonialitzat. Alguns elements d'un moment passat particular havien de ser suposadament restaurats tal com eren –les cases del poble–, mentre que d'altres del present –els entorns naturals– havien de ser preservats tal com són actualment, encara que aquesta preservació hagués d'evocar un temps anterior al període d'explotació minera de la regió.

L'anàlisi discursiva del projecte turístic mostra, no obstant això, com aquestes separacions espaciotemporals estan fetes d'una certa porositat, ja que les categories espai i temps són estratègicament escindides, però també recombinades⁶. Davant d'aquestes separacions poroses, el focus de la meua anàlisi se centra en desgranar les lògiques darrere d'aquesta estratègia discursiva basada en l'ambivalència separació/recombinació. En primer lloc, argumento que l'estratègia patrimonial consisteix en separar i establir delimitacions discretes i clares entre els dominis natura i cultura. Un cop aquests dos dominis són escindits, el segon pas consisteix en traçar unes equivalències espacials i temporals diferenciades per a cadascun d'aquests. Finalment, la tercera fase d'aquest procés pretén recombinar estratègicament els dos components prèviament escindits i conjugats d'aquesta nova ontologia espaciotemporal –espai-present/natura i espai-passat/cultura– amb l'esfera econòmica mitjançant la seva patrimonialització. En altres paraules, pretén presentar la patrimonialització turística com l'artífex de la transvaloració o revalorització econòmica d'un lloc com Peguera. El meu interès, per

tant, no se centra tant en reiterar l'escissió o la separació de les variables espai/temps i natura/cultura, sinó en les equivalències i processos de recombinació posteriors, i en les dotacions de nous valors resultants envers aquest espai. Aquest interès s'alinea amb qüestions apuntades per Bruno Latour sobre com o potser quan les societats occidentals han deixat de ser completament modernes. Segons aquest autor, “en tant que dirigim la nostra atenció simultàniament al procés de purificació [escissió, en aquest cas] i al procés d'hibridació [recombinació], deixem de ser completament moderns” (1993: 11). Transposant aquestes idees a l'estudi de cas, el Pla Especial mostra com els dominis natura i cultura es presenten de manera separada i discreta només en una primera fase inicial, mentre que posteriorment fluctuen cap a unes recombinacions o hibridacions estratègiques, amb equivalències enmig d'aquests dos estadis, entre els dos dominis i entre les variables espai i temps. Segons aquesta anàlisi, es tracta, doncs, d'una separació estratègica relacionada amb la transvaloració i revalorització econòmica d'un espai concret més que no pas d'una divisió de caràcter ontològic.

La rellevància analítica a l'hora d'abordar els processos de patrimonialització com a estratègies discursives des d'aquest prisma resideix en el fet d'indagar com natura i cultura, concebuts com a dominis separats aparentment de manera permanent, s'utilitzen com a mitjà per justificar la revalorització econòmica o mercantilització de determinats espais concebuts prèviament com a abandonats, buits i/o naturals. Aquests processos patrimonialitzadors requereixen de dues premisses essencials: l'escissió o abstracció de determinades variables incrustades a contextos socials concrets i el pas d'un lapse de temps en què els components patrimonialitzats són emmarcats i definits com a abandonats, buits de significats i valors, i naturalitzats. Aquesta segona premissa és la que comporta l'estat o la condició fora del mercat capitalista d'objectes i en aquest cas d'un indret com Peguera. Un mecanisme lògic que, paradoxalment, és defensat tant per aconseguir la protecció dels valors patri-

6

Un procés que guarda paral·lelismes eloqüents amb els processos de “purificació” i “translació”, i les interaccions que s'estableixen entre si, postulades per Bruno Latour per referir-se a la divisió natura/cultura i a les consegüents hibridacions resultants (1993).

monials d'un espai com Peguera a través de la seva abstracció o alienació econòmica, com per desafiar o oposar-se als intents de mercantilització d'aquest mateix espai, promulgant un mecanisme lògic idèntic, però defensant la seva inalienabilitat. Seguint l'anàlisi econòmica de Franquesa inspirada per l'obra d'Annete Weiner sobre els processos de patrimonialització (2013), argumento que, mentre que el Pla Especial va emprar estratègicament la condició de l'espai de Peguera com a separat o guardat durant un lapse de temps per dotar-lo d'un major valor de mercat—"guardar per vendre" (*keeping-for-selling*)—, la plataforma Salvem Peguera també va basar el seu discurs i oposició al projecte turístic en el valor de Peguera com a espai patrimonialitzat en tant que separat o guardat del mercat immobiliari i turístic, però en aquest cas perseguint un objectiu oposat: "guardar per no vendre" (*keeping-against-selling*). No obstant això, de vegades aquests espais guardats i separats del mercat adquireixen un nou valor econòmic afegit, precisament gràcies a la seva suposada condició d'abandonament durant un determinat lapse de temps. Una condició que es combina amb les qualitats de buit i natural.

El punt clau davant d'aquestes dues posicions antagòniques sobre un mateix projecte i lloc és l'ús de lògiques idèntiques que s'emmarquen dins de l'idioma del patrimoni. Un

idioma que Franquesa apunta que sol estar dirigit pels interessos canviants del mercat i la geografia del capital i que, per tant, cal que sigui concebut com a hegemònic en dos sentits: "El patrimoni no és només un *lenguatge hegemònic* que articula projectes hegemònics i contrahegemònics, sinó que també és un *idioma de l'hegemonia*, que emmarca els conflictes sota termes que, camuflant les seves connexions amb problemàtiques d'economia política de major abast, beneficien als grups dominants" (2013: 347). El mecanisme d'actuació dels processos de patrimonialització en relació amb els valors de mercat planteja, per tant, fins a quin punt emprar les mateixes lògiques, el mateix *lenguatge hegemònic* que determinats projectes de patrimonialització turística resulta efectiu per oposar-s'hi.

Davant d'aquest dubte considero rellevant qüestionar i problematitzar la tríada d'adjectivacions abandonat-buit-natural, així com omplir de significats i valors un espai com Peguera, explicitant els vincles socials que defineixen les biografies incrustades entre determinades persones i aquest lloc deshabitada d'alta muntanya. L'abandonament està íntimament lligat a l'abstracció—res-significació—o desmembrament—pèrdua de significat—de l'espai; íntimament lligat a la reconversió de les runes en ruïnes patrimonialitzades o en runa invisibilitzada. El primer



Panoràmica del poble i entorns de Peguera des de la Cantina. A part de les cases del nucli i voltants del poble en perfecte estat, s'observa un paisatge basat en la parcel·lació del terreny i el treball de camps que contrasta amb els paisatges boscosos de l'actualitat (sense datar; dècada de 1920).

ARXIU PERSONAL JOSEP ORIOLA

tipus de reconversió és presentat estratègicament pels processos de patrimonialització turística, els quals, per tal d'evitar el segon, sovint són presentats com un mecanisme per omplir i dotar de valor llocs *sense valor o buits*. Una aproximació crítica –relacional i històrica– envers les qualitats d'abandonat, buit i natural amb què són definits pobles o àrees rurals deshabitades d'alta muntanya, i una etnografia de les runes, enteses com l'expressió material més evocadora que remet a la concepció dels paisatges com a palimpsests, postulo que esdevé una eina analítica pertinent per evitar ambdós tipus de reconversions. Una eina que no només serveix per rebatre determinats arguments essencialistes

que sostenen aquests processos de patrimonialització turística, sinó que també actua propositivament i permet avançar-s'hi mitjançant l'ompliment de valors més enllà de l'esfera econòmica i patrimonial. Un mètode etnogràfic al voltant de l'abandonament i les runes que, en definitiva, permet abordar les estratègies de patrimonialització turística al voltant d'aquest i altres projectes en àrees deshabitades d'alta muntanya més enllà del llenguatge hegemònic del patrimoni i el mercat⁷. ■

7

L'any 2018 va sortir a informació pública un projecte turístic que pretén reconvertir una antiga cabana actualment en runes –la Borda Socampo– en un hotel rural a la vall de Bonabé, municipi de l'Alt Àneu (Pallars Sobirà). Els paral·lelismes entre aquest cas i el de Peguera, tant pel que fa al projecte en si, amb la inclusió d'un spa en la proposta, com als discursos patrimonialitzadors que el sustenten, fan palesa la pertinença analítica de les nocions d'abandonament i runes més enllà del cas concret de Peguera.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Agrawal, A.** (2005). *Environmental. Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press.
- Bell, D.** (1976). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza Editorial.
- Beltran, O.** (2010). "People, numbers, and natural resources: demography in environmental research". Dins "Vaccaro, I. [et al.]". (coord.), *Environmental Social Sciences: Methods and Research Design*, 11-34. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cronon, W.** (1996). "The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature". Dins Cronon, W. (ed.), *Uncommon ground. Rethinking the Human Place in Nature*, 69-90. Nova York: Norton.
- Darby, W.** (2000). *Landscape and Identity: Geographies of Nation and Class in England*. Oxford i Nova York: Berg.
- Franquesa, J.** (2010). *Sa Calatrava Mon Amour. Etnografia d'un barri atrapat en la geografia del capital*. Tesi doctoral. Palma: Documenta Balear.
- Franquesa, J.** (2013). "On Keeping and Selling. The Political Economy of Heritage Making in Contemporary Spain". *Current Anthropology*, 54 (3), 346-369.
- Gordillo, G.** (2014). *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Durham i Londres: Duke University Press.
- Ingold, T.** (2000). *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Oxon: Routledge.
- Jakob, M.** (2009). *Le paysage*. Gollion: Infolio.
- Kirschenblatt-Gimblett, B.** (1998). *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, B.** (1993). *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lefèbvre, H.** (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Mármol, C.** del (2012). *Pasados locales, políticas globales. Procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo catalán*. Alzira: Germania.
- Nogué, J.** (2007). "Introducción. El paisaje como constructo social". Dins Nogué, J. (ed.), *La construcción social del paisaje*, 9-24. Madrid: Biblioteca Nueva.
- OUA (Oficina d'Urbanisme i Arquitectura)** (2012). "Pla Especial Urbanístic de l'Indret de Peguera". [Sense publicar].
- Polanyi, K.** (1989). *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.
- Raffles, H.** (1999). "Local theory: nature and the making of an Amazonian place". *Current Anthropology*, 14 (3), 323-360.
- Roger, A.** (2000). *Breu tractat del paisatge*. Barcelona: La Campana.
- Roma, F.** (2004). *Del paradís a la nació. La muntanya a Catalunya. Segles xv-xx*. Valls: Cossetània.
- Serra, J.** (1989). *Baronies de Pinós i Mataplana* [Llibres I, II i III]. Bagà: Centre d'Estudis Baganesos.
- Sivaramakrishnan, K.; Vaccaro, I.** (2006). "Postindustrial natures: hyper-mobility and place-attachments". *Journal of Social Anthropology*, 14 (3), 301-317.
- Strang, V.** (2010). "Mapping histories: cultural landscapes and walkabout methods". Dins Vaccaro, I. [et al.] (coord.), *Environmental Social Sciences: Methods and Research Design*, 132-156. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, J.** (2001). "Archaeologies of place and landscape". Dins Hodder, I. (ed.), *Archaeological Theory Today*, 165-186. Cambridge: Policy Press.
- Vaccaro, I.** (2006). "Valles postindustriales: la urbanización de las montañas y sus consecuencias sociales y ecológicas". Dins Frigolé, J.; Roigé, X. (coord.), *Globalidad y localidad. Perspectiva etnográfica*, 61-90. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Vaccaro, I.** (2010). "Theorizing impending peripheries: postindustrial landscapes at the edge of hypermodernity's collapse". *Journal of International and Global Studies*, 1 (2), 22-44.
- Vaccaro, I; Beltran, O.** (coord.) (2007). *Ecología política de los Pirineos. Estado, Historia y Paisaje*. Tremp: Garsineu Edicions.
- Walker, P.** (2003). "Reconsidering 'regional' political ecologies: toward a political ecology of the rural American West". *Progress in Human Geography*, 23(1), 7-24.
- Williams, R.** (2001). *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós.
- Zanotti, L.; Glover, D. M.; Sepez, J.** (2010). "Local communities and natural resources: ethnobiology in practice". Dins Vaccaro, I. [et al.] (coord.), *Environmental Social Sciences: Methods and Research Design*, 110-131. Cambridge: Cambridge University Press.



Beatriz Pérez Galán

UNIVERSITAT NACIONAL D'EDUCACIÓ A DISTÀNCIA

Professora titular d'universitat. És doctora en Antropologia Social per la Universitat Complutense de Madrid (1999) amb la tesi *Autoridad, orden e identidad en el sur andino peruano. Las representaciones del wachu*. Aquesta investigació va ser realitzada en comunitats quítxues de Cusco, on se centra la major part del seu treball de camp etnogràfic des de 1994. Ha realitzat estudis predoctorals al Goldsmiths College (Universitat de Londres) i postdoctorals al Consell Superior d'Investigacions Científiques (CSIC). Ha estat professora i investigadora al Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Granada (2000-2008) i al Departament d'Antropologia Social i Cultural de la UNED (Madrid) des de 2008 a l'actualitat. Investigadora convidada a les universitats de Veracruz (Mèxic), Autònoma de Querétaro (Mèxic), Pontificia Universitat Catòlica del Perú (Lima), Institut d'Estudis Peruans (Lima), Universitat de Caldas (Colòmbia) i Pontificia Universitat Javeriana de Cali (Colòmbia), entre d'altres. És vicedegana d'Antropologia i coordinadora de mobilitat internacional de la Facultat de Filosofia (UNED).

“Ara, vosaltres sou els turistes”: Turistes indígenes i usos del patrimoni inca a Cusco¹



Turistes indígenes es fotografien amb turistes estrangers no indígenes a la porta del temple de Santo Domingo, Cusco (desembre de 2014). BEATRIZ PÉREZ

Indígenes com a turistes

Des de començaments del segle XXI assistim a una renovació de temes i marcs interpretatius en l'estudi antropològic del turisme en relació amb els pobles indígenes. El creixent interès per l'anomenat "turisme indígena" a tot el món es contextualitza d'una banda en el marc d'un discurs global procliu a la preservació ambiental i al reconeixement de la diversitat cultural i, d'altra banda, en el gir reflexiu i postmodern que experimenten les ciències socials des dels anys noranta del segle passat. Altres factors que s'han de tenir en compte en el cas de l'Amèrica Llatina segons diferents autors (Pereiro, 2013; Valcuende del Río, Murtagh i Rummenhoefer, 2012; Hernández-Ramírez, Pereiro i Pinto, 2015) són a més la creixent visibilitat de les comunitats indígenes com a actors en polítiques de desenvolupament i inclusió social focalitzades ètnicament i culturalment (Asensio H. i Pérez Galán, 2012: 1) i l'anomenada "emergència indígena" (Bengoa, 2006) que implica una nova etapa en la generació d'una consciència ètnica associada al reclam de drets a escala nacional i internacional. Entre els nous temes d'interès en l'estudi del turisme s'inclouen l'estudi de la participació indígena en la gestió de nous tipus de turisme (Stronza, 2001 i 2005; Pérez Galán, 2008; Valcuende *et al.*, 2012), la formació de xarxes transnacionals de turisme responsable per a la defensa dels

drets indígenes (Pereiro i De León, 2007), la invenció de noves identitats ètniques i culturals de reminiscència indígena promogudes a través del turisme (Asensio, 2012), els processos de patrimonialització turística de pràctiques i productes culturals indígenes com a estratègia de desenvolupament (Asensio H. i Pérez Galán, 2012; Herrera, 2013; García, 2018) i els processos d'autoafirmació i resistència política i cultural indígenes (Pérez Galán, 2006).

Si bé aquest canvi d'èmfasi suposa reconèixer i incidir en l'anàlisi de la població indígena com a actors socials en lloc de subjectes passius, el paper que se'ls assigna en el joc turístic continua sent indefectiblement el d'"amfitrions". Freqüentment com a proveïdors de productes típics (artesanies, menjar, imatges exòtiques), mà d'obra no qualificada (cambreres, prostitutes, portadors, traguers, cuineres, enllustradors, netejadores) i, en el millor dels casos, com a emprenedors que participen en el negoci turístic prestant els serveis d'allotjament, alimentació i fent de guies en iniciatives d'ecoturisme, turisme indígena o comunitari que han proliferat a l'Amèrica Llatina des dels anys noranta. Contràriament, són molt escasses les referències al seu paper com a "convidats", és a dir com a turistes locals que consumeixen el patrimoni natural, històric, artístic i cultural de les seves pròpies regions.

Peters i Higgins-Desbiolles (2012) analitzen el doble paper que exerceixen els indígenes australians com a convidats (turistes)

Paraules clau: turisme local, turistes indígenes, patrimoni inca, identitat, Cusco.

Términos clave: turismo local, turistas indígenas, patrimonio inca, identidad, Cusco.

Key words: local tourism, indigenous as tourists, Inca heritage, identity, Cusco.

1 Agraïxo les observacions rebudes a les versions anteriors a aquest text dels meus col·legues i amics Maria García-Cano, Jordi Gascón i Raúl H. Asensio.

Des d'una aproximació reflexiva que prioritza l'anàlisi de la pràctica social i el paper que desenvolupa la diferència ètnica en el diàleg entre amfitrions, invitats i gestors del turisme i del patrimoni, en aquest article s'examina un programa de turisme local dirigit a la població indígena de la regió de Cusco, Perú. Per interpretar el significat cultural d'aquesta experiència turística i patrimonial per als turistes indígenes, s'indaga a propòsit dels seus interessos en aquests viatges, com es relacionen amb el patrimoni visitat i amb la producció de narratives sobre identitat regional i nacional.

Desde una aproximación reflexiva que prioriza el análisis de la práctica social y el papel que desempeña la diferencia étnica en el diálogo entre anfitriones, invitados y gestores del turismo y del patrimonio, en este artículo se examina un programa de turismo local dirigido a la población indígena de la región de Cusco, Perú. Para interpretar el significado cultural de esta experiencia turística y patrimonial para los turistas indígenas, se indaga cuáles son sus intereses en estos viajes, cómo se relacionan con el patrimonio visitado y con la producción de narrativas sobre identidad regional y nacional.

From a reflexive approach that highlights the level of social practice and the role of ethnical difference on the dialogue between hosts, guests and tourism heritage managers, in this paper we focus on a local tourism program targeted to indigenous population of Cusco Region, Peru. To elucidate the cultural meaning of this patrimonial and touristic experience for indigenous tourists, we study what their interests are on these tours, the ways they relate to the visited heritage, and about the production of regional and national identity narratives.

i com a agents de turisme (empresaris) i s'interroguen sobre els motius de l'escassetat d'anàlisi en aquest camp. Per als autors hi destaquen la perspectiva colonial i eurocèntrica (el *white gaze*) que tradicionalment ha presidit els estudis sobre els indígenes com a “altres”, l'enfocament predominant neoliberal del turisme com un recurs i la subrepresentació de mirades indígenes a l'acadèmia que permeti construir arguments des d'altres llocs d'enunciació i altres epistemologies. A aquestes raons s'hi pot afegir l'escàs interès que ha motivat en antropologia l'estudi del turisme intern davant el turisme receptiu i dins d'aquest l'anomenat “turisme social”, que reivindica el dret al descans i a unes vacances remunerades establert en la Declaració Universal de Nacions Unides el 1948.² Com remarca Muñiz (2001), la història de la democratització del turisme i el gaudi de parcel·les de lleure per les classes populars al llarg del segle xx és un dels pilars bàsics en què es fonamenta el desenvolupament del turisme social. No obstant això, el debat sobre l'accés al lleure turístic com un dret fortament condicionat a l'existència de temps lliure i a una capacitat econòmica que permeti fer front a les despeses de viatge ha generat defensors i detractors, especialment pel que fa als seus potencials usos polítics en països on les vacances són considerades un luxe de classes mitjanes i altes i on les necessitats bàsiques no estan garantides per a àmplies majories de població.

Minnaert, Maitland, i Miller (2009) han indagat sobre els efectes beneficiosos del turisme social en la població. Els autors asseveren que el turisme incrementa el capital social a mitjà termini i el familiar a curt termini i, per consegüent, pot ser un valor afegit a la política social. Per la seva banda, Higgins-Desbiolles (2006 i 2007) n'argumenta la utilitat per fomentar la cohesió i la inclusió social de col·lectius minoritzats com els indígenes a Austràlia. Des d'una perspectiva de l'economia política, Gascón (2012) critica els avantatges obtinguts per l'Organització Mundial del Turisme (OMT), que es presenta com a paladí del turisme social a escala internacional, per aconseguir que

l'inclouin en el sistema de les Nacions Unides i beneficiar-se dels interessos del capital turístic, als quals l'organització està estretament vinculada.

Definit com “el conjunt d'activitats que generen una demanda turística caracteritzada essencialment pels seus escassos recursos econòmics, de manera que l'accés al lleure turístic es pot produir només mitjançant la intervenció d'uns agents operadors que actuen provant de maximitzar el benefici col·lectiu” (Muñiz, 2001: 36), el turisme social està majoritàriament associat a països desenvolupats i dirigit a famílies de baixos recursos, joves, gent gran i persones amb mobilitat reduïda. No obstant això, en les dues últimes dècades s'ha produït una obertura lenta i desigual d'aquest tipus de turisme a països menys desenvolupats i s'han ampliat també els col·lectius tradicionalment beneficiaris per incloure “tots aquells grups que tenen una cultura diferent, posseeixen menys mitjans econòmics, o habiten en regions poc desenvolupades” (OITS, 1996).³

En un dels escassos estudis sobre turisme social a Amèrica Llatina, Schenkel (2013) identifica i compara diferents programes de diversos països. Amb l'excepció de l'Argentina, país pioner a la regió en la implementació de turisme social per als treballadors lligat al peronisme als anys 50 del segle passat, al Brasil, l'Equador, Veneçuela, l'Argentina, l'Uruguai i Xile els programes de turisme social dirigits a població de baixos recursos i famílies, sense tenir en compte la variable ètnica, s'inauguren en la primera dècada del segle XXI en un context regional favorable de creixement macroeconòmic, democratització i polítiques redistributives i socials. A aquests programes s'hi sumarien de manera singular altres iniciatives regionals i municipals desenvolupades en els últims anys a Ciutat de Mèxic (Mèxic)⁴ i a Cusco (Perú), específicament dirigits a la població indígena.

Per avançar en la caracterització i la reflexió sobre els indígenes com a turistes des d'una perspectiva antropològica en aquest text ens fixem en un d'aquests programes. L'exemple etnogràfic procedeix concretament de *Tupa-*

2

La Declaració Universal dels Drets Humans (article 24) estableix que “tota persona té dret al descans i al lleure i, particularment, a una limitació raonable de la jornada de treball i a vacances periòdiques pagades”.

3

La Declaració de Mont-real sobre Turisme Social. Per una visió humanista i social del Turisme, adoptada per l'Assemblea general de l'Organització Internacional del Turisme Social (OITS) el 1996, és el document que recull els lineaments i atributs del turisme social a escala internacional.

4

A Mèxic la implementació de programes de Turisme social es remunta a 2013. Dins del programa de Turisme inclou la Secretaria de Turisme de la Ciutat de Mèxic va posar en marxa el 2015 el programa *Sonrisas para tu ciudad. Vacaciones para todos*. Aquest programa, encara en vigor, està dirigit a comunitats indígenes, nens i adults grans. Per a més informació vegeu: <<https://www.turismo.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/sonrisas-por-tu-ciudad-2019-un-derecho-de-todos-los-habitantes-de-la-cdmx-disfrutar-las-distintas-opciones-turisticas-y-culturales>> [Última consulta: 12 de juliol de 2019].

nanchis,⁵ programa de turisme social promogut per la Direcció Regional de Comerç Exterior i Turisme (DIRCETUR), Cusco, i dirigit a la població indígena de Cusco d'aquesta regió ubicada al sud del Perú.

Tupananchis consisteix en un recorregut turístic gratuït pel patrimoni monumental inca de la ciutat de Cusco i voltants. La visita inclou transport d'anada i tornada a la comunitat, bus turístic durant el recorregut, dinar en restaurants centrats de la ciutat i servei de guiatge en quítxua amb guies oficials. El 2017, últim any per al qual disposem de xifres actualitzades, després d'una mica més d'una dècada de funcionament, *Tupananchis* ha passejat pel centre històric de la ciutat de Cusco i els seus voltants uns 20.000 turistes indígenes entre homes, dones i nens de totes les edats procedents de comunitats de la serra i de la selva. Per a molts d'ells, aquesta és la primera i única oportunitat de visitar —en qualitat de turistes i no com a proveïdors de serveis— el patrimoni de la ciutat, contrastar el seu coneixement amb el discurs expert dels guies, fotografiar-se i compartir espai en monuments, restaurants i ruïnes arqueològiques amb altres turistes estrangers i nacionals, i fer gala de la seva diferència ètnica i regional pels carrers de la ciutat.

Fent ús d'una aproximació reflexiva que prioritza les pràctiques socials i el paper que exerceix la diferència ètnica en el diàleg entre amfitrions, convidats i gestors del turisme i del patrimoni, en aquesta oportunitat ens preguntem si existeix una forma indígena (*indigenous gaze*) que difereixi de la del turisme no indígena (estranger i nacional). I, en tal cas, quina és la influència potencial en la construcció d'aquesta mirada al context colonial i postcolonial travessat per relacions de racisme, poder i desigualtat que experimenta la població indígena peruana davant la societat hegemònica criolla i mestissa.

Aquesta indagació sobre el significat cultural de l'experiència turística i patrimonial indígena es construeix sobre dos nivells d'anàlisis diferents però relacionades: en primer lloc, el de la mateixa població indígena a la qual s'adreça examinant què motiva el seu interès

en aquests viatges, com es relacionen amb el patrimoni visitat i en quina mesura aquestes iniciatives contribueixen o no a l'apropiació local de narratives identitàries i imaginaris nacionals construïts per altres. En segon lloc, des d'una perspectiva social i política més àmplia, amb prou feines esbossada en aquesta oportunitat, sobre la potencial contribució del turisme social a una noció inclusiva de ciutadania, a través de la visibilització, la normalització i l'exercici quotidià de drets socials dels pobles indígenes (Zamosc, 2008; CEPAL, 2010 i 2015).

Les dades en què es basa aquesta investigació han estat recopilades fent ús de la metodologia etnogràfica. Vaig conèixer el programa *Tupananchis* el 2008 de forma accidental mentre investigava sobre l'escenificació de la cultura indígena i els usos del patrimoni immaterial en un conjunt d'iniciatives de Turisme Rural Comunitari al sud del Perú a què el govern peruà va donar suport (Pérez Galán, 2012). *Tupananchis* havia començat la seva etapa tan sols un any abans. En contra dels meus pronòstics inicials sobre la improbable continuació d'una iniciativa d'aquestes característiques en una societat tan profundament fracturada pel racisme i la discriminació cap als indígenes, durant els següents anys aquest programa no només va sobreviure sinó que es va consolidar de forma discreta aprofitant un context polític i macroeconòmic favorable derivat dels beneficis de l'economia extractiva a la regió (regalies de mineria i gas, principalment), i del creixement imparable del turisme internacional.

El 2014 en el marc d'un nou projecte d'investigació,⁶ vaig tornar a Cusco per analitzar les transformacions experimentades en les maneres de relació dels pobles indígenes (quítxues) amb la indústria turística i el gradual reconeixement de la diversitat a través de programes i polítiques públiques. El treball de camp etnogràfic per a aquesta investigació es va realitzar concretament durant deu setmanes entre l'octubre i el desembre d'aquell any participant com a acompanyanta convidada en mitja dotzena de sortides amb el programa *Tupananchis* a

5

Del quítxua: 'trobant-se', 'reconeixent-se entre iguals'.

6

Projecte R+D+i "La modernidad y los pueblos indígenas en América Latina", Ministerio de Educación y Ciencia (HAR2011-25988).

la ciutat de Cusco i voltants. Durant aquests recorreguts vaig realitzar observació participant i onze entrevistes en total, totes en castellà, en els moments d'espera dels recorreguts i en els trasllats en bus o a peu: sis d'aquestes a turistes indígenes (quatre homes i dues dones) provinents de diferents províncies (Paucartambo, Canchis, Espinar i Calca), i la resta als prestadors del servei (xofers, propietaris i empleats de restaurants, entre d'altres), a més de multitud de converses informals més breus mantingudes amb el personal dels museus i dels grups arqueològics visitats i amb els turistes estrangers amb qui ens creuàvem durant els recorreguts. Fora d'aquests recorreguts, vaig realitzar un total de set entrevistes en profunditat realitzades a la seu de la Direcció de Turisme de Cusco als guies de turisme participants a les sortides i al responsable d'aquest programa.

Inques, gringos i turisme a Cusco

Cusco, l'antiga capital de l'imperi inca i centre neuràlgic durant l'època colonial, és alhora centre de serveis i porta d'accés a Machu Picchu, una de les destinacions del turisme receptiu estranger i nacional més importants de l'Amèrica Llatina.⁷ El 2017 van arribar a la ciutat més de 3,2 milions de turistes dels quals 1,2 eren nacionals majoritàriament procedents de Lima, i una mica més de dos milions de turistes estrangers procedents dels Estats Units, el Brasil, l'Argentina, França, el Regne Unit, el Japó i Austràlia principalment (BADATUR, 2019).

Si bé en els últims anys el turisme de naturalesa i altres noves formes de turisme han augmentat de forma substancial, el turisme cultural associat al patrimoni monumental inca (visita a Machu Picchu i recorregut per la ciutat), continua sent el preferit per la majoria de visitants estrangers i nacionals. En part, això és a causa que la mateixa història del turisme en aquest país és inseparable de la producció contemporània del "Cusco inca" com a bressol de la peruanitat l'origen de la qual es remunta a començaments del segle xx.

El descobriment científic de Machu Picchu per Hiram Bingham (1911) i la publicació a

National Geographic dos anys després constitueixen una primera fita en el desenvolupament d'aquesta indústria i paral·lelament en l'indigenisme de l'època. Uriel García, Luís Valcárcel, Abraham Guillén i Martín Chambi, entre altres indigenistes, agafaran aquest descobriment com un referent en la construcció de la nació i del nacionalisme polític basat en un passat inca enaltit.

A la dècada de 1940, la literatura, el cinema, els mitjans de comunicació, el teatre, l'escola, l'arqueologia, la política i el turisme van unir esforços per defensar l'essencialitat inca de la nació peruana i situar-la geogràficament i culturalment a la ciutat de Cusco, procés que ha estat estudiat per diferents autors (De la Cadena, 2004; Pacheco, 2007; Gómez, 2009; Silverman, 2012). Entre les fites més significatives que contribueixen de forma decisiva a projectar a escala internacional aquesta imatge per al turisme en destaquen tres: la celebració des de 1944 de l'Inti Raymi, convertit en l'episodi central de les festes locals fins a l'actualitat; la publicació el 1948 de *La ciudad perdida de los incas*, de Bingham, i el rodatge el 1954 de la pel·lícula de Hollywood *El secreto de los incas*, amb Charlton Heston.

Si bé la promoció internacional del turisme per part de l'estat peruà es remunta a finals de la dècada de 1960,⁸ coincidint amb el creixement del turisme de masses a Europa, no és sinó fins a mitjans de 1990 després de la crisi provocada pels anys de violència política i l'epidèmia de còlera, que la ciutat de Cusco es consolida com un destí internacional (Fuller, 2009). I ho fa recreant una imatge del passat inca preparada amb caires esotèrics i *new age* que la ciutat projecta fins avui dia (Pérez Galán, 2011).

El cusqueisme i l'incaisme, versions regionals de l'indigenisme de fort arrelament en l'elit ciutadana de Cusco, constituïran el teló politicoideològic de fons que proclama la superioritat cultural de Cusco com a antiga capital de l'imperi inca. Daniel Estrada, alcalde de la ciutat en aquells anys, exercirà un paper clau en la reinvençió de Cusco com a símbol d'identitat regional unida als inques alhora

7

El Perú és un dels països amb més patrimoni historicocultural reconegut a l'Amèrica Llatina. Compta amb onze llocs inscrits a la llista de patrimoni de la humanitat de la UNESCO, els més visitats dels quals és Machu Picchu. A més, a la ciutat de Cusco i els seus voltants es concentren una vintena de llocs arqueològics inques d'ús turístic.

8

Tot i que la realització i promoció de plans turístics nacionals s'estan realitzant al Perú des de la creació de COPESCO (Pla Turístic Cultural Perú-UNESCO) el 1969, la institucionalització del turisme en la política nacional peruana no es consolidarà fins a la segona meitat de 1990. Entre les fites més rellevants es pot citar: la creació de PROMPERU (1996) i del Viceministeri de Turisme (1998); la realització del "Pla Mestre del Desenvolupament Turístic Nacional de la República del Perú" i la creació del Ministeri de Turisme i Comerç Exterior (2001), i finalment, l'elaboració del primer Pla Estratègic Nacional de Turisme del Perú –PENTUR– (2005), que és fins ara l'eina de desenvolupament turístic a escala nacional. Aquest pla es renova cada tres anys i conté els lineaments i indicadors per integrar els recursos i serveis turístics d'interès, adaptats en els respectius Plans Regionals (PERTUR), amb una projecció a deu anys. No obstant això, més enllà d'aquests plans, el Perú no té fins a la data una política pública de turisme.

que atractiu turístic. Entre les seves actuacions es troben el canvi de noms de carrers i places que reprenen les seves antigues denominacions en quítxua i el redisseny urbanístic del centre històric, amb la proliferació de fonts, estàtues i murals de gran mida per enaltir els herois mítics i fundadors inques de la ciutat fent ús d'una estètica heroica i romàntica que contrasta fortament amb l'imaginari entorn dels indígenes actuals.

A poc a poc, aquests i altres usos polítics del passat inca al llarg de la història recent de la ciutat i les mateixes tendències del turisme internacional van consolidant un model turístic que revalora una part del patrimoni (inca) en detriment de la resta (preinca, colonial, republicà i contemporani). Aquest model s'orienta de forma aclaparadora cap a un sol tipus de turista: els "gringos", com es coneix popularment els estrangers del primer món als Andes, amb qui la població local manté una relació ambigua com a font de recursos i, simultàniament, de conflictes. D'una banda, els derivats de la gestió i conservació del patrimoni que enfronten l'antic Institut Nacional de Cultura (Ministeri de Cultura des de 2010) amb la població local per l'expropiació de l'espai, la gentrificació del centre històric i l'expulsió d'aquesta població cap a la perifèria urbana, i, per altra banda, amb els empresaris del turisme (nacionals i estrangers) per les restriccions d'ús d'alguns llocs, l'augment de la delinqüència, els controls policials, etc.

El turisme local a Cusco

Amb el pretext de relaxar la tensió que genera en l'àmbit local la gestió d'aquest recurs i aconseguir que la població local participi més activament dels beneficis del turisme. DIRCETUR-Cusco promou des de finals de 1990 un conjunt de programes de turisme dirigits a la població local que reprenen l'experiència associativa desenvolupada en dècades anteriors.⁹ Per ser beneficiari d'un d'aquests programes no és necessari especificar el lloc de procedència, ni l'adscripció etnicocultural, o la situació econòmica. L'únic requisit és "ser de Cusco" i acreditar-ho mitjançant el document nacional

d'identitat. De fet, els atractius visitats són idèntics als que s'ofereixen als *gringos*, però inclouen l'entrada gratuïta als llocs, servei d'un guia professional en quítxua i castellà, manutenció i transport.

Aquesta oferta de turisme local està composta per quatre programes que s'han anat desenvolupant en l'espai d'una dècada des de finals dels anys 90:

Caminades Turístiques, dirigit a estudiants, que consisteix en visites guiades "a peu" per places i carrers del centre històric, temples i cases colonials, museus i el parc arqueològic de Saqsayhuaman.

Joves amb Cultura, també per a estudiants el radi d'acció dels quals s'amplia a destinacions ubicades fins a uns 50 km de la ciutat.

Dissabtes 'Cusqueños', dirigit a famílies de Cusco per visitar els llocs més emblemàtics de la ciutat i que es realitza els dissabtes.

Tupananchis, el més recent de tots, dirigit a la població de Cusco indígena (de la serra i de la selva) de la regió de Cusco per visitar el patrimoni inca de la ciutat.

El 2009 aquesta oferta de turisme local es referma pressupostàriament i normativament i s'adapta a la retòrica global i a les tendències contemporànies del turisme social i inclusiu. D'una banda, la promulgació de la nova Llei de turisme (2009) que declara d'interès nacional el turisme sota principis de sostenibilitat, inclusió, no discriminació, identitat i conservació i, d'altra banda, la publicació del segon Pla Estratègic Nacional de Turisme (PENTUR)¹⁰ que incorpora per primera vegada el turisme sostenible, social i comunitari cap a destinacions indígenes, resulten claus per aconseguir aquest propòsit (MINCETUR, 2009). En absència de polítiques públiques en l'àmbit nacional que regulin el model de desenvolupament turístic queda en mans dels governs regionals la concreció d'aquesta nova retòrica a través de Plans Estratègics Regionals de Turisme (PERTUR) i que se'ls doti pressupostàriament.¹¹

En aquest context és necessari situar aquests programes de turisme per a la població de

9

Els antecedents del turisme local es remunten a la dècada de 1970 com a iniciativa voluntària d'una associació dels estudiants de la carrera de turisme de la Universitat de San Antonio Abad del Cusco (CEATEC), en coordinació amb la Universitat, el Ministeri d'Educació, el Ministeri d'Indústria i Turisme, i ENAFER-Perú (empresa de ferrocarrils). Aquesta iniciativa consistia a proveir transport, allotjament i manutenció a les primeres promocions d'escolars que arribaven a la ciutat de Cusco en viatge de final d'estudis. Posteriorment a aquesta iniciativa se'n van sumar d'altres per afavorir el turisme local com els descomptes en l'accés als atractius turístics i al tren local cap a Machu Picchu.

10

Vegeu la nota 7.

11

Aquests programes es financen a través del "bitllet turístic", una entrada que integra l'accés a les principals destinacions turístiques de la ciutat. El 2014 Cusco va ingressar en concepte de bitllet turístic 66 milions de sols (uns 17.600.000 euros). Segons càlculs no oficials, aproximadament uns 700.000 euros es destinarien a finançar l'oferta de Turisme Social per part de la DIRCETUR-Cusco durant aquell any.

Cusco que promou DIRCETUR agrupats ara sota la denominació de “turisme social”. Així, al tradicional objectiu d'enfortir la identitat cultural de la població i vetllar pel coneixement de les seves tradicions i costums que motivava els programes pioners, s'hi afegeixen d'altres que adquireixen un protagonisme més gran en aquesta etapa, a saber: ampliar i diversificar l'oferta de destinacions tradicionalment molt dependent de Machu Picchu i del turisme estranger; enfortir la “cultura turística”,¹² i promoure la inclusió social a través del turisme ampliant el sector de beneficiaris d'aquests programes a la població indígena i camperola de Cusco. *Tupananchis* és el que millor respon a aquest objectiu.

El programa *Tupananchis*. Segmentació, segregació i indigenització del turisme

Per fi arriba el bus amb els turistes a la plaça de Túpac Amaru! [...] Els passatgers procedeixen de tres comunitats camperoles del districte de Maranganí, província de Canchis, a 150 km de la ciutat de Cusco [...]. Són aproximadament 60 persones entre homes i dones de totes les edats [...]. A poc a poc els passatgers van pujant a l'auditori ubicat a la segona planta de la Direcció de Turisme. Amb certa dificultat per la falta d'espai, les dones s'asseuen a les cadires i acomoden a terra els seus *wawas* i les seves pesades *llikllas* carregades amb menjar i robes de gala per canviar-se. Com a part de la càrrega, algunes dones porten també telèfons mòbils, càmeres digitals compactes, llibretes i portallapis. Una vegada asseguats, els llums s'apaguen. A la pantalla es projecta *Tupananchis Qosqota Reqsispa*¹³, una presentació sobre cultura turística i patrimoni a Cusco. Amb el micròfon a la mà, la Delia, la guia encarregada d'aquest grup, els informa sobre quin serà el seu paper durant la jornada: “*Ara, vosaltres sou els turistes.*” (Extracte del Diari de camp, Cusco, 04/12/2014.)

Tupananchis comparteix moltes similituds amb els altres programes de turisme social

dirigits a famílies i a estudiants de la ciutat, però també algunes diferències. La més destacada es refereix a la població a què es dirigeix segmentada per lloc de residència i adscripció etnicocultural.

Els grups d'aquest programa estan compostos per delegacions de fins a trenta persones que inclouen famílies, escolars, estudiants en viatge de promoció i adults grans procedents d'una qualsevol de les gairebé mil comunitats que es distribueixen a les tretze províncies de Cusco. Aquesta població rural i indígena majoritàriament quítxua que constitueix una mica més del 53 % del total de la regió (INEI, 2007) revesteix una extraordinària heterogeneïtat relacionada amb factors com el nivell educatiu, el gènere, l'edat, o la procedència geogràfica i cultural, però també amb altres de més conjunturals com l'articulació a vies de comunicació, el diferent grau d'occidentalització i la més gran o menor disponibilitat de recursos econòmics als seus districtes. Aquests elements diferencien entre si els grups que s'inscriuen en el programa i influeixen intensament en la interacció que estableixen amb els guies, els empleats del Ministeri i altres turistes, el seu maneig del castellà, els seus hàbits de consum i l'ús desigual de càmeres, telèfons mòbils i vestits típics, i en el clima general de l'activitat. Fins al punt que malgrat repetir recorregut, guies i contingut de les explicacions en cada lloc visitat, no hi ha dos *Tupananchis* iguals.

Aquests mateixos factors incideixen notablement en les diferents motivacions per realitzar el viatge. Entre les més freqüents s'inclouen *veure* (“conèixer les meravelles del Cusco”, “sortir de la comunitat”, “trencar la rutina diària”, “el viatge en bus”, “el menjar gratis”, “passejar pels carrers de Cusco” i “copiar idees per a futurs negocis”) i també *deixar-se veure* (fent gala de la seva identitat ètnica i regional i dels seus costums a la ciutat de Cusco de múltiples formes: fent música, menjant en grup, amb vistosos vestits), en un espai culturalment aliè, ètnicament segregat i carregat de violència simbòlica que els margina i exclou històricament i quotidianament mentre idealitza els inques del passat com a font d'identitat regional.

12

Segons la Llei general del turisme (2009) la “cultura turística” implica tres aspectes: el reconeixement del turisme com un mecanisme per al desenvolupament del país; rebre el turista amb amabilitat i cordialitat, i, finalment, valorar, voler i protegir el patrimoni cultural, natural i històric.

13

Del quítxua: ‘trobant-se, mentre coneixem el Cusco’.



Igual com a la resta dels programes de turisme local els beneficiaris de *Tupananchis* no viatgen a títol individual sinó en qualitat de delegats de les seves institucions, en aquest cas les seves comunitats, en grups de fins a trenta persones que cada comunitat selecciona prèviament. Encara que el procediment i els criteris de selecció varien segons les comunitats, solen tenir preferència aquells que exerceixen un càrrec d'autoritat a la comunitat, ja sigui als òrgans democràtics (Junta Directiva, Comitès, Associació de Pares i Club de Mares), com al *wachu* o sistema de càrrecs tradicional (Pérez Galán, 2004). Aquesta condició d'autoritats representants de les seves comunitats que acudeixen a un espai de dominació forana com el que representa la ciutat de Cusco ajuda a entendre alguns comportaments culturals exhibits durant aquests viatges.

És el cas de l'ús relativament freqüent del "vestit típic" per part d'aquests turistes sense que sigui una condició exigida pel programa. Es tracta més aviat d'una forma de distinció i expressió de la identitat col·lectiva similar a la

que fan servir en altres ocasions rituals i festives com en les desfilades cíviques dominicals i festes pàtries a les quals acudeixen convocats per autoritats supracomunals, generalment no indígenes. Juntament amb la vestimenta tradicional, en ocasions els turistes *Tupananchis* executen espontàniament balls i música tradicionals en esplanades a l'aire lliure generalment a les ruïnes arqueològiques visitades. És el cas del parc arqueològic de *Saqsayhuaman* on en un altre moment de l'any se celebra l'Inti Raymi, un festival que evoca els inques de fama internacional convertit en episodi central de les festes patronals de la ciutat. A més, la indigenització d'aquesta activitat es manifesta mitjançant altres pràctiques socials habituals per a la població andina que succeeixen en cada pas del recorregut com l'intercanvi ritual de menjar i beguda acompanyat d'agraïments a la *pachamama* i als *apus* o esperits tutelars propers, davant la sorpresa de guies, empleats del Ministeri de Cultura i altres turistes.

Aquests comportaments reproduïxen situacions obertament discriminatòries i racistes que succeeixen durant les visites per part d'al-

Turistes indígenes a la porta de la DIRCETUR, plaça de Túpac Amaru, Cusco (desembre de 2014).

BEATRIZ PÉREZ

guns empleats mestissos obligats a atendre els turistes indígenes: des d'expulsar-los dels recintes amb el pretext que estan prohibides les “representacions folklòriques”, fins a altres de més velades –tot i que no per això menys evidents– com donar prioritat d'ingrés als turistes estrangers situats a la mateixa fila adduint que aquests grups *Tupananchis* “són massa nombrosos”, o prohibir-los l'ús dels serveis higiènics “perquè no funciona l'aigua”, o obligar-los a abandonar a l'entrada de les sales els seus voluminosos *qepis* “per no entorpir el pas als turistes”, restriccions que no són aplicables en el mateix context a les motxilles dels turistes no indígenes. Per contrarestar aquesta situació la Direcció de Turisme ha realitzat “tallers de formació sobre turisme local” dirigits als empleats del Ministeri de Cultura que atenen aquests visitants.

Al comuner encara no se'l tracta bé a la ciutat de Cusco [...] Per què no els barregem? Perquè les característiques d'uns i altres en aquest país són diferents. Per exemple, jo no puc posar a un comuner un guia en castellà perquè no l'entén, li he de posar un guia en quítxua. Nosaltres també els brindem la resta dels programes com a habitants de Cusco [...] El Perú té una seriosa segmentació social, tenim disparitats tremendes, tenim un racisme molt marcat i a causa d'aquest tema tractem a la pràctica i no amb el discurs d'integrar i que el ciutadà local vegi que el camperol també pot ser un turista. (VHPC, director de DIRCETUR-CUSCO, 2014.)

Un comentari addicional mereix la relació que entaulen els turistes indígenes amb els no indígenes, les trobades dels quals solen ser breus i circumscrites a espais de pas o a l'entrada dels atractius turístics. Acostumats a percebre'ls com a venedors d'artesanies, captaires o portadors, la majoria de *gringos* se sorprenden en creuar-se amb ells anhelant contemplar alguna representació folklòrica no programada. Si existeix alguna possibilitat de traducció entre ambdós grups (castellà-anglès) s'entaulen breus però sucoses converses en les quals cada grup de turistes projecta els seus estereotips sobre l'altre: “de quin país venen?” “¿Fa molt fred allà?” “¿Per què

són tan blancs i tan alts?” [...]. Mentrestant, els *gringos*, generalment molt complaguts per aquesta breu experiència intercultural, lloen la bellesa de les seves robes típiques i els demanen permís per fer-los fotografies. En altres ocasions són els turistes homes i indígenes els que aprofiten la seva posició per fer-se fotos amb les turistes estrangeres amb les seves càmeres compactes i els seus telèfons cel·lulars.

Una altra característica derivada de la segmentació cultural que singularitza aquest programa és que és l'única que es realitza íntegrament en quítxua. Si bé l'índex de bilingüisme dels turistes indígenes és variable depenent del gènere, nivell educatiu, edat i experiència prèvia migratòria, el quítxua és l'idioma matern en què s'expressen quotidianament la totalitat i com a tal un dels marcadors d'identitat cultural i de classe més potents als Andes. De fet, malgrat ser la segona llengua per nombre de parlants al país i estar reconeguda com a llengua cooficial al costat de l'espanyol, el seu ús en instàncies del govern és molt escàs. Per aquesta raó resulta altament significatiu que DIRCETUR marqui com a condició indispensable per a tot el personal implicat en aquest servei (guies, xofers, cambrers dels restaurants i el personal de suport de la Direcció en aquest programa) el coneixement de l'idioma autòcton.¹⁴ No disposem de prou dades per inferir que els escassos guies que reconeixen que es defensen en la llengua autòctona per realitzar la seva tasca tinguin una procedència indígena –a Cusco una part de la població barreja, sobretot adults i persones d'edat, parla quítxua–, però resulta indubtable la tendència cap a l'obertura d'aquest sector professional tradicionalment ocupat per mestissos, criolls i estrangers residents a Cusco.¹⁵ Així mateix de les entrevistes amb els guies *Tupananchis*, tots mestissos i bilingües, es dedueix que trobar un guia titulat que es manegi en quítxua correctament i que posseeixi la titulació adequada no resulta un assumpte fàcil. Malgrat això, la valoració social i econòmica que es fa de l'ús de la llengua indígena en àmbits professionals continua sent molt escassa com es dedueix de la retribu-

14

El servei de guies per als programes de Turisme Social és una subcontrata pública que la DIRCETUR treu a licitació cada any. A més de dominar el quítxua, els guies han de tenir una titulació oficial i estar inscrits en alguna de les cinc associacions que agrupen el 2014 els més de 3.500 guies registrats (DIRCETUR, 2014). Quant al maneig d'idiomes, una mirada atenta a aquest registre mostra que gairebé dos terços dels inscrits no inclou un segon idioma, un altre terç es declara bilingüe (dominant la combinació espanyol-anglès, però no exclusivament) i aproximadament el terç restant inclou l'ús d'un tercer idioma. Mentre que tot just vint persones del total es declaren bilingües “quítxua-espanyol” o trilingües “quítxua-anglès-espanyol”.

15

La diversificació d'activitats productives en l'àmbit rural i la disponibilitat de recursos més gran són alguns dels factors que han contribuït en els últims anys a afavorir la mobilitat social d'algunes famílies indígenes que envien els seus fills a completar la seva formació secundària i superior al Cusco o a ciutats intermèdies. Entre les carreres més demandades es troba la de turisme i altres de relacionades amb la gestió de la tradició, tema que hem abordat en altres ocasions (Pérez Galán, 2004).

ció obtinguda pels guies que treballen en aquests programes i que és pràcticament la meitat de la que perceben quan treballen amb turistes estrangers en anglès, francès, japonès o alemany.

Un últim aspecte que singularitza aquest programa relacionat amb la condició indígena dels participants, es refereix a l'evident "discreció institucional" en la qual es desenvolupen aquests recorreguts. Aquesta actitud queda patent tant en la rebuda discreta dels busos de turistes al local de la Direcció de Turisme, que es realitza en dies lectius, i que, malgrat com de nombrosos i difícils de manejar per la ciutat que són aquests grups amb persones que s'endarrereixen constantment per observar, asseure's a descansar, comprar-se un dolç o una gasosa, els guies no portin mai cap amplificador de so per moure's per la ciutat ni els participants cap distintiu que els identifiqui com a turistes, o l'absència de publicitat del programa en els mitjans de comunicació o en els programes

electorals dels candidats a l'alcaldia, més enllà d'unes quantes notícies breus en la premsa local per lloar la gestió del Govern Regional del turisme "per a gent de Cusco". I el que resulta encara més sorprenent, la falta de promoció i visibilitat d'aquests programes per part de la Direcció Regional cap al Ministeri de Comerç i Turisme. La violència estructural i el racisme envers els indígenes i la immediata projecció política que adquireix qualsevol aspecte que afecti els usos del patrimoni en aquesta ciutat semblen prou motius per a aquesta cautela, tal com es reconeix en les entrevistes:

Perquè no es coneix gaire?... Bé, perquè aquest tema ha de continuar madurant, i d'altra banda hi ha una sèrie de perills. Hi ha molt tema polític, partidista, per aconseguir vots en les comunitats, i aquestes comunitats [els polítics] les portaran [a Cusco] per ser padrins de promocions i voldran que nosaltres els donem tot el servei. Volem separar el que és tècnic del que és polític, per la qual cosa no volem

Turistes indígenes en visita guiada al temple de Santa Domingo (novembre de 2014).

BEATRIZ PÉREZ



divulgar-ho gaire entre gent de poder que el que fa és desnaturalitzar tot el tema, i que finalment dirien que s'estan utilitzant els recursos en benefici de tal partit, i en acabar el partit desapareixeria el programa i generaria un laberint d'una altra índole. (VHPC, director de DIR-CETUR-CUSCO, 2014.)

Turisme, alteritat i colonialitat. A qui representa el patrimoni inca?

“*Tupananchis* està dirigit a comunitats camperoles i comunitats amazòniques. Pensem que ells són els veritables amos del patrimoni. Ells són els hereus directes de la cultura incaica, i és a ells a qui portem com a turistes a la ciutat de Cusco...”

En la literatura antropològica són diverses les aproximacions utilitzades per interpretar la relació dels indígenes amb el passat. Per exemple, a través de l'estudi de les formes singulars de creació d'una historicitat pròpia com a tret d'identitat ètnica (Rappaport, 2000), o posant èmfasi en els processos d'espectacularització i estandardització turística i comercial del patrimoni arqueològic (Silverman, 2002, 2005 i 2006), o analitzant la relació entre els usos polítics dels descobriments arqueològics i la creació d'unes narratives d'identitat nacional i regional (Asensio, 2012; García, 2018). Al contrari, són menys freqüents les aproximacions que se centren a interpretar les pautes de percepció i comprensió dels béns patrimonialitzats que representen l'essència de la nació/regió quan els destinataris –com en el cas del programa *Tupananchis*– són els indígenes o altres minories ètniques, tradicionalment exclosos de la construcció d'aquest projecte polític. Per a Taussig (1995: 67-8), que reflexiona sobre el significat de les ruïnes arqueològiques monumentals per als indígenes colombians, es tracta d'un tipus de narratives universalistes d'origen forà que qualifica com “les nostres quimeres” i que constitueixen l'expressió material de la violència estructural exercida ahir com avui per la societat hegemònica.

El cas peruà és paradigmàtic en aquest sentit. Si bé la construcció de la nació i del nacio-

nalisme-regionalisme polítics basats en el passat inca es remunta, com hem assenyalat, al descobriment de Machu Picchu, aquest descobriment va servir per elaborar un discurs local elitista la vigència actual del qual es troba ineludiblement intervingut pel vast procés de patrimonialització i turisticació de les ruïnes inques a Cusco construït a través dels mitjans de comunicació, les xarxes socials, Internet, el cinema, l'escola i la ficció històrica. Tots aquests mitjans interactuen per produir una narrativa que és consumida pels turistes estrangers, nacionals, i dins d'aquest grup també pels indígenes.

Des d'aquesta perspectiva polisèmica proposem d'interpretar les percepcions del patrimoni inca visitat en els circuits *Tupananchis*. D'una banda, per als mentors d'aquest programa per a qui es tracta de la restitució d'un dret prèviament expropiat als indígenes actuals a qui considera portadors d'una identitat inca i legítims hereus d'aquest patrimoni, més que qualsevol altre habitant de Cusco. I d'altra banda per als indígenes, que com qualsevol altre peruà són consumidors de llegendes sobre inques gegants capaços de moure els turons que avui conformen el paisatge, observatoris astronòmics convertits en pistes d'aterratge d'extraterrestres, i sorprenents tècniques constructives inques emprades en fortalises, palaus, temples i altres monuments petris de mida imponent i factura sorprenent que observen minuciosament a cada pas d'aquests recorreguts turístics.

Des d'aquesta perspectiva, els turistes indígenes de *Tupananchis*, com qualsevol altre turista modern, venen a comprovar si el seu coneixement sobre els inques és cert o no i, sovint, el discurs expert dels guies oficials allunyat de les narratives magicoesotèriques populars, els decep.

Venen amb la inquietud de saber si realment els inques van fer aquests murs i van treure la pedra de la roca mare, però si ells ni tan sols han conegut com era la arquitectura! Així diuen que la pedra la feien moure i tallar maurant-la, o que han estat els extraterrestres. De vegades no creuen el que se'ls explica. Són incre-

duls. Per això és bo que vagin al museu inca, perquè allà hi és tot. (DM, guia del programa Tupananchis, 2014.)

Però sobretot per als indígenes que visiten aquests complexos arqueològics inques no són llocs culturalment significatius, no més del que ho són per a qualsevol altre peruà. No formen part de la seva identitat quotidiana ni tampoc procedeixen de les narratives indígenes del “seu” passat ni de la seva tradició, malgrat el que els reiteren una vegada i una altra els gestors i els guies de turisme en aquests recorreguts, els mestres, els mitjans de comunicació, el govern, alguns antropòlegs i tots els que projecten una pretesa identitat inca sobre ells. Tampoc aquests no són llocs espiritualment connotats i carregats d’energia a diferència d’aquells en els quals sí que habiten els seus avantpassats, estudiats en altres ocasions (Pérez Galán, 2004).¹⁶

Turisme per a indígenes i ciutadania inclusiva

Aquest text parteix de la necessitat d’entendre la transformació dels papers exercits pels pobles indígenes a l’Amèrica Llatina en relació amb el turisme: tradicionalment com a proveïdors de serveis, productes i imatges exòtiques per a turistes occidentals; i, de forma creixent en els últims anys, com a participants i promotors de negocis de turisme indígena i com a consumidors de lleure vinculat al turisme i al patrimoni. Aquest és el cas de *Tupananchis*, el programa de turisme per a indígenes promogut per la Direcció Regional de Comerç Exterior i Turisme (DIRCETUR) de Cusco, succintament descrit en aquest text.

Davant l’èmfasi de l’antropologia en l’estudi dels diferents tipus de turisme i les experiències dels turistes assumint el seu origen occidental, forà, urbà i de classe mitjana, aquest exemple posa de manifest les múltiples possibilitats que comporta l’estudi del turisme intern i, en particular, el turisme social dirigit a minories ètniques locals a l’Amèrica Llatina.

Concretament aquest turisme obre un espai a la reflexió sobre la participació marginal

de la població indígena en relació amb el patrimoni històric que sustenta el relat de la nació: com s’experimenta i com es construeix la “mirada indígena” d’aquests turistes—que no són part de la intel·lectualitat indígena, ni posseeixen títols universitaris i tampoc no són representants internacionals del moviment panindianista— sobre un patrimoni que ha estat prèviament definit per altres de no indígenes, i fins a quin punt el turisme social i inclusiu pot ser una via per aconseguir la democratització del patrimoni, en el sentit proposat per García Canclini (1993). És a dir, una apropiació col·lectiva que involucri a tots els sectors socials: indígenes i no indígenes, camperols i migrants, i en especial a tots aquells la identitat dels quals és trastocada pels usos hegemònics de la cultura.

A més, posa de manifest el marc profundament ideològic i polític que implica la patrimonialització turística per a la població local, que no és en cap cas un procés neutral ni tampoc necessàriament nou. Com es dedueix del programa *Tupananchis* formalment enquadrat en les narratives globals de sostenibilitat, inclusió i desenvolupament del turisme social de començaments d’aquest segle, però a la pràctica hereu de corrents del patrimonialisme de Cusco, de l’indigenisme regionalista i d’iniciatives de turisme popular que es remunten diverses dècades enrere que pugnen per imposar la seva versió del llegat prehistòric i el lloc que li correspon. Així, mentre que per a la societat mestissa de Cusco el patrimoni inca és l’aliment d’una narrativa política regionalista i nacional i un símbol de distinció social que poc o gens té a veure amb els indígenes de carn i ossos, per als responsables d’aquest programa aquest llegat és la immediata expressió material de la identitat indígena de la població actual i, com a tal, és sobretot un dret que ha de ser restituit a aquesta població, mentre que per als turistes indígenes el patrimoni monumental inca representa simultàniament un símbol d’opressió i exclusió en relació amb la societat hegemònica de Cusco, però també un espai intervingut per criteris que volen primer el que és exòtic, monumentalistes i mitificadors d’un passat llunyà i aliè a la seva

16

Són nombroses les etnografies als Andes que estudien la relació quotidiana que els indígenes estableixen amb els “antics”, “*machus*”, o “gentils” i altres personatges mítics que provenen del passat que habiten la geografia andina. A les comunitats d’altura del districte de Pisac (Cusco) on vaig realitzar un extens treball de camp etnogràfic als anys 90, els llocs habitats “pels antics”, personatges mítics del passat, són els preferits per la població per posar els seus cementiris. És freqüent trobar-hi pedres i ossos amb forma d’animals (*illas*), considerats elements imprescindibles per als seus rituals propiciatoris. Aquests espais tenen una sèrie de qualitats que inclouen un conjunt de prohibicions i tractaments rituals adequats (Pérez Galán, 2004).

identitat andina, una identitat a què m'he referit en ocasions anteriors com “autènticament híbrida” (Pérez Galán, 2004).

En relació amb el reconeixement del lleure i la seva relació amb el turisme com a estratègia per afavorir la inclusió social, l'estudi d'aquest tipus de programes dirigits a indígenes mereix una última reflexió.

Si bé les polítiques públiques inclusives focalitzades en col·lectius vulnerables com els pobles indígenes desenvolupades a diversos països de l'Amèrica Llatina des de començaments del segle XXI (mitjançant l'aplicació de programes de transferències d'ingressos condicionats i de reducció de la pobresa) incideixen en àmbits de protecció bàsics com l'accés a la salut, a l'educació, a l'habitatge i a les pensions, l'enfocament multidimensional en la desigualtat social permet pensar a ampliar la cobertura a altres àmbits que puguin contribuir a l'exercici de la plena ciutadania dels pobles indígenes.

Resulta evident que per aconseguir el reconeixement d'aquest dret no n'hi ha prou

de convidar uns quants indígenes a pujar a un bus de turisme, dinar en un restaurant i ensenyar-los una part del patrimoni històric de la ciutat. Sobretot, quan una part dels fons que financen aquests programes socials i les polítiques públiques redistributives procedeixen dels ingressos de l'“economia extractiva” mitjançant el pagament del cànon i les regalies de les empreses mineres i de gas multinacionals que fa més de dues dècades que estan desposseint del dret al territori, a la salut i a la vida la mateixa població per tot l'Amèrica Llatina.¹⁷ Partint de la necessitat d'establir polítiques públiques en aquest àmbit, aquest estudi suggereix que el turisme per a indígenes, amb els seus llums i les seves ombres, en determinades circumstàncies pot contribuir a la construcció d'una ciutadania que també s'ha d'ocupar de garantir l'accés al patrimoni així com el dret al lleure i al turisme comptant amb la participació no folklòrica ni marginal d'aquests pobles. És a dir, tant en la gestió i apropiació de beneficis com en la definició i accés als béns culturals mitjançant el foment dels seus propis projectes entorn del patrimoni com a ciutadans i consumidors. ■

17

Diferents organitzacions nacionals i internacionals de defensa dels Drets Humans denuncien l'escalada de violència i l'assassinat de líders ambientals que està succeint en l'última dècada a l'Amèrica Llatina. Entre els països més afectats es troben Colòmbia, el Brasil, Mèxic, el Perú, Hondures i Guatemala.

BIBLIOGRAFIA

- Antxustegi, E.** (2010). “Ciudadanía y derechos sociales”. *Lan Harremanak*, 22, 151-165.
- Asensio, H. R.; Pérez Galán, B.** (eds.). “Introducción”. Dins Asensio, H. R.; Pérez Galán, B. (eds.), ¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio Cultural, Pueblos indígenas y nuevas formas de *Turismo en América Latina* (1-14). La Laguna: Colección PASOS Edita n.º 8. Serie Turismo n.º 4. PASOS RDTP / Instituto de Estudios Peruanos.
- Asensio, H. R.** (2012). “Nosotros los Muchik. Turismo, arqueología, antropología y discursos de identidad colectiva en la Costa Norte del Perú (1987-2009)”. Dins Asensio H. R.; Pérez Galán, B. (eds.), (op. cit., 35-60).
- BADATUR.** (2019). *Observatorio Turístico del Perú* [en línea]. Lima: <<http://www.observatorioturistico.peru.com/badatur/informacion-economica-nacional>> [Última consulta: 2 de març de 2019].
- Bengoa, J.** (2006). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica [1.ª ed. 2000].
- Comisión Económica para América Latina (CEPAL).** (2010). *La hora de la igualdad. Brechas por cerrar, caminos por abrir*. Santiago de Chile: Chile.
- Comisión Económica para América Latina (CEPAL).** (2015). *Desarrollo social inclusivo. Una nueva generación de políticas para superar la pobreza y reducir la desigualdad en América Latina y el Caribe*. Lima: Conferencia Regional sobre Desarrollo social de América Latina y el Caribe.
- De la Cadena, M.** (2004). *Indígenas mestizos. Raza y Cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Dirección de Comercio Exterior y Turismo (DIRCETUR).** (2009). *Plan Estratégico Regional de Turismo del Cusco, Plan Q'ente. Oportunidades para Todos*. Cusco. Dirección de Comercio Exterior y Turismo (DIRCETUR). (2014) *Relación de Guías de Turismo*. Cusco.
- García Canclini, N.** (1993). “Los usos sociales del patrimonio cultural”. Dins Florescano, E. (comp.), *El Patrimonio Cultural en México* (134-156). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuller, N.** (2009). *Turismo y Cultura. Entre el entusiasmo y el re- celo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García, P.** (2018). *En el nombre del turista. Paisaje, Patrimonio y Cambio Social en Chinchero*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Gascón, J.** (2016). “Deconstruyendo el derecho al turismo”. *CIDOB d'Afers Internacionals*, 113,51-69.
- Gómez, L.** (2009). *Iluminados y tráfugas. Relatos de viajeros y ficciones nacionales en Argentina, Paraguay y Perú*. Madrid: Iberoamerica-Vervuert.
- Hernández-Ramírez, J., Pereiro, X. y Pinto, r.** (2015). “Panorama de la Antropología del Turismo desde el Sur”. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 13(2), 277-282.

Herrera, A. (2013). "Heritage Tourism, identity and development in Perú". *Journal of Historical Archaeology*, 17, 275-295.

Higgins-Desbiolles, F. (2006). "More than an industry: The forgotten power of tourism as a social force". *Tourism Management*, 27(6), 1192-1208.

Higgins-Desbiolles, F. (2007). "Taming tourism: indigenous rights as a check to unbridled tourism". Dins Burns, P.; Novelli, M. (Eds.), *Tourism and politics: Global frameworks and local realities* (83-107). Amsterdam: Elsevier.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2007). *Censos Nacionales 2007, XI de Población y VI de Vivienda* [en línea]. <<http://censos.inei.gob.pe/cpv2007/tabulados/>> [Última consulta: 4 de febrer de 2017].

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2014). *Estadísticas. Turismo* [en línea]. <<https://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/tourism1/>> [Última consulta: 4 de febrer de 2017].

Minnaert, L., Maitlant, R.; Miller, G. (2009). "Tourism and social policy: the value of social tourism". *Annals of Tourism Research*, 36(2), 316-334.

Ministerio de Industria, Turismo y Comercio (MITC). (2008). *Buenas Prácticas de Gestión del Turismo Social. Experiencias Iberoamericanas*. Madrid: MITC.

Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR). (2008). *Plan Estratégico Nacional de Turismo (PENTUR), 2008-18. Síntesis para la puesta en operación*. Lima.

Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR). (2009). *Programa Nacional de Turismo Rural Comunitario, 2009-10*. Lima: Dirección Nacional de Desarrollo Turístico y Dirección de Desarrollo del Producto Turístico

Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR). (2012). *Plan Estratégico Nacional de Turismo (PENTUR) 2012-2012*. Lima.

Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR). (2013). *Plan Estratégico Nacional de Turismo (PENTUR) 2012-2021. Consolidando un turismo sostenible*. Lima.

Muñiz, D. (2001). *La política del Turismo Social*. Sevilla: Dirección General de Planificación Turística.

Organización Internacional de Turismo Social (OITS). (1996). Declaración de Montreal sobre Turismo Social. Por una visión humanista y social del Turismo [en línea]. <<http://www.oits-isto.org/oits/files/resources/14.pdf>> [Última consulta: 12 de juliol de 2019].

Pacheco, K. (2007). *Incas, indios y fiestas. Reivindicaciones y representaciones en la configuración de la identidad cusqueña*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura, Dirección Regional de Cultura de Cusco.

Pereiro, X. (2013). "Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina". *Revista Española de Antropología Americana*, 43(1), 155-174.

Pereiro, X.; De León, C. (2007). *Los impactos del turismo en Kuna Yala: Turismo y cultura entre los kuna de Panamá*. Madrid: Editorial Ramón Areces.

Peters, A.; Higgins-Desbiolles, F. (2012). "De-marginalising tourism research. Indigenous Australians as tourists". *Journal of Hospitality and Tourism Management*, 19, 1-9.

Pérez Galán, B. (2004). *Somos como incas. Autoridades tradicionales en los andes peruanos*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

Pérez Galán, B. (2006). "Turismo y representación de la cultura: identidad cultural y resistencia en comunidades del Cusco". *Antropologica*, 24, 29-49.

Pérez Galán, B. (2008). "El Patrimonio Inmaterial en proyectos de desarrollo territorial en comunidades indígenas de los Andes Peruanos". *Revista electrónica de Patrimonio*

Histórico, 3, 1-26.

Pérez Galán, B. (2011). "Nuevas y viejas narrativas turísticas sobre la cultura indígena en los Andes". Dins PRATS, L.; SANTANA, A. (coords.), *Turismo y patrimonio. Entramados narrativos* (27-48). La Laguna: PASOS. Colección PASOS Edita. N.º 5.

Pérez Galán, B. (2012). "Retóricas de Turismo y desarrollo en los Andes. La red de Turismo Rural Comunitario Pacha Paqareq, Perú". Dins Asensio, R.; Pérez Galán, B. (eds.) (op. cit., 171-200).

Rappaport, J. (2000). *La Política de la Memoria. Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Serie Estudios Sociales.

Schenkel, E. (2013). "El turismo social como política estatal en Sudamérica". *PASOS, RTPC*, 11(1), 173-183.

Silverman, H. (2002). "Touring ancient times: the present and presented past in contemporary Peru". *American anthropologist*, 104(3), 881-902.

Silverman, H. (2005). "Embodied heritage, identity politics, and tourism". *Anthropology and Humanism*, 30(2), 141-155.

Silverman, H. (2006). "The historic district of Cusco as open-air site museum". Dins Silverman, H., *Archaeological site museums in Latin America*. University Press of Florida.

Silverman, H. (2012). "Cuzcotopia. Imagining and performing the Incas". Dins Staiff, R.; Bushel, R.; Watson, S. (eds.), *Heritage and Tourism. Place, Encounter, Engagement* (128-151). Londres: Routledge.

Stronza, A. (2001). "Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives". *Annual Review of Anthropology*, 30, 261-283.

Stronza, A. (2005). "Hosts and hosts: the anthropology of community-based ecotourism in the peruvian amazon". *NAPA Bulletin*, 23, 170-190.

Taussig, M. (1995). *un gigante en convulsiones. El mundo humano*

como sistema nervioso en emergencia permanente. Barcelona: Gedisa.

Urry, J. (1990). *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies*. Londres: Sage.

Valcuende del Río, J. M.; Murtagh, Ch.; Rummenhoeller, h. (2012). "Turismo y Poblaciones indígenas: espacios, tiempos y recursos". *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XVII(410), 1-33.

Valcuende del Río, J.M. (coord.). *Amazonía: viajeros, turistas y poblaciones indígenas*. La Laguna: PASOS, Colecc. PASOS Edita, n.º 6.

Zamosc, L. (2008). *Ciudadanía Indígena y Cohesión Social en América Latina*. San Pablo y Santiago de Chile: IFHC/CIEPLAN.



Joan Roura-Expósito

INSTITUT DE CIÈNCIES DEL PATRIMONI
Llicenciat en Antropologia Social i Cultural

(2010) i màster en Antropologia i Etnografia (2013) per la Universitat de Barcelona. Ha investigat temàtiques sobre etnicitat, migracions i esport a l'Estat Plurinacional de Bolívia i sobre antropologia urbana en el cas de les bodegues de Barcelona. En l'actualitat gaudeix d'un contracte FPI a l'Institut de Ciències del Patrimoni (Incipit) del CSIC a Santiago de Compostel·la, i està desenvolupant la tesi doctoral sobre els significats, usos i efectes de la participació ciutadana en l'àmbit patrimonial.



David González-Álvarez

INSTITUT DE CIÈNCIES DEL PATRIMONI
Doctor en Prehistòria (2016) i Premi Extraordinari de Doctorat

2015-2016 per la Universitat Complutense de Madrid, on va desenvolupar la seva investigació predoctoral gràcies a un contracte FPU (2009-2013), després de llicenciar-se en Història per la Universitat d'Oviedo (2007). Des de 2016 és investigador postdoctoral de l'Institut de Ciències del Patrimoni (Incipit) del CSIC a Santiago de Compostel·la, i en l'actualitat gaudeix d'un contracte Juan de la Cierva-Formació (2019-2021). Centra les seves investigacions en la genealogia dels paisatges culturals de les muntanyes cantàbriques (Nord-oest ibèric) durant la prehistòria recent, a través de l'estudi integrat de dades arqueològiques, paleoambientals i etnogràfiques.



Pablo Alonso González

INSTITUT DE CIÈNCIES DEL PATRIMONI
Doctor en Estudis del Patrimoni pel Departament d'Arqueologia de la

Universitat de Cambridge i doctor en Història per la Universitat de Lleó. Treballa com a investigador a l'Incipit-CSIC a Santiago de Compostel·la. Ha publicat diversos llibres sobre antropologia del patrimoni cultural, arqueologia i teoria social, i més de 50 articles internacionals sobre la mateixa temàtica. Les seves investigacions inclouen l'antropologia del patrimoni cultural a Espanya i Amèrica, especialment Cuba. També ha realitzat quatre pel·lícules etnogràfiques estrenades en festivals internacionals, i diversos curtsmetratges de difusió científica en l'àmbit del patrimoni. En aquest moment, investiga la relació entre qualitat, patrimoni i valor al sector vinícola artesanal de Galícia.

Els efectes dels dispositius participatius en la gestió patrimonial del medi rural asturià

1. Escena etnogràfica¹

En un petit menjador decorat amb pells d'animals dissecats conversem amb en Francisco, antic líder sindical del sector miner, reconvertit en agricultor i ramader ecològic. Amb un sentit de l'humor especialment sarcàstic bromeja sobre el "perill d'extinció" al parc natural de les Fonts del Narcea, Degaña i Ibias (Astúries). Les estadístiques revelen que la població d'ossos bruns es consolida i garanteix l'afluència turística durant diverses generacions, mentre els pobles de la comarca no deixen de perdre habitants de forma accelerada i alarmant.

Segons en Francisco, els fluxos migratoris dels animals salvatges estan més ben planificats que els d'animals civilitzats i, per tant, trobaria lògic que fossin els biòlegs –i no els polítics– els encarregats de dissenyar l'ordenament territorial. Fa unes quantes dècades que en Francisco dirigeix aquest tipus de crítiques al funcionament de les institucions i que s'implica personalment en la construcció d'alternatives polítiques. En els últims anys, com a president d'una associació de propietaris ha encapçalat el procés judicial contra el Principat d'Astúries per derogar els instruments de gestió del parc natural. El principal argument de la denúncia és que en la declaració patrimonial de l'espai protegit no es van implementar

1

Aquest article s'emmarca dintre el Proyecto ParticiPat, finançat pel Ministeri de Ciència, Innovació i Universitats (HAR2014-54869-R).

adequadament les fórmules de participació ciutadana estipulades en la legislació vigent. D'altra banda, en Francisco recentment ha rebut una carta del personal tècnic del Grup de Desenvolupament Rural en què se'l convida a participar de les assemblees d'aquest organisme a Cangas del Narcea. En aquesta ocasió, no té cap intenció de conduir els quilòmetres que el separen de la capital departamental per avalar amb la seva presència unes decisions que considera preses amb anterioritat pels que denomina "polítics de sempre". En el primer cas, en Francisco està disposat a invertir el seu temps i energia en la demanda de participació ciutadana, mentre en el segon cas, critica l'apropiació i instrumentalització d'aquesta per part de les xarxes de poder clientelar de la regió.

2. Objectius, metodologia i preguntes d'investigació

Aquest article analitza les pràctiques i discursos sobre la "participació ciutadana" d'actors locals com en Francisco, però també d'institucions públiques i diversos grups d'interès sectorial (càrrecs polítics, funcionaris de l'administració, representants de col·lectius conservacionistes, propietaris de terres i ramaders, treballadors i empresaris del sector turístic, etc.). Per un costat, ens aproximem a les narracions dels sectors subalterns i perifèrics que històricament han constituït l'objecte tradicional de l'antropologia, però també a la perspectiva dels sectors dirigents de la gestió patrimonial, en la línia de treballs clàssics en el món anglosaxó sobre les elits polítiques (Marcus, 1983; Nader, 1972).

Pel que fa a la metodologia, utilitzem diverses tècniques d'investigació, des de l'observació participant i les entrevistes semiestructurades fins a l'estudi de les normatives i la documentació textual generada per organismes amb competències patrimonials. La nostra intenció és examinar com es porten a la pràctica els requeriments participatius establerts en les recomanacions i normatives oficials, els conflictes entre els discursos i les agendes polítiques dels diversos actors patrimonials i la hibridació dels processos participatius amb inèrcies sociopolítiques preexistents (cooptació, clientelisme, patronatge, etc.). És a dir, lluny d'abordar el suposat involucrament de la ciutadania en la governança com un fenomen independent i aïllat, investiguem les pràctiques participatives en relació amb les dinàmiques pròpies de les instàncies representatives i administratives de l'àmbit municipal, comarcal i autonòmic, els diferents horitzons representatius de caràcter sectorial o corporatiu i les especificitats del teixit associatiu i gremial. Des d'aquest coneixement situat de la "sintaxi de la participació" (Roura-Expósito i Alonso González, 2018) ens preguntem si els dispositius participatius representen un vector democratitzador, descentralitzador i d'obertura de les institucions com defensa el discurs polític oficial, o si constitueixen un instrument per establir i reforçar les relacions de poder preexistents (Alonso *et al.*, 2018; Quintero Morón i Sánchez-Carretero, 2017; Sánchez-Carretero i Jiménez-Esquinas, 2016; Adell, *et al.*, 2015; Hertz, 2015; Cooke i Kothari, 2007; Cox, 2010; Cleaver, 1999).

Paraules clau: governança participativa, patrimoni natural, espais protegits, xarxes clientelars, neoliberalisme corporatiu.

Palabras clave: gobernanza participativa, patrimonio natural, espacios protegidos, redes clientelares, neoliberalismo corporativo.

Key words: participatory governance, natural heritage, protected areas, cronyism, corporate neoliberalism

L'article analitza les estratègies d'implementació de la governança participativa del patrimoni i el turisme en el medi rural del Principat d'Astúries. A través del treball de camp etnogràfic es posa de manifest que les pràctiques participatives no només legitimen la recepció i redistribució de fons europeus per part de les institucions de l'Estat espanyol, sinó que adopten configuracions allunyades de les seves lògiques inicials i consoliden les relacions de poder preexistents entre els diversos actors locals.

El artículo analiza las estrategias de implementación de la gobernanza participativa del patrimonio y el turismo en el medio rural del Principado de Asturias. A través del trabajo de campo etnográfico se pone de manifiesto que las prácticas participativas no solamente legitiman la recepción y redistribución de fondos europeos por parte de las instituciones del Estado español, sino que adoptan configuraciones alejadas de sus lógicas iniciales y consolidan las relaciones de poder preexistentes entre los diversos actores locales.

This paper analyses the roll-out of participatory governance strategies regarding heritage and tourism in rural areas in Asturias. Ethnographic fieldwork has revealed that participatory practices not only legitimise the reception and redistribution of European funds by Spanish institutions, but also take on quite different configurations from their initial logics, thus consolidating pre-existing power relations between different local actors.

En un sentit més ampli, l'article analitza les formes de gestió política a les zones rurals, l'abast de les xarxes de poder institucional i l'extensió de fórmules de governança neoliberal del patrimoni i el turisme, connectant amb debats antropològics actuals sobre la governabilitat, la burocràcia i les elits polítiques (Ferguson i Gupta, 2002; Hoag, 2011; Marcus, 2008). En aquesta aproximació a les estratègies d'intervenció institucional i les interaccions polítiques entre col·lectius sectorials, identifiquem xarxes partidistes i corporativistes tradicionals del medi rural de l'Estat espanyol, però també la progressiva incorporació d'elements de governança tecnocràtica i neoliberal, característics de programes de desenvolupament de la Unió Europea, com el LEADER o el PRODER. Pel que fa a l'etnografia, constatem l'emergència d'un model de gestió patrimonial i turístic que hibrida el neoliberalisme corporatiu del marc europeu, les estructures institucionals del règim del 1978 a l'Estat espanyol i dinàmiques clientelars a escala autonòmica i local (Alonso González i Macías Vázquez, 2014). A través d'aquesta anàlisi pretenem demostrar que els processos participatius estan derivant en la despolitització de la societat civil, l'exercici il·legítim del poder institucional i la reproducció de relacions de dominació entre actors patrimonials.

3. Marc teòric

En les últimes dues dècades, assistim a transformacions significatives en els models de gestió del patrimoni natural, que progressivament abandonen enfocaments de conservació *biocèntrics* i comencen a valorar el rol de les poblacions locals en la preservació de la biodiversitat (Berkes, 2007, Bixler *et al.*, 2015). Aquest viratge està fomentat per nombrosos grups d'experts i comitès polítics de la Unió Europea que estipulen la participació com una “bona pràctica”, així com per manifestos i cartes internacionals d'agències multilaterals com ICOMOS o UNESCO que l'incorporen com una “recomanació” (ICOMOS, 1990; UNESCO, 2003). En la mesura que aquests organismes internacionals atorguen més protagonisme

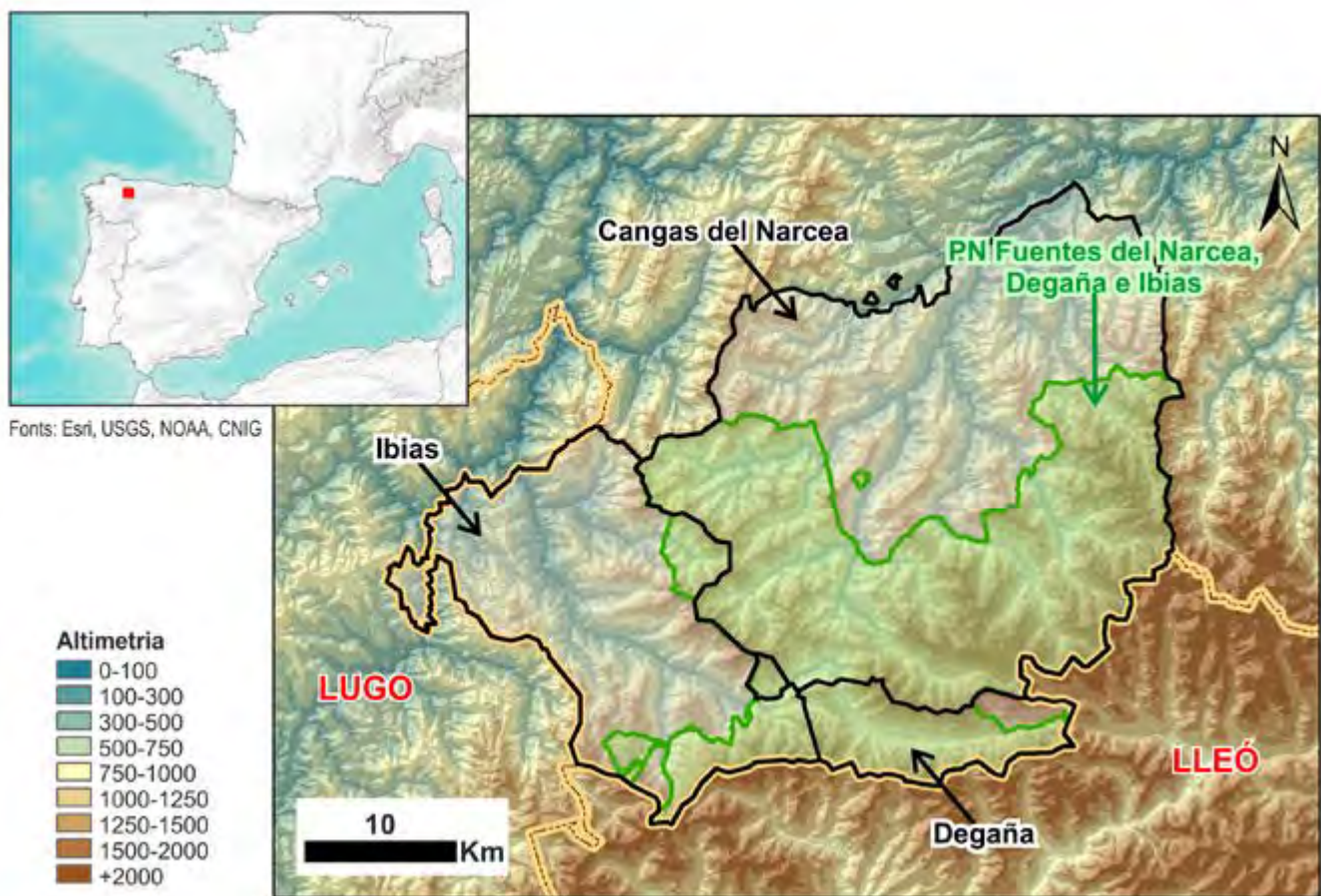
al paper de la societat civil, els mecanismes de participació ciutadana s'incorporen a la legislació i esdevenen imperatius burocràtics de la gestió patrimonial (Cortés-Vázquez *et al.*, 2017). Aquest estil de govern es pot conceptualitzar com a *governança participativa* (McNulty i Wampler, 2015), malgrat que no existeix un consens acadèmic compartit sobre el significat de termes com *governança* (Howe, 2012) o *participació* (Hertz, 2015).

La governança participativa es podria definir de forma temptativa com un nou règim de vinculació entre les institucions i la societat civil, en què idealment les institucions comparteixen, cedeixen o transfereixen determinades quotes de poder sobre les decisions polítiques. A la materialització d'aquesta promesa s'hi dediquen notables esforços pressupostaris, que no només generen expectatives i esperances entre la societat civil i els moviments socials, sinó també nous camps d'especialització professional i un creixent interès en l'àmbit acadèmic. En les últimes dècades s'ha produït una abundant literatura disciplinar sobre “participació”, presentada en la majoria dels casos com una pràctica política beneficosa que convé fomentar per resoldre els dèficits de la democràcia representativa. Tanmateix, també existeix un corpus bibliogràfic més crític que interpreta la participació en clau foucaultiana, ja sigui com una “forma de governança del neoliberalisme” (Ferguson i Gupta, 2002), un “instrument de dominació institucional” (Cooke i Kothari, 2007), una “màquina antipolítica” (Rose, 2006) o una “estratègia de democratització de la desigualtat” (Lee *et al.*, 2015). En l'actualitat, encara és insòlit trobar estudis generalògics sobre les condicions d'aparició de la participació ciutadana o impugnacions radicals del seu valor ontològic, si bé cada vegada més investigacions es lamenten de la despolitització, tecnificació i burocratització dels processos participatius. A la vegada, la literatura disciplinar està dominada per enfocaments aplicats o per aproximacions teòriques d'inspiració quantitativa i especulativa, que considerem necessari complementar amb aportacions d'ordre etnogràfic, empíric i qualitatiu.

4. Aproximació etnogràfica

El nostre treball de camp es concentra a la zona sud-occidental del Principat d'Astúries, en un territori eminentment rural integrat pels municipis de Cangas del Narcea, Degaña i Ibias, amb una població censada de 15.287 habitants. Aquesta població s'inclou en l'àrea d'actuació del Grupo de Desarrollo Rural Alto Narcea-Muniellos i dintre els marges territorials del parc natural de les Fonts del Narcea, Degaña i Ibias. En aquest apartat, realitzem una aproximació al con-

demogràfica (Rodríguez Gutiérrez i Menéndez, 2005; Santos González i Redondo Vega, 2016). El sector primari es troba reduït a algunes iniciatives agràries dedicades a la viticultura i a ramaderies extensives vinculades a la producció càrnia. La indústria de la mineria, que històricament havia representat la principal font d'ingressos regional, ha cessat completament la seva activitat productiva. En conseqüència, els governs autonòmics estan apostant per una transició cap a una economia postindustrial basada



text socioeconòmic que explica l'emergència d'aquestes estructures de gestió patrimonial, per analitzar posteriorment els seus respectius procediments de representació i algunes causes i efectes de la introducció de dispositius participatius en el medi rural asturià.

4.1 Context socioeconòmic

Segons les xifres estadístiques, la regió del sud-occident del Principat d'Astúries es troba assolada per dinàmiques de despoblament i envelliment, pel declivi del sector primari i per una profunda crisi productiva i

en el sector terciari. En aquest context socioeconòmic, la majoria de la població activa es dedica al sector públic, a l'àmbit turístic o al comerç a petita escala.

Per fer front als reptes territorials d'aquesta zona perifèrica i empobrida, l'administració asturiana ha implementat en les últimes dècades diversos plans de "desenvolupament rural" i de "foment del turisme". L'estratègia institucional per promoure la reconversió econòmica de la comarca cap al sector turístic ha implicat la declaració patrimonial d'espais

Localització de l'àrea d'estudi. Assenyalarem els límits territorials del parc natural de les Fonts del Narcea, Degaña i Ibias, així com l'àrea d'acció del GDR Alto Narcea-Muniellos, que coincideix amb els municipis de Cangas del Narcea, Degaña i Ibias (2019).

ELABORACIÓ PRÒPIA



protegits, el disseny de campanyes publicitàries de narratives paisatgístiques sovint essencialistes i la transformació de la naturalesa en un producte de consum contemplatiu (González Álvarez, 2018). Com en altres geografies de l'Estat espanyol, la creació de parcs naturals ha significat la requalificació jurídica, econòmica i simbòlica del territori, així com la intervenció sobre el paisatge per adaptar-lo a les demandes del mercat turístic (Beltran i Vaccaro, 2014; Cortés-Vázquez, 2012; del Mármol, 2012; Santamarina, 2009; Valcuende del Río *et al.*, 2011; Coca Pérez, 2008).

4.2 Estructures de gestió patrimonial

Entre aquestes iniciatives administratives destaquen particularment la creació d'organismes públics com el Parque Natural de las Fuentes del Narcea, Degaña e Ibias (PN, en endavant) i el Grupo de Desarrollo Rural Alto Narcea-Muniellos (GDR, en endavant). Aquests organismes promouen actuacions en l'àmbit del desenvolupament rural i la protecció de la naturalesa, quasi sempre emparades en la noció legitimadora de "patrimoni natural", que brinda un recobriment simbòlic a les actuacions institucionals. L'any 2000 es va constituir el GDR, i el 2002 es va declarar el PN², també integrat dintre de la Reserva de la Biosfera per la UNESCO el 2003. Aquests organismes disposen de mecanismes de participació ciutadana en els seus respectius òrgans de govern, que

atenen els preceptes estipulats per agències internacionals. Els instruments participatius utilitzats per aquestes estructures gestores són bàsicament enquestes en línia, taules de participació, entrevistes entre gestors i integrants de taules sectorials i la realització d'actes públics orientats a l'establiment de debats ciutadans.

4.2.1 Grupo de Desarrollo Rural Alto Narcea-Muniellos

El GDR és una institució creada l'any 2001 per implementar al territori els plans europeus de desenvolupament rural, primer FEDER, i després PRODER i LEADER. Legalment, el GDR és una associació d'associacions, regida pels representants de cada entitat, que exerceixen com a portaveus dels respectius interessos corporatius. L'estructura del GDR implica múltiples nivells organitzatius i administratius, encara que en última instància la governança es formalitza mitjançant la participació directa de les associacions. En els estatuts fundacionals i les normatives internes identifiquem una clara preocupació per l'obertura institucional, la democratització de la gestió pública i la corresponsabilització de la població local. De fet, el seu funcionament es regeix per una assemblea que consta d'un 51% de representants de les associacions i col·lectius sectorials, davant del 49% restant de tècnics i representants institucionals³.

Com altres pobles de l'àrea d'estudi, Pradias (Ibias) és un exemple de zona rural del Principal d'Astúries marcada per l'èxode rural (2017).

DAVID GONZÁLEZ

2

Llei 12/2002, de 13 de desembre, de declaració del parc natural de les Fonts del Narcea, Degaña i Ibias, *Boletín Oficial del Principado de Asturias* núm. 298, de 27 de desembre de 2002.

3

Per conèixer millor l'organització i funcionament de l'entitat, el seu àmbit territorial, equip tècnic i trajectòria institucional, es pot consultar la seva pàgina web: <http://www.altonarceamuniellos.org/>

La generació d'aquesta "esfera pública" per representar la societat civil a través de les associacions reproduïx la il·lusió de la democràcia representativa. Els diversos col·lectius integrants es presenten com si fossin iguals, malgrat les seves desigualtats socioeconòmiques. Els projectes de l'entitat privilegien els sabers tècnics característics de ciències positivistes i reproduïxen dinàmiques burocràtiques que imposen jerarquies de coneixement i un marcat èmfasi formalista en la gestió. En aquest context pragmàtic, els tècnics del GDR es troben obligats a complir amb els requisits formals imposats per la legislació europea, i, simultàniament, actuen com a traductors d'aquestes lògiques internacionals per seguir gestionant el seu poder polític i econòmic en l'àmbit local.

"En el PRODER en 2002, en Cangas había 12 representantes (6 públicos, 6 privados). [...] Luego, en 2006 se cierra el período y se abre un nuevo marco, que se llama LEADER. Entonces presentamos candidatura a este nuevo programa. Y Europa nos dice: 'Vale, pero ahora os pido que sean rubios de ojos azules'. Ahora quieren aumentar la participación, y nos piden que estén también los jóvenes, los sindicatos agrarios y las mujeres. [...] Y lógicamente tiene que estar organizado. Y tiene que haber equilibrio territorial y sectorial. En los anteriores programas los ayuntamientos llamaban a las asociaciones con las que ya tenían relación. [...] Por ejemplo, con los jóvenes y las mujeres fuimos al registro de asociaciones y mandamos una carta a todas las que habían. Con las mujeres funcionó bastante bien. Con los jóvenes al final no fue tan bien. Había pocas y la mayoría de jóvenes estudiaban fuera, y... Al final tuvimos que escoger a una del consejo de Ibias, para tener también representación del consejo de Ibias. Y, realmente, el joven ahora realmente tiene como yo. Ya es mayor." (Alt càrrec del GDR, 29 de març de 2016).

En aquest fragment identifiquem el dirigisme de la Unió Europea, que promou la rellevància del sector privat en la presa de decisions, a la vegada que fomenta la participació d'agents socials tradicionalment

relegats del govern regional (joves, dones, sindicats, etc.). Des de l'àmbit de la gestió del GDR no es qüestiona la distància ideològica entre el marc legislatiu europeu i el context local, sinó que s'adapten estratègicament als requeriments de desenvolupament rural de programes com PRODER i LEADER, de clara inspiració neoliberal (Mulero i Garzón, 2005). Els càrrecs tècnics intervenen personalment en la selecció d'associacions i, en bona mesura, instrumentalitzen aquestes entitats per complir amb les quotes de representativitat social i geogràfica. En la pràctica la seva funció és incorporar discursos i narratives alienes (participació, democràcia, patrimoni, etc.) per legitimar la recepció i redistribució de finançament internacional. Aquest procés de selecció de les associacions està marcat pel secretisme, l'opacitat i les explicacions parcials del discurs oficial, així com pels rumors de pràctiques clientelars que posen en circulació els actors antagonistes al GDR.

"Tu irás a la oficina ahí en Cangas y hablarás con la gestora del GDR, y te dirá que ayudan tanto y tanto a la gente... Y te hablará que hacen procesos participativos, representativos, y todo lo que tú quieras. Pero te digo yo, que vivo aquí, que primero de todo invitan a sus familiares y amiguitos, y sobre todo a gente que puedan controlar o les deba favores de algún tipo." (Entrevista a representants de col·lectius, 26 de juliol de 2016).

El personal del GDR desenvolupa la seva funció a les dependències de l'associació Alto Narcea-Muniellos, al carrer principal de Cangas del Narcea, en les immediacions d'altres edificis públics que concentren el poder polític i simbòlic a escala municipal. Aquest personal s'encarrega d'executar les tasques derivades dels acords presos per l'assemblea del GDR i sovint desenvolupen una activitat de mediació amb les administracions locals i autonòmiques, així com amb actors estratègics de la població local. La coordinació de la seva feina és responsabilitat d'un gerent i la seva contractació és decidida per l'assemblea del GDR. Per sota d'aquesta figura, quatre treballadors desenvolupen tasques administratives amb

contractes als quals s'accedeix per concurs públic. Els perfils professionals del personal es troben lligats a disciplines com la direcció d'empreses, la geografia o el dret administratiu. En la pràctica, els tècnics del GDR s'encarreguen d'implementar projectes de desenvolupament local, generalment vinculats a la promoció del sector turístic. Aquestes actuacions s'acostumen a defensar des d'una marcada subjectivitat neoliberal, que ressalta el valor de l'emprenedoria individual com a solució a l'encongiment del mercat laboral.

“Nuestra asociación gestiona fondos para aplicar en el territorio, principalmente para la iniciativa empresarial, que es lo más importante y representa un 60%. Y luego una parte para lo público y la otra para nosotros mismos. Lo de nosotros mismos es para trabajar la idea de comarca, para ser un destino turístico y tener una identidad turística.” (Alt càrrec del GDR, 29 de març de 2016).

4.2.2. Parque Natural de las Fuentes del Narcea, Degaña e Ibias

El Parque Natural de las Fuentes del Narcea, Degaña e Ibias també es regeix per un règim formalment participatiu, encara que presenta nombroses diferències respecte al GDR. Estructuralment, la junta del PN inclou una presència del 30% dels titulars dels drets afectats, representacions professionals i sindicats, així com un 10% de col·lectius conservacionistes i la Universitat d'Oviedo. Tanmateix, la Junta del PN només és un òrgan consultiu de la Comissió Rectora, composta únicament per representats institucionals d'ajuntaments, parròquies rurals i personal tècnic de l'administració autonòmica. La Comissió Rectora és l'òrgan que aprova les principals actuacions i controla la tasca del director. L'estructura gestora de l'espai protegit és bastant precària i s'orienta fonamentalment a tasques de conservació dels “valors patrimonials” del territori. El PN està dissenyat des d'una clara orientació turística i en la seva àrea d'influència identifiquem diversos enclavaments declarats d'interès etnològic: centres d'interpretació del paisatge, aules de naturalesa, centres de recepció de visitants, etc.

El PN està supeditat a les estructures de l'Estat i l'administració pública, que atribueixen al funcionariat la responsabilitat tècnica en la gestió quotidiana de l'espai protegit. L'organigrama del PN es redueix a un càrrec tècnic: el director/conservador. Aquesta persona dirigeix la gestió quotidiana de l'espai protegit i la seva acció és controlada pels òrgans assessors i rectors del PN, així com pel personal de rang superior de l'estructura orgànica del govern autonòmic. El director desenvolupa la seva tasca a la seu central de l'administració autonòmica que es troba a Oviedo, a 90 km de Cangas del Narcea, encara que realitza visites periòdiques a l'espai protegit. Entre els funcionaris de l'administració asturiana existeix la percepció que el PN genera conflictivitat social i que la seva direcció és un càrrec problemàtic. Des de la seva creació l'any 2002, el PN ha tingut tres directors diferents, inclosos períodes vacants de més d'un any en què el govern autonòmic no aconseguia designar cap funcionari públic per desenvolupar aquesta funció.

Durant el treball de camp vam entrevistar els tres directors, que van coincidir en subratllar que les lògiques participatives difícilment encaixen amb els procediments dilatats en el temps, burocràtics en la gestió i verticals en la presa de decisions de l'administració pública. Els gestors del PN expressen incertesa envers els mecanismes de participació ciutadana, tant pels límits que imposen les institucions i els sistemes burocràtics en la seva implementació, com per manca de formació específica en tècniques i metodologies participatives. La inclusió de dinàmiques participatives es considera un requisit imposat “des de dalt” i desmarcat de les lògiques de la població local. La inexistència de procediments d'actuació concrets provoca que l'èxit de la participació ciutadana depengui de la responsabilitat, l'estil i la disposició individual de cada director.

“Sin fondos y sin personal es difícil. Pensad que no tengo técnicos a mi cargo. Entonces la participación pública, tanto en el ámbito metodológico, como profesional, se lleva a cabo como se puede. En un Parque Natural deberíamos de poder contar con una estructura: con un cuerpo auxiliar, un equipo de base admi-

nistrativo... En fin... Una estructura que es básica para la evolución de una gestión. Pero aquí la realidad es que solo hay un director con un asiento, un ordenador y una ligera capacidad y autonomía para enfocar cómo debe ser su relación con el territorio... Entonces la participación la estoy llevando a cabo de manera *sui generis*. Porque no está formalizada de ninguna manera. Y mira que a mí me gusta el trato personal y que lógicamente no se puede concebir una gestión sin conocer las inquietudes de la ciudadanía. Pero actualmente eso depende de mi buena voluntad, buena disposición, incluso en horarios, en días... Entonces yo intento llevar un contacto muy próximo con todos los sectores, incluso con los minoritarios para poder palpar... Pero muchas veces no alcanzo y es frustrante.” (Director del PN, 26 de juliol de 2016).

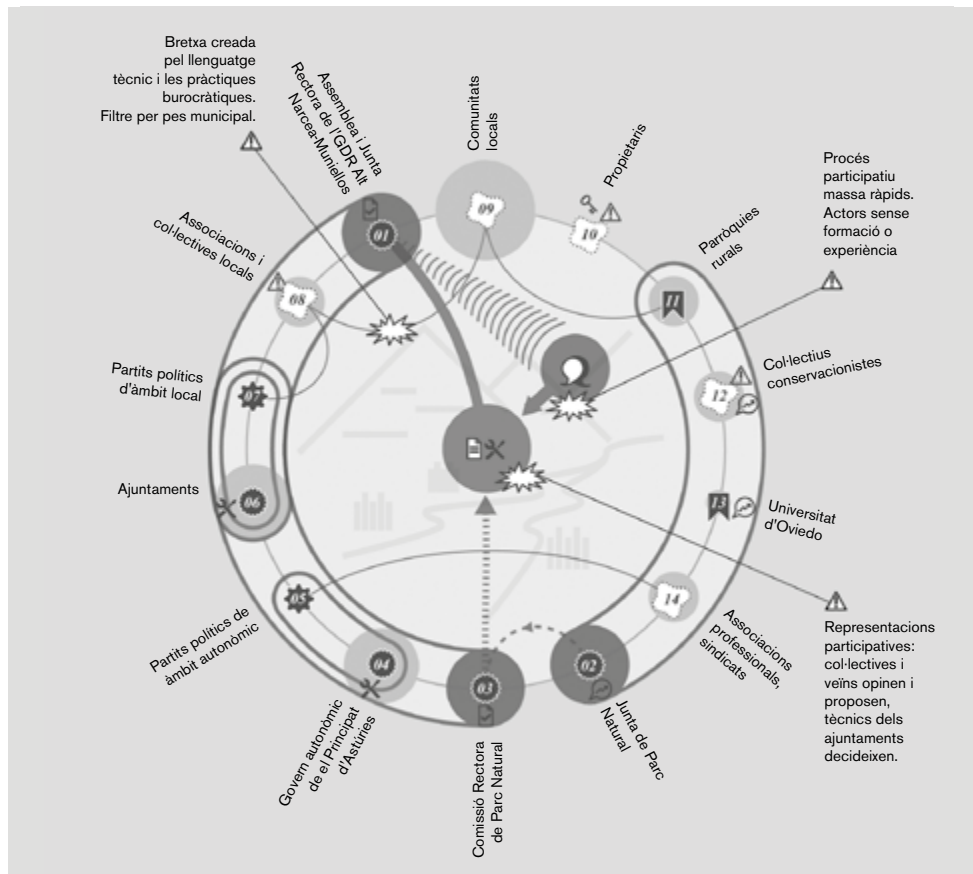
4.3. Actors de la gestió patrimonial

En aquest apartat, abordem etnogràficament la resta d'actors implicats en la gestió patrimonial per discutir si la introducció de pràctiques formalment “participatives” can-

via la direcció dels fluxos de poder a la regió. Els processos participatius es consideren de forma integrada dintre el marc general de la vida econòmica, política i cultural dels municipis de Cangas del Narcea, Degaña i Ibias. La multiplicitat de mirades, preocupacions i expectatives dels diversos col·lectius sobre el patrimoni configura una dinàmica complexa en què sovint se sobreposen i entrecreuen àmbits d'actuació institucional. A continuació, considerem les condicions estructurants, els entramats d'interès i les agendes polítiques dels diversos actors patrimonials, explorant les semàntiques heterogènies, significats flotants i impactes socials dels processos participatius en l'àmbit patrimonial i turístic.

4.3.1. Polítics locals

Els actors polítics locals, especialment els membres d'equips de govern municipal, tenen una gran capacitat d'intervenció sobre els òrgans que canalitzen la participació ciutadana del GDR i el PN, mitjançant la seva representació directa i la seva capacitat de mediació en la selecció de representants d'agents socials o productius. En la pràctica



Mapa d'actors del cas d'estudi (2018). Disseny de Maria Massaguer i Sergi Hernández.

la seva funció és facilitar (o obstaculitzar) determinades demandes ciutadanes, a través del seu accés privilegiat als mitjans de comunicació i les seves connexions amb formacions polítiques d'àmbit autonòmic. L'agenda dels càrrecs polítics es vincula amb els interessos partidistes a diverses escales territorials, cosa que condiona el seu suport a l'acció de l'administració del GDR o el PN. La percepció dels actors locals de diversos sectors d'interès és que els càrrecs polítics albiren la irrupció de la participació amb desconfiança, ja que posa en suspens el seu control directe dels recursos i els obliga a establir mecanismes compensatoris per mantenir les seves xarxes de poder.

“Europa quiere que ni las autoridades públicas, ni ningún interés concreto, pueda representar más del 50%. Entonces lo público debe tener menos peso que lo privado. Y eso cambia por imposición. Y eso los políticos electos no lo entienden, ni les gusta mucho.” (Alt càrrec del GDR).

Tanmateix, en les nostres entrevistes els càrrecs polítics apel·len sovint al camp semàntic de la participació i, a nivell retòric, defensen la incorporació de la ciutadania en la gestió pública del PN i del GDR. Les metàfores descriptives usades pels càrrecs polítics per referir-se a la participació apel·len a materialitats de la modernitat imbuïdes d'enorme valor social. En concret, acostumen a figurar la participació com una infraestructura de comunicació (camí, canal, pont), una fórmula mèdica (recepta, tractament, fàrmac), o un instrument de treball (eina, mecanisme, dispositiu) (Roura-Expósito, 2019). L'ús d'aquestes metàfores suggereix que l'aproximació dels càrrecs polítics a la participació és procedimentalista i pragmatista, i sovint se subordina a d'altres dispositius de governabilitat burocràtica, jurídica o tècnica.

“En la elaboración de los instrumentos del PN hubo una participación pública, y además nosotros convencidos de que estos canales de participación son importantes. Vais a hablar con los propietarios y os van a decir que no. Pero hubo participación

pública. El procedimiento seguro que lo conocéis: se saca el índice y se abre un cauce de participación con alegaciones. Se saca después la redacción del instrumento y también pasa por la participación pública. Luego se notifica a cada uno de los interesados que alegaron... Y toda esta participación la hubo y además yo considero que legalmente con mucho arreglo.” (Alcalde d'un municipi a l'interior del PN, 30 de març de 2016).

4.3.2. Polítics autonòmics

En una escala territorial superior identifiquem els partits polítics d'àmbit autonòmic i els seus representants. La seva agenda coincideix en la major part dels casos amb els representants polítics de les mateixes sigles en l'esfera local, encara que també es reconeixen discordances derivades d'interessos merament electorals a diferents escales. Aquests actors tenen especial rellevància en l'àrea d'estudi en relació amb el conflicte entorn a la declaració del PN. El desenvolupament de les regulacions i normatives del PN va desencadenar que alguns propietaris integrats en l'espai protegit interposessin una querrela judicial, que la majoria de tècnics, gestors, col·lectius ecologistes i empresaris de turisme rural consideraven inapropiada. Els propietaris de terrenys al·legaven que la imposició vertical de la figura del PN vulnerava el dret d'accés als seus terrenys, imposava limitacions i obstacles a l'aprofitament econòmic i incomplia els procediments participatius contemplats en la legislació. La investigació etnogràfica mostra que els col·lectius de propietaris que encapçalen aquesta denúncia també acusen els representants polítics de reproduir pràctiques de governança corruptes i clientelars.

“La figura del Parque es una idea de estos políticos iluminados que llevan gobernando aquí toda la vida, con sus 'tejemanejes' y corruptelas de siempre. Incluso hicimos alegaciones a Europa diciéndoles: '¡Cuidado! Vais a dar dinero a estos trepas que se pasan la participación ciudadana por el forro'. [...] Pero a ellos [los cargos políticos] les daba igual la oposición ciudadana. Lo publicaron de un día para el otro en el BOPA y a tomar por el culo.

La Nueva España

13/05/2016

El incierto futuro del parque natural del Suroccidente

Los propietarios de Fuentes del Narcea celebran la anulación del plan de gestión

“Es un cúmulo de despropósitos”, dicen los dueños, que confían en que el fallo se repita en los diez recursos pendientes

(...) «José María Rodríguez [propietario de terrenos dentro del PN de las Fuentes del Narcea] recalca que no están en contra del Parque Natural, sino de las restricciones de los planes de gestión. “No vemos beneficio ninguno, solamente tenemos zonas restringidas y no recibimos nada a cambio y ni siquiera nos notifican las restricciones”, se queja» (...)



José María Rodríguez, Delfino Lago y José Pedro Vicente, ayer, en Cangas del Narcea. | O. A. / A. / A.

Retall de premsa,
La Nueva España,
13 de maig de 2016.

Total... ¿Para qué hacer un llamamiento a los afectados y ver los pros y los contras del Parque? Si aquí todo funciona por ‘ordena y mando’ como hace 50 años.” (Entrevista a representants de col·lectius, 26 de juliol de 2016).

En aquest context, els propietaris de terres van iniciar un llarg litigi contra el Govern Autonòmic del Principat d'Astúries per derogar els plans i documents marc que regulaven la gestió del PN. Aquesta pressió va derivar en el fet que alguns partits polítics d'àmbit autonòmic assumissin la representació d'aquesta demanda. Per exemple, el partit regionalista i conservador Foro de Asturias Ciudadano (FAC), va liderar la modificació de la Llei 10/2017 de Protecció d'espais naturals protegits d'Astúries, de 24 de novembre⁴. En el tràmit parlamentari, tots els partits polítics van apel·lar al camp discursiu de la participació i semblaven compartir un consens unànime sobre la necessitat d'implicar la població local en la gestió de l'espai protegit (Cortés-Vázquez, 2017). Tanmateix, la indefinició, mal·leabilitat i falta de concreció del concepte “participació” (Cornwall, 2008; Hertz,

2015; Parfitt, 2004) va impedir abordar en profunditat i en termes programàtics els debats territorials i va emmascarar visions antagoniques sobre els processos de patrimonialització de la naturalesa. Com apuntava l'assessor polític d'un grup parlamentari de la Xunta Xeneral del Principáu d'Asturies, en aquests tràmits legislatius el lèxic participatiu queda desproveït de carga política i s'utilitza de forma instrumental i ambivalent.

“Las comparecencias, los diputados las viven como un calvario de horas y horas escuchando cosas que ya sabían que les iban a decir. Porque todos los partidos tienen el hábito de citar a su técnico a estas comparecencias. Que es el mismo técnico que les ha redactado el argumento. Entonces es un diálogo de besugos en el que nadie escucha... Y en sus intervenciones igual... Es un teatro. Lo suyo es meter muchas palabras grandilocuentes en el discurso: “participación”, “democracia”, etc. Pero no hay una voluntad real de afrontar la realidad que hay detrás de estas palabras.” (Entrevista a assessor polític d'un grup parlamentari, 26 de juliol de 2016).

4

Aquest tràmit parlamentari es pot consultar a la web del Parlament d'Astúries: <http://videoteca.jgpa.es/library/items/actos-institucionales-x-legislatura-ch-comision-de-desarrollo-rural-y-recursos-naturales-2019-06-06>.

La Nueva España

14/05/2016

"Ha empeorado la vida del pueblo", dicen en Moal del parque natural de Fuentes

Los residentes aseguran que la declaración del espacio protegido echa a los jóvenes al implantar normativas restrictivas sin compensaciones

Moal (Cangas del Narcea), D. ÁLVAREZ

«“El cambio ha sido malo, ahora sólo tenemos restricciones (...) sólo se aplican prohibiciones, que no se consultaron con nadie de aquí y no se ha percibido ninguna compensación”, explica el alcalde del pueblo, Toño Rodríguez (...) cuando se planteó la instauración de la figura de protección se ofrecieron mejoras para el pueblo, sin embargo, no han llegado: “Y lo único que encontramos son trabas a la hora de solicitar autorizaciones para actividades como la carrera ‘Puerta de Muniellos’ o realizar obras”» (...)



César Álvarez, Pepe Lago, Toño Rodríguez y Javier Rodríguez señalan el monte de Muniellos. D. ÁLVAREZ

Retall de premsa, *La Nueva España*, 14 de maig de 2016.

4.3.3. Representants de col·lectius conservacionistes

Els col·lectius ecologistes desenvolupen un paper rellevant en els debats que s'estableixen entorn de la gestió del patrimoni cultural i natural. Les posicions conservacionistes sovint entren en conflicte amb la postura d'alguns actors locals com ramaders, caçadors i determinades pràctiques turístiques d'interès pels empresaris i polítics locals (albirament de fauna salvatge, pesca esportiva, organització de carreres de muntanya, etc.). La visibilitat dels col·lectius conservacionistes és notòria degut a la seva presència en la Junta del PN, la seva capacitat organitzativa i l'abast internacional de les seves connexions polítiques. Davant aquesta defensa de la conservació estricta del medi natural defensada per aquests moviments ecologistes, alguns actors locals esgrimeixen la inèrcia de la tradició en la gestió del territori exemplificant la confrontació dicotòmica tantes vegades observada entre naturalesa i cultura (Descola, 2005).

Aquests enfrontaments són instrumentalitzats pels partits polítics d'àmbit local i autonòmic que converteixen el debat en un recurs discursiu per les seves disputes a través dels mitjans de comunicació. En

molts casos, aquests conflictes contribueixen a reforçar marcs discursius simplistes que obvien la complexitat dels paisatges rurals. Sovint els col·lectius conservacionistes tenen bona sintonia amb els tècnics de l'administració, ja que comparteixen pràctiques i discursos sobre el medi ambient i llenguatges altament tecnificats vinculats a disciplines científiques com la biologia, l'ecologia, l'enginyeria forestal, etc. En canvi, mantenen relacions tenses i d'antagonisme amb determinats partits polítics, sindicats agraris i membres de comunitats locals, que acusen els col·lectius conservacionistes d'obstaculitzar el desenvolupament d'activitats productives vinculades al sector primari. La incomprensió en la majoria dels casos és mútua i no resulta estrany que representants de col·lectius ecologistes acusin la població local de reproduir males pràctiques de conservació o que minimitzin l'existència de col·lectius crítics amb el PN.

“Son unos pocos los que están peleando contra el Parque... ¿Por qué el resto no impone el interés general? [...] Es que muchas veces estos propietarios ni respetan el medio ambiente... Y se piensan que porque el terreno es suyo tienen derecho a hacer lo que quieran.” (Representant de col·lectiu ecologista, 27 de juliol de 2016).

4.3.4. Representants d'associacions professionals, empresaris i sindicats

Els interessos dels diversos grups professionals, empresaris i sindicats es troben representats en els òrgans de gestió del PN i el GDR a través dels portaveus designats per les associacions patronals, professionals o sindicals. Normalment aquests col·lectius vetllen pels interessos conjunts de sectors econòmics heterogenis (empreses de turisme, hostaleria, productors vitivinícoles, treballadors agraris, etc.) i reclamen l'extensió de fórmules de "participació ciutadana" per augmentar la seva capacitat d'intervenció i influència en la gestió patrimonial. Els representants d'aquests grups estableixen aliances amb representants polítics o tècnics, procurant incrementar la seva representativitat en les estructures regionals que mobilitzen recursos

econòmics. Entre aquests actors identifiquem associacions amb un gran dinamisme social que representen interessos particulars. Però també identifiquem altres associacions "paracaigudistes", "fantasma" o "pantalla", creades *ad hoc* per agents que controlen les xarxes de dependència regional i que les utilitzen per complir amb els requisits tecnoburocràtics de la participació. Aquesta acusació no només és difosa per integrants de col·lectius contraris al GDR o al PN, sinó que durant el treball de camp vam documentar alguns casos sobre el terreny.

"Una vez en Degaña intentamos entrevistar a la secretaria de una de las asociaciones con representación en el GDR. Después de conseguir localizarla, detrás del mostrador de uno de los pocos comercios locales, le preguntamos si tendría un momento

Retall de premsa, *La Nueva España*, 11 d'abril de 2017.

La Nueva España

11/04/2017

Las asociaciones agrarias claman a favor de la participación ciudadana en la gestión de los parques naturales

Respaldan la propuesta de cambio legislativo y piden un cincuenta por ciento de representación en los órganos de gestión

M. Palicio | 11.04.2017 | 11:38

«Representantes de sindicatos y organizaciones agrarias han respaldado esta mañana en la Junta General del Principado la propuesta de modificación legislativa que a propuesta de Foro sugiere incluir en los órganos de gestión de los espacios naturales protegidos a los propietarios y ciudadanos afectados» (...) «no entraron en demasiados detalles sobre la fórmula de participación, que la propuesta no concreta, pero José Ramón García Alba, "Pachón", representante de UCA, abogó por que se busque un modelo que permita dar a la parte ciudadana, a propietarios y ganaderos, un cincuenta por ciento de presencia en los organismos rectores. Mercedes Cruzado, ganadera y representante de COAG, ha defendido (...) [que] los habitantes y los generadores de actividad en el campo han quedado excluidos de la gestión de los parques naturales "para evitar conflictos", en un afán de dejar fuera a la parte que más podía discrepar». [Fernando Marrón, de USAGA declaró que] «la administración yerra legislando de espaldas a los habitantes del campo. "Se legisla desde el medio urbano", ha dicho, "para conseguir algo que antes hacíamos desde el campo, para conservarlo y mantenerlo. Se excluye a los ciudadanos que viven allí y que lo conservaron". "Si realmente los parques naturales fueran la panacea", ha asegurado, "el medio rural estaría saturado", y no condenado a la matorralización y el despoblamiento» (...)

para conversar sobre las actuaciones del GDR. Para nuestra sorpresa ha afirmado que no tenía la seguridad de figurar legalmente como secretaria de la asociación, que nunca había asistido a ninguna reunión del GDR y que la asamblea de su entidad no se reunía desde hacía muchos años. Visiblemente extrañada por las preguntas e inquieta por la entrada de más clientes en el negocio, ha dejado entrever que quizá el presidente de su entidad acude periódicamente a las asambleas del GDR en Cangas del Narcea, pero que en cualquier caso no le comunica su labor.” (Diari de camp, 28 de juliol de 2016).

4.3.5. Propietaris de terres i ramaders

Entre la població local destaquen els propietaris de terres i ramaders que desenvolupen la seva activitat en un marc estructural de crisi socioeconòmica, així com diversos propietaris de terres a l'interior dels límits del PN. En general, aquests actors generen conflictes amb col·lectius conservacionistes i gestors del PN i GDR, encara que l'enfrontament és amplificat pels mitjans de comunicació i intensificat pels partits polítics per generar marcs de mobilització electoral. Ramaders i propietaris ofereixen resistències a la gestió conservacionista del PN i al pes atorgat pel GDR a les iniciatives turístiques en detriment de l'activitat agrària “tradicional”. La conflictivitat entre aquests actors està relacionada amb concepcions antagòniques sobre el medi ambient i el dret d'ús i aprofitament de determinats recursos territorials. Mentre els gestors del PN i els sectors conservacionistes consideren que la humanitat sencera és la depositària dels valors patrimonials de l'espai protegit, els agricultors i propietaris de terres reivindiquen els seus drets diferencials apel·lant a la tradició, la filiació i la pertinença local (Valcuende Del Río *et al.*, 2011). Com han mostrat nombroses etnografies, els sectors subalternitzats acostumen a posar de manifest els seus vincles històrics amb el territori i incorporen vindicacions de tipus moral que subratllen la falta de respecte institucional per la seva dignitat humana (Carman, 2017; Fassin, 2014; Franquesa, 2018).

“Mi abuelo ya trabajaba esta tierra en el siglo XIX... Como para que ahora pretenda

venir un señor desde su despacho de Cangas o de Oviedo a decirme cómo hacer las cosas en mi propia casa. Primero un poquito de respeto, que somos nosotros los que vivimos aquí.” (President d'una associació de propietaris de terres, 26 de juliol de 2016).

Els interessos dels propietaris de terres i ramaders són canalitzats per bufets d'advocats o partits polítics que coneixen la legislació vigent en matèria d'espais protegits. Els bufets d'advocats contractats per diferents agrupacions de propietaris de terrenys tenen un paper fonamental en els litigis. Aquests bufets no només dissenyen l'estratègia legal en el marc del judici contra el Principat d'Astúries, sinó que també vehiculen accions polítiques i mediàtiques per generar estats d'opinió entre la ciutadania. També s'encarreguen de l'alineament dels discursos dels propietaris, sovint introduint en el context local llenguatges jurídics que es converteixen en marcs d'acció i mobilització política. Per exemple, la denúncia de falta de participació dels ramaders i els propietaris esgrimida en els procediments judicials parteix del coneixement expert i privilegiat d'aquests bufets d'advocats.

“La participación es un elemento importantísimo en los pleitos. Las sentencias que yo llevo se han derogado, entre otras cosas, por falta de participación de los intereses afectados en la elaboración de la norma y por falta de llamamiento e información pública. Esto a veces hay que contárselo a los afectados, ya que no siempre conocen sus derechos previamente.” (Advocada defensora dels querellants contra “l'expropiació” del PN, 15 d'abril de 2016).

Els propietaris de terres i ramaders no només incorporen la participació dintre del seu repertori de demandes per incrementar la seva inclusió política, sinó perquè en l'actualitat el llenguatge de la participació resulta estratègic per denunciar l'estament polític en l'àmbit jurídic. En conseqüència, els relats d'aquests sectors s'estructuren per encaixar dintre d'articles recollits en l'ordenament legal, independentment de

la seva creença en les possibilitats transformadores i emancipadores dels dispositius participatius.

“La denuncia es por falta de participación porque es de las cosas más demostrables. Ojalá pudiéramos también demostrar apropiación indebida, extorsión, y otros delitos que se preocupan de esconder mejor. Pero con la participación la cagaron más y no se esperaban que fuéramos por ahí. Les hubiera salido más a cuenta hacer una pantomima de participación como hacen en otros casos. Yo personalmente tampoco hubiera participado, pero desde el punto de vista legal se hubieran cubierto las espaldas.” (President d’una associació de propietaris de terres, 26 de juliol de 2016).

4.3.6. Empresaris i treballadors del sector turístic

El turisme suposa un marc emergent d’activitat econòmica, especialment rellevant en la

generació de llocs laborals en un moment en què la mineria carbonífera s’ha extingit completament en l’àrea d’investigació. L’auge del turisme és una de les conseqüències derivades de les accions dinamitzadores realitzades pel GDR, aprofitant el referent patrimonial que implica la figura del PN. Dintre el sector turístic identifiquem una gran varietat d’actors. En primer lloc, empresaris que reproduïen discursos mercantilistes i extractivistes de la naturalesa propis del marc neoliberal, fonamentalment preocupats per maximitzar els seus beneficis econòmics (Tsing, 2015). Per aquest col·lectiu els mecanismes i escenaris participatius en la gestió del GDR i el PN suposen oportunitats per potenciar la seva activitat productiva. Tanmateix, en ocasions els interessos d’aquests empresaris turístics entren en tensió amb els interessos conservacionistes del PN. Un exemple il·lustratiu és el testimoni del gestor del Parador Nacional de Monasterio de Corias (Cangas del Narcea):

EL COMERCIO

04/12/2016

El Suroccidente busca alternativas al carbón



Victor García, en su taller de artesanía cunqueira en Tablado (Degaña).

Turismo rural y productos agroalimentarios de calidad son dos de las vías por las que apuestan los emprendedores de la zona como propuestas de futuro

Retall de premsa,
El Comercio,
4 de desembre de 2016.

“Para mí la reserva de la Biosfera... A nosotros nos da igual, porque nunca tenemos acceso [...] Como hotelero no me sirve de nada porque mis clientes nunca tienen sitio.” (Gestor del Parador Nacional, 31 de març de 2016)⁵.

També identifiquem actors turístics que promouen iniciatives autodenominades de “turisme alternatiu” o “ecoturisme” que mostren una preocupació per la sostenibilitat del medi ambient, la viabilitat demogràfica de les comunitats locals i la transmissió cultural i identitària del paisatge social. Aquestes posicions s'entrecruen i interseccionen amb afinitats i conflictes respecte altres actors derivats de dependències pròpies del marc clientelar, que caracteritza el teixit productiu en la zona rural asturiana (García Martínez, 2016). Tanmateix, el sector turístic a petita escala acostuma a estar a favor de la figura del PN i de les activitats que promou el GDR. El discurs d'aquests actors acostuma a vincular empremadoria i fixació de la població i és freqüent que es mostrin crítics amb les institucions públiques per la desinversió econòmica en les zones rurals.

“Por supuesto que estoy muy de acuerdo en que ayuda tener un GDR, un LEADER, o como los quieran llamar. Tiene que haber un organismo que ayude y enseñe a la gente a iniciarse y emprender. Y en las zonas rurales es imprescindible que se hagan este tipo de formaciones, que son las que hacen que la gente se quede aquí. Que es de lo que se trata al final. Aunque eso no es solo cosa de un GDR, sino que va a las políticas. En eso desgraciadamente estamos muy mal. Cada vez somos menos votos, así que cada vez les importamos menos.” (Trebador d'una casa de turisme rural, 28 de març de 2016).

5. Conclusions

L'aproximació genealògica als discursos de governança en el PN i el GDR ha identificat successives etapes de configuració de requeriments participatius, mediatos sempre pels condicionants de l'estructura social del territori i els conflictes generats per l'extensió de noves formes de gestió política del patrimoni i el turisme. L'estudi dels processos

participatius en la implementació del PN i el GDR ha facilitat l'anàlisi antropològica de les fórmules de governança en relació amb les polítiques europees de modernització turística i terciarització de l'economia rural. El treball de camp demostra que els dispositius de participació ciutadana són dirigits pels actors més propers als poders econòmics i partidistes preexistents, que la canalitzen a través de xarxes informals de control polític i econòmic.

En el cas d'estudi reconeixem les percepcions de diversos actors en relació amb la participació, que varien segons les seves vivències, expectatives i agendes polítiques explícites o ocultes. En particular, observem contradiccions entre els ideals d'horitzontalitat que guien les pràctiques participatives i la seva materialització en jerarquies de coneixement, així com lectures polítiques interessades de recomanacions, protocols i normatives oficials. En aquest àmbit resulta fonamental considerar que la participació com a pràctica i discurs es presenta de forma particular en els diversos àmbits de governança. En el cas del PN, la figura clau per reproduir la gestió quotidiana de l'espai protegit és el director/conservador que designa el govern autonòmic. En termes epistemològics i de lògiques de saber, els tres successius directors del PN eren funcionaris i en particular biòlegs i enginyers, amb una concepció d'espai natural estretament vinculada a una lògica conservacionista. Els directors no havien rebut cap tipus de formació en tècniques participatives i la manca de finançament públic dificultava el seu contacte periòdic i prolongat amb la població local. Més enllà de mostrar bona disposició personal, aquests actors no consideren els processos participatius com esferes d'interacció igualitària amb els sectors afectats, sinó com a camps complementaris d'activitat institucional en situació de subordinació als interessos generals de la ciutadania.

Per contra, l'estructura del GDR deriva de premisses de governança tecnocràtiques pròpies del neoliberalisme més adaptades a les lògiques de flexibilitat, empremadoria i fórmules participatives, que, tanmateix, cana-

5

L'accés a la roureda de Muniellos està restringit a 20 persones diàries. Per assegurar la visita s'ha de reservar plaça amb diverses setmanes d'antelació.

litzen a través d'entramats locals de dependència partidista. El potencial pressupostari i de recursos tècnics del GDR desborda el del PN, i l'àmbit de coneixement dels seus treballadors és més heterogeni, ja que inclou disciplines com l'administració d'empreses. Per exemple, des del GDR s'han finançat estudis externs desenvolupats per experts (historiadors, etnògrafs, etc.) sobre determinats elements patrimonials de la comarca. Aquestes investigacions han fonamentat la presa de decisions en l'àmbit de la gestió patrimonial i, en algunes ocasions, han derivat en publicacions que s'usen per promoure el turisme rural. En conseqüència, el GDR és una institució amb major capacitat d'intervenció sobre les dinàmiques territorials. Paradoxalment, els habitants de la comarca perceben que el director del PN concentra més quota de poder que els tècnics del GDR, malgrat que només controla una infraestructura amb pocs mitjans econòmics dintre els estrets marges organitzatius de l'administració asturiana. Aquests matisos adverteixen de la necessitat de conduir treballs etnogràfics detallats per descriure les percepcions locals sobre la gestió patrimonial i turística. Com s'ha detectat, els sectors afectats dirigeixen especialment les seves demandes jurídiques i morals a les estructures de l'Estat, encara que les institucions amb més impacte territorial es regixin per premisses de desenvolupament neoliberal cada vegada més determinades pel sector privat.

Encara que els discursos oficials presenten la participació ciutadana com una pràctica sociopolítica que permet a la ciutadania influir, monitoritzar i intervenir en la presa de decisions (Parés Franzi, 2009), sobre el terreny observem que els efectes dels processos participatius són més ambivalents i contradictoris, generant regulacions legals, normalitzant la ciutadania i involucrant noves formes de poder i governamentalitat (Shore i Wright, 1997). El treball etnogràfic revela que actors clau en la governança patrimonial i turística (gestors del GDR i el PN) consideren que manca inversió econòmica per desplegar actuacions més organitzades i sistemàtiques en l'àmbit de la participació. Entre les problemàtiques pràctiques que hem

identificat destaquen la imposició de límits temporals i espacials als processos participatius, que redueixen l'accessibilitat de la població i el seu abast transformador. Com menciona de forma autocrítica el document estratègic del GDR que avalua les dinàmiques implementades:

“La participación ha sido la piedra angular de todo el proceso de elaboración de estrategia. Pero también la más compleja por factores [...] de tiempo (dos meses, en verano) y de espacio (amplio territorio, disperso y con dificultades de comunicación).” (Asociación Centro de Desarrollo Alto Narcea Muniellos, 2016: 96)

Més enllà de les condicions objectives que farien viable la participació des del punt de vista material, també identifiquem que les institucions imposen un ordre moral que tendeix a desvaloritzar les formes locals de sosteniment del patrimoni. Per exemple, en la declaració del PN, l'absència de participació dels propietaris de terres no s'explica únicament per la manca de finançament econòmic, sinó també per l'escàs reconeixement de les percepcions territorials de les poblacions afectades. En el cas concret del PN, fins i tot actors clarament favorables a la declaració patrimonial, com funcionaris de l'administració, col·lectius conservacionistes o agents del sector turístic, critiquen les polítiques d'omissió de la participació de l'administració asturiana. Aquestes crítiques internes evidencien que els sectors afectats es van conceptualitzar com a receptors, en comptes d'atorgar-los un paper actiu com agents consultius, gestors o executors de l'activació patrimonial.

“La sensación es que al principio la administración no hicimos las cosas del todo bien. Los propietarios no fueron debidamente informados, ni consultados... Tampoco se supieron comunicar las ventajas que podría tener el PN... Entonces ya llegaron las primeras denuncias por falta de participación y fue imposible hablar sin abogados y jueces por medio.” (Exdirector del PN, 26 de juliol de 2016).

En la gestió del PN identifiquem de forma reiterada enfrontaments entre col·lectius,

especialment en el cas d'agricultors, ramaders i propietaris de terres que rebutgen majoritàriament la figura de l'espai protegit. Aquestes tensions són instrumentalitzades per bufets d'advocats i forces polítiques que s'aprofiten de la simplificació dicotòmica dels discursos relacionats amb la gestió del patrimoni. Aquestes disputes polítiques reproduïxen lògiques d'enquadrament binari i consoliden visions patrimonials aparentment irreconciliables entre “ecolo-jetas” i “gente de los despachos”, davant de “garrulos” i “pueblerinos”. En alguns casos, aquests enfrontaments es dirimeixen en els tribunals, o fins i tot al Parlament del Principat d'Astúries. Tanmateix, en aquestes ocasions la plasticitat hermenèutica de la participació provoca apropiacions generalitzades del seu sentit que emmascaren i invisibilitzen els debats patrimonials de fons. En les intervencions parlamentàries, la participació funciona com un *significant buit* (Laclau, 1996), que grups específics amb poderosos interessos en definicions acotades de la mateixa despleguen i repleguen estratègicament. En última instància, la noció de participació es converteix en un recurs retòric i polític per actors d'espectres ideològics fins i tot antagònics, que cada vegada alberguen menys expectatives en el seu abast transformador.

Respecte als processos participatius en el GDR, l'observació etnogràfica suggereix que estan derivant en representacions altament ritualitzades, en la mesura que incorporen determinats llenguatges, tecnologies i metodologies (com targetes i retoladors de colors). Segons alguns protagonistes, aquestes tècniques lluny d'avivar el debat, més aviat el protocol·lizten i neutralitzen. Les reunions del GDR eren dinamitzades pel propi personal tècnic de la institució, que s'ocupava de modelar l'escenari, establir les normes d'intervenció i els límits de la deliberació. Després d'una exposició inicial dels objectius previstos per la reunió (en la majoria temàtiques sectorials), es propiciaven debats entre els assistents i es posaven en pràctica diferents estratègies per animar a la participació del públic. Tanmateix, les veus i narracions del personal del GDR predominaven per sobre de la resta d'actors, i

si bé hi intervenien polítics locals, representants de sindicats i col·lectius professionals, la participació dels veïns amb interessos agraris o ramaders era escassa o nul·la. Més aviat aquestes *representacions participatives* despertaven recel i rebuig entre els actors subalterns per considerar-les excessivament teatrals i per albergar la sensació que eren infantilitzats. Alguns d'aquests actors sostenien també que els tècnics del GDR no informaven a temps de les reunions, que les enquestes a través d'internet s'enviaven de forma selectiva i que s'obviava el diàleg amb col·lectius amb posicions crítiques. En canvi, el personal tècnic involucrat en el disseny i la implementació dels processos participatius senyalava limitacions relacionades amb la cultura política de l'Estat espanyol i les formes tradicionals de negociació en els contextos rurals.

“En este país que venimos de una dictadura... ¿Pensáis que aquí el lugar de negociación es una mesa sectorial? ¿Aquí las cosas siempre se han resuelto en el bar!”
(Alt càrrec del GDR, 29 de març de 2016)

En el marc del GDR, les associacions culturals i veïnals desenvolupen un rol cada vegada més central en la formalització i legitimitació de la governança participativa, i concentren progressivament majors quotes de poder. Per exemple, en l'assemblea del GDR ostenten el 51% de la capacitat decisòria. Tanmateix, la nostra etnografia posa de manifest la falta de control sobre la democràcia i la transparència interna d'algunes d'aquestes associacions. El protagonisme que tenen els representants polítics en la seva selecció implica que la seva representativitat sovint quedi mediatitzada pels interessos dels partits polítics. També reconeixem l'existència d'associacions “paracaigudistes”, “fantasmes” o “pantalla”, creades *ad hoc* per complir amb els requeriments tècnics i burocràtics dels processos participatius. Els membres d'aquestes associacions sovint reproduïxen interessos partidistes o empresarials a escala local i són fàcilment cooptats per agents pròxims a les dinàmiques de poder regional.

L'aproximació etnogràfica també constata la creixent distància entre els diferents col·

lectius i la seva familiaritat diferencial amb les pràctiques administratives i el llenguatge tècnic. Els processos participatius es troben pautats per protocols de redacció tècnica que sovint incorporen un llenguatge expert i obscur, que només coneixen els actors familiaritzats amb aquests codis: representants polítics, tècnics de l'administració, representants ecologistes, delegats sindicals, etc. En canvi, un segment ampli de les comunitats locals, especialment persones d'edat avançada, de gènere femení i amb poca formació escolar, no comprenen aquests llenguatges tècnics o jurídics, i, per tant, queden excloses dels espais decisoris. En aquesta conjuntura, la voluntat del personal tècnic implicat en aquests procediments és un condicionant clau per fomentar (o limitar) la seva participació en igualtat de condicions. La paradoxa és que malgrat la participació ciutadana es presenta retòricament com una estratègia de descentralització política, en la pràctica es troba tan tecnificada, estandarditzada i burocratitzada que afavoreix l'exclusió dels actors amb menys competències sobre la gestió patrimonial.

La investigació a una zona rural, empobrida i desvaloritzada al sud-occident del Principat d'Astúries constata que la participació ciutadana s'està incorporant progressivament en el "discurs patrimonial autoritzat" (Smith,

2006), quasi sempre per complir amb els requisits burocràtics d'instàncies internacionals que permeten captar i redistribuir recursos econòmics a escala local. Els actors subalterns del patrimoni vinculen els promotors dels processos participatius amb les xarxes de poder partidista dominants en el territori històricament i conviden a reflexionar sobre la hibridació entre les formes tradicionals de govern al medi rural i les dinàmiques de governança neoliberal de programes com FEDER o LEADER. Lluny de disminuir la distància que separa els ciutadans de les institucions, aquests mecanismes participatius s'estarien convertint en dispositius cosmètics per recobrir les xarxes clientelars de legitimitat.

Com ens reclamaven actors com en Francisco, en aquest article hem abordat la resiliència de les estructures de poder regionals i la seva incorporació instrumental de noves pràctiques i gramàtiques de dominació com la participació ciutadana. Ara bé, els processos participatius en l'àmbit patrimonial no només s'han d'interpretar com operacions hegemòniques de les elits per recuperar quotes de credibilitat democràtica, sinó també com a possibles plataformes de connexió i contestació del poder institucional, en un context global de disminució de la "participació popular" en sindicats combatius i moviments socials de caràcter antagonista. ■

BIBLIOGRAFIA

■ **Adell, N.; Bendix, R.; Bortolotto, C.; Tauschek, M.** (eds.) (2015). *Between Imagined Communities and Communities of Practice Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

■ **Alonso González, P.; González Álvarez, D.; Roura-Expósito, J.** (2019). PARTICIPAT: "Exploring the Impact of Participatory Governance in the Heritage Field". *POLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 41 (2), 306-318.

■ **Alonso González, P.; Macías, A.** (2014). "Neoliberalismo corporativo y clientelismo en España: Etnografía de la financiación europea del desarrollo rural a través de un proyecto fallido". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(3), 223-250.

■ **Beltran, O.; Vaccaro, I.** (2014). *Parcs als comunals. La patrimonialització de la muntanya al Pallars Sobirà*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Cultural.

■ **Berkes, F.** (2007). "Community-based conservation in a globalized world". *Proceedings of the National academy of sciences*, 104(39), 15188-15193.

■ **Bixler, R. P.; Dell'angelo, J.; Mfune, O.; Roba, H.** (2015). "The Political Ecology of Participatory Conservation: institutions and discourse". *Journal of Political Ecology*, 22, 164-182.

■ **Carman, M.** (2017). *Las fronteras de lo humano. Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal*

se dignifica. Buenos Aires: Siglo XXI.

■ **Cleaver, F.** (1999). "Paradoxes of participation: questioning participatory approaches to development". *Journal of International Development: The Journal of the Development Studies Association*, 11(4), 597-612.

■ **Coca Pérez, A.** (2008). *Los camperos: Territorios, usos sociales y percepciones en un "espacio natural" andaluz*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

- Cooke, B.; Kothari, U.** (2007). *Participation: the new tyranny?*. Londres: Zed Books.
- Cornwall, A.** (2008). "Unpacking 'Participation': models, meanings and practices". *Community Development Journal*, 43(3), 269-283.
- Cortés-Vázquez, J. A.** (2012). *Naturalezas en conflicto. Conservación ambiental y enfrentamiento social en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar*. València: Germania.
- Cortés-Vázquez, J. A.** (2017). "Conservación ambiental, participación pública y crisis económica: entre la amenaza de privatización encubierta y la búsqueda de políticas más equitativas para los espacios naturales protegido". *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2), 231-241.
- Cortés-Vázquez, J. A.; Jiménez-Esquinas, G.; Sánchez-Carretero, C.** (2017). "Heritage and participatory governance: an analysis of political strategies and social fractures in Spain". *Anthropology today*, 33(1), 15-18.
- Cox, R.** (2010). *Environmental Communication and the Public Sphere*. Los Angeles: Sage.
- Descola, P.** (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Fassin, D.** (2014). *A companion to moral anthropology*. West Sussex: John Wiley & Sons.
- Ferguson, J.; Gupta, A.** (2002). "Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality". *American ethnologist*, 29(4), 981-1002.
- Franquesa, J.** (2018). *Power struggles: dignity, value, and the renewable energy frontier in Spain*. Bloomington: Indiana University Press.
- García Martínez, A.** (2016). *Alabanza de aldea*. Oviedo: KRK Ediciones.
- González Álvarez, D.** (2018). "Rethinking tourism narratives on the cultural landscapes of Asturias (Northern Spain) from the perspective of Landscape Archaeology: Do archaeologists have anything to say?". *Landscape Research*, 44(2), 117-133.
- Hertz, E.** (2015). "Bottoms, Genuine and Spurious". Dins Adell, N.; Bendix, R.; Bortolotto, C.; Tauschek, M. (eds.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, territory and the Making of Heritage*, 25-57. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Hoag, C.** (2011). "Assembling partial perspectives: Thoughts on the anthropology of bureaucracy". *Political and Legal Anthropology Review*, 34(1), 81-94.
- Howe, B. M.** (2012). "Governance in the interests of the most vulnerable". *Public Administration and Development*, 32(4-5), 345-356.
- Icomos (1990)**. International Council on Monuments and Sites. Berna: Comité Nacional Suís d'ICOMOS.
- Laclau, E.** (1996). *Emancipación y diferencia*. Argentina: Ariel.
- Lee, C.; McQuarrie, M.; Walker, E.** (2015). *Democratizing inequalities: dilemmas of the new public participation*. Londres i Nova York: New York University Press.
- Marcus, A.** (2008). "Interrogating the neo-pluralist orthodoxy in American anthropology". *Dialectical Anthropology*, 32(1-2), 59-86.
- Mármol, C.** del (2012). *Pasados locales, políticas globales: los procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo catalán*. València: Germania.
- Molino, S.** del (2016). *La España vacía. Viaje por un país que nunca fue*. Madrid: Turner.
- Marcus, G.** (1983). *Elites: Ethnographic Issues*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Nader, L.** (1972). "Up the anthropologist: perspectives gained from studying up". Dins Hymes, D. (ed.), *Reinventing Anthropology*, 284-311. Nova York: Random House.
- McNulty, S. L.; Wampler, B.** (2015). "Participatory Governance". *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences: An Interdisciplinary, Searchable, and Linkable Resource*, 1-14.
- Mulero, A.; Garzón, R.** (2005). "Espacios naturales protegidos y desarrollo rural en España: los Planes de Desarrollo Sostenible". *Ería*, 68, 315-330.
- Parés Franzi, M.** (2009). *Participación y calidad democrática: evaluando las nuevas formas de democracia participativa*. Madrid: Ariel.
- Parfitt, T.** (2004). "The ambiguity of participation: a qualified defence of participatory development". *Third World Quarterly*, 25(3): 537-556.
- Quintero Morón, V.; Sánchez-Carretero, C.** (2017). "Los verbos de la participación social y sus conjugaciones: contradicciones de un patrimonio 'democratizador'". *Revista Andaluza de Antropología*, 12, 48-69.
- Rodríguez Gutiérrez, F.; Menéndez, R.** (2005). *Geografía de Asturias: la reestructuración territorial de una región de tradición industrial*. Barcelona: Ariel.
- Rose, N.** (2006). Governing 'advanced' liberal democracies. Dins Sharma, A. i Gupta, A. (eds.). *The anthropology of the state: a reader*, 144-162. Malden: Wiley-Blackwell.
- Roura-Expósito, J.** (2019). "El discreto encanto de la participación en el proceso de patrimonialización de la Casa del Pumarejo (Sevilla)". Dins Sánchez-Carretero, C.; Muñoz-Albaladejo, J.; Ruiz-Blanch, A.; Roura-Expósito, J. (eds.), *El imperativo de la participación en la gestión patrimonial*, 79-108. Madrid: Editorial CSIC.
- Roura-Expósito, J.; Alonso González, P.** (2018). "Too little democracy in all the right places: a comment on Kelly 2017". *Current Anthropology*, 59(3), 332-333.
- Sánchez-Carretero, C.; Jiménez-Esquinas, G.** (2016). "Relaciones entre actores patrimoniales: gobernanza patrimonial, modelos neoliberales y procesos participativos". *PH, Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 90, 190-197.
- Santamarina, B.** (2009). "De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64(1), 297-324.
- Santos González, J.; Redondo Vega, J. M.** (2016). "Gestión, protección y despoblación en las Reservas de la Biosfera de la Cordillera Cantábrica". *Pirineos*, 171, e025.
- Shore, C.; Wright, S.** (1997). "A new field of anthropology. Towards an anthropology of policy". Dins Shore, C.; Wright, S. (eds.), *Anthropology of Policy: Perspectives on Governance and Power*, 3-33. Londres: Routledge.
- Smith, L.** (2006). *Uses of heritage*. Londres i Nova York: Routledge.
- Tsing, A. L.** (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- UNESCO (2003)**. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.
- Valcuende del Río, J. M.; Quintero Morón, V.; Cortés-Vázquez, J. A.** (2011). "Naturalezas discursivas en espacios protegidos". *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1), 27-56.

firamediterrania.cat



#FMediterrania

Del 15 al 18
d'octubre
de 2020

23a Fira Mediterrània de Manresa

CULTURA POPULAR & ARTS ESCÈNIQUES / MÚSIQUES DEL MÓN & FOLK
Llotja professional / Jornada professional / Xarxes internacionals / Reunions ràpides / Showcases



Habib Saidi

UNIVERSITAT DE LAVAL

Professor titular d'etnologia i museologia a la Universitat Laval (Canadà), on també és el director de l'Institut de Patrimoni Cultural (IPAC). La seva recerca gira entorn de l'estudi del trinomi patrimoni/turisme/museu i, més concretament, entorn de les polítiques i les poètiques de patrimonialització, museïtzació i turistificació. També s'interessa pels estudis comparats de ciutats en què s'analitzen simultàniament ciutats de l'Amèrica del Nord i de l'espai mediterrani. Després d'haver estudiat el Quebec i Tunis com a capitals nacionals, ciutats del patrimoni mundial i destinacions turístiques internacionals, actualment dirigeix un projecte de recerca finançat pel Consell de Recerca en Ciències Socials i Humanitats del Canadà (CRSH, per les seves sigles en francès) sobre l'excés de turisme i la gentrificació urbanística i patrimonial a Barcelona i Mont-real. També desenvolupa un projecte de recerca entorn del patrimoni compartit en què s'exploren terrenys al Quebec, Espanya, Tunísia i el Marroc.

Imatge de la gran Mesquita de Sussa.
La medina de Sussa va ser declarada patrimoni
de la Humanitat per la UNESCO l'any 1988.

CC BY-SA 4.0

Paraules clau: turisme, mercat para-halal, islamisme, Tunísia

Palabras clave: turismo, mercado para-halal, islamisme, Túnez,

Keywords: tourism, *para-halal* market, Islamism, Tunisia



Quan l'hotel dona pas a la mesquita: món paral·lel i turisme parahalal a Tunísia

Aquest article versa sobre els canvis principals que han modelat Tunísia des del punt de vista del turisme. Aquest sector és tan important en la història contemporània del país que de fet es pot comparar amb un doble reflector espacial i temporal que permet comprendre els canvis que s'han produït arran de dos moments axials que han marcat aquesta història. Aquests dos moments són l'arribada de la independència el 1956 i la revolució el 2011. En cadascun d'aquests successos històrics el turisme ocupava el centre de l'activitat econòmica, del debat públic i de les controvèrsies polítiques i socials. En comptes de seguir un fil cronològic i passar d'una època a l'altra, aniré saltant entre aquests dos moments per reconstruir la introducció del turisme en els diferents àmbits de la vida política, econòmica, social i cultural del país. Es tracta, d'acord amb Georges Marcus (1995), de fer un seguiment d'aquest sector a través de les representacions, els usos, els discursos i els afers polítics dels quals és objecte.

Així doncs, posaré l'accent en les tensions i les lluites de poder entre progressistes i islamistes que es manifesten a través de les actituds i les postures adoptades pels uns i els altres en relació amb el turisme. Atrapat entre dos corrents polítics diametralment oposats, el turisme ha estat objecte d'instrumentalització política i d'estigmatització religiosa. La seva singularitat, com a microcosmos en què aquestes tensions han cristal·litzat, és important perquè fa palesa la triple relació problemàtica amb l'altre, amb si mateix i amb el passat i tradueix l'ambivalència que sovint ha marcat la societat tunisiana pel que fa a les imatges que té de l'Orient i l'Occident, de la tradició i la modernitat i de la religió i la política. Aquest fet és especialment rellevant perquè des de la revolució del 2011 el país està cada cop més afectat per la inestabilitat, és a dir, pels ardis d'una transició política objecte d'un fort debat entre els partidaris d'un model democràtic i els defensors, tramposos i no confessos, d'un model teocràtic. En aquest sentit, primer exposaré la situació del turisme a Tunísia

Atrapat entre dues corrents polítiques diametralment oposades, els islamistes per un costat i els progressistes per l'altre, el turisme ha estat objecte d'instrumentalització política i estigma religiós a Tunísia. La seva singularitat, com a microcosmos que materialitza aquestes tensions, esdevé important per què deixa constància de la triple relació problemàtica cap a l'altre, cap a un mateix i cap al passat i alhora tradueix l'ambivalència, que molt sovint ha marcat la societat tunisiana, per la imatge que té de l'Orient i l'Occident, de la tradició i la modernitat i de la religió i la política. Aquest fet és especialment rellevant per què el país està cada vegada més sacsejat, especialment d'ençà de la revolució del 2011, degut a l'agitació, i fins i tot a les accions d'una transició política que es debat entre els adeptes al model democràtic i els defensors, insidiosos i ocults, del model teocràtic. En aquest sentit, dedicaré aquest article a exposar la situació que viu el turisme a Tunísia arran d'aquesta transició, especialment em centraré en explicar les contínues maniobres del partit islamista Ennahdha per apropiarse del turisme, donat que no el poden erradicar, i convertir-lo en una mena de via que permet obrir el país al mercat *halal* o com jo l'anomeno a l'article: el mercat para-halal. També tractaré els intents d'altres corrents islamistes d'atacar el turisme perpetuant els atemptats terroristes dirigits a turistes o duent a terme campanyes d'invasió de les zones turístiques.

Atrapado entre dos corrientes políticas diametralmente opuestas, los islamistas por un lado y los progresistas por el otro, el turismo ha estado objeto de instrumentalización política y estigma religioso en Túnez. Su singularidad, como microcosmos que materializa estas tensiones, pasa a ser importante porque deja constancia de la triple relación problemática hacia el otro, hacia uno mismo y hacia el pasado y a su vez traduce la ambivalencia, que muy habitualmente ha marcado la sociedad tunecina, por la imagen que tiene del Oriente i el Occidente, de la tradición y la modernidad y de la religión y la política. Este hecho es especialmente relevante porque el país está cada vez más sacudido, especialmente desde la revolución del 2011, debido a la agitación, e incluso en las acciones de una transición política que es debate entre los adeptos al modelo democrático y los defensores, insidiosos y ocultos, del modelo teocrático. En este sentido, dedicaré este artículo a exponer la situación que vive el turismo en Túnez a raíz de esta transición, especialmente me centraré en explicar las continuas maniobras del partido islamista Ennahdha para apropiarse del turismo, dado que no lo pueden erradicar, y convertirlo en una especie de vía que permite abrir el país al mercado halal o como yo lo menciono en el artículo: el mercado para-halal. También trataré los intentos de otras corrientes islamistas de atacar el turismo perpetuando los atentados terroristas dirigidos a turistas o llevando a cabo campañas de invasión de las zonas turísticas.

Trapped between two diametrically opposite political currents—the Islamists on one side and the progressives on the other—tourism has been the object of both political instrumentalisation and religious stigma in Tunisia. Its unique circumstances, like a microcosmos that materialises these tensions, make it relevant, as it provides evidence of a triply problematic relationship: with the other, with oneself and with the past. It also serves to render the ambivalence that has all too often marked Tunisian society visible, given the image it portrays of Orient and Occident, of tradition and modernity, and of religion and politics. This is especially revealing in terms of the country's increasingly shaken state, especially following the 2011 revolution; a result of unrest and the actions surrounding the subsequent political transition, which is the subject of debate between those in favour of the democratic model and, insidious and creeping in the shadows, those that advocate theocracy. In light of this, I have chosen to devote this article to exposing the situation surrounding tourism in Tunisia as a result of this transition, making special emphasis on the unending ploys orchestrated by the Islamist party *Ennahdha* to appropriate tourism—since they cannot eradicate it—and convert it into a type of path that allows the country to open itself up to the *halal* market or, as I coin it in the article, the *para-halal* market. I will also address the attempts made by other Islamist currents to lay siege on tourism either by perpetuating terrorist attacks directed at tourists or by carrying out invasion campaigns to take over tourist areas.

després d'aquesta transició. Em centraré en les maniobres contínues del partit islamista Ennahda per apropiari-se del turisme, ja que no el pot erradicar, i convertir-lo en una via per obrir el país al mercat halal. A continuació, estudiaré l'origen de les diferències que centren les tensions entre els dos corrents polítics esmentats en relació amb el turisme, entre altres. Per acabar, reflexionaré sobre la situació existent des del 2011 tot destacant els intents d'altres corrents islamistes d'atacar el turisme perpetuant els atemptats terroristes o duent a terme campanyes d'invasió dels espais turístics.

De l'hotel al paradís: el turisme parahalal

Per començar aquest apartat, ens resultarà útil explicar una notícia d'actualitat: la inauguració d'un hotel considerat halal per part de Rached Ghannouchi, president del partit islamista Ennahda, amb la presència d'un representant de l'Oficina Nacional de Turisme del Govern tunisià. Es tracta de l'hotel Paradise Sendra Palace, que es troba a la zona turística de Yasmine Hammamet, la joia de l'hoteleria tunisiana. L'acte va tenir lloc el 2 de juny del 2018, una data gens casual, ja que el 2 de juny del 1981, 37 anys abans, havia nascut el partit Ennahda amb el nom de Moviment de la Tendència Islàmica. De fet, la festa d'aniversari del partit islamista va dominar en certa mesura la cerimònia d'inauguració de l'hotel o, com a mínim, la va deixar en un segon pla, si s'ha de jutjar per l'escena cerimonial que va marcar l'acte. Segons la gravació en vídeo¹ de la inauguració, de la qual els mitjans van fer una gran difusió, l'escena començava amb l'entrada de Rached Ghannouchi a una gran sala de l'hotel. Envoltat per unes quantes persones, entre elles la jove parella propietària de l'establiment hotelier, va avançar cap a un espai privat al centre de la sala i va fer un discurs improvisat que va començar recitant salms, tal com feia a les pregàries dels divendres, encara que en aquest cas portava corbata i no gel·laba. En el seu discurs pregària, va insistir en la importància dels valors islàmics en què s'ha de basar el turisme, «un turisme elevat, un turisme que s'eleva davant d'una cultura seriosa que no és necessàriament contrària al lleure», va matisar.

En el mateix sentit, va subratllar, amb uns versos alcorànics, l'interès de vincular l'islam al progrés al voltant dels valors de la bellesa i el bon gust, va aclarir. Tot seguit, va felicitar la jove parella per haver decidit invertir en el sector privat i va recordar que els islamistes guanyarien l'aposta del turisme i de l'economia de la mateixa manera que havien guanyat l'aposta de les últimes eleccions municipals. «Hem guanyat», va dir amb alegria abans de reprendre el discurs per matisar, novament, que era Tunísia la que havia guanyat, que tot el país havia guanyat amb l'organització d'aquelles eleccions. Per acabar, amb un somriure als llavis, el xeic va afirmar que havia rebut una grata sorpresa dels responsables de l'hotel, que s'havien recordat de l'aniversari del seu partit i havien preparat una cerimònia per a l'ocasió. Just en aquell moment van aparèixer dos homes fornits portant un gran pastís d'aniversari guarnit amb unes quantes espelmes. Es va convidar el xeic i líder del partit a apagar-les, cosa que va fer sense poder amagar la seva emoció en agafar el ganivet per tallar el pastís. Amb això, va donar el tret de sortida perquè els convidats comencessin a cantar la coneguda cançó d'aniversari, primer en àrab i després en francès, i va desitjar una bona festa a Ennahda. Però la cosa no va acabar aquí, perquè la benedicció del xeic no es va limitar a la inauguració d'un hotel nou o a la celebració de l'aniversari del seu partit. També va servir, sobretot, per anunciar l'aparició d'un nou producte turístic a Tunísia: el turisme halal, que mai no havia tingut presència en el mercat tunisià.

Aquest primer pas cap al que podríem anomenar la halalització o, per dir-ne d'una altra manera, la islamització del turisme va suscitar un debat encès a l'opinió pública. Això va fer ressorgir les acusacions i els retrets adreçats a Ennahda i els seus dirigents en relació amb la seva suposada agenda oculta, que consistia a islamitzar el país amb la creació d'un estat paral·lel. Segons aquestes mateixes acusacions, això es traduïa en una societat paral·lela, en un exèrcit i una policia paral·lels i evidentment en una economia paral·lela basada, entre altres, en un turisme paral·lel, que en aquest cas adoptava la forma de l'hoteleria halal. Podem associar els dos termes,

¹ Vegeu *Kapitalis* [La Gazelle, Tunísia], (3 juny 2018). <<http://kapitalis.com/tunisie/2018/06/03/ghannouchi-inaugure-un-hotel-halal-a-hammamet-hotel-ou-mosquee-deguisee/>> (consulta: 14 maig 2019).

«paral·lel» i «halal», per parlar d'un turisme «parahalal». Aquest neologisme s'inscriu en la reflexió que vaig desenvolupar en un altre treball sobre el que per a mi és un fenomen del posthalal que es manifesta en la tendència dels moviments islamistes a aplicar la norma halal a pràcticament tots els aspectes de la vida (Saidi, 2018). Aquesta tendència porta els adeptes d'aquests moviments a automarginar-se, és a dir, a viure en un món paral·lel, especialment en els contextos migratoris on el halal ha esdevingut un dels principals trets distintius de les comunitats musulmanes.

Però tornem a Ennahda i recordem que aquest partit mai no s'ha mostrat favorable al turisme, ja sigui halal o no. Ben al contrari, alguns dels seus dirigents, jo diria que els més provocadors, ataquen virulentament aquest sector, com va fer el seu filòsof, Abou Yaareb Marzouki, quan va gosar comparar el turisme amb la prostitució encoberta en una declaració davant els mitjans el 2012, quan era secretari d'estat del govern de la Troika dominat pel seu partit (Saidi, 2017). Des d'aleshores aquesta comparació s'ha estès àmpliament entre els islamistes de tots els corrents. Gairebé tots consideren que l'activitat turística està infestada de pecat, indecència i depravació. No és casualitat que en els atemptats més mortífers que han tingut lloc fins avui a Tunísia s'hagin atacat hotels, plat-

ges i museus. Això no obstant, l'hostilitat encoberta d'Ennahda contra el turisme no només té motius religiosos, sinó que més aviat sorgeix de la seva oposició radical, per no dir odi, a les decisions polítiques, econòmiques i socials de caire progressista adoptades per l'estat de la independència. Entre aquestes destaquen les decisions que el seu enemic acèrrim, Habib Bourguiba, valorava especialment, com l'alliberament de la dona, la modernització de l'educació i l'obertura al turisme internacional. Les maniobres insidioses dels islamistes apunten sobretot contra aquestes tres decisions, que reben els seus atacs directes des de fa anys. El turisme n'és un exemple que s'analitzarà en aquest article.

Als orígens de la turismofòbia integrista

Efectivament, podem anomenar «turismofòbia» totes aquestes actituds de por, rebuig i odi manifestades pels integristes contra el turisme, sobretot quan es tradueixen en actes violents i destructius. Però per comprendre millor els orígens d'aquestes actituds en el context tunisià, ens hem de remuntar en el temps per examinar la gènesi del turisme a Tunísia i la càrrega simbòlica que se li ha atribuït en el procés de modernització engegat per l'estat postcolonial que el va batejar amb un nom eufòric que evoca l'esperit de l'època: «batalla de construcció



Detall d'un carrer de Sidi Bou Saïd, un poble turístic de la costa al nord-est de la ciutat de Tunis. 2018.

HABIB M'HENNI. CC BY-SA

i edificació». Aquesta batalla, del gust de Bourguiba, va ser tan important que va esdevenir el segell de tota una època, la dels anys seixanta, setanta i vuitanta, durant la qual el país va emprendre una gran campanya de construcció—en el sentit estricte—del que s'anomenaven «habitatges decents». Eren casetes de maó, d'una o dues habitacions, pensades per substituir progressivament, arreu del país, els habitatges deteriorats com ara les barraques, els *gourbis* i les *oukales*, una mena d'habitatges col·lectius ocupats per famílies necessitades dels barris populars de Tunis.

La imatge d'un estat constructor, per parafrasejar Debray (1993:82), encarnat per un president arquitecte,² impregnava l'esperit dels tunisians pobres o de classe baixa. Tant per als uns com per als altres tenir una casa, una «tomba de la vida» com en deien aleshores, era un acte d'alliberament de la colonització i un accés al món nou de la independència representat pel discurs polític amb la forma d'una nova edificació col·lectiva anomenada «la Tunísia moderna». «Construeixo, per tant existeixo» era el lema de l'època. En aquest context construir s'ha d'entendre en el sentit de mantenir i aixecar alhora edificis i persones. De fet, a més de persones, l'estat havia de construir habitatges, carreteres, escoles, hospitals i dispensaris a les ciutats petites, així com una gran novetat que es va presentar com la materialització d'una Tunísia moderna i contínuament en construcció: els hotels.

Efectivament, els primers hotels³ a Tunísia van aparèixer durant el mateix període posterior a la independència en què l'entusiasme popular per la construcció de cases noves estava en tota la seva esplendor. Això volia dir que l'hotel, construït amb formigó i situat al front marítim, il·lustrava simbòlicament el desig dels tunisians d'alliberar-se de la submissió colonial i posar-se a l'alçada dels temps gloriosos de la independència amb la possessió d'un habitatge a les seves terres, abans ocupades pels colons i ara promocionades i promeses als turistes. També il·lustrava la imatge d'obra en construcció

que es volia donar al país en aquell moment de fundació de l'estat nacional i d'afirmació del jo col·lectiu. Mostrar el país d'aquesta manera va permetre als governants de l'època generar esperança entre la població, presentant l'obra com el preludi d'una altra obra que s'estendria per tot el país i la dinàmica de la qual beneficiaria tot el món. L'hotel i, per extensió, el turisme van esdevenir els anunciadors d'un país renovat que prometia una vida millor per a tota la ciutadania. Aquesta era la seva aportació als esforços propagandístics d'un estat jove que volia afirmar-se, entre altres maneres, donant la impressió que s'aixecava com els mateixos hotels que havia construït. Segons Pierre Legendre, «un edifici no només s'ha de mantenir dempeus segons les lleis de la física, sinó que també ha de semblar que s'hi manté; té la força de la imatge. Passa el mateix amb l'estat.» (Legendre, 1998:55).

En aquest sentit, podem dir que en el cas de Tunísia l'estat va construir hotels per allotjar els turistes, però també per aixecar-se ell mateix com un edifici que es mantenia dempeus, a imatge dels edificis dels quals era l'arquitecte. Aquesta imatge també tenia dues cares, ja que es dirigia tant als tunisians com als estrangers. A més, era doblement «edificant» i «identificadora», d'acord amb Augé (1994:107), és a dir, participava en l'edificació de l'estat i, al mateix temps, en la identificació del país. Ahmed Smaoui, un dels pioners del turisme tunisià que vaig conèixer en el marc de l'estudi de camp que vaig dur a terme a Tunísia el 2014, defensa en essència aquesta idea. En resposta a la meva insistència per saber els motius, més enllà dels econòmics, que haurien empès el país a obrir-se a l'activitat turística, recorda que el turisme, en el cas de Tunísia, podria tenir la mateixa consideració que l'exèrcit, la policia, l'educació o la sanitat, perquè va contribuir a la reconstrucció del país després de la independència. A més, va servir d'aparador perquè el país es pogués exhibir al món i es donés a conèixer pels seus èxits tant en el sector turístic com en altres sectors que, a parer seu, eren l'orgull de l'estat en aquell moment crucial de la seva història. L'antic responsable de l'Oficina Nacional

2

Habib Bourguiba (1903-2000), primer president de la República, que va governar el país entre el 1956 i el 1987.

3

No cal dir que durant l'època colonial ja hi havia hotels, però en aquest article ens centrem en els que es van construir a l'època postcolonial en el marc de l'impuls del sector turístic per part de l'estat de la independència.



Début de campanya del partit Ennahda a Sidi Bou Saïd. Octubre de 2001. CC BY-SA 2.0

de Turisme de Tunísia (ONTT) parla del que ell anomena la «filosofia de Bourguiba» i «la seva visió d'un estat modern». Segons ell, Bourguiba era un visionari i un estratega en el sentit que ben aviat va reunir totes les seves virtuts per posar en marxa el seu projecte de modernització de la societat amb mesures com l'acostament polític i econòmic del país a Europa, el seu soci principal: «Bourguiba era un home avançat a la seva època; deia que, per atrapar els països desenvolupats s'havien de prioritzar l'ensenyament i la llibertat de la dona. Això era el seu concepte d'estat modern... I el turisme permet que els altres vinguin a veure'ns i que nosaltres anem a casa seva [...]. Creia en el turisme com a factor de progrés de Tunísia. Era la seva filosofia.»

L'afirmació que el concepte bourguibista de l'estat modern es basa parcialment en l'adopció del turisme com a «factor de progrés» ens endinsa de ple en el problema de l'ús polític d'aquest sector, així com en la complexitat de la seva introducció en el procés de canvi postcolonial. Dit d'una altra manera, aquesta afirmació permet debatre dues qüestions relacionades entre si: el turisme com una de les pedres angulars de la construcció de l'estat, d'una banda, i com a idioma d'aquests canvis, de l'altra. En ambdós casos, la inversió política del turisme, consubstancial amb

la seva inversió econòmica, parteix d'aquesta «filosofia» progressista de Bourguiba i de la seva perspectiva providencial del poder i de la societat. Això significa que, com en el cas de l'alliberament de la dona, la separació entre religió i estat i l'escolarització obligatòria i gratuïta dels nens i les nenes, l'adopció del turisme estava impulsada per una doble visió progressista i paternalista del canvi. És important tenir en compte la voluntat obsessiva del pare de la nació, com se l'anomenava a l'època, de modernitzar el país, encara que això impliqués imposar des de dalt projectes socials i econòmics susceptibles d'impulsar aquest canvi teatralitzant-lo amb escenificacions i actes ostentosos, per no dir fent-ne espectacle. Així, construir hotels era tan teatral com treure el vel a les dones en públic, davant les càmeres de televisió, tal com feia Bourguiba mateix quan es trobava tunisianes cobertes amb el *sefsari*.⁴ En ambdós casos, es tractava de mostrar, d'una banda, la renovació d'un país en construcció i, de l'altra, el model social i cultural que s'adoptaria a partir d'aquell moment.

Pràcticament tots els responsables del turisme tunisià que he entrevistat coincideixen a comparar Bourguiba amb un actor de teatre, més concretament amb un director d'escena talentós, quan es refereixen a la seva passió per l'activitat turística. Subratllen la

4

Vel tradicional tunisià que les dones tunisianes porten cada vegada menys. És diferent del vel islàmic, que a l'època de Bourghiba i Ben Ali estava prohibit. L'escena del descobriment es pot veure en aquest fragment de vídeo que va tornar a aparèixer a les xarxes socials arran de la Revolució: <https://www.youtube.com/watch?v=nNvswl8oVQg>.

seva capacitat per explotar aquesta activitat com a dispositiu escènic que li permetia ensenyar, exposar, exhibir el que podem anomenar les seves «accions teatrals» progressistes (Saidi, 2006). En aquest cas, es tracta d'allotjaments turístics i urbanístics que, a mesura que van anar proliferant a la costa, van servir a Bourguiba com a elements d'espectacle per posar de manifest el seu plantejament dramàtic del progrés. Ibrahim, antic responsable de l'ONTT en temps de Bourguiba i Ben Ali, qualifica el líder tunisià d'exhibicionista àvid de prestigi i de poder, preocupat per exhibir i exhibir-se: «Bourguiba volia el turisme no només per motius econòmics, sinó també per motius de prestigi i d'obertura. Volia mostrar-se, era un exhibicionista de la modernitat; per tant, algú que sens dubte es volia exposar i exposar Tunísia».

D'acord amb aquesta «filosofia» bourguibiana, podem dir que la inversió política del turisme es va preveure amb dues variants diferents però interrelacionades. La primera és la que acabem de descriure. Té a veure amb la visió progressista de Bourguiba que es va difondre amb la turistificació d'una bona part de les costes tunisianes. La segona està relacionada sobretot amb la seva política d'*Infithah* o d'*Attafattouh*. Aquestes dues expressions que apareixien sovint en els discursos de Bourguiba signifiquen obertura. S'entén que fan referència a l'obertura política, econòmica (en el sentit d'una economia liberal) i cultural a Occident i, més concretament, a Europa, que a partir d'aquell moment es percebia alhora com un soci que mereixia privilegis i com una font i un model de modernització que calia seguir, és a dir, copiar. Per a això, el turisme va tenir un paper determinant en la posada en escena d'aquesta política d'obertura, en el seu arrelament progressiu al territori i també en la vida quotidiana. De fet, va proporcionar a l'estat un terreny propici, en el sentit estricte i figurat, per remodelar la interacció del país amb Europa i per promoure el model occidental de cara als tunisians, especialment amb la construcció de noves infraestructures urbanes i la difusió d'expressions arquitectòniques que

imitaven els estils europeus. Així mateix, va permetre crear una interfície entre els tunisians i els turistes i, per extensió, els occidentals; aquesta interfície va donar a aquesta política una dimensió especular, a més de la seva dimensió espectacular.

Mohamed Sayah, biògraf del Combatent Suprem i un dels més compromesos amb la seva política de progrés, recorda la seva primera trobada amb Bourguiba, quan era un jove estudiant i tornava d'un acte estudiantil organitzat a Uganda (Àfrica). Explica com el cap d'estat els va interrompre immediatament quan ell i els seus col·legues, que l'havien acompanyat al viatge, van voler referir-se a la misèria i la pobresa africanes: «Ens va advertir que no comparéssim Tunísia amb aquells països, tot dient que Europa era el nostre horitzó, “el nostre balcó del davant”, a l'altre costat del Mediterrani. Ens va demanar que féssim la comparació amb Itàlia, Grècia o França. D'això, me'n recordo» (Camau i Geisser, 2004). Encara que s'hagués fet servir en un altre context, la metàfora del «balcó del davant» ens fa tornar una vegada més a la idea de l'enginyeria de l'estat i del seu cap. És especialment reveladora i il·lustra perfectament l'organització espacial i, per extensió, l'orientació geopolítica que la construcció d'hotels a la costa donava al país. No només en el sentit que aquests, en general, estaven orientats cap al mar a l'altre costat del qual hi havia el «balcó» de què parlava Bourguiba, sinó també en el sentit que aquests edificis nous eren en si mateixos un altre «balcó», perquè eren la façana del país que l'exposava a Europa i els europeus.

En aquest sentit, la concentració de la zona turística al litoral deixa encara més clara la política d'obertura empresa per Bourguiba durant els seus mandats i que en gran mesura va tenir continuïtat durant l'època de Ben Ali. Com s'explicarà en l'apartat següent, aquesta política és el principal objectiu per batre dels islamistes des de la revolució, amb els atacs terroristes, la invasió dels espais turístics o les maniobres de perversió de la indústria hotelera.

5

La festa petita, en àrab *id as-saghir*, és el nom de la festa per celebrar el final del mes de dejuni, el Ramadà. La festa gran, en àrab *id al-kabir*, és el nom de la festa del sacrifici del xai. Cadascuna d'aquestes festes comença amb una pregària col·lectiva que se celebra al principi del dia.

6

També van organitzar un sermó miting a la platja d'Hammamet, pronunciat pel predicador egipci Mohamed Hassan el 2 de maig del 2013. La popularitat d'aquest predicador que apareix molt sovint a les cadenes religioses panàrabs va permetre als organitzadors atreure un públic nombrós a tots els sermons que va pronunciar en la seva gira per Tunísia.

Pregàries i invasions per criticar el turisme

Just després de la revolució, els islamistes de tots els corrents van organitzar tota mena de manifestacions, la majoria de les quals semblaven demostracions de força amb l'objectiu principal de donar la impressió que la societat tunisiana donava suport a la seva causa i que, per tant, li tocava decidir el destí del país en aquell moment crucial de canvi. Entre aquestes manifestacions, fem especial esment de les tendes de predicació, les pregàries col·lectives, les peregrinacions simulades a la Meca i els sermons míting organitzats en honor dels predicadors wahhabites vinguts dels països del Golf i d'Egipte. Per estrany que pugui semblar, un gran nombre d'aquests actes es va celebrar als grans estadis de futbol, a les places públiques i també a famoses platges de zones turístiques. En efecte, els islamistes volien organitzar aquestes activitats a llocs que els garantissin una visibilitat mediàtica a escala nacional i internacional, així com una presència simbòlica com a nous amos dels llocs i conqueridors poderosos de l'espai públic.

Per això van apostar més específicament per les ciutats d'Hammamet i Susa, destinacions principals del turisme tunisià, per organitzar-hi les pregàries balnearies amb motiu de la festa petita i de la festa gran⁵ dels anys 2011 i 2012.⁶ A aquest respecte, el sermó balneari de la festa de la ruptura del dejuni, pronunciat a Hammamet el 18 d'agost del 2012, és a dir, en plena temporada turística, és exemplar. La transformació de la platja en una mesquita de sorra a l'aire lliure, d'acord amb un «pla» d'ordenació gens mancat «d'originalitat», va gaudir de repercussió mediàtica a escala nacional i internacional. Es va instal·lar un mínbar⁷ flotant a uns quants metres de la vora del mar sobre una plataforma «fixada amb sacs de sorra»,⁸ segons la premsa local, per evitar que s'enfonsés o s'allunyés dels fidels aplegats a la platja. Aquesta «trona» estava coberta amb una catifa i una mica elevada, com un púlpit o un autèntic mínbar de la mesquita. Per arribar-hi, l'imam havia de caminar per una passarel·la que unia la plataforma amb la platja. L'endemà d'aquest esdeveniment,



als mitjans de comunicació i les xarxes socials es mostraven les fotografies d'un imam barbut predicant des d'aquest mínbar artificial. Dempeus, d'esquena al mar, de cara a desenes de fidels asseguts sobre les catifes amb què s'havien cobert 2.000 m² de sorra, segons els organitzadors de la pregària (que naturalment havien aplicat el principi de separació entre homes i dones⁹ i, per extensió, la prohibició als no-musulmans de visitar aquests llocs acabats de purificar).

A primera vista, podríem associar aquestes accions polèmiques a altres fets similars atribuïts al context alhora caòtic i eufòric posterior a la revolució. Tanmateix, l'obstinació dels islamistes radicals contra el turisme, que es va acabar traduint en atemptats sagnants, més endavant va fer palès que aquestes manifestacions responien a una estratègia programada i metòdica amb l'objectiu últim

Posta de sol en un carrer d'una població de Tunísia.

CCO 1.0

7

Trona de la mesquita a la qual puja l'imam per a la pregària del divendres.

8

Vegeu *Dreuz.info* (20 agost 2012). [en línia] <https://www.dreuz.info/2012/08/20/tunisie-la-plage-de-hammamet-transformee-en-lieu-de-priere-interdite-aux-non-musulmans/>. [Consulta: 14 maig 2019].

9

Ibidem.

de desmuntar aquest sector per fases. De fet, en podem identificar dues, l'una connectada amb l'altra: la primera marcada per actes de violència simbòlica i la segona caracteritzada per actes de violència física. La primera va preparar el terreny a la segona, ja que va començar a desestabilitzar el sector modificant i deformant els seus espais i també desfigurant la imatge del país a ulls dels turistes. Aquest procés va anar paral·lel amb un altre, que consistia a aprofitar aquests mateixos espais i la seva notorietat per sumar els tunisians a les seves maniobres. Dit d'una altra manera, l'estratègia d'aquests integristes era matar dos pardals d'un tret. D'una banda, espantar els turistes amb la invasió de les zones turístiques organitzant actes d'aquest tipus o bé ocupant físicament les platges amb el pretext de retornar-les a les famílies de Susa i respectar «els nostres valors culturals», sovint invocats en els seus discursos. De l'altra, impressionar els tunisians, sobretot els joves procedents de regions desfavorides i barris populars, presentant-se com els alliberadors d'espais als quals fins aleshores no podien accedir perquè estaven «ocupats» pels turistes. Així doncs, amb la pregària balnearia es pretenia beneir aquest alliberament i donar-li cos. Al mateix temps, es volia purificar, «halalitzar» un territori, en aquest cas la zona turística, profanada per activitats «immorals» a parer dels islamistes.

En aquesta línia, Ennahda va participar en les «reconquestes» de les platges i en la seva «halalització», però d'una manera menys ofensiva per bé que espectacular. El 18 de juny del 2012 va organitzar una manifestació que pretenia cridar a la defensa de la religió sota el lema «Tot menys la religió», en àrab *illa dini*, a la platja de Susa. Aquesta va anar acompanyada d'activitats d'iniciació a la pregària i recitació de l'Alcorà, edulcorades amb alguns exercicis de dibuix, pintura i calligrafia religiosa. La manifestació s'adreçava als joves i els infants i va convertir la platja de Susa en un gran camp de preparació a la pregària on es veia els infants aprendre a prostrar-se sobre catifes esteses damunt la sorra, recitar els seus primers versos de l'Alcorà o cantar *anachid* o cants religiosos el sentit dels quals no entenien. En un altre punt

de la platja altres persones cal·ligrafiaven les paraules *Soubhana Allah*, glòria a Déu, sobre una superfície de sorra d'uns quants metres quadrats. Uns altres brandaven banderoles amb textos religiosos. Les noies, amb vel, s'encarregaven de distribuir tríptics i llibrets que promovien la religió i alhora feien publicitat d'Ennahda, el partit «dels piadosos» i «dels que temen Déu», tal com es presentava als tunisians per les eleccions a l'Assemblea Constituent del mes d'octubre del 2011.

A diferència dels salafistes jihadistes, que volien imposar brutalment el règim de la xaria fent ús de la violència, com indica la multiplicació d'actes terroristes, els partidaris d'Ennahda preferien assolir aquest mateix objectiu d'una manera progressiva. Des d'aquesta perspectiva, l'objectiu de la manifestació a la platja de Susa era més aviat aprofitar les sensibilitats religioses i conservadores de les famílies tradicionals tunisanes per reactivar la seva hostilitat cap al sector turístic o, almenys, afavorir que n'aprovesin la halalització progressiva, és a dir, la desaparició definitiva, en tot cas en la seva forma actual. No oblidem que, malgrat l'expansió d'aquest sector i el seu impacte sobre molts aspectes de la vida quotidiana, especialment a la costa, alguns tunisians, sobretot els procedents d'entorns conservadors o influïts pels corrents integristes, encara hi veien una ofensa a la moral. La por de veure com els seus infants abandonaven els pupitres de l'escola per anar a vagar per les platges, emborratxar-se als bars o rondar pels hotels era sempre enorme.

Amb la posada en escena de la iniciació a la pregària a la platja, Ennahda es va convertir en el portaveu d'un altre model de societat que proposava una ruptura amb la imatge del jove conquistador, bevedor i faldiller de les zones turístiques. Hi oposava la d'un jove piados, dòcil, que obeeix els pares i defensa la seva religió. Aquesta imatge encara està idealitzada en els entorns conservadors i tradicionalistes i, en femení, es correspon amb el perfil de la jove amb vel que demostra un pudor i una castedat exemplars. Un model promès per Ennahda per anar en contra de la dona descarada que transgredeix els valors

socials amb una conducta immoral com la dels turistes. Els islamistes menyspreen aquesta imatge de la dona i acusen el model social bourguibista d'haver-la fomentada i estesa a la societat. Aquesta obsessió va motivar la seva campanya de lluita contra la política antivel de Bourguiba i Ben Ali en nom de «la defensa de les tunisianes castes» i que avui els fa lloar el vel associant-lo exclusivament a la castedat. Per descomptat, no és casualitat que Marzouki, filòsof proislamista, associés el turisme a la prostitució i a la dependència d'Occident. Així doncs, els islamistes d'Ennahda es presentaven com a salvadors de l'honor de Tunísia, de les tunisianes i els tunisians, honor ultratjat, a parer seu, pel model de societat progressista. Això era una autèntica estratègia, perquè s'adreçava sobretot als joves per preparar-los des de petits a rebutjar aquest model i esdevenir, d'adults, els defensors ferotges de tot el projecte islamista.

Abdelfattah Mourou, número dos d'Ennahda, va explicar clarament aquesta estratègia al predicador egipci wahhabita Wajdi Ghoneim en una trobada a porta tancada que es va enregistrar sense el seu coneixement. Parlant de la «flexibilitat» amb què Ennahda tractava els «adversaris» laics i progressistes que desafiaven el seu poder, va revelar al predicador que l'estratègia del

partit islamista era ignorar-los i captar els seus fills: «No els volem a ells, sinó als seus fills, les seves dones i els seus fills. Avui controlem els seus fills i filles i el nostre objectiu és fer que s'apartin de la manera de pensar dels seus pares».¹⁰

Com a conclusió, diria que el turisme –i, per extensió, el patrimoni– és un camp privilegiat per als islamistes, tant els radicals com els moderats. Per als primers, és un camp de batalla en el sentit estricto, tal com posen de manifest els atemptats sagnants que han comès a diferents llocs turístics. Per als segons, el turisme és un dels últims murs del model social aixecat per Bourguiba. Per això semblen decidits a conquerir-lo en cas que no puguin destruir-lo. En ambdós casos, l'objectiu d'atacar el turisme és pràcticament el mateix: fer taula rasa d'aquest model social i, al mateix temps, aïllar Tunísia del món per sotmetre-la de manera decisiva al seu projecte. Però això és impossible siguin quins siguin la seva força i els problemes que pugui generar. No només perquè el turisme està molt arrelat en el sòl històric i cultural de Tunísia, sinó també perquè l'obertura del país al turisme i a Occident està d'alguna manera condicionada per la seva proximitat geogràfica a Europa i per les confluències històriques mediterrànies de què sempre s'ha impregnat. ■

10

Vegeu *Mag 14* [Ariana, Tunísia], (20 febrer 2012): <http://www.mag14.com/national/40-politique/348-singuliere-convivance-entre-mourou-et-wajdi-ghanim.html>. [Consulta: 14 maig 2019].

BIBLIOGRAFIA:

Augé, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Aubier.

Balta, P. (1987). *La Tunisie aujourd'hui*. París: Hachette.

Camau, M. i Geisser, V. (2004). «Entretien avec Mohamed Sayah», a *Bourguiba : la trace et l'héritage*. París: Karthala.

Debray, R. (1993). *L'État séducteur*. París: Gallimard.

Legendre, P. (1998). *Miroir d'une nation : l'école nationale d'administration*. París: Mille et une Nuit.

Marcus, G. (1995). «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.

Saidi, H. (2006). «Tourists, 'Vadrouilleurs' and Whirling Dervishes: Dancing Between Frontstage and Backstage in Tunisia», *The Journal of North African Studies*, 11, 4: 409-420.

Saidi, H. (2017). Identité de façade et zones d'ombre: tourisme, patrimoine et politique en Tunisie. París: PETRA.

Saidi, H. (2018). «Post-halal ou post-islamisme: Pluralisation et traditions recomposées dans les cités musulmanes d'aujourd'hui», conferència pronunciada en el context del col·loqui internacional *L'Islam en/dans tous ses états*, Universitat Laval, 14-15 de març del 2018.



Javier Hernández-Ramírez

UNIVERSITAT DE SEVILLA

Doctor en Antropologia Social i professor titular de la Universitat de Sevilla (Espanya). Els seus temes d'estudi se centren en els camps de l'antropologia del turisme i del patrimoni cultural. En les seves

investigacions recents s'ha ocupat de l'anàlisi del turisme, abordant diferents camps temàtics entre els quals es pot destacar: ciutat, gestió patrimonial, governança, frontera, imatge, rutes i itineraris. Aquesta experiència investigadora s'ha vist reflectida en la seva producció bibliogràfica.

Com a docent universitari és responsable de diferents assignatures relacionades amb l'antropologia del turisme i l'antropologia del patrimoni en graus i màsters oficials que s'imparteixen a la Universitat de Sevilla. Paral·lelament ha impartit classes d'antropologia social en el marc de màsters i cursos d'especialització en diferents universitats i centres d'investigació espanyols i llatinoamericans.



Victoria Quintero Morón

UNIVERSITAT PABLO DE OLAVIDE

Antropòloga, professora al Departament d'Antropologia Social, Psicologia Bàsica i Salut Pública de la Universitat Pablo de Olavide. Així

mateix, forma part del Grupo de Investigación Social y Acción Participativa a Andalucía, GISAP, grup PAIDI. Les seves temàtiques d'investigació se centren entorn del patrimoni cultural i natural, i en relació amb aquestes, antropologia mediambiental, paisatge, turisme i l'espai urbà, actualment incidint en una perspectiva de gènere i feminista. Ha treballat a l'Institut Andalus de Patrimoni Històric, una institució amb la qual continua col·laborant. En el període 2014-2016 ha format part d'un equip d'investigació sobre l'antropologia de la mobilitat, concretament sobre bicicleta i societat a Andalusia. En l'actualitat té obertes dues línies d'investigació: una sobre les lògiques de governança i d'habitació del patrimoni relacionades amb els béns inclosos a la llista de la UNESCO del patrimoni immaterial i una altra sobre narratives i vivències de les deveses des de perspectives feministes.

L'efecte UNESCO

Gestió turística o gestió patrimonial dels Patis de Còrdova?¹

Introducció

Una de les tendències més radicals del desenvolupament del turisme en les tres últimes dècades és l'explosió del turisme urbà.

Segons algunes fonts, la quota d'aquesta modalitat turística representa el 22 % del turisme internacional, i els fluxos de turistes a les ciutats europees s'estan incrementant a un ritme anual del 20 % (ITB, 2018). Òbviament, aquesta creixent magnitud incideix en les societats receptors de turistes, tant en les seves economies com en altres esferes de la vida social. El fenomen és especialment intens en zones urbanes hiperespecialitzades en l'oferta de serveis orientats a l'activitat turística. En aquests escenaris que tendeixen a expandir-se, el turisme transforma el mateix lloc en objecte de consum (Fernández Salinas i Silva, 2017; Hernández-Ramírez, 2018; Mansilla, 2017, 2018).

És habitual que els actors involucrats en el sector (empresariat, la major part dels agents

polítics, mitjans de comunicació...) destaquin el caràcter benèfic de l'anomenat turisme cultural. La mateixa Organització Mundial del Turisme (UNWTO) afirma en el Codi Ètic Mundial del Turisme (1999) que el turisme és "un factor d'aprofitament i enriquiment del patrimoni cultural de la humanitat" (article 4). Tanmateix, el creixement sostingut de visitants als enclavaments més *turistificats* i atapeïts està suscitant en els últims anys un debat i una controvèrsia sobre els models possibles de desenvolupament turístic i de ciutat (Huete i Mantecón, 2018; Martins, 2018; Milano, 2018; Pérez-García i García-Abad, 2018).

En aquest treball s'analitza un cas paradigmàtic d'enclavament turístic/patrimonial: el que representa la ciutat andalusa de Còrdova i més concretament el seu centre històric. Els efectes socioculturals i econòmics derivats d'aquesta lògica expansiva i de les maneres de gestió de la ciutat estan generant una interessant polèmica sobre el patrimoni i el dret a la ciutat present en diferents fòrums socials i polítics.

A Còrdova el pes del patrimoni cultural sobre el desenvolupament del turisme és

1

Aquest article s'enquadra dins del projecte d'investigació "Patrimoni Cultural Inmaterial de la Humanidad. Patrimonialización, gestión y buenas prácticas" (CSO20216-77413-P) del Pla Estatal d'Investigació Científica i Tècnica i d'Innovació 2013-2016, finançat per l'Agència Estatal d'Investigació (AEI) i el Fons Europeu de Desenvolupament Regional i del projecte R+D del Pla Nacional, ParticiPat, "Patrimonio y participación social: propuesta metodológica y revisión crítica" (HAR2014-54869-R).

Paraules clau: intensitat turística, turistificació, patrimoni cultural immaterial, dret a la ciutat, efecte UNESCO.

Palabras clave: intensidad turística, turistificación, patrimonio cultural inmaterial, derecho a la ciudad, efecto UNESCO.

Key words: tourist intensity, touristification, intangible cultural heritage, right to the city, UNESCO Effect

tan gran que el binomi turisme/patrimoni és contemplat per molts com a indissociable: qualsevol projecte i actuació públics sobre el turisme pren el patrimoni com a principal eix estratègic. Afirmem com a hipòtesi que en aquesta relació bidireccional (Prats, 2011) hi ha un sentit que resulta molt reforçat ja que es concep la “gestió patrimonial” únicament com a “gestió turística del patrimoni”, cosa que subordina el patrimoni a la lògica de mercat. Des d’aquesta visió, el patrimoni es converteix en instrument, en una variable dependent del turisme, que no es pot regir i gestionar amb independència de l’aposta pel creixement sostingut del sector.

En aquesta investigació ens centrarem en la Festa dels Patis de Còrdova. El 6 de desembre de 2012 aquest esdeveniment va ser incorporat a la Llista Representativa del Patrimoni Immaterial de la Humanitat. El reconeixement ha repercutit notablement en el mateix sector turístic i en les autoritats locals i autonòmiques, que han contemplat la inscripció a la UNESCO com una oportunitat de creixement econòmic i han modelat el producte “patis de Còrdova” com un dels principals reclams per visitar la ciutat.²

Aquest article constitueix la nostra primera contribució sobre aquest bé cultural dins d’una sèrie més àmplia que aborda l’anàlisi de les relacions establertes entre patrimoni cultural i turisme. Aquest caràcter inicial explica que es presti especial interès a contextualitzar aquesta interacció, atenent al que podríem denominar “l’empremta turística” a Còrdova. La investigació—que està en curs—

es basa en un treball de camp *in situ* que fins ara s’ha desenvolupat entre maig i desembre de 2018, aplicant dues tècniques d’investigació pròpies de l’antropologia social: observació directa i participant de la realitat quotidiana i entrevistes en profunditat dirigides a informants qualificats. Aquestes tècniques qualitatives s’han complementat amb la revisió d’hemeroteques, la investigació de diverses fonts documentals i bibliogràfiques així com del tractament de dades estadístiques procedents principalment de l’Institut Municipal de Turisme del consistori cordovès (IMTUR).

Aquest estudi presenta una panoràmica sobre els processos assenyalats centrant-nos en dos eixos: 1) D’una banda, el diagnòstic de la transformació turística de la ciutat vinculada a la promoció dels béns culturals reconeguts per la UNESCO, observant el creixement sostingut de turistes i l’impacte que té en el centre urbà. 2) D’altra banda, l’anàlisi de les controvèrsies i actuacions que s’han generat a la ciutat de Còrdova entre els sectors que aposten pel creixement turístic i aquells altres grups que assenyalen els problemes de massificació i reclamen deslligar el patrimoni del turisme. A partir d’aquest segon eix, aquest treball incideix en examinar el conjunt de polítiques públiques i iniciatives privades que en els últims anys estan prenent el patrimoni com a principal recurs turístic i, en l’altre extrem d’un contínuum, aquelles veus i actuacions de certs sectors locals per proposar una gestió del patrimoni com a recurs identitari i vinculat al dret a la ciutat.

2

Una descripció detallada d’aquesta festivitat, els seus significats i funcions socials i simbòliques es pot consultar a Colmenarejo, 2018 i Manjavacas, 2018.

Aquest article aprofundeix en les repercussions que generen les inscripcions de béns culturals als llistats de la UNESCO sobre les poblacions dipositàries. Partint de l’estudi de la Festa dels Patis de Còrdova, ens centrem en l’anàlisi de dos aspectes centrals: 1) la transformació turística de la ciutat, ressaltant la lògica expansiva del turisme i l’impacte que té en el centre de la ciutat; 2) les actuacions i controvèrsies que es produeixen entre els sectors que aposten pel creixement i els grups detractors de la turistificació.

Este artículo profundiza en las repercusiones que generan las inscripciones de bienes culturales en los listados de la UNESCO sobre las poblaciones depositarias. Partiendo del estudio de la Fiesta de los Patios de Córdoba, nos centramos en el análisis de dos aspectos fundamentales: 1) la transformación turística de la ciudad, ressaltando la lógica expansiva del turismo y su impacto en el centro histórico; 2) las actuaciones y controversias que se producen entre los sectores que apuestan por el crecimiento y los grupos detractores de la turistificación.

This paper examines in depth the repercussions of the inscriptions in UNESCO’s Lists on the local society and on the bearers of heritage. Focusing the “Fiesta de los Patios de Córdoba” as case of study, we centre the analysis in two main aspects: 1) the tourist transformation of the city, highlighting the expansive logic of tourism and its impact in the historical city centre; 2) the actions and controversies between social actors that defend tourist growth and the groups detracting touristification.

De l'“efecte UNESCO” i les seves paradoxes

El cas de la ciutat de Còrdova evidencia una vegada més l'interès dels governants i altres sectors socials per l'activació del patrimoni, considerat aquest com un recurs de desenvolupament i una “solució” a diferents problemes socials (De Cesari i Dimova, 2018; Quintero-Morón, 2009; Yúdice, 2002). Tanmateix, diverses investigacions assenyalen com la patrimonialització, i més en concret els processos de patrimonialització vinculats a les llistes de patrimoni mundial, amb freqüència tenen efectes no esperats (Foster, 2012); que generen despossessió (Hafstein, 2009, 2018) o que són paradoxals perquè alhora apoderen i desapoderen les poblacions locals (De Cesari i Dimova, 2018).

Una de les primeres paradoxes de l'“efecte UNESCO” és que el reconeixement en les seves llistes desencadeni o accentui els processos de turísticació de les ciutats. Aquesta dinàmica, que és espúria als objectius manifestos de salvaguarda explicitats en els expedients de declaració, no és de cap manera una singularitat del patrimoni cordovès, sinó que s'emmarca en una dinàmica de ressignificació del patrimoni que és global. Dins d'aquesta lògica de mercat, “la marca UNESCO” s'ha convertit en una garantia d'“autenticitat”, que és instrumentalitzada pels responsables públics i privats com un valor afegit de la imatge de la destinació i un element fonamental en la promoció orientada a l'atracció de fluxos turístics. Aquest article aprofundeix en el que han assenyalat altres investigacions sobre com la “marca” de la UNESCO suposa un recurs per impulsar el turisme (Bendix, 2009; Hafstein, 2009; Jiménez de Madariaga i Seño-Asencio, 2018; Kirshenblatt-Gimblett 1998; Santamarina i Del Màrmol, 2017; Yúdice, 2002). Així, malgrat que els documents i les fórmules normatives de la UNESCO adverteixen contra l'explotació del patrimoni, és indubtable la correlació entre la inscripció a la llista i la comercialització de molts d'aquests patrimonis (De Cesari i Dimova, 2018; Evans, 2001; Lixinski, 2015).

Una altra de les paradoxes que considerem en aquest text són els efectes directes de la patrimonialització sobre les poblacions locals dipositàries i sostenidores d'aquests béns culturals. Una paradoxa que es manifesta en com la inscripció als llistats de la UNESCO amb freqüència no només no reforça les identitats locals, sinó que pot desapoderar o desposseir del seu patrimoni els portadors tradicionals (Hafstein, 2018; Quintero-Morón i Sánchez-Carretero, 2017; Villaseñor i Zolla, 2012). La Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Immaterial de 2003 proclama entre les seves innovacions el protagonisme de “comunitats, grups i en alguns casos individus” portadors del patrimoni immaterial. Tanmateix, de facto, les relacions de poder i l'entrada de diverses institucions públiques i privades en el procés de patrimonialització, produeix un desplaçament de les poblacions locals. L'anàlisi del “règim patrimonial” de la UNESCO (Bendix *et al.* 2012; Hafstein, 2009) fa patent la necessitat de reconèixer els actors de la patrimonialització en una dimensió multinivell i multisectorial.

Són nombrosos els acadèmics que assenyalen avui la dimensió controvertida i conflictiva del patrimoni (Quintero-Morón, 2009; Sánchez-Carretero, 2012) entenent la patrimonialització com un procés de caràcter sociopolític en el qual es produeix una selecció, una ressementització i un canvi de funcions, i on es posen en relleu les asimetries de poder i models socials contraposats. Els processos de patrimonialització gairebé mai no són unidireccionals, sinó dialèctics i/o dialògics, ja que “existeixen dissensions, conflictes, narracions i usos antagònics del patrimoni” (Van Geert i Roigé, 2014: 10). L'evidència d'aquestes controvèrsies patrimonials va portar Tunbridge i Ashworth (1996) a parlar de “patrimonis dissonants” (‘dissonant heritage’), és a dir, de béns patrimonials l'avaluació i interpretació dels quals generen dissentiment, ja que els sectors involucrats en la pugna patrimonial atribueixen diferents significats i valors al mateix referent o en postulen altres de nous no reconeguts.

Referent a això, a les següents pàgines ens interessa endinsar-nos en els posicionaments

antagònics de dos sectors socials que s'exposen a l'arena local, però que tenen clares connexions amb dinàmiques regionals i internacionals: aquells sectors de la societat cordovesa que estan a favor de l'ús del patrimoni principalment com a recurs turístic o que entenen que turisme i patrimoni s'afavoreixen mútuament, i aquells que interpreten el patrimoni com un bé social i identitari i que proposen altres models d'actuació en la gestió urbana.

La lògica expansiva del turisme a Còrdova

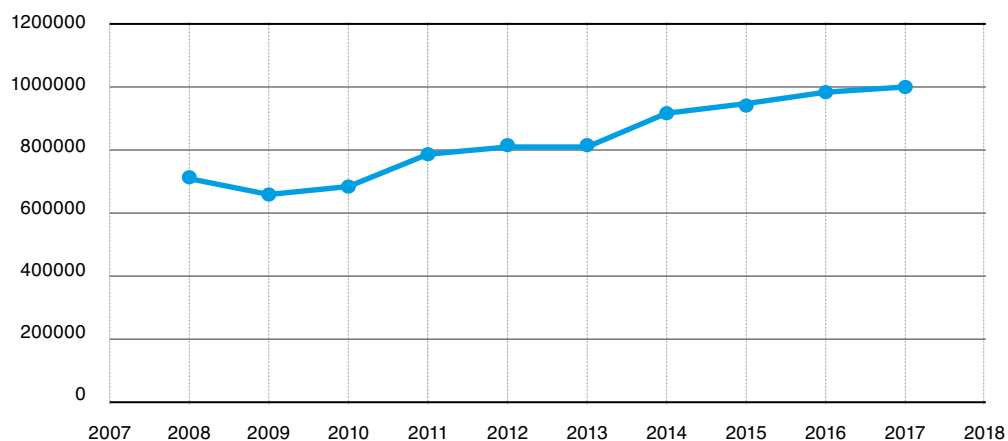
El 2017 el volum de viatgers allotjats en hotels de la ciutat de Còrdova va superar el milió de persones, concretament 1.012.580 turistes, cosa que va suposar un increment de l'1,56 % respecte al 2016 dins d'una ten-

dència de creixement sostingut (Observatori Turístic, 2017) (gràfic 1). Pel fet de ser milionària i per constituir un rècord històric, aquesta xifra d'alt valor simbòlic es va viure com un veritable èxit en amplis sectors de la societat cordovesa, que la van valorar com una fita dins d'una tendència marcada per l'increment anual dels fluxos de turistes.

Aquesta trajectòria alcista també s'ha manifestat en les pernoctacions en establiments hotelers convencionals, que van sumar el 2017 un total de 1.616.706, cosa que va suposar un increment d'un 1,08 % respecte a l'any anterior en una seqüència d'increment que inclou el període 2008-2017.

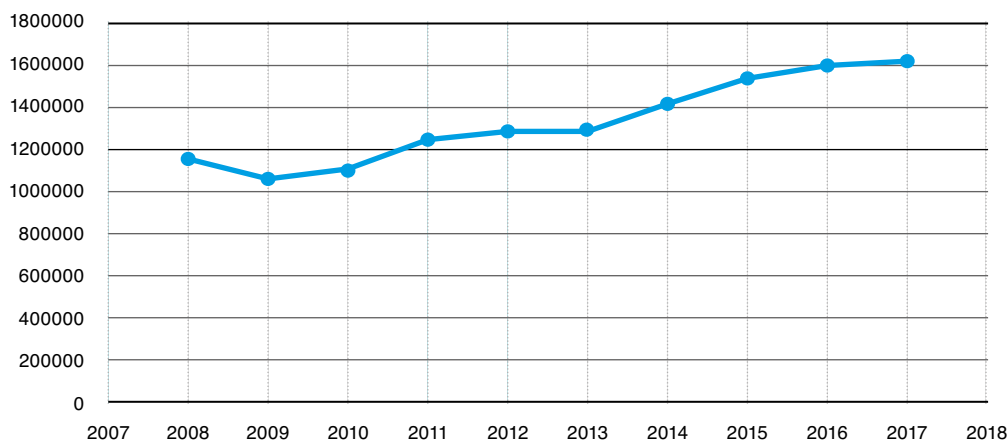
D'acord amb aquest comportament positiu, l'oferta hotelera a la ciutat també ha experi-

Gràfic 1. Còrdova. Evolució del nombre de turistes



Font: Observatori Turístic de Còrdova. Institut Municipal de Turisme (IMTUR). Informes anuals. Elaboració pròpia.

Gràfic 2. Evolució de les pernoctacions en establiments hotelers



Font: Observatori Turístic de Còrdova (IMTUR). Informes anuals. Elaboració pròpia.

mentat un creixement significatiu. Com s'aprecia als gràfics 3 i 4, el 2017 la capacitat hotelera de Còrdova capital va arribar a un total de 99 establiments amb una oferta de 6.879 places, que va suposar en el període 2004-2017 un increment total del 39,44 % i del 39,00 % respectivament.³

L'evolució alcista dels diferents indicadors assenyalats obeeix a causes de naturalesa exògena, com la superació de la crisi del sector o la consolidació del turisme urbà com la segona modalitat de turisme quant a preferències dels consumidors (Hernández-Ramírez, 2018), però també respon a factors de caràcter local amb repercussió internacional. Entre aquests factors es pot destacar el reconeixement per part de la UNESCO de tres béns culturals com a Patrimoni Mundial (la mesquita-catedral el 1984, el centre històric

el 1994 i la ciutat califal de Medina Azahara el 2018), a més de la Festa dels Patis com a Patrimoni Cultural Immateral (2012). Aquestes inscripcions han potenciat decidivament la imatge de marca de Còrdova sent un dels elements que més han influït en la tendència ascendent descrita, ja que és l'única ciutat del planeta que atresora quatre distincions de la “marca UNESCO”.⁴

Intensitat i sobrecàrrega

El que no expliquen les xifres per si mateixes és que la presència de turistes en alguns barris del centre històric i en determinades temporades de l'any arriba a nivells que s'aproximen a la sobrecàrrega (*overtourism*), cosa que es manifesta en carrers saturats de visitants que congestionen els usos dels espais públics i amenacen fins i tot la pròpia sostenibilitat de la destinació en termes empresarials.

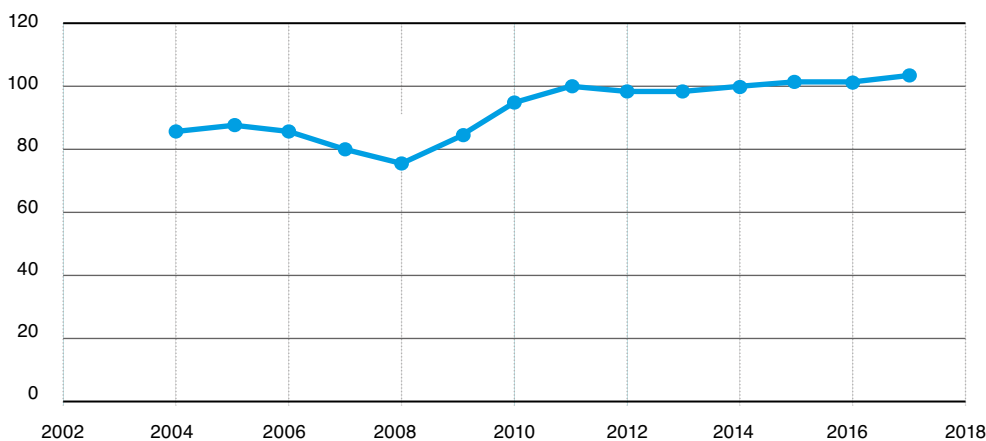
3

Caldria sumar a aquesta infraestructura hotelera la que ofereixen els apartaments. Segons l'Informe d'Anàlisi d'Habitatges amb Finalitats Turístiques (VFT), realitzat per Espacio Común SCA, el 55 % dels habitatges turístics de Còrdova són irregulars, ja que no són al Registre de Turisme Andalus (Fonts: *La Vanguardia*; *ABC*; *Radio Còrdova*; *El Día de Còrdova* i *Diario de Còrdoba*, 03 i 04/10/2018).

4

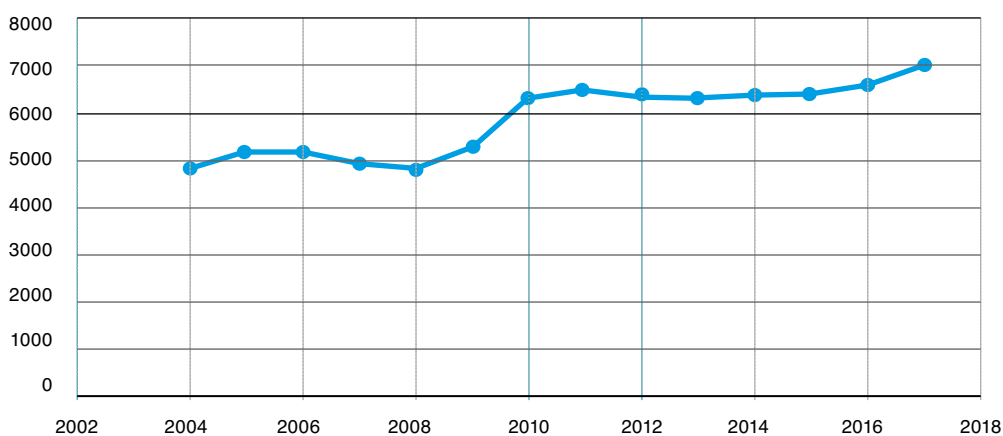
Còrdova compta a més amb dues distincions UNESCO compartides amb altres territoris: el flamenc (2010) i la dieta mediterrània (2013).

Gràfic 3. Còrdova. Evolució dels establiments hotelers



Font: Observatori Turístic de Còrdova (IMTUR). Informes anuals. Elaboració pròpia.

Gràfic 4. Còrdova. Evolució de les places hoteleres



Font: Observatori Turístic de Còrdova (IMTUR). Informes anuals. Elaboració pròpia.

Aquesta apreciació qualitativa, fruit de l'observació directa als carrers del centre de la ciutat en diferents èpoques de l'any, es constata en analitzar les dades estadístiques oficials. La intensitat turística, és a dir, el quocient que s'estableix entre el nombre de turistes allotjats en establiments reglats i el dels residents, és considerablement alta a Còrdova, una de les més elevades de tot Espanya.

Aquesta ràtio s'ha incrementat en els últims anys. En el període 2013-2017 el volum de turistes que ha pernoctat a la ciutat ha crescut gairebé un 13 % (12,28 %) mentre que el total de la població resident ha disminuït un 2 %. A més, si tenim present que les dades estadístiques amb què comptem tan sols es refereixen a turistes que s'allotgen en establiments reglats sense considerar aquells que s'allotgen en apartaments no regulats i els excursionistes (viatgers que no pernocten), la relació que s'estableix entre turistes i residents és presumiblement bastant superior als quocients anteriorment assenyalats.

Aquesta magnitud és molt més intensa en el reduït perímetre conformat pels barris localitzats al districte Centro, que és on es concentren les visites.⁵ En aquest territori, la població censada el 2013 fregava les 45.000 persones (44.543) mentre que els turistes allotjats en establiments superaven els 800.000 (824.078), o sigui que la intensitat turística arribava –ni més i ni

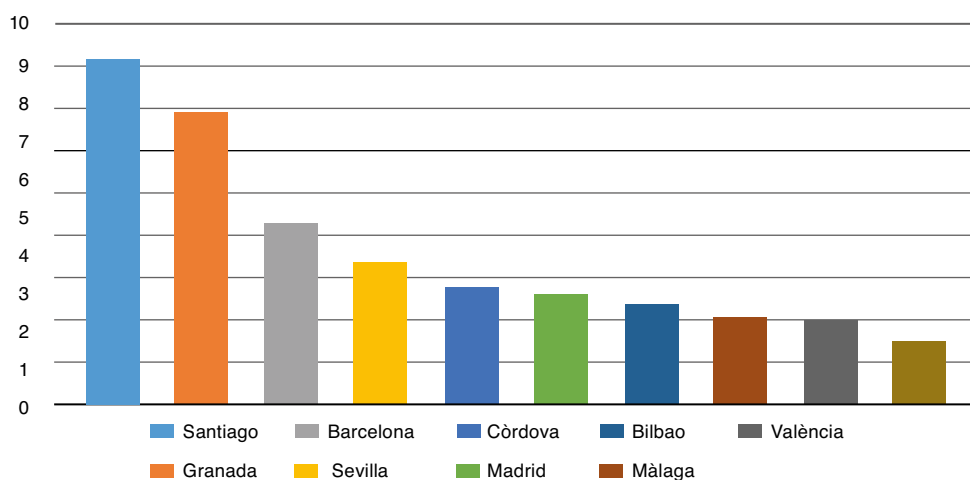


menys– que als 18,5 turistes per habitant i any.⁶ Aquesta dada és realment espectacular i equiparable a la d'una ciutat tan eminentment turística com Barcelona,

P4TRIMONIO MUNDI4L.
Nou logotip promocional de Còrdova.

BEGOÑA ESCRIBANO SALMORAL

Gràfic 5. Ràtio turistes/residents a les principals destinacions urbanes espanyoles (2017)



Font: INE. Elaboració pròpia.

5

El districte Centro ocupa una extensió de 307,47 hectàrees, cosa que representa el 9,95 % de la superfície total de la ciutat.

6

Les dades més actualitzades sobre la població censada als districtes cordovesos corresponen a 2013.



el centre històric de la qual va arribar el 2015 a una ràtio anual de vint visitants per habitant (Richards, 2016).

Aquesta zona de Còrdova constitueix el paradigma de l'espai turístic *musèificat*, ja que el seu ampli patrimoni cultural reconegut institucionalment i l'entorn urbà han estat objecte de polítiques públiques i iniciatives privades de restauració, embelliment i adequació. Aquestes actuacions obeeixen principalment a una estratègia d'atracció dels fluxos turístics, que transforma aquesta porció de la ciutat en un producte de consum rendibilitzable. Aquest èmfasi en l'estetització de la ciutat històrica genera dos processos concomitants que són visibles a Còrdova: d'una banda, crea un enclavament segregat espacialment de la resta de la ciutat, i, d'altra banda, afavoreix la hiperespecialització en el sector turístic d'aquesta "bombolla".

Les dades oficials sobre l'activitat turística constaten aquesta hiperespecialització: als districtes del centre històric es concentra la

major part de l'oferta hotelera de tota ciutat.⁷ Si atenem el subsector de restauració (bars i restaurants), les dades són inequívokes, ja que un 53,84 % dels establiments de tota la ciutat s'ubiquen en aquesta zona turisticada. Però aquesta concentració és molt més gran en l'oferta d'allotjaments, ja que al centre històric se situa un molt significatiu 75,59 % del parc hotelier de la ciutat. Com es pot apreciar en el següent gràfic, és indiscutible la major presència de l'oferta hotelera al centre històric en gairebé totes les categories, cosa que és molt significativa si tenim present que la seva superfície no arriba al 10 % de la ciutat.

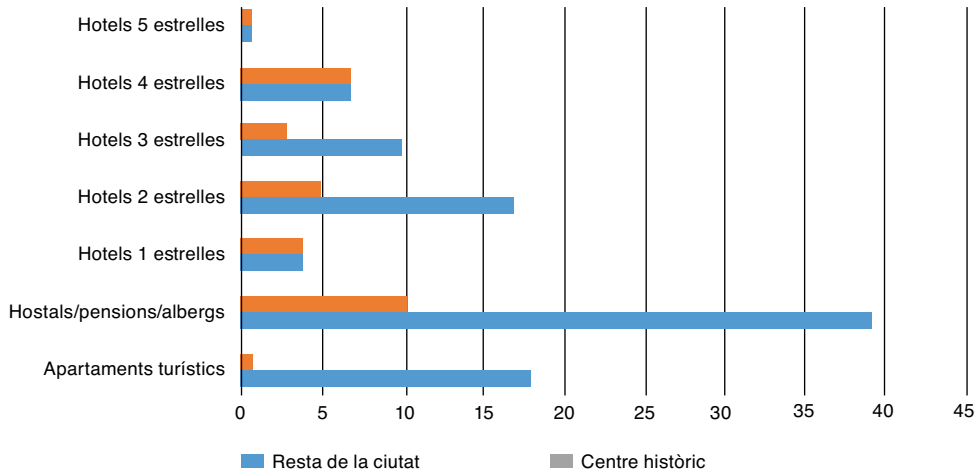
Aquesta hiperespecialització hotelera del centre històric és encara més profunda si considerem la proliferació d'allotjaments turístics dins de la modalitat d'habitatges amb finalitats turístiques. Tot i que es desconeix el nombre real d'aquests allotjaments, segons l'informe elaborat per la consultora Espacio Común SCA, al districte Centro es concentra aquesta modalitat d'allotjament, que representa el 64,75 % del total de la ciutat.

Carrers del centre turisticat durant el mes de maig (16/05/2018).

DIARIO DE CÓRDOBA

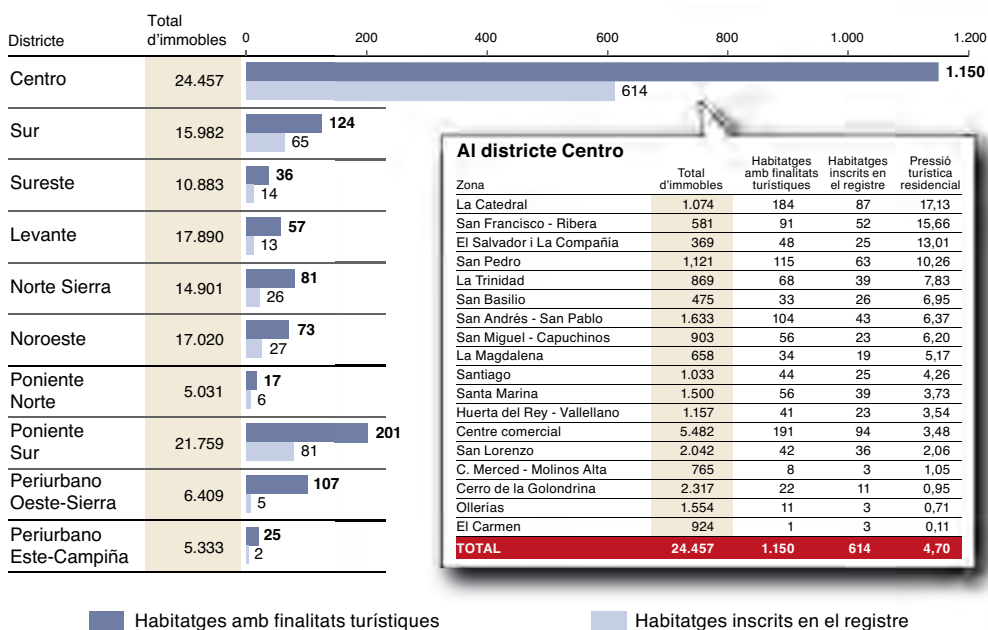
7 S'han explotat i analitzat les dades que ofereix l'Observatori Turístic de Còrdova. Hem considerat com a centre històric *turisticat* els districtes que es corresponen amb els codis postals 1, 2, 3 i 4.

Gràfic 6. Distribució de l'oferta d'allotjaments, 2018



Font: Observatori Turístic de Còrdova (IMTUR). Elaboració pròpia.

Gràfic 7. Distribució dels habitatges amb finalitats turístiques a Còrdova



Font: Diario de Córdoba, 4-10-2018.

Turisme induït pel Patrimoni de la Humanitat

El reconeixement per part de la UNESCO ha incrementat l'atractiu turístic de la ciutat. En aquest sentit, el Pla Turístic de Còrdova 2014-2016 no dubta a assenyalar la importància de la Mesquita, el paisatge urbà del centre històric i els patis com a principals atractius turístics. En el text s'indica literalment que són "els únics recursos diferencials de la ciutat amb potencial real de generar destinació" (2014: 8).⁸ El posterior Pla Estratègic de Turisme de Còrdova 2015-

2019 corrobora aquesta apreciació afirmant que Còrdova és l'espai "més gran del món declarat Patrimoni de la Humanitat per la UNESCO" (2015: 54) i que "cap producte diferent del cultural no ha aconseguit un posicionament o reconeixement destacat al mercat turístic" (2015: 40).

Les dades estadístiques són molt aclaridores i confirmen la importància del turisme induït pel Patrimoni de la Humanitat. Centrant-nos en el cas de la Festa dels Patis s'aprecia que, des de la inscripció a la Llista Representativa

8 El subratllat és nostre.

el 2012 fins al 2017, el volum de turistes ha crescut un 12,44 % i el de pernoctacions un 12,57 %. Paral·lelament també ha augmentat la capacitat hotelera de la ciutat tant en nombre d'establiments (5,3 %) com en el de les places ofertes (8,2 %).

Aquest increment de turistes s'evidencia més clarament al maig (gràfic 8) i no és per casualitat, ja que és precisament en aquesta data quan cada any se celebra la Festa dels Patis, així com altres esdeveniments festius importants del "maig cordovès".⁹

Que el reconeixement de la Festa dels Patis per part de la UNESCO hagi funcionat com un factor inductor del turisme ho demostra també el fet que des de 2012 l'afluència anual

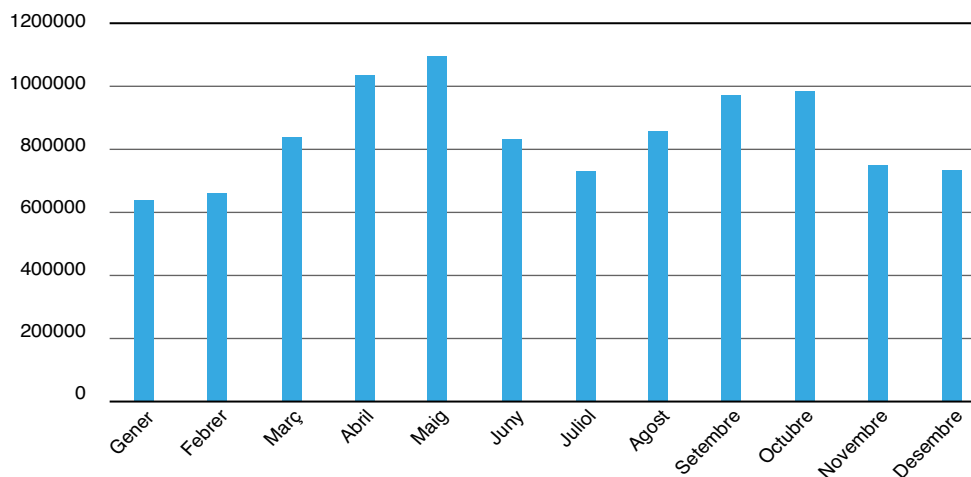
de visitants durant mes de maig hagi estat pràcticament sostinguda, superant la irregular trajectòria d'alts i baixos característica del període anterior a la inscripció de la festa a la Llista Representativa.

Aquest creixement sostingut està generant problemes de saturació turística durant la celebració del concurs que, com veurem, suscita polèmica en amplis sectors de la població local. És tanta l'afluència de turistes que, per regular aquestes aglomeracions puntuals, el mateix ajuntament ha disposat al web oficial de la Festa dels Patis de Còrdova (<http://patios.cordoba.es/es/>) un mapa amb geolocalització que ofereix avisos en verd, groc i vermell per indicar en temps real el nivell de saturació turística existent.

9

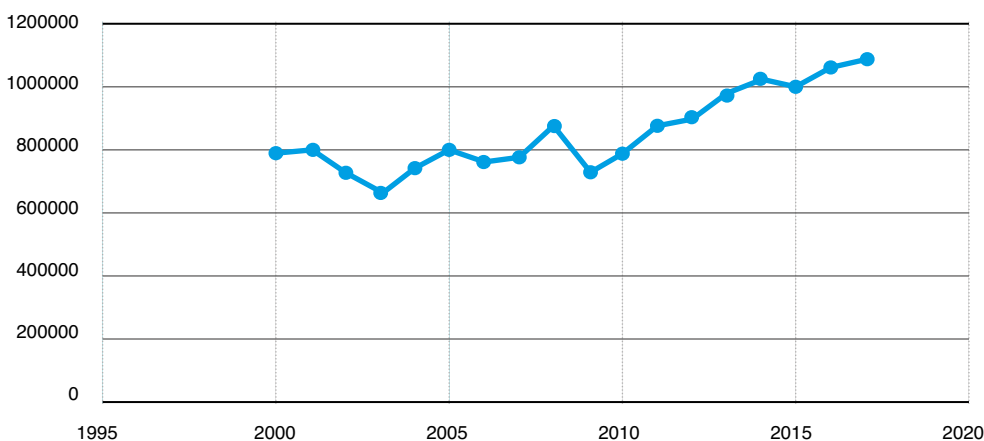
El maig de 2017 Còrdova va rebre 109.554 turistes, cosa que va suposar un 10,81 % del total anual.

Gràfic 8. Turistes allotjats en establiments hotelers per mesos (2017)



Font: Observatori Turístic de Còrdova (IMTUR). Informe 2017. Elaboració pròpia.

Gràfic 9. Evolució dels turistes allotjats el maig (2000-2017)



Font: Observatori Turístic de Còrdova (IMTUR). Informe 2017. Elaboració pròpia.

Quadre 1. Components principals associats a la turistificació

Saturació de carrers i places
Privatització d'espais públics
Reducció del parc residencial, augment del preu dels immobles i increment dels allotjaments turístics
Gentrificació turística. Èxode veïnal: exclusió socioterritorial, despoblament i envelliment
Decadència dels patrons tradicionals de sociabilitat veïnal
Segregació socioespacial
Desaparició i/o adaptació al turisme del teixit comercial tradicional de proximitat. Emergència d'una oferta orientada al turisme
Crisi de les bases econòmiques tradicionals i monoactivitat turística
Fossilització patrimonial: estranyament de la població local amb els símbols patrimonials transformats en decorats per al consum turístic
Desvinculació progressiva del veïnat amb les accions rituals festives tradicionals i escenificació de l'autenticitat per a turistes
Desactivació dels usos socials del patrimoni i adaptació dels béns al consum turístic
Desposseïció patrimonial i paisatgística
Pèrdua del patrimoni sensorial, impacte ambiental, generació de residus, contaminació visual i acústica

Font: bibliografia especialitzada. Treball de camp. Elaboració pròpia.

En definitiva, les dades analitzades revelen que l'enclavament turístic cordovès es caracteritza per tres factors principals: en primer lloc, per la sobrecàrrega produïda pels fluxos turístics en un espai relativament reduït; en segon lloc, per l'existència d'una oferta hiperespecialitzada que s'orienta sobretot al turista cultural de masses convencional, i, en tercer lloc, pel paper central del patrimoni cultural com a pedra angular que sosté i fonamenta el conjunt de l'activitat i que indueix al turisme.

Les repercussions d'aquest desequilibri, així com de la transformació del lloc en escenari per al consum turístic, erosionen els modes de vida en nivells múltiples. Per exemple, el valor mitjà del preu de les propietats immobiliàries als barris on s'ubiquen els patis s'ha incrementat des de la inscripció a la Llista Representativa (García del Hoyo *et al.*, 2018).

Aquest fenomen complex, conegut com a turistificació, està sent analitzat en l'actualitat per nombrosos científics socials en diferents ciutats (Arias-Sans, 2018; Benach i Albet, 2018; De Cesari i Dimova, 2018; Prim, 2007; Hiernaux-Nicolás i González-Gómez, 2014; Mansilla, 2018; Ríos-Llamas, 2018;

Santamarina i Del Marmol, 2017). A tall de síntesi, els diferents autors remarquen els següents factors com a principals components de la turistificació als centres històrics (veure quadre 1).

Perspectives trobades sobre turisme i gestió patrimonial

A Còrdova, si atenem d'una banda l'àmbit empresarial especialitzat i, d'altra banda, el moviment ciutadà de caràcter reivindicatiu, es comprova que els punts de vista sobre turisme i gestió patrimonial són divergents i fins i tot polaritzats.¹⁰ El discurs dels primers remarca els efectes del turisme com a font de creació de riquesa que desencadena una espiral de bondats (ocupació, renda, diversificació, cosmopolitisme...); per la seva banda, diverses organitzacions veïnals emfatitzen les conseqüències negatives derivades del turisme de masses sobre l'habitatge, la sociabilitat, el comerç local i, en definitiva, sobre la continuïtat dels modes de vida tradicionals.

Òbviament, el pes del que podem anomenar l'"efecte UNESCO" és a Còrdova molt significatiu, i condiona qualsevol debat sobre desenvolupament turístic. Amb l'expressió "efecte UNESCO" ens referim al conjunt

10

Tal com constatem en el nostre treball de camp, el debat obert entre els ciutadans i agents socials cordovesos és molt ampli, i moltes associacions, empresaris o polítics i ciutadans corrents se situen en un espectre de grisos o que matisen el seu posicionament en la interrelació entre turisme, mercantilització i patrimoni, però per claredat d'aquest article deixarem aquestes descripcions en un segon pla (vegeu també Manjavacas, 2018).

de processos desencadenats després de la inscripció d'un bé en qualsevol dels registres patrimonials de la institució supranacional. Com s'ha assenyalat a dalt, aquests processos poden ser de naturalesa diferent, i fins i tot paradoxal als objectius manifestos i previstos per les institucions en la declaració d'un bé concret com a Patrimoni de la Humanitat.

En aquests escenaris d'acceleració turística la qüestió de fons és determinar la capacitat de càrrega que pot suportar la destinació en qüestió. Però en el cas cordovès, a aquesta controvèrsia s'afegeixen altres qüestions més específiques que tenen a veure amb la relació diàdica establerta entre “turisme” i “patrimoni de la humanitat”. A Còrdova, un tema recurrent a tots els fòrums és “què hem de fer amb els llocs UNESCO”, és a dir, com gestionar-los. La Festa dels Patis, pel seu important arrelament social, ocupa un lloc destacat en aquests debats.

A les següents pàgines ens endinsarem en les accions desenvolupades per aquests actors i en el debat mateix a partir de l'anàlisi del cas concret dels Patis de Còrdova.

Iniciatives per créixer

Des dels interessos de l'empresariat, la finalitat de qualsevol política turística és assegurar el creixement del sector i la seva sostenibi-

litat en termes econòmics. Per aconseguir aquest objectiu aposten per impulsar accions dirigides a consolidar la tendència alcista mitjançant estratègies d'expansió territorial, diversificació d'activitats, creació de nous productes, etc. Aquesta orientació turisticocèntrica és, en general, recolzada per les autoritats locals, tot i que de vegades amb contradiccions internes, depenent del signe polític dels grups que ocupen el poder.

Les iniciatives promogudes per l'administració local i el sector empresarial cordovès coincideixen amb les impulsades en moltes altres destinacions turístiques. Es concreten en el que Milano (2018) ha denominat l'*Estratègia 5D*, els components de la qual són els següents: desestacionalització, descongestió, descentralització, diversificació i *de luxe tourism*.

Aquest enfocament 5D és l'adaptació empresarial als canvis viscuts pel sector. Persegueix la “sostenibilitat” de l'activitat turística en termes prioritàriament econòmics, i subordina a aquest objectiu primordial aspectes com la salvaguarda del patrimoni o la continuïtat dels modes de vida autòctons. En conjunt, l'estratègia 5D no persegueix mitigar la turisticació com a resultat d'una avaluació crítica sobre els límits del creixement, sinó que, al contrari, té com

Figura 1. Estratègia 5D



Font: Milano (2018).

a objectiu impulsar noves vetes de mercat tant temporalment com espacialment en una lògica clarament creixentista.

Seguidament, s'exposaran les activitats promogudes per l'administració i el sector mateix en cada un dels components de l'Estratègia 5D en relació amb la Festa dels Patís. Aquest conjunt d'actuacions instrumentalitzen el patrimoni cultural, el modelen prioritàriament com a recurs al servei del mercat turístic: la Festa dels Patís (el festival) es concep principalment com un producte, cosa que entra en contradicció amb l'esperit de la declaració de la UNESCO.

Desestacionalització

La desestacionalització es refereix el conjunt de mesures dirigides al foment d'un sector o negoci vinculat a una temporada concreta de l'any mitjançant l'ampliació de l'oferta a un horitzó temporal més ampli. Sovint es defensa com una de les claus per atenuar la pressió turística en determinades dates de l'any (Milano, 2018). Tanmateix, en el cas que ens ocupa l'objectiu implícit de la desestacionalització no és res més que atreure

un flux de turistes més gran en la temporada baixa i evitar que l'activitat es concentri tan sols en uns mesos, però sense renunciar al volum de visitants de la temporada alta.

El Pla Turístic de Còrdova 2014-2016 és clar en aquest sentit quan es refereix als patís: "... *su influencia como foco de atracción turístico se limita prácticamente a las fechas del festival durante el mes de mayo...* Debe articularse un producto, necesariamente distinto al festival, compatible con el uso de estos inmuebles como vivienda particular, que permita una oferta continuada a lo largo del año en torno al conjunto de los patios cordobeses" (2014: 10).¹¹

Entre aquests nous productes destaca el programa Nadal als Patís, que és una iniciativa de les principals associacions de propietaris d'aquests immobles que compta amb suport i finançament municipal. L'objectiu manifest de la Festa dels Patís per Nadal és ampliar a altres dates de l'any l'obertura d'aquests habitatges, amb l'argument que la iniciativa permetrà reforçar la vella tradició de l'hospitalitat veïnal i recuperar la celebració del

11

El subratllat és nostre.

Rutes del Nadal als Patís
(2015). AJUNTAMENT DE CÒRDOVA



Nadal en aquests recintes. Aquesta recreació de l'esperit de la festa popular i de l'hospitalitat no comercialitzada es difon en les campanyes de promoció i troba un important ressò en els mitjans de comunicació.

L'ajuntament mateix dissenya una ruta pels diferents patis que participen en aquests esdeveniments i organitza un programa d'actuacions musicals en directe, a més d'un concurs gastronòmic de dolços nadalencs. Per la seva banda, en alguns patis les associacions de propietaris ofereixen a preus populars potatge, brou i anís dins d'una clara lògica mercantil.

Així doncs, la finalitat del programa Nadal als Patis persegueix l'ampliació de l'oferta del producte "patís" a la temporada baixa i no es concep, tal com plantejava la UNESCO, com una "mesura que mitigarà els possibles efectes negatius dels visitants després de la inscripció" (UNESCO, 2010).

Descongestió

La descongestió té com a objectiu la redistribució espacial dels fluxos turístics. Respecte a aquest propòsit, l'àrea de turisme de l'ajuntament estableix tots els anys sis rutes, que són dissenyades expressament per guiar les visites i explotar més eficientment tota l'oferta del producte patís durant les dues setmanes que dura el festival.

Les rutes es justifiquen com una mesura adequada per ordenar els fluxos i esmor-teir la massificació a les zones més saturades contigües als monuments més emblemàtics. Tanmateix, l'objectiu implícit (no manifest) és l'ampliació de la ciutat turística, ja que funcionen com a vies de penetració de l'activitat als territoris més perifèrics i menys freqüentats. Aquesta iniciativa expansiva està acompanyada de dues actuacions complementàries: en primer lloc, l'estetització de l'entorn urbà i dels patis visitables seguint el patró dels espais ja museïfics; i en segon lloc, la construcció i difusió de narratives que remarquen i repliquen determinats aspectes suggestius i idealitzats de la cultura dels patis (comunitat veïnal, solidaritat, hospitalitat...), encara que puguin ser del tot

aliens a les poblacions contemporànies que habiten aquests patis. El resultat és la gradual colonització turística d'aquests territoris i, consegüentment, l'expansió a noves zones dels problemes associats a la turistificació.

Diversificació

En la recerca de competitivitat i sostenibilitat econòmica del negoci patrimonial, tant les autoritats locals com el mateix sector empresarial han ideat una variada gamma de nous productes que diversifiquen i amplifiquen l'oferta turística que representen els patis més enllà del festival de maig. Entre les moltes iniciatives existents, en destaquen dues d'interessants: Flora, Festival Internacional de les Flors i El Festival dels Carrerons.

Flora és un concurs promogut per una important firma hotelera de capital xinès amb la participació activa del consistori. Pren com a escenari una sèrie de patis institucionals cedits per l'Ajuntament. En aquests patis artistes internacionals de renom creen instal·lacions florals innovadores i espectaculars. L'èmfasi en l'estètica ofereix una interpretació que simplifica el significat cultural dels patis, ja que arracona i eclipsa la funció tradicional dels patis com a hàbitat del veïnat popular. No obstant això, segons els mitjans de comunicació i les autoritats locals, la iniciativa està plenament justificada atès el balanç turístic positiu de les dues edicions celebrades fins ara i la considerable repercussió internacional de l'esdeveniment, que contribueix a forjar la imatge de Còrdova com a *Ciutat de les Flors*.¹²

El Festival dels Carrerons de Còrdova és una iniciativa municipal que diversifica el producte "patís" en posar de relleu turístic el centre històric de la ciutat, declarat patrimoni mundial per la UNESCO el 1994. En aquest esdeveniment es remarca la singularitat del traçat urbà—format per una laberíntica xarxa de carrers estrets, adarbs o *azucaques* hereva del passat medieval de Còrdova (Qurtuba)—. L'ajuntament estableix cinc rutes que condueixen a l'interior del recinte històric i als seus carrerons amagats que són presentats com l'ànima de Còrdova.

12

A l'edició de 2018 es van assolir més de 275.000 visites segons els responsables de l'esdeveniment.

Descentralització

Consisteix en la generació de nous productes associats als patis que es localitzen més enllà de la bombolla turística. Igual com les rutes, i basant-se en aquestes, les iniciatives proven d'atreure els fluxos a nous territoris amplificant la ciutat turística. Entre aquestes iniciatives destaca especialment la creació del Centre d'Interpretació de la Cultura Immaterial dels Patis de Còrdova en una zona amb una gran potencialitat turística, atès que s'hi localitzen significatives esglésies fernandines del segle XIII, interessants patis i el característic traçat irregular de carrerons a què s'ha fet referència anteriorment.

Inaugurat el 2016, aquest pati de titularitat municipal constitueix un espai expositiu permanent a les sales del qual es recreen els modes de vida veïnals de les classes treballadores de generacions passades i, especialment, la història del concurs, i s'hi idealitzen valors com l'hospitalitat no comercialitzada. Un pati on la bellesa es converteix en el principal reclam turístic i que és definit als mitjans com a “exemple perfecte d'oasi urbà” (*eldiario.es*, 13/12/2016). En el disseny museogràfic es posa l'èmfasi en l'estètica, i se simplifiquen les referències als modes de vida col·lectius que, a més, queden congelades en un indeterminat i idealitzat temps anterior, sense atendre els profunds canvis produïts en les últimes dècades.

De luxe tourism

Amb aquesta expressió es designen aquells productes o serveis de gamma superior i alt valor diferencial, que es dissenyen per ampliar el mercat a segments de turistes amb un elevat nivell adquisitiu. Com a destinació madura, a la ciutat de Còrdova són diverses les iniciatives privades d'aquest tipus que reinterpreten i diversifiquen l'oferta del producte “patis”. Entre les quals es pot destacar, dins de les tendències actuals de *gourmetització*, *GastroPatios* que consisteix en la transformació d'una sèrie de patis emblemàtics en punts de promoció, venda i consum de productes autòctons i de qualitat. De la mateixa manera que els mercats en els centres d'algunes ciutats turístiques (Crespi i Domínguez, 2016)

a Còrdova els patis es transformen, sense contradicció aparent, en marcs idonis per a la comercialització i la degustació d'aliments i begudes gurmet. Amb eslògans tan suggestius com “Sabors entre flors” o “Els sabors típics de Còrdova en un entorn únic i especial”, es transmet la possibilitat de viure una experiència única.

Un altre producte turístic “de luxe” d'iniciativa privada consisteix en remodelar patis antics i transformar-los en allotjaments turístics d'alta gamma. Les normes del concurs prohibeixen que aquests patis puguin participar al festival, però això no impedeix que s'apropiïn dels discursos sobre tradició i història d'aquest tipus de construccions, així com dels valors estètics. Allotjar-se en un hotel amb pati s'ofereix als turistes d'elevada renda com un valor diferencial i com l'oportunitat de viure una experiència d'immersió en la cultura local. Per això la publicitat remarca valors com el silenci, la remor de l'aigua de les fonts, els terres empedrats, el verger del jardí interior, l'aroma de gessamins i llessamins de nit... i el patró arquitectònic hereu de Roma i al-Àndalus.

Iniciatives per viure: patrimoni i dret a la ciutat.

En les últimes dècades els debats sobre el turisme i els seus efectes s'han incorporat a l'agenda dels moviments socials i l'associacionisme veïnal com una de les seves reivindicacions emergents més característiques i de més ressonància mediàtica (Cocola-Gant i Pardo, 2017; Milano, 2018). Aquests col·lectius manifesten un “malestar social” pel que alguns autors denominen l’“overtourism” o els efectes d'una saturació turística (Milano, op. cit.); per a d'altres aquest fenomen estaria directament relacionat amb els moviments antigentrificació (Cocola-Gant i Prado, op. cit.; Mansilla, 2017, 2018).¹³

En aquest marc general, a Còrdova s'estan generant una sèrie de propostes que, d'una banda, denuncien la gestió del patrimoni subordinada al turisme i, d'altra banda, promouen fórmules alternatives per viure i “habitar el patrimoni”. S'agrupen aquí un

13

De tot això s'ha estat informant en molts mitjans de comunicació espanyols amb el terme *turismo-fòbia*, una denominació inexacta i, des del nostre punt de vista, simplista, caricaturesca i pejorativa respecte a la filosofia i les reivindicacions d'aquests col·lectius. Són nombrosos els estudis del fenomen del moviment ciutadà contrari a la turistificació (Cocola-Gant i Pardo, 2017; Huete i Mantecón, 2018; Mansilla, 2018; Martins, 2018; Milano, 2018; Pérez-García i García-Abad, 2018; Van Geert, Roigé i Conget, 2014).

conjunt d'associacions i entitats reduïdes en nombre, però amb cert seguiment als mitjans de comunicació i que sintonitzen amb bona part de la societat cordovesa. Aquestes associacions no es posicionen en contra del turisme, sinó que emfatitzen que aquest s'ha de compatibilitzar amb la vida quotidiana dels habitants del centre històric.

Malestar social davant el turisme i reivindicacions d'una ciutat per viure

El 21 de juny de 2018 es va constituir el Fòrum pel Dret a la Ciutat que aglutina un conjunt de col·lectius, organitzacions, institucions i professionals. En el seu manifest el Fòrum es posiciona contra la gentrificació i l'explotació turística del patrimoni, i demana el dret a la ciutat.¹⁴

“Frente a la apropiación de los patrimonios comunes, históricos y cotidianos de nuestra ciudad por parte de la economía del ocio, surge la respuesta cívica contra los abusos del turismo, los fondos especulativos y la inacción de las políticas públicas como regional, nacional y europeo” (Manifest Fòrum pel Dret a la Ciutat, Còrdoba, 2018).

Aquest moviment reitera la denúncia del que alguns dels seus components i associacions expressen des de fa uns anys, i que subscriu la Federació d'Associacions de Veïns dels Centres Històrics d'Andalusia: la privatització de l'espai públic, les “requalificacions encobertes” de l'espai residencial per convertir-lo en espai terciari (allotjaments turístics), així com el desmantellament dels modes de convivència, del comerç tradicional i del teixit residencial. És a dir, denuncien un procés, característic de la gentrificació, mitjançant el qual s'organitza, no només la transferència del sòl, sinó una “apropiació simbòlica i material de classe en l'espai” amb la consegüent pèrdua del valor de l'ús del sòl que la societat ha atorgat a aquests espais (López-Morales, 2016: 224). Així les tavernes antigues, les botigues petites, les façanes descuidades, els habitatges intestats, els usos espontanis... són reordenats, higienitzats, substituïts, repintats, estetitzats... per a l'ús i grat dels turistes i dels nous inversors forans.

(Re) Habitar el patrimoni: patis per al segle XXI

Diverses agrupacions i associacions reivindiquen i lideren una mirada als patis entesos en primer lloc com a recursos socials i identitaris. Destaca “PAX-Patios de la Axarquía”, un projecte col·laboratiu que se centra en la rehabilitació de cases-patis i la constitució de cooperatives d'habitatge per a joves que s'emancipen o per a persones grans autònomes. Amb la iniciativa s'enfronten als problemes d'envelliment, falta de renovació generacional i despoblació del centre històric, i promouen així el dret a l'habitatge i la recuperació del sentit de convivència i solidaritat als patis com a fórmula de salvaguarda d'un patrimoni viu.

Una iniciativa diferent, però en sintonia amb l'anterior, ha estat la constitució del “Foro por la Covivienda” (FOCO) iniciativa de l'empresa municipal de l'habitatge de Còrdoba (VIMCORSA) que pretén impulsar la promoció de cooperatives habitacionals per facilitar l'accés a habitatges assequibles amb el suport tècnic i econòmic de l'administració local. L'objectiu és revitalitzar les cases pati reforçant-ne el valor d'ús i amb això regenerar el centre històric, “actuant davant algunes de les seves amenaces més significatives, com la degradació física del barri, l'infrahabitatge, el procés de gentrificació, la metastatització del fenomen d'apartaments i habitatges turístics” (Alba Doblas, regidora d'Izquierda Unida al *Diario de Córdoba*, 07/16/17).

Un altre model d'actuació des del pati com a identitat centrada en el concepte *habitar* (viure la casa i el barri) és el que proposen determinades agrupacions de cases-pati liderades per dones que defensen la vivència del pati obert. Busquen així una manera de sostenir casa seva mitjançant activitats dirigides prioritàriament als cordovesos (tallers d'artesanía o de formació musical, petits espectacles, espais de debat, celebracions familiars) en una recreació actualitzada dels usos múltiples de les cases de veïnat com a centre social.

En totes aquestes iniciatives i processos s'observa un element comú: la reivindicació del

14

El “dret a la ciutat” és un concepte desenvolupat per Lefevre en el seu prestigiós text de 1968 (1969). Ens interessa aquí destacar la manera amb què s'ha reprès al segle XXI per diferents moviments socials. Tal com s'articula a la Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad (Quito, 2004), té un caràcter multidimensional, integra diversos drets, considera la ciutat com un tot interconnectat i defensa la igualtat i el ple exercici de ciutadania (Girola i Thomasz, 2013; Hernández-Ramírez, 2018).

patrimoni com a valor d'ús, com a element de memòria, identitat i convivència i que per tant no pot ser sotmès a les lògiques de la comercialització ni estar a compte del turisme. El “dret a la cultura” s'expressa així com una reivindicació dins del dret a la ciutat i des d'un model alternatiu que contesta a l'imperatiu d'una “estètica decretada” (Girola i Thomasz, 2013).

Totes aquestes petites iniciatives van tramant una malla interconnectada que es retroalimenta. Aquestes xarxes i connexions descrites dins de la ciutat i entre ciutats tenen un potencial efecte amplificador (Milano, 2018) i faciliten la negociació amb l'administració, la visibilització social i la creació de narratives coalitzades que contraresten els discursos proturisme. A més, mostren les respostes, els modes de resistència i les patrimonialitzacions alternatives a un model que vincula el patrimoni amb la mercantilització i amb processos de gentrificació que estan tenint lloc en diverses parts del món (De Cesari i Dimova, 2018; Díaz i Salinas, 2016; López-Morales, 2016).

Conclusions

Les anàlisis i descripcions exposades ens porten a concloure que els processos de patrimonialització vinculats amb les inscripcions en els registres de la UNESCO estan associats a una sèrie de paradoxes: en primer lloc, a la relació entre patrimoni i turisme, i, en segon lloc, a les conseqüències que una gestió del patrimoni subordinada al turisme té per a les societats locals dipositàries d'aquests béns. Aquestes conseqüències paradoxals i els debats que generen són el que hem denominat l'“efecte UNESCO”.

Queda demostrat, amb l'anàlisi de dades respecte als nivells d'intensitat turística i les pautes de modificació urbana i del teixit social, que el centre històric de Còrdova és el paradigma del *paisatge turístic museïficat*, i que el patrimoni funciona com la pedra angular a partir de la qual es construeix l'oferta turística a la ciutat. L'“efecte UNESCO” en el cas de Còrdova és, en primer lloc, un efecte crida massiu de turis-

tes, que és un dels processos no contemplats quan un bé és beneït com a Patrimoni de la Humanitat. Les dades indicades revelen que, en el cas cordovès, aquest efecte propiciat per les declaracions ha accentuat l'impacte d'alguns dels components de la turistificació. Existeix un risc objectiu que la massificació derivada d'aquest efecte crida pugui arribar a produir la transformació del centre urbà en un enclavament agònic, on la història i les tradicions veïnals moribundes siguin escenificades per a aglomeracions de turistes que visiten el lloc induïts pel prestigi internacional del segell UNESCO (D'Eramo, 2014). Tal com s'ha comprovat, a més, les declaracions acceleren els processos de turistificació i els expandeixen en el temps i en l'espai, prioritzant els valors estètics com a valors absoluts, ocultant o minimitzant les memòries locals i els valors socials.

En segon lloc, “l'efecte UNESCO” introdueix un gir en els debats sobre el model de ciutat i el desenvolupament turístic, incorporant la qüestió patrimonial a l'agenda política i a les preocupacions col·lectives. Les maneres d'interpretar el patrimoni i la seva gestió mostren clarament conflictes i dissonàncies entre diferents grups de poder i diferents col·lectius urbans. Això és evident a Còrdova on la qüestió patrimonial ha assolit centralitat i impregnat de contingut específic les discussions locals sobre desenvolupament urbà i drets ciutadans.

En definitiva, a Còrdova el debat sobre el turisme és també una discussió sobre el patrimoni. En aquesta controvèrsia no hi ha consens en el significat últim del concepte patrimoni cultural (recurs econòmic vs. “lloc” d'identitat i de vida) i sobre les estratègies que s'han d'aplicar per a una adequada gestió patrimonial. La Festa dels Patis és un cas per antonomàsia de conflicte patrimonial. Des de l'enfocament turístico-cèntric, la gestió patrimonial és considerada com un capítol més de l'estratègia de desenvolupament turístic. Tota l'estratègia 5D ens mostra aquesta subordinació del patrimoni a la lògica de mercat que transforma la Festa en producte turístic. Contràriament,

des de la perspectiva de les organitzacions ciutadanes el que té més pes és una concepció integral del patrimoni orientada a la continuïtat dels modes de vida tradicionals d'acord amb paràmetres del segle XXI. Això significa mantenir els usos residencials, i rescatar els valors de sociabilitat, solidaritat, comunitat i hospitalitat. Entre ambdues actituds, un gran nombre de cordovesos diu que busca un punt mitjà; tanmateix, amb les dades i anàlisis a la mà d'aquest i altres estudis, sembla difícil desviar-se d'una ruta

ja traçada de deteriorament i expropiació dels patrimonis material i immaterial de les ciutats llevat que s'engegui una acció ciutadana contundent, una legislació i un desenvolupament pressupostari que allunyin el patrimoni de la seva comercialització absoluta. ■

BIBLIOGRAFIA

- Arias-Sans, A.** (2018). "Turisme i gentrificació. Apunts desde Barcelona". *Papers: Regió Metropolitana de Barcelona*, 60, 131-139.
- Ayuntamiento de Córdoba (2014).** *Plan Turístico Córdoba 2014/2016*. Córdoba: Ayuntamiento.
- Ayuntamiento de Córdoba (2015).** *Plan Estratégico de Turismo de Córdoba 2015/19*. Córdoba: Ayuntamiento.
- Benach, N.; Albet, A.** (2018). "La gentrificació com a estratègia global". *Papers: Regió Metropolitana de Barcelona*, 60, 17-23.
- Bendix, R. F.** (2009). "Heritage between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology". Dins Smith, L.; Akagawa, N. (ed.), *Intangible Heritage* (253-269). New York: Routledge.
- Bendix, R.; Eggert, A.; Peselmann, A.** (2012). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Colmenarejo, R.** (2018). *La fiesta de los patios de Córdoba. Una historia de resiliencia y emancipación*. Córdoba: Utopía Libros.
- Cocola-Gant, A.; Pardo, D.** (2017). "Resisting tourism gentrification: the experience of grassroots movements in Barcelona". *Urbanistica Tre, Giornale Online di Urbanistica*, 5(13), 39-47.
- Crespi, M.; Domínguez, M.** (2016). "Los mercados de abastos y las ciudades turísticas". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 14(2), 401-416.
- D'Eramo, M.** (2014). "UNESCOcidio". *New Left Review*, 88, 52-59.
- De Cesari, C.; Dimova, R.** (2018). "Heritage and Gentrification: Introduction: Remaking Urban Landscapes in the Name of Culture and Historic Preservation". *International Journal of Heritage Studies*, 24, 1-7.
- Delgado, M.** (2007). *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del modelo Barcelona*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Evans, G.** (2001). "World Heritage and the World Bank: Culture and Sustainable Development?". *Tourism Recreation Research*, 26(1), 81-84.
- Fernández Salinas, V.; Silva, R.** (2017). "Reinvención patrimonial y revitalización urbanística. El caso del modelo malagueño". *Ciudad y Territorio*, XLIX(191), 63-79.
- Foster, M. D.** (2011). "The UNESCO Effect: Confidence, Defamiliarization, and a New Element in the Discourse on a Japanese Island". *Journal of Folklore Research*, 48(1), 63-107.
- García del Hoyo, J. J.; Jiménez de Madariaga, C.; Castilla, D.** (2018). "Aproximación al valor de un bien inscrito en el listado del patrimonio inmaterial de la UNESCO: estimación de un modelo de precios hedónicos para la fiesta de los patios de Córdoba". *VIII Workshop en Economía y Gestión de la Cultura*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Girola, M. F.; Thomasz, A. G.** (2013). "Del derecho a la vivienda al derecho a la cultura: reflexiones sobre la constitución del derecho a la ciudad en Buenos Aires desde una perspectiva etnográfica". *Anuario Antropológico*, 11, 131-163.
- Harvey, D.** (2013). *Ciudades rebeldes: del derecho de la ciudad a la revolución Urbana*. Madrid: AKAL.
- Hafstein, V. TR.** (2009). "Intangible Heritage as a List: From the Masterpieces to Representation". Dins Smith, L.; Akagawa, N. (eds.), *Intangible Heritage* (93-111). New York: Routledge.
- Hafstein, V. TR.** (2018). *Making Intangible Heritage. El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Indiana: University Press.
- Hiernaux-Nicolas, D.; González-Gómez, C. I.** (2014).

"Gentrificación, simbólica y poder en los centros históricos: Querétaro, México". *Scripta Nova*, XVIII, 493(12).

Hernández-Ramírez, J. (2018). "La voracidad del turismo y el derecho a la ciudad". *Revista Andaluza de Antropología*, 15, 22-46.

Huete, R.; Mantecón, A. (2018). "El auge de la turismofobia ¿hipótesis de investigación o ruido ideológico?". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 16(1), 9-19.

Instituto Municipal de Turismo (IMTUR). (2018). *Informe 2017 del Observatorio Turístico de Córdoba*. Córdoba: Ayuntamiento.

ITB (2018). *World Travel Trends Report 2017/18*. Berlín: Messe.

Jiménez de Madariaga, C.; Seño-Asencio, F. (2018). "Patrimonio Cultural de la Humanidad y Turismo". *International Journal of Scientific Management and Tourism*, 2(4), 349-366.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.

Lefebvre, H. (1969). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Editorial Península.

López-Morales, E. (2016). "Acerca de una gentrificación planetaria, políticamente útil". *Revista INVI*, 31(88), 217-240.

Manjavacas, J. M.^a (2018). "Patrimonio cultural y actividades turísticas: aproximación crítica a propósito de la Fiesta de los Patios de Córdoba". *Revista Andaluza de Antropología*, 15, 127-155.

Mansilla, J. A. (2017). "¿Espacio de consumo o consumo del espacio? El caso de Palo Alto Market, Barcelona". *IX Seminario Internacional de Investigación en Urbanismo*. Barcelona-Bogotá: Universitat Politècnica de Catalunya.

Mansilla, J. A. (2018). "Vecinos en peligro de extinción. Turismo urbano, movimientos sociales y exclusión socioespacial en Barcelona". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 16(2), 279-296.

Martins, M. (2018). "Tourism planning and tourismphobia: an analysis of the strategic tourism Plan of Barcelona 2010-2015". *Journal of Tourism, Heritage & Services Marketing*, 4(1), 3-7.

Milano, C. (2018). "Overtourism, malestar social y turismofobia. Un debate controvertido". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 16(3), 551-564.

Pérez-García, A.; García-Abad, L. (2018). "Turismofobia: presencia, impacto y percepción del concepto a través de los medios de comunicación impresos". *adComunica. Revista de Estrategias, Tendencias e Innovación en Comunicación*, 16, 201-219.

Prats, L. (2011). "La viabilidad turística del patrimonio". *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, 9(2), 249-264.

Quintero-Morón, V. (2009). *Los Sentidos del Patrimonio. Alianzas y Conflictos en la Construcción del Patrimonio Etnológico Andaluz*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

Quintero-Morón, V.; Sánchez-Carretero, C. (2017). "Los verbos de la participación social y sus conjugaciones: contradicciones de un patrimonio 'democratizador'". *Revista Andaluza de Antropología*, 12, 48-69.

Richards, G. (2016). "El turismo y la ciudad: ¿hacia nuevos modelos?". *Revista Cidob d'afers internacionals*, 113, 71-87.

Ríos-Llamas, C. (2018). "De la ciudad vivida a la ciudad patrimonio". *Anuario de Espacios Urbanos. Historia, memoria y diseño*, 25, 161-174.

Santamarina, B.; Del Marmol, C. (2017). "Ciudades creativas y pueblos con encanto: los nuevos procesos patrimoniales del siglo

xxi". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXII(2), 359-377.

Tunbrigde, J. E.; Ashworth, G. H. (1996). *Dissonant heritage: the management of the past as a resource in conflict*. Chichester: J. Wiley.

UNESCO. (2012). *Nomination file n° 00846 for inscription on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity in 2012*. UNESCO: París

UNWTO. (1999). *Código Ético Mundial para el turismo* [en línea]. <<http://ethics.unwto.org/es/content/codigo-etico-mundial-para-el-turismo>>.

Van Geert, F.; Roigé, X. (2014). "De los usos políticos del patrimonio". Dins Van Geert, F; Roigé, X; Conget, L. (coords.), *Usos políticos del patrimonio cultural* (9-25). Barcelona: Universitat de Barcelona.

Villaseñor, I.; Zolla, E. (2012). "Del patrimonio cultural inmaterial o la Patrimonialización de la cultura". *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, 6(12), 75-101.

Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

Sobre el patrimoni: lloguer turístic i moviments socials a la ciutat de Mallorca

“El patrimoni té sentit quan resisteix als interessos i negocis de la classe dominant, no si els perpetua de manera tan descarada.” (Lladó i Sureda, 2019)

“Els monuments projecten sobre el terreny una concepció del món, mentre que la ciutat projectava, i projecta encara, la vida social (la globalitat).” (Lefebvre, 1972 [1970]: 28)¹

L'habitar esvaïdor dels lloguers turístics

“E

stam atrapat”, exclamà Carlos, un veïnat de 23 anys de l'Eixample de Ciutat (també coneguda com a Palma), en entrar a la sala on tenia lloc la reunió que Ciutat per a qui l'habita, no per a qui la visita mantenia cada 15 dies per tractar la gentrificació i la mercantilització turística de la ciutat.² Carlos, un estudiant de cicles formatius que llavors treballava com a cambrer en un hotel del Centre de Ciutat, explicava a les companyes que li feien lloc com en el darrer any els propietaris dels apartaments de sobre i de sota d'allà on vivia de lloguer amb la seva parella havien passat de tenir inquilins

residencials a tenir-ne de turístics. Des de llavors, la parella, que no té altre patrimoni que no sigui la seva força de treball, ha hagut de fer front a veïnats temporals que organitzen festes que duren dies i a visitants confusos que toquen el timbre a deshora.

Tot i això, el que més preocupa Carlos és que el lloguer turístic tenguí cabuda a la ciutat, atès que considera que contribueix a l'augment dels preus del lloguer residencial. De moment, ell i la seva parella tenen sort i seguiran pagant 500 euros al mes perquè el propietari els coneix i li cauen bé. Però altres inquilins d'arreu de Ciutat han hagut de deixar els seus barris, ja sigui perquè els lloguers residencials s'han baratat per lloguers turístics o perquè els propietaris demanen lloguers residencials més alts per tal de “compensar” allò que deixen de guanyar per no tenir llur patrimoni en lloguer turístic. Altres factors que afecten aitals dinàmiques especulatives i la manca d'accés a lloguers assequibles són la irrupció en el mercat immobiliari de les societats anònimes cotitzades d'inversió en el mercat immobiliari (d'ara en endavant, SOCIMI) i la manca d'una política agosarada en matèria d'habitatge social.

Si bé afecta a tothom, la població més vulnerable és l'arrendatària, especialment les

1

Totes les traduccions són meves. Es tracten de traduccions de l'anglès i del castellà al català. L'article està escrit en la modalitat balear del català estàndard, cosa que implica l'ús de terminacions verbals, vocabulari i expressions pròpies de les Illes. Per exemple: entre d'altres accepcions, a *lloure* significa *sense subjecció*, *sense vigilància*. En aquest sentit, a més dels diccionaris a l'ús, la lectora trobarà útil el *Diccionari català-valencià-balear* (<http://dcvb.iecat.net>).

2

A Palma també se la coneix com a Ciutat (i com a la ciutat de Mallorca). Per a una dissertació sobre els noms de Ciutat, vegeu Bibiloni (1979). Ciutat per a qui l'habita és una organització relativament nova (setembre de 2016), l'objectiu principal de la qual és denunciar la creixent turistització de Ciutat.



Marc Morell

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

Antropòleg social contractat com a investigador al Departament de Geografia de la Universitat de les Illes Balears, on principalment treballa entorn del caràcter de classe de la producció de l'espai en la societat de mercat. Ha realitzat treball de camp a Catalunya, Mallorca i Malta i les seves publicacions més recents inclouen: “Turismo y diferencial de renta” (dins Cañada i Murray, *Turistificación global*, Icaria, 2019); “Turismofobia como arma arrojadiza” (dins *Ábaco* 98.4, 2018, amb Blanco-Romero i Blázquez-Salom); “Una casa deshabitada no es en realidad una verdadera casa” (dins Milà i Mansilla, *Ciudad de vacaciones*, Pol-len, 2018); “Urban tourism via the dispossession of oeuvres” (a *Focaal* 82.winter, 2018), i “The rent gap in gentrification” (dins Albet i Benach, *Global Capitalism and Processes of Regeneration*, Routledge, 2018).

jubilades, les treballadores precaritzades i migrants, i les famílies monoparentals que no poden satisfer els lloguers exigits. Per a moltes, les autoritats estan fallant a l'hora de garantir habitatges assequibles. Algunes veuen en el desplaçament de les veïnades la mateixa desaparició de la ciutat, entesa com a patrimoni humà, quelcom vaticinat per Màrius Verdaguer a la seva *Ciutat esvaïda* (1977). Sorprès pel fet que Ciutat podia canviar tan dramàticament en tan poc temps, a mitjans del segle xx Verdaguer afirmà que “hi ha una ciutat per cada individu i per cada època” i, per tant, “per cada individu que desapareix, desapareix també una ciutat” (Verdaguer, 1977: 7).³ A la ciutat futura, pronosticà, hi aniran “els avions, els trens, els grans vaixells de l'avenir, i hi va la nostra imaginació que s'embriaga amb bells somnis” (ib.).

Mig segle després, aquesta embriaguesa futurista ha acabat en un malson, seguit d'una ressaca colossal. És en aquest context que diferents moviments advoquen per limitar una indústria turística que el 2018 ja tenia 16 milions de visitants a unes illes, les Balears i Pitiüses, de prop de 5.000 quilòmetres quadrats. La llista de greuges és llarga: ús excessiu de recursos hídrics i energètics, generació massiva de residus, expansió urbana descontrolada, explotació d'una mà d'obra hiperflexibilitzada, substitució de petites empreses locals per grans corporacions transnacionals, destrucció del teixit barrial, saturació de l'espai públic, cost exorbitant de l'espai privat a causa de la conversió d'habitatges residencials en allotjaments turístics i la financerització d'ambdós.

Però alguns del poc més d'un milió d'habitants de les Illes no comparteixen aquesta visió i hi veuen una oportunitat per rescatar el seu patrimoni familiar.

Fet i fet, a més de la cura i l'entreteniment dels turistes, el veritable negoci està en el seu transport i allotjament, cosa que significa que durant les últimes sis dècades la indústria turística de l'arxipèlag, que és un dels seus màxims exponents al conjunt de l'Estat espanyol, ha estat esperonada pel desenvolupament d'infraestructures, i la construcció i l'especulació immobiliàries (Murray Mas, 2015). El darrer episodi d'aquest procés és el lloguer turístic, que implica la conversió d'allotjament residencial en unitats turístiques gràcies a plataformes digitals com ara Airbnb. Això s'aprecia especialment al Centre, tot declarat com a Bé d'Interès Cultural, on fins a l'agost de 2017 els ingressos del lloguer turístic excediren en més d'un 350% els que es podien obtenir a través del lloguer residencial (Yrigoy, 2018).

L'amenaça del desplaçament que plana sobre Carlos i la seva parella, i la desaparició del patrimoni viu que representa la ciutat que habiten, és la conseqüència de la transformació de la propietat en un actiu turístic i financeritzat. Així, en el present article connect diferents aspectes aplegats en el decurs d'un treball de camp realitzat en els darrers anys.⁴ Aquí explor com el capitalisme de plataforma del lloguer turístic i la classe rendista que el té en propietat fan pressió sobre les administracions públiques per aconseguir-ne

Paraules clau: diferenciació de classe, integració capitalista, lloguer turístic, moviments socials, patrimoni construït.

Palabras clave: diferenciación de clase, integración capitalista, alquiler turístico, movimientos sociales, patrimonio construido.

Key Words: capitalist integration, built heritage, class differentiation, holiday rentals, social movements

3

Màrius Verdaguer fou un home de lletres menorquí que visqué principalment a Ciutat i a Barcelona. El seu llibre *La ciudad desvanecida*, del 1953, va ser traduït al català el 1977. Des de mitjans dels vuitanta, aquesta obra es convertí en una de les principals icones literàries dels grups conservacionistes del patrimoni construït de Ciutat.

4

Aquesta recerca parteix del compromís per lligar l'antropologia social amb un projecte polític més ample (Gavin Smith 1999) i així poder copsar, il·lustrar i respondre a l'estratègia financeritzadora que suposen els lloguers turístics.

Inspirat per la tesi de diferenciació de classe d'Eric Wolf i per com Henri Lefebvre desenvolupà el concepte d'integració capitalista, aquest capítol explora “l'economia col·laborativa” i la conversió de l'habitatge en allotjament turístic, via plataformes digitals. La denúncia per part d'una aliança de moviments socials d'aquesta mercantilització turística del patrimoni construït resulta en una divisió del treball singular que dona continuïtat al llegat de la lluita de classe ja existent. L'estudi d'aquest conflicte contribueix a entendre la financerització de la vida quotidiana.

Inspirado por la tesis de diferenciación de clase de Eric Wolf y por como Henri Lefebvre desarrolló el concepto de integración capitalista, este capítulo explora la “economía colaborativa” y la conversión de la vivienda en alojamiento turístico, vía plataformas digitales. La denuncia por parte de una alianza de movimientos sociales de esta mercantilización turística del patrimonio construido resulta en una división del trabajo singular que da continuidad al legado de la lucha de clase ya existente. El estudio de este conflicto contribuye a entender la financiarización de la vida cotidiana.

Inspired by Eric Wolf's thesis on class differentiation and Henri Lefebvre's conceptualisation of capitalist integration, this chapter explores the “sharing economy” and the conversion of housing into tourist accommodation via digital platforms. Such commoditisation of built heritage has been condemned by an alliance of social movements, resulting in a unique division of labour that imbues the legacy of class struggle with added continuity. The study of this conflict provides insight into the financialisation of everyday life.

la normalització. Ara bé, el lloguer turístic no només desplaça, també incita a l'organització inquilinal. Per això consider les formes que prenen els moviments socials a Ciutat i concloc amb una reflexió sobre la relació de classe que el lloguer turístic manté en l'actual dinàmica de financerització, tot emfasitzant la polisèmia del concepte de patrimoni i la lluita que es dona al seu voltant.

La frontera turística: integració capitalista i diferenciació de classe

L'equip de recerca Dret de l'Empresa i Activitat Turística (DEAT) de la Universitat de les Illes Balears (UIB) explora com regular l'economia col·laborativa, que caracteritza com a força imparable que s'expandeix a tots els sectors productius, inclòs l'allotjament turístic.⁵ El DEAT considera el lloguer turístic com el resultat lògic de l'autogestió emprenedora del patrimoni individual: “[H]i ha mercat per a tothom, [els hotelers] ja no tenen el monopoli”, “el mercat acabarà regulant l'oferta [del lloguer turístic]”. Són les administracions públiques de l'Estat, però, i això no ho diu el DEAT, que regula les noves tipologies d'allotjament, i facilita així l'expansió turística. És a dir, el capital no funciona segons els seus requisits interns, la seva lògica ni les seves lleis.

En aquest sentit, Lefebvre mantengué que l'estat integra nous sectors en els quals invertir per ampliar la producció i generar-hi excedents (Lefebvre, 1976: 322). Així ha estat a les Illes amb la successió dels “booms turístics” i la seva decisiva contribució a la reestructuració del capital, ampliant la frontera turística a mesura que es fixaven nous tipus d'allotjament (Murray Mas *et al.*, 2017).⁶ Aquest procés ha d'entendre's com a part del cicle d'acumulació específicament espanyol basat en l'anomenada “economia del totxo” (Rodríguez i López, 2011; Coq-Huelva, 2013). Mitjançant la regulació consecutiva de diferents tipus d'allotjament, l'Estat espanyol ha incorporat al si de la indústria turística diversos paisatges patrimonialitzats, entorns construïts i segments de consum.

Cada nou tipus d'allotjament fou aprovat pel legislador: hotels abans de 1973, apartaments

als vuitanta, segones residències en propietat de ciutadans estrangers de la UE a la segona meitat dels noranta, agroturismes a principis dels dos mil i lloguers turístics a mitjans dels dos mil deu. Amb aquesta darrera tipologia els “booms turístics” convergeixen amb les “onades gentrificadores” (Hackworth i Smith, 2001). Així, el lloguer turístic estén i aguditza el desplaçament (Cocola-Gant, 2016), en el que ja es coneix com la cinquena onada gentrificadora, definida per la consolidació del patrimoni immoble com a actiu financers, l'acomodació de fons d'inversió com a grans tenidors, la intensificació del deute hipotecari i la manca d'habitatge assequible (Aalbers, 2019).

Aquestes tendències han arrelat a l'Estat espanyol. Entre el 2016 i el 2017 els beneficis dels sectors immobiliari i de la construcció augmentaren en un 54% (Comissió Nacional dels Mercats i la Competència, 2018b: 48). Janoschka *et al.* (2019) afirmen que bona part d'aquest creixement acaba a d'altres indrets, fora de l'abast sobirà de l'Estat, que alhora fomenta la desinversió bancària (permetent a les SOCIMI reestructurar el mercat) i afavoreix la concentració del patrimoni immobiliari i de la seva gestió. Pel que fa al lloguer turístic, el 2017 les 135.291 places de les Illes disponibles a Airbnb les gestionaven 3.137 agents (16 d'ells en gestionaren un 22%) i les 10 principals comercialitzadores tenien les seus a Alemanya, els Emirats Àrabs Units, els Països Baixos o eren il·localitzables (Terraferida, 2018).

Wolf també es feu ressò de la centralitat de l'Estat en la integració de nous sectors. Parà atenció en com el capital resol les seves crisis fornint noves rondes d'extracció de plusvàlues, fent avançar la relació estratègica que governa el desplegament capitalista del treball social. Mantengué que cada nova ronda implica conflictes entre segments de la classe capitalista, alguns dels quals s'alien amb segments d'altres classes, inclosa l'obra (1997: 308). Pel que fa a la classe obrera, cal superar la idea que aquesta es redueix al treball assalariat (o a aquest més fraccions del lumpenproletariat i del treball informal), especialment si partim de la idea que el tre-

5

Entrevista a membres del DEAT (Ginard, 2017). Deixant a banda el fet de si l'allotjament turístic és o no productiu, el lloguer turístic ha sigut un tema que ha aixecat passions en aquests darrers anys.

6

Els “booms turístics” són “solucions espacials” en el sentit que els dona Harvey (2006: 413-445). Aquests reorganitzen l'entorn construït a través d'inversions a llarg termini en capital fix evitant temporalment (i/o desplaçant) les crisis de sobreproducció generades pel capitalisme (esgotant possibilitats d'inversió rendible i destruint capital existent mitjançant la seva devaluació o la infrautilització de la força de treball). L'estat hi intervé sempre, garantint les condicions de rendibilitat, crèdit i finançament.

ball és tot allò que hom troba a la base de la creació de valor que n'apropien d'altres, i abasta des del treball assalariat al treball que obra allò urbà i que, en el nostre cas, acaba mercantilitzant-se en la indústria turística⁷.

La tesi de la diferenciació de Wolf il·lumina l'actual reconfiguració del patrimoni de l'allotjament turístic, a mesura que els grups de pressió del lloguer turístic proven d'influir en la política illenca a fi de poder competir amb els hotelers. Històricament, els hotelers han determinat la política turística de les Illes (Amer, 2005), fins i tot n'han exportat el patrimoni empresarial (Buades, 2014), i sempre a partir d'una diferenciació de classe extremadament complexa alhora que increïblement inestable: aplegant alhora relacions salarials, règims de residència, deute, etc. Seguint el deixant acadèmic que treballa la financerització de les llars, associada a la retirada de prestacions públiques, incloent-hi l'habitatge, i la creixent desigualtat en l'àmbit de la reproducció social (pe. Lapavitsas, 2013), diversos autors han provat d'aclarir el concepte de classe relacionant-lo a la propietat i al deute.

Mentre que Lemoine i Ravelli (2017) argumenten que la democratització de les finances (p. e. mitjançant petites accions ben escampades) condueix a un empobriment generalitzat, Harvey afirma que el deute sempre reclama futurs ingressos i, per extensió, futura mà d'obra (2018: 450-451). Fet i fet, quan s'han definit amb prou claredat les classes socials? La seva llegibilitat mai és explícita, especialment quan la relació de creació i apropiació de valor que les defineix pren formes constantment canviants. Ara bé, és aquesta variabilitat la que defineix com ocorren les classes socials (Kalb, 1997 i 2015), el patrimoni de les quals no és més que la seva lluita (Morell, 2010) i és precisament quan aquestes estan en moviment que són més fàcils de copsar (Cox, 2013). Il·lustraré aquestes qüestions en les següents seccions a partir de la mercantilització turística de l'habitatge.

Abans, però, tornaré breument al DEAT i a la seva aposta per l'autogestió emprenedora de la propietat, qüestió amb què encetava

aquesta secció. El que preocupa el DEAT és el pols que marca “l'economia col·laborativa” i que trobam a cavall de les plataformes digitals del lloguer turístic i de la propietat d'aquest lloguer turístic. Hi creu identificar un mercat que regula l'oferta. Contra aquest principi, a continuació par atenció en com s'ha consolidat l'argot reconfortant de “l'economia col·laborativa” i com el seu ús dona pas a d'altres relats que animen a la concentració patrimonial i que s'ubiquen als antípodes d'una reciprocitat pretesament equitativa. Després, explor com les mateixes administracions de l'Estat han acabat lliurant una regulació de lloguer turístic que des de les distants burocràcies de la UE aterra als nostres carrers gràcies a les mediacions esglaonades de la resta d'administracions públiques.

L'economia col·laborativa i la política escalar de la UE

El 26 d'octubre de 2016, Jorge Cuneo, creador de Hundredrooms, empresa que llavors comparava les ofertes de lloguer turístic de les plataformes digitals, intervengué al fòrum BusinessDMallorca del Diario de Mallorca. Cinquanta emprenedores del sector hi assistiren preocupades pel seu patrimoni perquè el Govern balear acabava d'anunciar que no permetria una barra lliure de lloguer turístic. Cuneo parlà del nou troc digital i ubicà l'horitzó de Hundredrooms en la cruïlla de “l'economia col·laborativa” amb “l'impacte global”. Sintetitzà així el viratge que ha sofert la connexió espúria que trobam entre la “revolució de la tecnologia digital” i l'*adagio* “una altra economia és possible”.

Respecte a les xarxes d'igual a igual (P2P, del *peer to peer* en anglès), el treball de Bauwens i Lievens, i que ara recullen en un sol volum (2015), és fundacional. Assenyalen que la cooperació lliure dels productors crea un valor d'ús que va destinat a una comunitat d'usuaris, no al mercat. Ara bé, per a Botsman i Rogers (2011), l'economia col·laborativa inclou més que l'intercanvi. Hi ha permuta, comerç, lloguer i do. Les noves tecnologies i el P2P acaben sintonitzant totes aquestes formes de relació econòmica. És Gansky (2010) qui apunta a la possibilitat de guany en introduir el concepte de “malla”, que connecta diferents

7

Vegeu Morell 2016, per a una consideració teòrica respecte a aquesta manera d'entendre la classe obrera.

nodes per coordinar talents, béns i serveis. Aquesta optimització racional acaba reclamant una renda i així el valor d'ús generat es converteix en valor de canvi.

D'altra banda, diferents treballs conceptualitzen l'economia col·laborativa com a expressió epocal del capitalisme. Així, mentre que Rifkin (2014) anuncia la caiguda del sistema capitalista a causa de la seva crisi de valors i l'erosió del ritme de creixement, Sundararajan (2016) veu en l'expansió del P2P el “capitalisme de la multitud”. Sundararajan insta a repensar la regulació dels mercats de treball i la seguretat social, Rifkin albira una tercera revolució industrial en l'augment dels béns comuns col·laboratius. Però enlloc trobam l'erosió del ritme de creixement i la crisi de valors, i el “capitalisme de la multitud” només anima la concentració patrimonial i l'acumulació de capital de les plataformes digitals.

Srnicek (2017) manté una visió més afí a la crítica de l'economia política quan parla de “capitalisme de la plataforma”. Srnicek classifica les plataformes digitals segons la manera de fer negoci. Així, les de lloguer turístic són purament rendistes. Ho externalitzen tot i només mantenen com a patrimoni propi el “control de la plataforma que permet obtenir un lloguer de monopoli” (Srnicek, 2017: 76). A banda d'analitzar, reflexionar i especular entorn de la transformació social que suposa “l'economia col·laborativa”, l'acadèmia també inspira la mateixa política estatal.

Des del 2016, la Comissió Europea (CE) ha produït diversos informes sobre “l'economia col·laborativa”, inclosos els lloguers turístics (pe. Codagnone *et al.*, 2016). Fins i tot els principals experts assessoren la CE (Sundararajan, 2017). No obstant això, la principal preocupació de la CE no és l'erosió dels drets laborals, ni la protecció social, ni l'accés a un habitatge assequible, ni la concentració de patrimoni immobiliari, sinó l'ús de les dades generades (Martens, 2016; Easton, 2017). A més, amb el lloguer turístic en ment, la CE critica la limitació de “l'economia col·laborativa” perquè addueix que així es redueixen els ingressos i l'ocupació: “Europa hauria d'estar oberta a abraçar aquestes noves oportunitats”

(Comissió Europea, 2016: 16). Aital suggeriment és coherent amb els plans d'expansió del Banc Central Europeu que pretén estimular el consum i la integració de noves àrees d'inversió (Kolasa i Wesolowski, 2018). Aquests informes s'elaboren en el context del mercat únic on la patronal europea del lloguer turístic, la European Holiday Home Association, pressiona per mantenir el patrimoni immobiliari des seus membres i assolir la liberalització turística dels habitatges (Haar, 2018).

A l'Estat espanyol, el suport de la CE al lloguer turístic esperona la Comissió Nacional dels Mercats i la Competència (CNMC), que disputa als jutjats les normatives de comunitats autònomes i municipis que pretenen garantir lloguers residencials assequibles. Per a la CNMC, els lloguers turístics constitueixen “una veritable revolució en el mercat de l'allotjament, generant beneficis per als usuaris, els ciutadans i l'economia de les ciutats” (Comissió Nacional dels Mercats i la Competència, 2018a: 61-62). És per això que la CNMC vol disminuir l'heterogeneïtat arreu de l'Estat i evitar restriccions que impedeixen el “bon rendiment” del mercat (ib.: 64-66).⁸ Però fou la Llei de mesures de flexibilització i foment del mercat de lloguer d'habitatge (Agència Estatal del Boletín Oficial del Estado, 2013), que modificà la Llei d'arrendaments urbans (Agència Estatal del Boletín Oficial del Estado, 1994), i permeté l'ús del patrimoni immobiliari amb finalitats no residencials. La CNMC ha desafiat el Govern de les Illes Balears. Manté que la modificació de la Llei de turisme autonòmic (Parlament de les Illes Balears, 2017) “limita” la comercialització de lloguers turístics.

Per contra, els moviments socials assenyalen que aquesta regulació atorga al lloguer turístic un reconeixement sense precedents i denuncien la manca d'un pressupost per a les inspeccions de l'oferta il·legal existent. Oficialment, a les Illes s'ha establert un sostre de places, independentment del tipus d'allotjament (623.624 segons Sáenz, 2017;) i cada consell insular ha zonificat el lloguer turístic. A Ciutat, aquest s'ha prohibit als edificis entre mitjaneres però l'absència d'inspeccions permet infraccions a l'loure. Espe-

8

Arribats aquí, cal esbossar la distribució de les competències entre els diferents nivells d'administració de l'Estat espanyol en relació amb els lloguers turístics: els lloguers residencials es regeixen per la llei estatal, la política turística és competència de les comunitats autònomes i l'urbanisme es treballa a escala municipal. En el cas de les Illes, cadascuna té un consell que harmonitza l'urbanisme municipal. Com a capital que és de l'arxipèlag, en aquest aspecte Ciutat n'és una excepció.

cialment al Centre, que com s'ha esmentat anteriorment és patrimoni en la seva forma de Bé d'Interès Cultural. A continuació em referiré al paper dual del món acadèmic i després il·lustraré amb un cas específic d'abús "l'impacte global" del negoci. Finalment presentaré la principal patronal del lloguer turístic de la comunitat autònoma.

Sobre acadèmics, fraus, financerització i patronals

La UIB no té una sola veu. Hi record diverses polèmiques. El 2016, una agència del Govern d'aleshores va finançar un estudi del Departament d'Empresarials sobre la percepció dels residents entorn del lloguer turístic (Garau Vadell, 2016). Es pretenia legitimar una política que per poc que fos el permetés. Habtur, la patronal del lloguer turístic a les Illes, celebrà els resultats atès que moltes enquestades confiaven que el lloguer turístic generaria ocupació, complementaria amb uns ingressos cada vegada més escassos i alhora contribuiria a mantenir el patrimoni familiar. També el 2016, un altre organisme governamental encarregà un segon estudi sobre l'estat del mercat a d'altres investigadors del mateix departament de la UIB.

Davant càmeres d'IB3 Televisió, Groizard i Nilsson (2016) afirmaren que encara es podia créixer, que els lloguers turístics no desplacen inquilins i que escampen els guanys del turisme, fins ara patrimoni monopolístic dels hotelers. Devers una quinzena d'acadèmics, també de la UIB, posaren en dubte l'informe tot denunciant l'afectació del lloguer residencial i la creixent bretxa entre propietaris i arrendataris. En un altre episodi, el gener de 2017 IB3 Ràdio anuncià que la UIB establiria un observatori del lloguer turístic dirigit per un professor titular que, es deixaren de dir, ara era el vicepresident d'Habtur, ara president. Les xarxes socials s'encengueren de cop i la iniciativa es desactivà. Altres acadèmics desemmascararen pràctiques depredadores.

Arran de les queixes de Queta, membre de Ciutat per a qui l'habita, a la primavera de 2017 un grup d'investigadors i periodistes descobrí que tres pisos d'un edifici destinat a gent amb dificultats d'accés a l'habitatge

(com ara Queta) s'havien llogat il·legalment a turistes a 150 euros per persona i nit. L'edifici era a un barri del Centre, sotmès de feia temps a una intensa patrimonialització, reforma i gentrificació (Morell, 2013). Amb altres treballadores de l'empresa que gestionava aquests habitatges socials, el cap de les operacions oferia els pisos a plataformes digitals de lloguer turístic. Aquest era un negoci rendible ja que cada lloguer residencial era de 450 euros mensuals. Com més s'hi aprofundia, més gran es feia el cas. La propietat tenia altres edificis al barri.

Propietat i gestors tenien tres coses en comú: (1) un passat com a executius a la caixa d'estalvis i pensions que assumí el 45% dels actius resultants de la reforma del barri; (2) el seu pas pel nou banc que el 2010 va absorbir l'esmentada caixa, i (3) la participació en la transferència d'aquests actius via la "banca dolenta", la SAREB (empresa per a la gestió de béns procedents de la reestructuració del sistema bancari). Fet i fet, la financerització de la propietat i la gestió del lloguer turístic i la incapacitat de perseguir les irregularitats del sector, il·lustren la relació de classe que s'hi troba en la concentració patrimonial d'uns que priven l'accés a un habitatge assequible a d'altres.

Una altra estratègia consisteix en accedir a la informació que els ajuntaments tenen sobre propietaris endeutats a fi de comprar-los el patrimoni immobiliari amb el suport d'un crèdit bancari avalat per una propietat. Segons la informació facilitada per diversos veïnats d'un poble del Pla de Mallorca en el transcurs del meu treball de camp, l'expresident d'Habtur engrossí així el seu patrimoni de lloguer turístic. Joan Miralles, funcionari de carrera i professor de cicles formatius de la Conselleria d'Educació, obtengué el seu doctorat en sociologia amb una tesi sobre l'impacte en la cultura mallorquina de l'adquisició de residències per part de ciutadans estrangers de la UE a finals dels noranta (el "tercer boom turístic"). Miralles conclou que per als mallorquins seria millor llogar en comptes de vendre, ja que així s'evitaria la pèrdua de la sobirania patrimonial del sòl (2004). Per als no propietaris, defensa, sempre queda "l'economia de vessament". Acompanyant aquesta aposta per

una diferenciació de classe que albira aliances amb els segments no rendistes que també s'aprofitarien del manà del lloguer turístic (restauradors, pagesos locals...). Miralles rebutja que aquesta tipologia d'allotjament encareixi el lloguer residencial.

Aquesta idea s'expressa profusament com a mantra de la patronal del lloguer turístic tant als mitjans de comunicació (pe. Miralles 2017, Sagrera 2017) com al Fòrum Vacacional, la meca del lloguer turístic illenc, on Habtur pren part des del 2016. Al Fòrum Vacacional s'hi conviden plataformes digitals, operadors turístics, proveïdors de serveis (neteja, decoració...), entitats financeres, advocats defensors de l'ús lliure de la propietat privada i membres del Govern que proven d'apaivagar els ànims encesos dels assistents que sempre els esbronquen per “imposar” limitacions. Els hotelers, vertaders pilots del destí de l'arxipèlag, també reben. Personatges com Miralles aspiren a rivalitzar amb ells mentre incrementen el seu patrimoni immobiliari: “Com abans accepti[n] que hem vengut a quedar-nos, que representam una part important de l'oferta turística i que el model turístic l'hem de decidir entre tots, molt millor ... El mercat turístic no és [dels hotelers], el turista és qui elegix, no podem cloure els ulls davant una realitat òbvia” (Hosteltur, 2017).⁹

Mentre que la retòrica d'Habtur sembla pidolar un mer suplement d'ingressos, argument esgrimit també per Fevitur (la federació espanyola) i la European Holiday Home Association, els seus membres més destacats concentren diverses propietats i ja se'ls considera com a professionals altament qualificats. No de bades, a una xerrada que vaig donar en un poble costaner, un emprenedor m'anuncià amb orgull que el seu negoci era petit, ja que només gestionava 40 lloguers turístics. Molts moviments socials denuncien els excessos socials i ecològics d'aquesta golafreria i hi oposen diferents estratègies mediatitzades de sensibilització, més que no pas de resistència. A continuació, em referiré en aquests moviments i a com cooperen entre si, teixeixen una continuïtat amb el passat i contribueixen així a bastir un patrimoni singular pel que fa a la lluita de classe.

La divisió del treball entre els moviments socials

L'exclusió del lloguer turístic als pisos d'edificis entre mitjaneres a Ciutat vengué de la mà del que llavors n'era el batle (ara regidor), la carrera política del qual estava arrelada en la lluita contra els desnonaments. Tot i permetre's encara cert lloguer turístic, la patronal el volgué dur a judici per prevaricació (*Ara Balears*, 2019). Mentre que a Ciutat el seu partit comptava amb el suport de ciutadans oposats al lloguer turístic perquè entenien que encaria el residencial (especialment als llocs patrimonialitzats del Centre) a d'altres indrets de l'illa el seu partit encoratjava la seva expansió continguda per mantenir patrimonis familiars. Sense cap dubte, però, la decisió del consistori de Ciutat fou el resultat del treball dels moviments socials.¹⁰

Històricament molts moviments socials ja s'havien oposat a la indústria turística i ja feia

9

Els hotelers s'oposen feroçment al lloguer turístic però si aquest acaba consolidant-se, hi invertiran de la mateixa manera que han fet en el passat amb altres tipologies d'allotjament turístic (Magro, 2017).

De fa anys, la ciutat de Mallorca ha estat sotmesa a una intensa internacionalització del seu mercat immobiliari.

MARC MORELL, 2016



un temps que s'hi tornaven a organitzar protestes. El 23 de setembre de 2017, un mes després de la modificació de la Llei de turisme, tengué lloc la manifestació que duia per lema *Fins aquí hem arribat*. Devers 3.000 persones es manifestaren a Ciutat en la primera gran mobilització contra la política turística del Govern. Els manifestants, convocats per grups ecologistes, moviments urbans i forces sindicals, demanaren mesures valentes per tal de posar fi a l'excessiva dependència turística.¹¹ La plataforma 23-S va reunir fins a 52 organitzacions. Aquí en destacaré les trajectòries de les principals, no tant per la seva contribució específica a la manifestació, sinó per la seva contribució concreta en el si de la divisió del treball de la mobilització que denuncia el lloguer turístic.

Primer presentaré aquelles que prenen cura explícitament del medi ambient. El 1973 es funda el Grup Ornitològic Balear i de Defensa de la Naturalesa (GOB) i des d'ençà ha estat l'entitat ecologista més important de la comunitat autònoma: ha treballat per protegir la urbanització dels entorns més sensibles i ara també aposta per promoure estratègies de decreixement actiu. El GOB manté que el lloguer turístic esgota encara més els escassos recursos de l'arxipèlag així com el seu patrimoni mediambiental. A causa de la seva experiència, la capacitat del GOB per mobilitzar gent és probablement la més alta de tots els grups que duré a col·lació.

Terraferida és una organització relativament nova, majoritàriament constituïda per gent que feu part del GOB. No només parteix d'una oposició més incisiva, sinó que a la seva anàlisi d'arrel ecologista li empelta la crítica al model de depredació econòmica que promouen diferents grups de pressió per llur guany personal, així com l'expressió d'un malestar polític envers la corrupció, la improvisació i l'acumulació de recursos públics pel que assenyalen com a casta dominant. Atesa la manca d'informació oficial sobre el tema, Terraferida ha acabat especialitzant-se en oferir sòlides dades quantitatives sobre els lloguers turístics de les Illes. Dit això, mentre que el GOB està obert a afiliacions, Terraferida actua més com un grup tancat en aquest sentit.

És a Ciutat on les associacions de residents són més fortes. La Federació d'Associacions de Veïnats de Palma (FAVP) recorre a un activisme veïnal que es remunta a l'època franquista. La FAVP manté relacions amb l'Ajuntament de Palma amb les quals guia altres entitats pel seu laberint burocràtic. Atès que els càrrecs de la FAVP estan ocupats per activistes més o menys senyors, hi ha hagut una necessitat recent i urgent per incorporar generacions més joves dels diferents barris on tenen presència. La majoria d'aquests joves participaren en les rèpliques locals del 15M del 2011, i amb les quals es contribuï a trencar la mateixa dinàmica de les federacions d'associacions de veïnats de moltes ciutats de l'Estat, Ciutat inclosa.

El lloguer turístic ha insuflat aire fresc a la FAVP, i ha generat nous aliats en la reivindicació per uns valors d'ús, com Ciutat per a qui l'habita, al qual pertanyen Carlos i Queta. Els seus orígens es troben en el col·lectiu Tot Inclòs, hereu de la tradició llibertària de Mallorca, que entre el 2014 i el 2017 publicà una revista anual on denunciava el model depredador del turisme i que recentment assenyalà en un documental homònim els excessos de la indústria turística. Ciutat per a qui l'habita és una organització intergeneracional i diversa, amb assemblees quinzenals. Organitza concentracions festives, com ara: un carril per a *trolleys* pel Centre, una subhasta dels barris de Ciutat, un capficó a la platja més turística, una ocupació d'un pis de lloguer turístic il·legal, etc.

Cert, aquestes accions atreuen més els mitjans que la població en general. Tot i així, des de la lluita per la protecció del territori fins a la vetlla per ciutats desmercantilitzades, tots aquests moviments participen d'una divisió del treball singular en l'oposició a la implantació del lloguer turístic. El seu èxit no només rau en les trajectòries úniques de cada entitat, sinó també en militàncies compartides, denominadors comuns i mobilitzacions col·lectives, totes expressions codificades del que significa ser classe obrera (Morell, 2016; Kalb i Mollona, 2018). És a dir, existeix una convergència de classe entre les diverses organitzacions que, al cap i a la fi,

10

El 2017 la delegació municipal del partit del batle volgué atorgar el seu premi anual a Ciutat per a qui l'habita, que el rebutjà afirmant que la seva tasca no consistia en jugar amb clientelismes polítics. L'organització insistí no només en erradicar completament el lloguer turístic, sinó també en posar fi a la proliferació dels anomenats "*boutique hotels*" arreu de la ciutat.

11

Entre altres aspectes, la protesta venia motivada per la creixent arribada de visitants per cel i per mar (creuers), l'auge del lloguer turístic i dels "*boutique hotels*" i l'augment del lloguer de cotxes. També s'hi criticaven les precàries condicions laborals generades pel model turístic, i que Les Kellys (les cambres de pis) representaven a la perfecció.

tracten qüestions sobre la reproducció social de la vida i comparteixen un patrimoni únic pel que fa a les seves mateixes condicions de transformació.

Conclusió: l'estat del patrimoni i el moviment de classe

En aquest article he palesat el rol de l'estat en la regulació del lloguer turístic. Combinant les tesis de la integració de Lefebvre i de la diferenciació de Wolf, m'he centrat en com l'expansió de la frontera turística al lloguer turístic ha segmentat els propietaris dels mitjans d'allotjament mentre que alhora establien aliances amb fraccions de la classe obrera, molt especialment aquelles que treballen als sectors de transport, allotjament i serveis turístics. En part, això ha estat així gràcies a l'acollida entusiasta de "l'economia col·laborativa" i del seu suposat "efecte de vessament". A més, he avançat que la conversió d'habitatges en lloguers turístics (la tensió entre l'acumulació patrimonial i les condicions precàries de l'habitar) ha resultat en la denúncia de la mercantilització turística de l'habitatge seguida d'una fruïda divisió del treball.

A partir del que he exposat fins ara, podem afirmar, doncs, que els lloguers turístics són alhora cerca de guanys que obstaculitza l'accés a l'habitatge assequible, esca per a

la concentració del patrimoni immobiliari, i la configuració en actius financers d'un àmbit indispensable per a la vida. Ja no es tracta de la financerització de les llars via deute hipotecari dels primers dos mil deu (Sabaté, 2016), sinó de la financerització dels mitjans d'allotjament turístic. Prova d'això, Airbnb, la plataforma de lloguer turístic més coneguda, està endegant una oferta pública inicial, la primera venda d'accions d'una empresa al mercat d'accions (Schleifer, 2019). A més, i ara ja de retruc, la promesa del rèdit econòmic que ofereixen les plataformes digitals anima a la demanda de crèdits per reformar el patrimoni immobiliari a fi de col·locar-lo en el lloguer turístic.

L'altra cara d'aquests moviments financers té a veure amb el desafiament de l'accés assequible al lloguer residencial per a diferents tipus de llogaters: Des de persones vulnerables com na Queta, víctima d'empreses immobiliàries mogudes només pel lucre, o com en Carlos i la seva parella que han de donar les gràcies al propietari de la seva llar per no augmentar el lloguer ni transformar-lo en un de turístic. El lloguer turístic redueix les existències del lloguer residencial, augmenta el preu dels que hi romanen i, al seu torn, augmenta la demanda de propietats com a objecte d'inversió i anima la formació d'ac-



El lloguer turístic ha reactivat la protesta veïnal. La primera mobilització en aquest sentit fou l'itinerari "carril guiri", al qual assistiren unes 200 persones.

MARC MORELL, 2017

tius financers. A la llarga, els residents, siguin lloguers o propietaris, són desplaçats.

Tornant a les memòries esvaïdores de Verdguer, la qüestió no és tant quina ciutat quedarà quan tothom desaparegui, sinó quina ciutat ens mena a aquesta virulenta situació. Aquí hi entra de ple la qüestió de classe, no com a simplificació polaritzada en estrats fonamentals establerts per la demanda del lloguer turístic (Valdivielso i Moranta, 2019: 14), sinó sempre com a relació de classe complexa d'integració i diferenciació en la producció d'aquest lloguer. El principi que regula aquest marc és la defensa que l'estat fa de la propietat privada i del seu lliure ús comercial. Aital estratègia prioritza els guanys del patrimoni immobiliari sobre els drets fonamentals que sovint han sigut el resultat de lluites socials no tan llunyanes i portades per moviments socials que representen els interessos de la classe obrera.

En aquest sentit, trobam tres fronts de classe diferenciats i sense resoldre que mantenen relació amb l'emergència del lloguer turístic alhora que amb la problemàtica de l'accés a l'habitatge: (1) propietaris que dificulten el lloguer residencial; (2) la concentració patrimonial, sovint en mans de fons d'inversió; i (3) una patronal d'allotjament internament diferenciada que no només precaritzza les condicions laborals del treball remunerat, sinó que també precaritzza les condicions habitacionals de la població en general. Pel que fa als moviments socials, tal com passa amb l'habitar precari, la pràctica d'estar en moviment amb companyes de lluita també és important. Ara bé, malgrat aquestes clares mostres de la formació de classe, l'oposició organitzada està formalment mediada per les idees de territori i comunitat.

No obstant això, són tots moviments que no només afronten relacions de propietat i inquilinat, sinó que també tenen a veure amb relacions de creació i apropiació de valor. Prenguem per exemple Ciutat per a qui l'habita, que lluita contra la substitució del lloguer residencial pel turístic, però que també lluita per una ciutat que els seus membres construeixen dia rere dia. Hi ha una ciutat en

lluita per a cada membre de Ciutat per a qui l'habita, i fins i tot n'hi ha una de col·lectiva. En conjunt, tots aquests moviments són una expressió viva d'una classe en moviment, que tracta de combatre la confusió existent entre la reproducció social (habitatge) i la producció (allotjament turístic), per no parlar de la circulació que les amenaça mentre les aplega (formació d'actius financers).

Franquesa (2013) ens parla del patrimoni "cultural" com a política combinada de l'estojar i el circular en la realització econòmica del patrimoni construït del Centre de Ciutat. Aital hipòtesi indica com l'afer cultural ha acabat apropiant-se del conjunt de continguts que abasta el terme *patrimoni* (riquesa familiar, entorn construït en propietat, actius financers en què s'inverteix, etc.) i que acaben essent guanys econòmics potencials que d'una o altra manera són pèrdues per a d'altres. No de bades, referint-se al patrimoni "cultural", Breglia (2006) hi reconeix la seva ambivalència en tant que també té a veure amb d'altres patrimonis, herències laborals lligades a aquest patrimoni "cultural" i lligades de generació en generació. La cita introductòria de Lladó i Sureda (2019) ja apunta a com alguns amassen el patrimoni a partir de certs usos del patrimoni "cultural" que no deixa de ser quelcom extensible a béns obrats col·lectivament.

És com si el monument i la ciutat que Lefebvre (1972 [1970]: 28) pretenia distingir¹², es col·lapsassin i que la vida social (la globalitat) que projecta la ciutat esdevengués monument i romangués igual de subjecte que aquest a la lògica crematística del turisme. Ara bé, no és senzill subjectar la vida social a aquestes dinàmiques verticals de la cultura de l'heretar. Sovint cal oposar-hi altres patrimonis menys tangibles, aliances entorn de resistències, matrimonis més que no pas patrimonis, on es reproduceix socialment la vida, sempre en moviment baldament la raó d'estat. Efectivament, cal reconsiderar críticament la qüestió de classe en la lluita efectiva contra les maneres en què els múltiples nivells d'encaix estatal que hi ha en joc afavoreixen la financerització alhora que dificulten l'accés a l'habitatge assequible. La voluntat per comprendre l'ac-

tual formació de classe ha de copsar com s'hi expressa aquesta.

Agraïments

Amb el suport del Programa Margalida Comas (Conselleria d'Innovació, Recerca i Turisme, Govern de les Illes Balears), aquest article és el resultat de la meua recerca en curs al Departament de Geografia de la Universitat de les Illes Balears, on contribueix al desenvolupament del projecte de recerca Overtourism in Spanish Coastal Destinations. Tourism Degrowth Strate-

gies (RTI2018-094844-B-C31) de FEDER, Ministeri de Ciència, Innovació i Universitats, Agència Estatal de Investigació. Aquest text no hauria estat possible sense l'ajut, la tenacitat i la paciència de Saida Palou, Chris Hann, Don Kalb i dos revisors anònims que han aportat comentaris cabdals per al desenvolupament del text, que d'altra banda dedica la gent que fa possible l'existència de moviments socials emancipadors, especialment a les meves camarades de Ciutat per a qui l'habita, no per a qui la visita i a la seva lluita per materialitzar Ciutat. ■

12

Vegeu la segona cita introductòria l'article.

BIBLIOGRAFIA

Agencia Estatal del Boletín Oficial del Estado (1994). “Lei 29/1994, de 24 de novembre, d'arrendaments urbans”. *Boletín Oficial de Estado*, 282, 26003.

Agencia Estatal del Boletín Oficial del Estado (2013). “Lei 4/2013, de 4 de juny, de mesures de flexibilització i foment del mercat del lloguer”. *Boletín Oficial de Estado*, 134, 5941.

Aalbers, M. (2019). “Introduction to the Forum: from third to fifth-wave gentrification”. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 110(1), 1-11.

Amer, J. (2005). *Turisme i política: L'empresariat hotelier de Mallorca*. Palma: Documenta Balear.

Ara Balears (2019). “Continua l'ofensiva judicial contra Noguera pel lloguer turístic. Habtur comunica que el TSJIB ha admès a tràmit la seva querrela” [en línia]. *Ara Balears*, 2 de març de 2019. <https://www.arabalears.cat/societat/TSJIB-recurs-Habtur-zonificacio-Palma_0_2189781201.htm> [Última consulta: 5 de juliol de 2019].

Bibiloni, G. (1979). “La ciutat de Mallorca. Consideracions sobre un topònim”. *Randa*, 9, 25-30.

Botsman, R.; Rogers, R. (2011 [2010]). *What's mine is yours: How collaborative consumption is changing the way we live*. Londres: Collins.

Breglia, L.C. (2006). *Monumental ambivalence: the politics of heritage*. Austin: University of Texas Press.

Buades, J. (2014 [2007]). *Exportando paraísos: La colonización turística del planeta*. Barcelona: Alba Sud Editorial.

Cocola-Gant, A. (2016). “Holiday rentals: The new gentrification battlefront” [en línia]. *Sociological Research Online*, 21(3), 1-9. <<https://doi.org/10.5153/sro.4071>> [Última consulta: 9 de setembre de 2019].

Codagnone, C. [et al.] (2016). “The passions and the interests: unpacking the ‘sharing economy’” [en línia]. Sevilla: Institute for Prospective Technological Studies, JCR Science for Policy Report. <<http://publications.jrc.ec.europa.eu/repository/bitstream/JRC101279/jrc101279.pdf>> [Última consulta: 9 d'abril de 2019].

Comissió Nacional dels Mercats i la Competència (2018a). “E/CNMC/003/18 – Estudio sobre la regulación de las viviendas de uso turístico en España” [en línia], 19 de juliol de 2018. Madrid: Comissió Nacional dels Mercats i la Competència. <https://www.cnmc.es/sites/default/files/2133063_1.pdf> [Última consulta: 9 d'abril de 2019].

Comissió Nacional dels Mercats i la Competència (2018b). “Informe anual de la CNMC sobre los mercados de valores y su actuación. Ejercicio 2017”. Madrid: Comissió Nacional dels Mercats i la Competència. <<http://www.cnmv.es/DocPor->

Publicaciones/Informes/Informe_Anuar_2017_.pdf> [Última consulta: 9 d'abril de 2019].

Comissió Europea (2016). “Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions – A European agenda for the collaborative economy” [en línia]. Brussel·les: Comissió Europea. <<https://www.eesc.europa.eu/resources/docs/com2016-356-final.pdf>> [Última consulta: 9 d'abril de 2019].

Coq-Huelva, A. (2013). “Urbanisation and financialisation in the context of a rescaling State: the case of Spain”. *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 45(5), 1223-1231.

Cox, L. (2013). “Eppur si muove: thinking ‘the social movement’”. Dins Barker, C. [et al.] (eds.), *Marxism and social movements*. 125-146. Leiden: Brill

Easton, C. (2017). “European Union information law and the sharing economy”. Dins Synodinou, T.-E. [et al.] (eds.), *EU internet law regulation and enforcement*, 163-181. Cham: Springer International Publishing AG.

Franquesa, J. (2013). “On keeping and selling: The political economy of heritage making in contemporary Spain”. *Current Anthropology*, 54(3), 346-369.

Gansky, L. (2010). *The mesh: why the future of business is sharing*. Nova York: Portfolio / Penguin.

Garau Vadell, J. B. (dir.) (2016). “Estudi de la percepció dels residents del lloguer vacacional P2P” [en línia], desembre de 2016. Mallorca: Universitat de les Illes Balears. <www.caib.es/sites/estadistiquesdelturisme/f/226578> [Última consulta: 9 d'abril de 2019].

GINARD, A. (2017). “Tras los entresijos de la economía colaborativa” [en línia]. *El Económico. Semanario de la empresa y el turismo de Balears / Última Hora*, 3 de novembre de 2017. <<https://ultimahora.es/noticias/economico/2017/11/03/304603/tras-entresijos-economia-colaborativa.html>> [Última consulta: 9 d'abril de 2019].

Groizard, J.L.; Nilsson, W. (2017). “Mito y realidad del alquiler vacacional en las Islas Baleares. Análisis y recomendaciones de política turística” [en línia]. *DEA Working Paper Series*, 84. <http://diari.uib.es/digitalAssets/430/430311_2-estudi-complet.pdf> [Última consulta: 9 d'abril de 2019].

Haar, K. (2018). *UnFairbnb. How online rental platforms use the EU to defeat cities' affordable housing measures*. Brussel·les: Corporate Europe Observatory.

Hackworth, J.; Smith, N. (2001). “The changing state of gentrification”. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 22(4), 464-477.

Harvey, D. (2006 [1982]). *The limits to Capital*. Londres: Verso Books.

- Harvey, D.** (2018). "Universal Alienation and the real subsumption of daily life under Capital: A response to Hardt and Negri". *TripleC: Communication, Capitalism & Critique. Journal for a Global Sustainable Information Society*, 16(2), 449-453.
- Hosteltur (2017)**. "El recién elegido presidente desvela su plan de acción. Aptur [Habtur]: 'Varios lobbies han criminalizado el alquiler vacacional'. La asociación quiere visualizar los beneficios de esta actividad y ser tratada como un actor de primer nivel" [en línia], *Hosteltur*, 24 de febrer de 2017. <https://www.hosteltur.com/120664_miralles-aptur-varios-lobbies-han-criminalizado-alquiler-vacacional.html> [Última consulta: 9 d'abril de 2019].
- Janoshka, M.** [et al.] (2019). "Tracing the socio-spatial logics of transnational landlords' real estate investment: Blackstone in Madrid" [en línia]. *European Urban and Regional Studies*, 0,0, 1-17. <<https://doi.org/10.1177/0969776418822061>> [Última consulta: 9 de setembre de 2019].
- Kalb, D.** (1997). *Expanding class. Power and everyday politics in industrial communities*. Durham: Duke University Press.
- Kalb, D.** (2015). "Introduction: class and the new anthropological holism". Dins Carrier, J. G.; Kalb, D. (eds.), *Anthropologies of class. Power, practice and inequality*, 1-27. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalb, D.; Mollona, M.** (2018). "Introduction. Introductory thoughts on anthropology and urban insurrection". Dins Kalb, D.; Mollona, M. (eds.), *Worldwide mobilizations. Class struggles and urban commoning*, 1-29. Nova York: Berghahn Books.
- Kolasa, M.; Wesolowski, G.** (2018). "International spillovers of quantitative easing" [en línia], *European Central Bank Working Paper Series*, 2229, 27 de juliol de 2018. <<https://www.ecb.europa.eu/pub/pdf/scpwps/ecb.wp2172.en.pdf?6aeb5ce6072587d9d09b8ae10002b67a>> [Última consulta: 9 d'abril de 2019].
- Lapavistas, C.** (2013). "The financialisation of capitalism: 'profiting without producing'", *City*, 17(6), 795-805.
- Lefebvre, H.** (1972 [1970]). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lefebvre, H.** (1976). *De l'État, tome II: De Hegel à Mao par Stalin (La théorie "marxiste" de l'État)*. Paris: Union Général d'Éditions.
- Lemoine, B.; Ravelli, Q.** (2017). "Financiarisation et classes sociales: introduction au dossier" [en línia]. *Revue de la régulation* 22(Autumn), 23 de febrer de 2018. <<https://doi.org/10.4000/regulation.12593>> [Última consulta: 9 d'abril de 2019].
- Lladó i Sureda, M.** (2019). "A Palma no hi pinten res" [en línia]. *Directa. Periodisme cooperatiu per la transformació social*, 10 d'octubre de 2019. <<https://directa.cat/a-palma-no-hi-pinten-res/>> [Última consulta: 15 d'octubre de 2019].
- López, I.; Rodríguez, E.** (2011). "The Spanish model". *New Left Review*, 69(3), 5-29.
- Magro, A.** (2017). "Los hoteleros avisan: Si se apuesta por el alquiler, se pasarán a ese negocio" [en línia]. *Diario de Mallorca*, 26 d'abril de 2017. <<https://www.diariodemallorca.es/mallorca/2017/04/26/hoteleros-avisan-apuesta-alquiler-pasaran/1209634.html>> [Última consulta: 8 d'abril de 2019].
- Martens, B.** (2016). "An economic policy perspective on online platforms" [en línia]. *JCR Technical Reports. Institute for Prospective Technological Studies Digital Economy Working Paper*, 2016/05. <<https://ec.europa.eu/jrc/sites/jrcsh/files/JRC101501.pdf>> [Última consulta: 8 d'abril de 2019].
- Miralles Plantamor, J.** (2004). *Impactos socioculturales del turismo residencial en España. Análisis comparativo del fenómeno en las diferentes comunidades autónomas a partir del caso mallorquín* (tesi doctoral). Alacant: Universitat d'Alacant.
- Miralles Plantamor, J.** (2017). "Por un pacto de Estado sobre el alquiler vacacional" [en línia]. *Diario de Mallorca*, 23 de juliol de 2017. <<https://www.diariodemallorca.es/opinion/2017/07/23/pacto-alquiler-vacacional/1234844.html>> [Última consulta: 15 d'octubre de 2019].
- Morell, M.** (2010). "Patrimonio de la clase obrera sin la clase obrera. Etnografía de la gentrificación en Ciutat (Mallorca)". Dins Marmol, C. del [et al.] (eds.), *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*, 105-125. Barcelona: Icaria Editorial.
- Morell, M.** (2013). "De l'espai no te'n refies mai: Treball urbà i formació/lluita de classe". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 18(2), 53-67.
- Morell, M.** (2016). "Turisme per desposseïció, patrimoni col·lectiu i el treball com a comú denominador urbà". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 32, 51-69.
- Murray Mas, I.** (2015). *Capitalismo y turismo en España. Del "milagro económico" a la "gran crisis"*. Barcelona: Alba Sud Editorial.
- Murray Mas, I.** [et al.] (2017). "The role of crises in the production, destruction and restructuring of tourist spaces. The case of the Balearic Islands". *Investigaciones Turísticas*, 13, 1-29.
- Parlament de les Illes Balears (2017)**. "Llei 6/2017, de 31 de juliol, de modificació de la Llei 8/2012, de 19 de juliol, del turisme de les Illes Balears, relativa a la comercialització d'estades turístiques a habitatges". *Butlletí Oficial de les Illes Balears*, 93 (Sec. 1), 25092-25112.
- Rifkin, J.** (2014). *The zero marginal cost society: the internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism*. Nova York: Palgrave Macmillan.
- Sabaté, I.** (2016). "Mortgage indebtedness and home repossessions as symptoms of the financialisation of housing provisioning in Spain". *Critique of Anthropology*, 36(2), 197-211.
- Sáenz, H.** (2017). "Balears pone un tope al número de turistas: 623.000" [en línia]. *El Mundo*, 8 d'agost de 2017. <<http://www.elmundo.es/baleares/2017/08/08/59899001e2704eb80b8b459f.html>> [Última consulta: 8 d'abril de 2019].
- Sagrera, B.** (2017). "La patronal del alquiler turístic ve desproporcionades las sanciones de la nueva normativa. Presenta un informe que pretende demostrar que la masifica-
- ción no es culpa del alquiler vacacional". *Diario de Mallorca*, 14 de juliol de 2017. <<https://www.diariodemallorca.es/mallorca/2017/07/14/patronal-alquiler-turistico-ve-desproporcionadas/1232534.html>> [Última consulta: 15 d'octubre de 2019].
- Schleifer, T.** (2019). "Airbnb sold some common stock at a \$35 billion valuation, but what is the company really worth?". *Vox*, 19 de març de 2019. <<https://www.vox.com/2019/3/19/18272274/airbnb-valuation-common-stock-hot-tonight>> [Última consulta: 2 juny de 2019].
- Smith, G.** (1999). *Confronting the present. Towards a politically engaged anthropology*. Oxford: Berg Publishers.
- Srnicek, N.** (2016). *Platform capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Sundararajan, A.** (2016). *The sharing economy. The end of employment and the rise of crowd-based capitalism*. Cambridge: The MIT Press.
- Sundararajan, A.** (2017) *The collaborative economy: socio-economic, regulatory and policy issues. In-depth analysis for the IMCO Committee*. Brussel·les: Policy Department, Economic and Scientific Policy.
- Terraferida (2018)**. "#Desmantant Airbnb, estiu 2018" [en línia], 4 d'agost de 2018. <<https://terraferida.cat/2018/08/04/desmantant-airbnb-estiu-2018/>> [Última consulta: 7 d'abril de 2019].
- Valdivielso, J.; Moranta, J.** (2019). "The social construction of the tourism degrowth discourse in the Balearic Islands". *Journal of Sustainable Tourism*, 0(0), 1-17. <<https://doi.org/10.1080/09669582.2019.1660670>> [Última consulta: 24 de setembre de 2019].
- Verdaguer, M.** (1977 [1955]). *La ciutat esvaïda*. Ciutat de Mallorca: Editorial Moll.
- Wolf, E. R.** (1997 [1982]). *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.
- Yrigoy, I.** (2018). "Rent gap reloaded: Airbnb and the shift from residential to touristic rental housing in the Palma Old Quarter in Mallorca, Spain". *Urban Studies*, 56(13), 2709-2726.



Carmen Gil de Arriba

DEPARTAMENT DE GEOGRAFIA, URBANISME I ORDENACIÓ DEL TERRITORI - UNIVERSITAT DE CANTÀBRIA

Doctora en Geografia i Història (1994). Ha estat investigadora contractada del Programa de Formació i Mobilitat dels Investigadors de la UE, DG XII, a la Universitat de Pau – CNRS Aquitània. És professora titular d'universitat des de 1999. Ha treballat en temes relacionats amb la construcció social d'imatges i representacions territorials, la història del turisme i de les activitats de lleure, els recursos patrimonials, les polítiques de desenvolupament local, el turisme residencial i el *lifestyle migration*, la transformació d'espais portuaris, o les dinàmiques socioeconòmiques actuals dels espais de muntanya, entre d'altres. Sobre aquestes problemàtiques ha publicat diversos articles, llibres i capítols de llibre en revistes i editorials de reconegut prestigi. És membre de l'AGE (Associació de Geògrafs Espanyols) i actualment pertany al grup d'investigació TURHIS, integrat per investigadors de diferents universitats espanyoles i europees.

Patrimoni i turisme, una relació històrica entorn dels paisatges urbans espanyols de la primera meitat del segle XX



Vistes de ciutats artístiques i monumentals:

Salamanca (ca. 1927-1935)

(FOTOGRAFIA D'ANTONIO PASSAPORTE).

FOTOTECA IPCE, MECD

Ciutat, patrimoni i turisme: les bases conceptuals

El 1938, Lewis Mumford, influït pel pensament de Patrick Geddes, va publicar als Estats Units *La cultura de las ciudades*. A la introducció, Mumford (2018: 16) assenyala:

“Las ciudades son producto del tiempo, son los moldes en los cuales las vidas de los hombres se han enfriado y congelado dando lugar, por medio del arte, a formas duraderas, a momentos que de otro modo se desvanecerían al morir y no dejarían tras de sí posibilidades de renovación [...]. En la ciudad el tiempo se hace visible. Los edificios, los monumentos y las vías públicas [...] dejan una huella profunda incluso en la mente de los ignorantes o los indiferentes.”

Per la diversitat d'estrats temporals que s'hi combinen, la ciutat ha estat des de fa temps un recurs suggestiu per al turisme. De fet, l'atractiu de les ciutats per als visitants és bastant anterior al turisme de masses desplegat a partir de la segona meitat del segle xx. Aquest atractiu precedeix el mateix turisme, ja que els viatgers, il·lustrats i romàntics, ja van crear i projectar socialment imatges i representacions de ciutats.

Dins d'aquest context general, en el procés de modernització que van representar per a Espanya les primeres dècades del segle xx fins a l'inici de la Guerra Civil (Aguado i Ramos, 2002), els paisatges urbans, la construcció de la valoració patrimonial i de la imatge estètica, es van convertir en un component substancial per a les pràctiques turístiques, minoritàries i per tant elitistes, que es van desenvolupar en el conjunt del país en aquells anys. És també llavors quan es van produir canvis significatius en matèria de transport, de construcció i d'urbanització.

Així doncs, a partir d'una acurada selecció de casos d'estudi, aquesta contribució analitza les relacions entre la incipient patrimonialització de determinats paisatges urbans i l'activitat turística promoguda a Espanya per l'Administració central, al llarg de la primera meitat del segle xx. Amb aquest objectiu indaguem els processos de valoració simbòlica desenvolupats en diverses ciutats i la progressiva rellevància turística que van tenir. L'argumentació es fonamenta conceptualment en les referències citades, però sense pretendre efectuar una revisió de la bibliografia internacional sobre el tema, ja que aquesta actualització teòrica no és l'objectiu central d'aquest article.

De la mateixa manera, la metodologia i les fonts utilitzades es troben implícites en l'ex-

Durant les primeres dècades del segle xx, els paisatges urbans van esdevenir un component substancial de les pràctiques turístiques. En aquest article s'analitzen les relacions entre el valor simbòlic i patrimonial conferit a determinats paisatges urbans espanyols i el desenvolupament de l'activitat turística impulsat per l'Administració central, al llarg de la primera meitat del segle xx. Aquest procés va passar per varies etapes: des de l'activitat selectiva promoguda per la Comissaria Regia de Turisme (1911-1928) a partir de la recreació de paisatges monumentals i pintorescos, fins a la producció i difusió sistemàtica d'imatges urbanes efectuada pel Patronat Nacional de Turisme (1928-1938). En aquest context, es revisen també les incipients actuacions legislatives i normatives relacionades amb el patrimoni urbà.

En las primeras décadas del siglo xx, los paisajes urbanos fueron un componente sustancial de las prácticas turísticas. En este artículo se analizan las relaciones entre el valor simbólico y patrimonial otorgado a determinados paisajes urbanos españoles y el desarrollo de la actividad turística impulsado por la Administración central, a lo largo de la primera mitad del siglo xx. Este proceso pasó por varias etapas: desde la actividad selectiva promovida por la Comisaría Regia de Turismo (1911-1928) a partir de la recreación de paisajes monumentales y pintorescos, hasta la producción y difusión sistemática de imágenes urbanas efectuada por el Patronato Nacional de Turismo (1928-1938). En este contexto, se revisan además las incipientes actuaciones legislativas y normativas relacionadas con el patrimonio urbano.

Urban landscapes were an important setting for tourist practices in the first decades of the twentieth century. This paper examines the relationship between the symbolic and heritage value attributed to certain Spanish urban landscapes and the development of tourist activity encouraged by the state administration during the first half of the century. This process went through several stages; from the selective activity promoted by the Comisaría Regia de Turismo (Royal Tourism Commission) from 1911 to 1928, through the recreation of monumental and picturesque landscapes, to the systematic production and distribution of urban images made by the Patronato Nacional de Turismo (National Tourism Trust) from 1928 to 1938. Within this context, the incipient legislative measures and regulations related to urban heritage are reviewed.

Paraules clau: paisatge urbà, història del turisme, imatges turístiques, ciutats històriques, turisme urbà.

Palabras clave: paisaje urbano, historia del turismo, imágenes turísticas, ciudades históricas, turismo urbano.

Keywords: urban landscape, history of tourism, tourist images, historic towns, urban tourism.

posició d'idees, per la qual cosa no s'ha dedicat un apartat específic a presentar-les, considerant que poden ser fàcilment reconegudes pel lector. Tampoc no ens ha interessat establir catalogacions ni tipologies a escala regional, cosa que seria més adequada en un inventari d'història de l'art. No obstant això, tots els casos triats s'han situat en el seu context espacial i sociocultural. Així mateix, s'han tingut presents els grans corrents intel·lectuals i polítics de l'època que, tanmateix, no van arribar a tenir la mateixa acceptació i reflex en les pràctiques de l'Administració sinó, al contrari, a prevaler unes davant les altres.

A l'hora d'abordar la complexa temàtica del paisatge (Roger, 2009) i més en concret la dels paisatges urbans (Maderuelo, 2010), algunes disciplines, com la geografia en les seves orientacions més clàssiques, s'han centrat en les formes visibles i més fàcilment reconegudes. Tanmateix, com manifesten Nogué i De San Eugenio (2017), una part important del paisatge són les representacions socials i culturals que s'hi vinculen, moltes de les quals no són “visibles” de manera explícita, sinó que és necessari comptar amb unes eines de lectura o interpretació. En aquest mateix sentit, és possible parlar de la construcció social del paisatge (Nogué, 2007), cosa que suposa també la possibilitat de captar, a través d'aquest, la mentalitat, les idees, les concepcions i els significats que els paisatges tenen per als grups socials, especialment per als que ocupen una posició hegemònica i tenen una capacitat més gran per dur a terme la producció i difusió de discursos i imatges (Gil de Arriba, 2002).

Des de començaments del segle xx fins a la Guerra Civil, la posada en relleu del patrimoni cultural i del paisatge, mitjançant interpretacions abocades en el que és monumental i pintoresc, va jugar un paper destacat en la promoció turística d'Espanya (Ortega, 2014; Brandis i Del Río, 2015). Es tracta, a més, del període durant el qual es van anar conformant les primeres ofertes i espais turístics moderns, més enllà del que fins aleshores havien estat els establiments balnearis en entorns amb aigües termals i dels llocs de costa on, des de l'últim terç del

segle XIX, es va desenvolupar la pràctica dels banys de mar.

Si, al principi, el protagonisme en matèria d'actuacions havia recaigut en els agents privats, a partir de començaments del segle xx l'Administració espanyola va començar a exercir una tasca més manifesta, especialment respecte al foment del turisme i als intents d'establir polítiques específiques (Moreno, 2005). D'aquesta manera, el 1905 va ser creada la Comissió Nacional per al Foment del Turisme¹ (González Morales, 2005), seguida de la Comissaria Règia del Turisme el 1911.²

En paral·lel i reproduint el model europeu, es van continuar desenvolupant iniciatives privades, com van ser les associacions professionals, els sindicats d'iniciatives i les societats d'atracció de forasters³ (Luque i Pellejero, 2019). Entre aquestes últimes cal esmentar, pel seu paper, la Societat d'Atracció de Forasters de Barcelona (SAF) (Palou, 2012: 69 i següents; Blasco, 2016) creada el 1908⁴ i que va servir d'exemple per a altres associacions similars, com les de Sant Sebastià, Palma de Mallorca, Madrid, Cadis o València.⁵

D'altra banda, des de principis del segle xx, els nous models de guies turístiques, amb indicacions pràctiques, mapes, il·lustracions i itineraris de visites, van exercir una tasca destacada en la selecció i difusió de llocs. Alhora, van proliferar cartells, fullets, postals, quaderns fotogràfics, segells i vinyetes filatèliques. Tots van ser instruments de difusió que van contribuir a propagar determinades vistes i perspectives, àmpliament reiterades, d'uns mitjans als altres.

A més, a aquest paper divulgador del patrimoni monumental urbà van contribuir-hi les revistes il·lustrades. Així, per exemple, a partir de 1915, la revista *Blanco y Negro* va tenir una secció dedicada a l'“Espanya monumental” en què es van publicar fotografies artístiques en pàgina sencera de les catedrals de Salamanca, Santiago, Lleó, Àvila, Segòvia, Burgos, Toledo, Tarragona o Múrcia, de la mesquita de Còrdova, de l'Alcàsser de Sevilla, del Generalife, de la

1

Orientada especialment al públic estranger com es recull a l'article 1 del decret de creació (*Gasetta de Madrid*, 7/10/1905).

2

Gasetta de Madrid, 20/6/1911.

3

Inspirades en els seus plantejaments i denominació per les propostes del conegut llibre de Bartolomé Armengual (1903): *La industria de los forasteros*. Palma de Mallorca: Armengual i Muntaner.

4

Des de 1910 la SAF va publicar la revista *Barcelona Atracción*.

5

La Societat Valenciana d'Atracció de Forasters va ser creada a partir del Cercle de Belles Arts i més tard seria denominada Societat Valenciana de Foment del Turisme i de Belles Arts (*La Correspondencia de Valencia*, 27/04/1932). Seguint el model barceloní, la valenciana va publicar, a partir de 1926, la revista *Valencia Atracción*.

Casa de las Conchas i de la Universitat de Salamanca o del palau de l'Infantado a Guadalajara. D'aquesta manera, el patrimoni monumental es convertia en un atractiu turístic per a visitants d'alt poder adquisitiu.

La recreació de paisatges monumentals i pintorescos per a l'atracció de forasters (1905-1927)

Els elements de promoció utilitzats per la Comissió Nacional i per la Comissaria Règia es van centrar, d'una banda, en aspectes artístics, culturals, històrics i monumentals, i d'altra banda, en una selecció de qualitats naturals i paisatgístiques. Tot això preparat amb elements populars, costumistes i pintorescos. Així, a l'article 2 del Reial decret de creació de la Comissaria del Turisme, s'establia entre les seves atribucions la de "vigilar la conservació eficaç i procurar l'exhibició adequada de l'Espanya artística, monumental i pintoresca".

D'aquesta manera, un dels plans inicials del comissari regí, Benigno de la Vega Inclán y Flaquer, II marquès de la Vega Inclán, va ser l'elaboració d'un catàleg de l'anomenada *Espanya artística, monumental i pintoresca*, cosa que va donar lloc a la publicació de diverses sèries provincials de targetes postals, amb vistes de paisatges i perspectives urbanes

obtingudes mitjançant fototípies de gran qualitat i editades per la casa Hauser i Menet.

Aquest propòsit de catalogació dels que ja eren considerats uns substancials recursos turístics es va buscar materialitzar amb la creació d'un Museu del Turisme, un projecte que va fer públic el llavors governador civil de Madrid⁶ (*Diari Oficial d'Avisos de Madrid*, 11/1/1915). En aquest anunci, el futur museu es presentava distribuït en habitacions o sales amb denominacions i continguts que resulten expressius de la improvisació inicial, d'una banda, i de la concepció subjacent de l'altra. Efectivament, el projecte era reflex de la visió personal que Vega Inclán tenia del turisme i de la del mateix Alfons XIII, que recolzava les seves actuacions. No obstant això, els plantejaments costumistes i selectius del comissari del Turisme ja havien estat criticats per periodistes i professionals del sector, partidaris d'un enfocament molt més pràctic i modern.⁷

Gairebé totes les sales del museu projectat tenien noms de pintors o escoles pictòriques, tot i que les temàtiques exposades no hi tinguessin relació: el saló de Velázquez es dedicaria a monuments religiosos i civils, incloent-hi jardins i ruïnes; la sala de Murillo s'orientava a museus, col·leccions i llocs reials

6

Eduardo Sanz y Escartín, membre del partit Conservador i, més tard, ministre de Treball.

7

L'any anterior, referint-se a la *Sunny Spain Exhibition*, organitzada per iniciativa directa del comissari regí, dins de l'Exposició Internacional del Turisme que va tenir lloc a Londres, el corresposnal d'ABC Juan Pujol Martínez havia escrit (22/7/1914): "¿Fotografías de los hoteles españoles, de los vagones ferroviarios, de los paisajes interesantes? ¿Folletos explicativos del medio de ir a la Península, del coste de los viajes, del tiempo mejor para efectuarlos, cómo los ofrecen en el mismo recinto las empresas ferroviarias británicas? Nada de eso. La España de pandereta, ó lo que es peor, de castañuelas, gaita, cornetín de pistón y chirimia." Per la seva part, Tomás Trénor, al capdavant de l'Ateneu Mercantil de València, en les *Memorias de las Exposiciones Regional Valenciana de 1909 i Nacional de 1910* (1912: 32), deia: "En España hay algo más que las procesiones de la Semana Santa sevillana y las corridas de Feria de la ciudad del Betis; algo más que la Alhambra y el Escorial y Toledo." Més endavant, a començaments dels anys vint, la SAF emetria també una visió crítica sobre les actuacions de la Comissaria Règia, reflectida en articles publicats a la revista *Barcelona Atracción*.



104. MADRID. EL BANCO DE ESPAÑA.

HAUSER Y MENET, MADRID.

Postal - Banc d'Espanya, Madrid (ca. 1896).

Targeta postal, Comissaria Règia del Turisme, Espanya artística, monumental i pintoresca.

HAUSER I MENET

(amb menció expressa del Palau Reial de Madrid, El Pardo, Aranjuez, El Escorial, Valsaín, San Ildefonso, Reials Alcàssers de Sevilla, Alhambra, Generalife i Almudaina de Mallorca). Una altra sala, la de l'Escola Espanyola, es destinava a biblioteques i arxius. Tres sales més reprenien els noms de Goya, Greco i Italians per a la presentació d'excavacions, restes arqueològiques i coves (Numància, Itàlica, Altamira, etc.). Al seu torn, la sala de l'Escola Flamenca es preveia dedicada a balnearis i estacions climatològiques.

L'única excepció en l'ús de referències pictòriques eren les anomenades sales d'Alpinisme, per a les quals l'anunci oficial citava diversos sistemes o elevacions muntanyoses (Picos de Europa, Gredos, Pirineus centrals, Guadarrama, Sierra Nevada, pic del Teide i Gorg Blau de Mallorca),⁸ juntament amb altres components paisatgístics com ara platges, llacunes i cornises marítimes, també enumerades de manera saltejada i dispersa (Cantàbric, Tarifa, Algesires, Sóller, Sitges o Tarragona). Finalment, l'anunci acabava amb el que semblava ser una altra dependèn-

cia del museu projectat, on es concentraria la informació sobre ferrocarrils, allotjaments, carreteres i esports, és a dir la part fonamental perquè aquelles activitats turístiques es poguessin desenvolupar.

Per a l'establiment del museu es va pensar en un edifici del carrer del Sacramento de Madrid⁹ i a través de nombroses notes de premsa, a més de l'anunci oficial, es va obtenir la col·laboració dels qui volguessin contribuir a aportar-hi dades o materials. Més tard, mitjançant reial decret, es va plantejar el trasllat del museu i de la Biblioteca Popular de Madrid a la Casa de Cervantes de Valladolid (*Gaceta de Madrid*, 18/3/1916). Tanmateix, en aquest nou emplaçament tampoc va cristal·litzar el planejat Museu del Turisme, a diferència del que succeiria amb una altra de les aspiracions del comissari regi, el Museu Romàntic, inaugurat a Madrid el 1924, al mateix edifici que des de 1920 ocupava la seu de la Comissaria.

Abans del seu nomenament al capdavant de la Comissaria del Turisme, Vega Inclán havia intervingut com a antiquari i marxant

8

Els espais de muntanya eren, a tot Europa i seguint el model dels Alps, escenaris naturals preferits per a la promoció turística (Nogué, 2016: 30).

9

Com s'indica a la *Revista general de enseñanzas y bellas artes*, 15/1/1915.

Visita oficial a Toledo, davant la Casa-museu del Greco (21/10/1912).
La Ilustración Artística.



Toledo.—Las misiones americanas y los ministros visitando la casa del Greco

d'obres d'art, i va ser a més assessor artístic d'Alfons XIII, cosa que li va facilitar contactes privilegiats (Menéndez, 2006). Entre aquests contactes van estar els mantinguts amb la Hispanic Society of America, inaugurada el 1908 a Nova York i que el 1909 i el 1911 va patrocinar dues prestigioses exposicions de Joaquín Sorolla, qui més tard elaboraria per a aquesta Societat catorze grans plafons a l'oli sobre regions espanyoles.¹⁰

Des del punt de vista del turisme urbà i de la posada en relleu de determinats elements patrimonials, entre les actuacions personalistes de Vega Inclán, tant abans com durant el seu comissariat, van ocupar un paper important les recreacions ambientalistes dutes a terme a les ciutats de Toledo, Valladolid, Sevilla i Granada, convertides en referents simbòlics importants per reforçar l'afluència a Espanya de turisme internacional.

Així, l'atribuïda Casa del Greco a Toledo va ser adquirida a títol personal per Vega Inclán el 1905 per implantar-hi, juntament amb altres edificis agregats en anys successius, el model de casa-museu. La fórmula de recomposició d'ambients històrics va aconseguir un èxit ràpid, tant en matèria de rehabilitació del patrimoni urbà com quant a la configuració d'un suggestiu recurs turístic.¹¹ Inaugurada el 1910, després de la donació per part de Vega Inclán a l'Estat, la gestió de la casa-museu es va realitzar a través d'un patronat del qual van formar part, entre d'altres, Aureliano Beruete, Manuel Cossío i el mateix Joaquín Sorolla, amic personal de Vega Inclán (*Gaset*

de Madrid, 4/5/1910). La Casa-museu del Greco aviat va ser inclosa a les guies turístiques de l'època com un dels punts de visita a la ciutat de Toledo (cf. guies Arc 1910 i Baedeker 1913).¹² A més, atesa la proximitat a Madrid, va ser lloc habitual d'excursió per a recepcions oficials.

Ja com a comissari regi, el 1912, Vega Inclán va firmar l'escriptura de compra d'un conjunt d'edificis a Valladolid per recrear un altre entorn museístic, la Casa-museu de Cervantes, conforme al procediment experimentat a Toledo. En aquest cas, l'operació va comptar amb el suport d'Archer Milton Huntington, president de la Hispanic Society, ja que el projecte comportava la creació d'un centre de cultura i biblioteca cervantina (*La Correspondencia de España*, 26/10/1912).¹³

Una altra de les operacions de recreació d'ambients en centres històrics en què va intervenir Vega Inclán, possiblement la més extensa i destacada de les seves realitzacions en la matèria, va ser l'empresa al barri de Santa Cruz de Sevilla, entre 1912 i 1920. Des de finals del segle XIX, el precari estat del lloc, el viari desordenat, la necessitat d'obres de pavimentació, de proveïment d'aigua i sanejament havien anat despertant veus favorables a la reforma i reordenació urbanes d'aquesta part del nucli antic (Carrillo, 1998; Tena, 2016). En concret, des de l'Ajuntament de Sevilla s'havien estat presentant sol·licituds de cessió de part dels jardins de l'Alcàsser (Huerta del Retiro), propietat reial, per establir-hi la connexió

10

Respecte a la creació de tòpics regionals per part de pintors i arquitectes i exposicions universals entre finals del segle XIX i començaments del XX, vegeu el llibre de Storm (2019).

11

Un article firmat a l'*Imparcial* (1/10/1906) per Francisco Alcántara, vinculat amb la Institució Lliure d'Ensenyament, que al seu torn va exercir un paper important en l'apreciació del patrimoni urbà de Toledo (Storm, 2013: 253), ho defineix com "el primer i feliç intent de restauració urbana de Toledo". La idea inicial era arribar a desenvolupar un Museu d'Art Espanyol (*La Correspondencia de España*, 6/5/1910). Per a la construcció de la Casa-museu del Greco, Vega Inclán va comptar amb l'arquitecte Eladio Laredo i Carranza, que a partir de 1911 va passar a ser també arquitecte de la Comissaria del Turisme. En relació amb el paper assignat a Toledo vegeu també García Álvarez (2007).

12

Guía práctica de Toledo y su provincia. Madrid: Guías Arco, 1910; *Spain and Portugal, handbook for travellers*. Leipzig: Baedeker's guide books, 1913.

13

El 1905 l'advocat val·lisoletà Fidel Pérez Mínguez havia publicat a Madrid el llibre *La Casa de Cervantes en Valladolid*, amb l'objectiu d'establir una fonamentació històrica que instarà a realitzar l'adquisició.

L'inici d'obres del barri de Santa Cruz, Sevilla (4/2/1911). *La Hormiga de Oro*



SEVILLA.—Aspecto del barrio de la Judería después de derribadas las murallas y torres de la Huerta del Retiro

entre el barri de Santa Cruz i la llavors avinguda de la Indústria, actual de Menéndez Pelayo (Nieto, 1999 i 2001: 211 i següents). Aquesta cessió es va obtenir el 1911, moment en què l'Ajuntament va provar de posar en marxa la remodelació urbanística de l'àrea. Això va despertar posicions contraposades: a favor del projecte d'eixamplament al barri de Santa Cruz, unes, i a favor de la conservació i consideració com a conjunt monumental, les altres. Aquest segon grup va comptar amb l'adhesió del comissari regi i d'Alfons XIII.¹⁴

Així doncs, finalment, el que es va dur a terme va ser la rehabilitació del barri amb la intervenció dels arquitectes José Gómez Millán i Juan Talavera, seguint un model de ciutat jardí que responia plenament als plantejaments de la Comissaria del Turisme: “La restauración, o mejor dicho la salvación de este trozo de la antigua judería se debe, [...] al señor Marqués de la Vega Inclán, sirviendo los regios deseos, y proporcionándose a sí mismo el placer espiritual de conservar como sevillanista estos bellísimos rincones para ornato y orgullo de nuestra ciudad”¹⁵.

D'aquesta manera, el barri de Santa Cruz es configura com a emblema costumista de la ciutat de Sevilla i de l'arquitectura andalusa, a més de com a enclavament turístic.



En paral·lel, el comissari regi també es va interessar per les obres de restauració que des de 1907 s'estaven duent a terme en un monument tan simbòlic i representatiu com l'Alhambra de Granada, a càrrec de l'arquitecte Modesto Cendoya. Referent a això, Vega Inclán va elaborar un informe desfavorable, presentat al ministre d'Instrucció Pública i Belles Arts el 1913.¹⁶ D'aquesta manera es va accentuar el conflicte ja existent entre restauradors i conservacionistes. La situació va provocar la creació d'un nou Patronat de l'Alhambra el 1914, presidit per Guillermo Joaquín de Osma. A partir d'aquell moment, la Comissaria Règia es va mantenir oficialment al marge de les obres, centrant-se en les tasques de promoció i publicant, el 1915, el llibre titulat *La Alhambra de Granada*, juntament amb 20.000 exemplars d'uns fullets divulgatius en anglès, en part distribuïts a través de la Hispanic Society.

No obstant això, Cendoya, que també era arquitecte municipal de Granada, va continuar sent responsable d'obres a l'Alhambra, i va ocupar a més un lloc de vocal al nou Patronat. El 1917, per encàrrec del Ministeri, l'arquitecte Ricardo Velázquez Bosco va elaborar un nou pla de conservació, tot i que Cendoya va mantenir les seves atribucions



14

“Dicen de Sevilla que hoy visitaron al alcalde distinguidas personalidades para protestar de que entre las mejoras que intenta el municipio figure la desaparición del barrio de Santa Cruz que está considerado como un tesoro artístico. Anunciaron también al alcalde que se proponen constituir una Sociedad de defensa, nombrando al Rey presidente honorario” (*Las Provincias*, diari de València, 6/2/1911). La societat esmentada es va denominar *Sociedad Defensa de Sevilla Artística* i les seves actuacions es van concentrar a l'any 2011 (Tena, 2016).

15

José Andrés Vázquez (1920: 15). *El Barrio de Santa Cruz de Sevilla, ciudad jardín*. Madrid: Comissaria de Turisme.

16

Recollit al llibre *La Comissaria Regia del Turismo en La Alhambra de Granada*. Madrid: Artes Gráfica Mateu, 1915: 9 i següents.

Portada i mapa del llibre de José Andrés Vázquez (1920). *El Barrio de Santa Cruz de Sevilla*. Madrid: Comissaria del Turisme i Cultura Artística.

fins a 1923. Aquell any, Lepoldo Torres Balbás va ser nomenat arquitecte-conservador de l'Alhambra i el 1935 també del Generalife,¹⁷ i va fer la seva feina fins que va ser destituït l'agost de 1936, duent a terme les tasques que van proporcionar al conjunt la seva fisonomia actual (Vílchez, 1988).

En definitiva, les actuacions de la Comissaria Règia del Turisme relacionades amb rehabilitar i posar en valor el patrimoni urbà es van centrar en l'elecció d'elements puntuals o, dit d'una altra manera, en les preferències del propi Vega Inclán, hereu, en bona mesura, de la tradició romàntica i costumista anterior. Les intervencions concretes esmentades van ser, sens dubte, significatives i van establir pautes d'actuació a favor del patrimoni urbà. Tanmateix, també van posar de manifest les carencies organitzatives i financeres de la institució com a organisme de gestió i a l'hora de desenvolupar una visió més àmplia i menys anquilosada en reminiscències tòpiques del passat, sustentadores d'unes imatges selectives dels paisatges urbans espanyols.

Els anys del PNT o quan la producció i difusió d'imatges turístiques de ciutats s'institucionalitza (1928-1936)

La creació, l'abril de 1928 i dependent de la Presidència del Consell de Ministres, del Patronat Nacional de Turisme (PNT)¹⁸ va plasmar la modificació de criteris administratius davant del fenomen turístic i l'adaptació als canvis que s'havien estat evidenciant durant la dècada dels vint, propulsats per la iniciativa privada, sindicats d'iniciativa i associacions professionals turístiques (Moreno, 2010).

A partir de gener de 1929, quan se'l va dotar de pressupost per fer-ho, el PNT va començar a elaborar una sèrie de publicacions la finalitat de les quals era la promoció turística del país a partir d'una imatge més actual i efectiva que la difosa fins aleshores per la Comissaria Règia (Pellejero, 2002). En aquest propòsit editorial van participar alguns dels principals escriptors, periodistes i fotògrafs del moment. En concret, una de

les seccions en les quals es van dividir les Oficines centrals del PNT va ser la de "Publicacions, propaganda i oficina de premsa", posant de manifest la importància atorgada a aquesta activitat de promoció, que va tenir a més el seu punt culminant amb les Exposicions Internacional de Barcelona i Iberoamericana de Sevilla el 1929.

No obstant això, una vegada més, entre els aspectes de promoció de diferents ciutats espanyoles van destacar els artístics, paisatgístics i pintorescos. Així, una de les col·leccions editorials projectades va ser la denominada "Ciudades de España", per volums d'unes 200 pàgines cada un, de caràcter exclusivament gràfic, amb fotografies d'alta qualitat en gravat en relleu.¹⁹ El primer volum dedicat a Sevilla es va publicar el setembre de 1929, amb 230 làmines.²⁰ Posteriorment en van venir dos més sobre Toledo i Granada.

Així mateix, el PNT va compondre una col·lecció de fullets de vuit pàgines amb el nom "Hojas de ciudades", de distribució gratuïta i que incloïen, cada un, set fotografies en gravat en relleu i un mapa de la ciutat corresponent, acompanyats de textos breus en espanyol i altres llengües (francès, anglès o alemany) amb una breu ressenya històrica i geogràfica, així com dades de caràcter monumental i pintoresc. Els primers fullets en publicar-se van ser els de Granada,

17

Torrès Balbás va mantenir bona amistat amb Manuel de Falla, que en aquells anys residia ja a la ciutat, a l'Antequeruela Alta, molt a prop del conjunt monumental de l'Alhambra.

18

RD de 25/04/1928 publicat a la *Gasetta de Madrid* de 26/04/1928.

19

A Memoria de los trabajos realizados por el PNT desde julio de 1928 a 31 de diciembre de 1929 (1930: 56) es diu: "Trata el Patronato Nacional del Turismo de que ninguna ciudad española deje de tener una guía de acreditada solvencia, prácticamente concebida, bien presentada y de precio accesible." Més endavant (p. 57), referint-se a aquesta col·lecció s'indica que "lo mismo puede servir para una labor de propaganda, por el atractivo desfile de imágenes diversas, que para fijar en el recuerdo del turista la visión de la ciudad en sus aspectos más característicos".

20

"Comprende este libro la visión total de los aspectos de la maravillosa ciudad del Guadalquivir, recogidos en sus monumentos más bellos y sugestivos [...] Se trata de un libro vivo, que no proporciona la evocación de Sevilla desde el punto de vista exclusivamente monumental o pintoresco, ni la de Sevilla de pandereta y chafarrinón, costumbrista o cursivamente senti-



Vista del pati dels Lleons, Alhambra, prèvia a la restauració de Torres Balbás. s.f., ca. 1925-26. Madrid: Hauser i Menet.

Salamanca, València i Còrdova. Després seguirien els de Santiago de Compostel·la, Toledo, Ronda, Alcalá de Henares, Aranjuez, El Escorial, El Pardo, Sigüenza, Segòvia, La Granja, Sòria, Numància, Mèrida, Girona, València, Castelló de la Plana, Palma de Mallorca, Guadalajara, Múrcia, Màlaga, Jerez de la Frontera, Úbeda, Valladolid, Santander, Sant Sebastià, Vitòria, la Corunya, etc.

Un altre projecte va ser la sèrie “Guía de ciudades pequeñas” per a les “de reducido perímetro y población, pero verdaderamente monumentales” (*Memoria*, 1930: 64). Elías Tormo va ser l'autor de les tres obres incloses en aquesta sèrie, és a dir: *Sigüenza*, *Alcalá de Henares* i *Aranjuez*. Alhora, una altra col·lecció va ser la de “Folletos de ciudades” que es va iniciar amb el dedicat a Madrid, amb abundants fotogravats i itineraris de visites.²¹ De la mateixa manera es van elaborar uns fulls desplegable denominats “Itinerarios”, amb fotografies, croquis de recorreguts i textos explicatius per a trajectes circulars entre diferents ciutats, com el de Madrid-Sevilla-Madrid per Guadalupe i

Mèrida, o el de Madrid-Toledo-Madrid, i el de Madrid-Barcelona, per Saragossa i Lleida²². Una altra mostra editorial va ser la petita guia *Visitas a Barcelona*, per fer propaganda d'excursions amb autocar amb guia-intèrpret, a càrrec de la Companyia General d'Autobusos de Barcelona, S.A. i sota els auspicis del PNT.²³ A més, el 1933 el PNT va reeditar, agregant-hi fotogravats, l'obra *Visita a Toledo* de Manuel Bartolomé Cossío,²⁴ la primera edició de la qual havia estat efectuada per la Comissaria Règia del Turisme. D'altra banda, el 1929, al mateix temps que s'inaugurava l'Hotel Atlántico de Cadis, finançat pel PNT, es va publicar una guia sobre la ciutat.

Un nou propòsit editorial del PNT van ser les “Guies literàries d'Espanya”, ordenades per ciutats. La intenció era recollir textos d'escriptors tant espanyols com estrangers amb diferents descripcions dels principals entorns urbans. Una vegada més, el primer exemplar, de 1929, va ser dedicat a Sevilla.

Igualment, un altre dels elements propagandístics del turisme urbà van ser els cartells,

mental, que agrada a algunos, sino de la Sevilla auténtica” (*Memoria*, 1930: 66-67).

21

“Se describen en el folleto la situación de Madrid, su historia, el carácter general de la población, los monumentos, Museos y lugares dignos de visita, los parques, jardines, plazas, calles, fiestas y las excursiones que desde Madrid pueden hacerse en pocas horas. Constituye, en fin, una brevísima Guía de la Corte, pero documentada y certera” (*Memoria*, 1930: 72-73).

22

En relació amb aquests itineraris entre ciutats, ja a la guia de Francisco Javier Sánchez Cantón, *España*, reeditada pel PNT en la seva primera etapa, després d'una primera edició a càrrec de la Comissaria Règia, es planteja un pla de viatge per Espanya recurrent les ciutats de Madrid, Salamanca, Valladolid, Saragossa, Granada, Sevilla, Santiago, Santander, Barcelona, València i Palma. La reedició es va fer primer en espanyol i posteriorment en francès, anglès i alemany.

23

Entre els recorreguts hi havia inclosa la pujada al Tibidabo, i es destacaven les vistes generals sobre la ciutat; una cosa que ja havia aparegut ressaltada a la portada de la publicació de 1921 *En Barcelona, Guía práctica de la ciudad*, mitjançant una il·lustració de Touillot.

24

Vinculat a la Institució Lliure d'Ensenyament i, com hem dit, membre del primer Patronat de la Casa-museu del Greco.



confeccionats per al PNT per artistes i publicistes notables (Pelta, 2014). Un dels primers va ser el dedicat, de manera conjunta, a l'Exposició Iberoamericana de Sevilla i a la Internacional de Barcelona, l'any clau de 1929. Tots aquests cartells de ciutats van ser publicats en color i en diversos idiomes, sempre acompanyats d'un eslògan o recomanació: Santander “veranead en el Sardinero”, Sant Sebastià “playa incomparable, deportes, ciudad cosmopolita”, Bilbao “the Abra beaches”, Valladolid “antigua capital de Castilla”, Lleó “poema de luz y piedra, tumba de reyes”, Màlaga “clima delicioso en todo tiempo” o “incomparable station d'hiver”, Huelva “cuna de América”, Sevilla “the city of unique charms”, “ville gracieuse et souriante”, Còrdova “cours des Caliphes”, Granada “Alhambra y Sierra Nevada”, Madrid “corte y corazón de España” o “the centre of Spain and court of its kings”, Toledo “la Imperial”, Barcelona “la capital del Mediterráneo”, Tarragona “monuments of ancient Rome” o “la ville des Scipions”, Alacant “la ville qui n'a pas d'hiver, la plage aux palmiers”, Burgos “maravilla gótica, tierra del Cid”, Càdis “porte de l'Europe sur l'Atlantique”, Salamanca “la gloriosa ciudad del Renacimiento”, Santiago de Compostel·la “the pilgrims' way”. Així, mentre es ressaltaven facetes climàtiques o paisatgístiques, s'exaltaven les “emocions de l'art i la història” o s'insistia també en la “grata i fàcil vida moderna”. Aquestes dues últimes expressions constitueixen el text d'un dels cartells del PNT, sota el títol general d’“Espanya” i sintetitzen les pautes de la promoció turística

duta a terme pel PNT durant l'etapa monàrquica que, sense desprendre's de referències i emblemes ja utilitzats per la Comissaria Règia, adapten el seu discurs amb un enfocament més modern i pragmàtic.

A part de les publicacions anteriors, el PNT va promoure el rodatge de pel·lícules i projeccions publicitàries, mitjà fins aleshores inusitat i que va anar assolint una creixent facilitat de difusió (Blot-Wellens i Soto, 2005). Amb aquest objectiu es va iniciar, també durant el període monàrquic, la sèrie “Estampas españolas” en col·laboració amb la productora Información Cinematogràfica Española (ICE) i amb la secció cinematogràfica de l'Aviació Militar, encarregada de la gravació de vistes aèries, llavors molt vistoses per als espectadors per la novetat que suposaven. Un exemple d'aquesta producció cinematogràfica són els documentals de 1929 sobre Àvila, Santander, Zamora i Segòvia. El PNT va arribar fins i tot a impulsar la creació de la productora España Films que va treballar principalment a Andalusia, i que es va encarregar, per exemple, d'un reportatge sobre Sevilla coincidint amb l'Exposició de 1929. Al seu torn, a Barcelona es va crear Emérita Films, que va produir materials per a la sèrie “Espanya històrica, artística, monumental, pintoresca e industrial” amb la previsió d'incloure-hi tot Catalunya i Aragó.²⁵ De fet, la productora va arribar a organitzar sessions de cinema en col·laboració amb diferents ajuntaments catalans per a l'exhibició de pel·lícules sobre les bel·leses artístiques, monumentals i naturals d'Espanya.²⁶

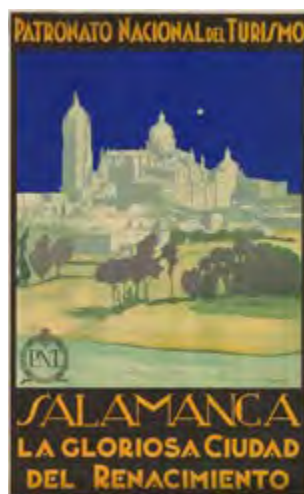
25

Una de les obres més conegudes d'Emérita Films és el documental *La fabricación de gas de hulla* de la fàbrica de Catalana de Gas, filmat el 1929 per Ramón de Baños.

26

Així la notícia publicada a *La Vanguardia*, 29/11/1928, sobre l'acord amb l'alcaldia de Terrassa.

Cartells del PNT. Autors dels dibuixos: Baldrich, Hohenleiter, Bartolozzi i Verdugo Landi. CDTE



Sens dubte que les dues Exposicions de 1929 van ser un motiu fonamental per a la producció de documentals. Aquell mateix any, el PNT va encarregar el documental titulat “Ciudades españolas”, sobre aquelles amb més patrimoni monumental, com Madrid amb el Palau Reial, San Lorenzo del Escorial, Aranjuez, La Granja, Segòvia, Toledo, Santiago de Compostel·la i Jerez de la Frontera; aquesta última, lloc de naixement del militar Primo de Rivera. En aquest sentit, els llocs escollits per a les filmacions, alguns d'ells Llocs Reials, resultaven un innegable al·legat a favor de la monarquia i del dictador.

Com hem vist per al cas d'Emérita Films, hi va haver també diverses iniciatives independents del PNT que van elaborar projeccions sobre ciutats, a fi de promoure el turisme. Així, ja el 1923, s'havia gravat un recorregut turístic pel front marítim de la ciutat de Màlaga, el seu port i els seus jardins. Del mateix any és també un enregistrament sobre la Setmana Santa a Sevilla, en el qual es presenta el panorama de les vores del Guadalquivir des del pont de Triana, amb perspectives de la Maestranza, la Giralda i la Torre del Oro. A més, el 1925, en el que sembla ser un projecte més general sobre l'“Espanya monumental”, es va rodar una projecció de l'Alhambra de Granada.

De 1927 és un documental sobre Mallorca del periodista Josep Maria Verger (Rubí, 2013) finançat per la Diputació Provincial i la primera part del qual es dedica en exclusiva a la ciutat de Palma, els seus monuments i els llocs més excel·lents. També el 1927 es va rodar un reportatge amb textos en anglès sobre Santander, en el qual es donava especial rellevància a la presència estival de la família reial.²⁷ Així mateix, el 1928, es va confeccionar un reportatge turístic sobre Toledo, amb vistes de Los Cigarrales, la catedral, l'alcàsser i altres llocs destacats.

Al seu torn, al començament de la Guerra Civil, amb unes finalitats no específicament turístiques, sinó buscant el suport internacional i la pacificació del país, el Govern de la República va finançar un documental sonor en francès, que va utilitzar el signifi-

catiu títol de “Voyage” i que va ser dirigit per Enrique Gaertner²⁸ amb fons musical de Quintín Esquembre. La composició va ser efectuada per la companyia valenciana Cifesa, creada el 1932. El documental es va elaborar a partir de filmacions prèvies a la guerra, possiblement recopilades amb la intenció inicial de realitzar una pel·lícula promocional de les ciutats de València (presentada en el muntatge com a capital provisional de la II República), Sagunt (convertida en símbol de resistència), Elx (amb el seu atractiu palmerar), Màlaga i Sevilla (totes dues ja sota control dels revoltats quan es munta la pel·lícula). El resultat demostra que els atractius paisatgístics i l'evocació de llocs, àmpliament utilitzats per a la promoció turística de ciutats espanyoles durant els últims anys de l'etapa monàrquica i durant la II República, servien també de manera efectiva, ateses les circumstàncies bèl·liques i només amb el fet de canviar el discurs que els acompanyava, per vehicular ideals polítics, reclamar adhesions i despertar vincles afectius.²⁹ En aquest sentit, en vigílies de la Guerra Civil, els mitjans de promoció i de propaganda desenvolupats al sector turístic a Espanya eren dels més avançats del moment i combinaven amb èxit textos, eslàgans, fotografies, dibuixos, filmacions i fins i tot enregistraments musicals.

Les incipients actuacions legislatives i normatives en relació amb el patrimoni urbà (1915-1940)

A més de les tasques promocionals i de propaganda, s'han de tenir en compte les actuacions legislatives efectuades per l'Administració espanyola per identificar, valorar i protegir el patrimoni urbà durant les primeres dècades del segle xx, cosa que al seu torn es relaciona, en gran manera, amb l'avenç de l'activitat turística als espais urbans.

El 1915 es va promulgar una llei relativa als monuments arquitectònics i artístics (*Gasetta de Madrid*, 5/3/1915), precedida el 1911 d'una altra sobre excavacions artístiques i científiques i conservació de ruïnes i antiguitats (*Gasetta de Madrid*, 8/7/1911). Durant el Directori militar de Primo de Rivera, l'agost de 1926, va ser aprovat un reial decret llei

27

Ja que, segons s'assegura en un cartell que apareix al principi del film: “The presence of the royal family adds much to the gayety of the ressort”

28

De vegades també conegut com a Gärtner o Guerner.

29

No en va, el novembre de 1936, el PNT es va annexar al Ministeri de Propaganda, acabat de crear a l'Espanya republicana, i l'any següent va passar a dependre del Ministeri d'Estat, fins a la seva desaparició, després de la Guerra Civil.

relatiu al que llavors es denominava el *Tresor artístic arqueològic nacional* (cosa que avui s'entendria com a patrimoni),³⁰ en l'exposició de motius del qual s'establien els preceptes per a la "classificació i declaració de monuments, ciutats i llocs pintorescos" (*Gasetta de Madrid*, 15/8/1926). A aquest caràcter típic o tradicional (i per tant pintoresc) de pobles i ciutats al·ludeix també el títol segon de l'esmentat decret llei per a la seva potencial declaració, mentre estableix la identificació d'edificis artístics o històrics, llocs, carrers, places i barriades pintoresques, mitjançant mapes topogràfics, així com la necessitat d'elaborar preceptes especials de conservació dins de les ordenances municipals, prohibint o restringint la realització d'obres de reforma o eixamplament a l'interior dels recintes protegits.

Conforme a aquest decret de 1926, tres anys més tard, es publica una reial ordre per incloure la part vella de la ciutat de Còrdova al Tresor Artístic Nacional (*Gasetta de Madrid*, 9/8/1929). El mateix any, una altra reial ordre declara ciutat artística el conjunt històric de Granada que igualment passa a formar part del Tresor Artístic Nacional (*Gasetta de Madrid*, 7/12/1929). En els dos casos, les sol·licituds partien dels respectius ajuntaments.³¹ Aprofitant aquests dos exemples, les propostes es multipliquen, com recull la premsa del moment, fent referència a altres ciutats emblemàtiques: Salamanca, Burgos, Toledo, Santiago de Compostel·la o Segòvia, sobre les quals en aquells anys ja són abundants els reportatges fotogràfics que contribuirien a una difusió més gran de vistes i perspectives urbanes.

D'altra banda, durant la II República, el 1933, es va aprovar la Llei de protecció del Tresor Artístic Nacional, de 24 de maig (*Gasetta de Madrid*, 25/5/1933), sent Fernando de los Ríos ministre d'Instrucció Pública i Belles Arts. En aquesta llei i partint de l'article 45 de la Constitució de 1931, es delimitava el concepte de riquesa artística i històrica del país o tresor cultural, en relació amb "quants immobles i objectes mobles d'interès artístic, arqueològic, paleontològic o històric hi hagi a Espanya d'antiguitat no

menor a un segle; també aquells que sense aquesta antiguitat posseeixin un valor artístic o històric indiscutible" (article 1) i s'establia l'organització administrativa encarregada de protegir-los, és a dir, la Direcció General de Belles Arts,³² la Junta Superior del Tresor Artístic amb les seves delegacions locals, la Inspecció General de Monuments i altres organismes de caràcter consultiu com l'Acadèmia de Belles Arts, els Patronats del Museu del Prado i de la Biblioteca Nacional, el Patronat Nacional de Turisme o la Societat Nacional de Geografia (article 6).

A més, aquesta llei de 1933 plantejava la possibilitat d'aplicar la categoria de monuments als conjunts urbans i rústics (article 33): carrers, places, racons, barris, muralles, fortaleses i ruïnes. Tanmateix, no va ser fins a l'aprovació del Reglament d'aplicació de la llei esmentada que es va contemplar la necessitat de connexió amb el planejament urbanístic (Decret de 16 d'abril de 1936, article 29, *Gasetta de Madrid* 17/4/1936). En concret, aquest article 29 encarregava a la Junta Superior del Tresor Artístic l'elaboració d'un llistat de ciutats, pobles i viles de caràcter artístic, històric o pintoresc, establint que "els plans de reforma interior i eixamplament, tant de les poblacions que figuren en aquesta llista com de les no incloses, s'hauran de fer sobre la base de respectar els monuments historicoartístics".

A més, el 16 de maig de 1934 es va aprovar el Decret de creació de la Junta de Protecció al Madrid Artístic, Històric i Monumental (*Gasetta de Madrid*, 19/5/1934) amb jurisdicció sobre tot el terme municipal (article 2), encarregada d'elaborar informes i de prendre decisions sobre qualsevol projecte de variació de l'estructura urbana (article 3). Entre les atribucions assignades a la Junta es trobaven les relatives a la salvaguarda de les perspectives visuals, reforma del traçat viari, arbratge, jardins, enllumenat, rètols i anuncis, portades dels comerços, seients públics, modificació de façanes, situació de quioscos i llocs permanents de venda, col·locació o trasllat de monuments i construcció o demolició d'edificis. Així mateix, la Junta també tenia capacitat per mantenir o res-

30

Calderón (2011: 222) defineix el patrimoni urbà "com una obra cultural heterogènia, que reflecteix la veritable personalitat d'un poble al llarg dels segles de la seva existència i se sosté en tres pilars essencials: la transcendència del seu caràcter material i intangible, la seva representativitat cultural i la intensitat del sentiment d'identitat del ciutadà amb el territori on habita". Es tracta evidentment d'un concepte actual, que encara no s'havia conformat com a tal en l'etapa estudiada, però que era ja en procés d'elaboració.

31

A Còrdova, s'havia afegit a més a la petició la Comissió de Monuments de la ciutat.

32

Constituïda a partir de la Llei de pressupostos de 26 de desembre de 1914 i de les Reials ordres de 26 de gener i de 12 de febrer de 1915. En el moment d'aprovació de la Llei de 1933 el director general de Belles Arts era Ricardo de Oueda.



**Vistes de ciutats artístiques i
monumentals:
Toledo (ca. 1920-36);
Segòvia (ca. 1914-15)**

(FOTOGRAFIES D'OTTO WUNDERLICH).
(FOTOGRAFIA D'ANTONIO PASSAPORTE).
FOTOTECA IPCE, MECD.

taurar noms tradicionals de carrers, acordar l'assenyalament de zones i edificis d'interès artístic i aprovar els rètols utilitzats pels comerços. Tanmateix, en menys d'un mes, aquest decret va ser derogat per un altre (de 31 de maig, *Gasetta de Madrid*, 2/6/1934), després de la forta oposició expressada per l'Ajuntament en entendre que les competències de la Junta envaiïen algunes de les seves funcions. D'aquesta manera, el nou decret va reduir les atribucions de la Junta a tasques assessores i informatives de la Corporació municipal. A més, entre els membres de la

Junta es va incloure l'alcalde de Madrid, que no ho havia estat en el decret anterior.

Al començament de la Guerra Civil, en el mateix mes de juliol de 1936, el Ministeri d'Instrucció Pública va crear per a tot Espanya una Junta especial (*Gasetta de Madrid*, 26/7/1936) que seguidament es va denominar de Confiscació i Protecció del Tresor Artístic (*Gasetta de Madrid*, 2/8/1936) amb capacitat per confiscar "obres, mobles o immobles d'interès artístic, històric o bibliogràfic" exposades a perill de ruïna, pèrdua o deteriorament.

Els revoltats, avalats per l'aviació alemanya i italiana, van realitzar freqüents bombardejos aeris a la zona republicana: Madrid, Alcalá de Henares, Guernica, Durango, Cartagena, Alacant, València, Reus, Tarragona, Lleida, Barcelona, Granollers i Figueres van ser algunes de les ciutats més afectades. Per la seva banda, Granada i Oviedo van patir bombardejos per part dels partidaris republicans (Saavedra, 2017).

L'abril de 1938, la dictadura franquista va establir des de Burgos i mitjançant decret (BOE, 23/4/1938) el Servei de Defensa del Patrimoni Artístic Nacional que va funcionar fins a 1943. El gener d'aquell any, s'havia creat també el Servei Nacional de Regions Devastades i Reparacions.

El 1940, transcorreguda més d'una dècada després de les resolucions de 1929 per als conjunts històrics de Còrdova i Granada, es va declarar Monument Històric Artístic Santiago de Compostel·la i Toledo (Decret de 9 de març, BOE 18/4/1940).³³ L'elecció conjunta, basada en el dictamen de la Comissaria General del Servei de Defensa de Patrimoni Artístic Nacional, era simptomàtica, ja que com assenyalava el mateix decret, ambdues ciutats destacaven "no només pel nombre considerable de monuments nacionals, sinó també per les seves ordenacions urbanes característiques, pel seu record de la història pàtria i per les seves manifestacions d'art". La imperial Toledo, antiga capital visigoda, i la religiosa Santiago, sepulcre de l'apòstol, eren elevades a la categoria de monument. Dos anys més tard va ser creada la Comissió d'Urbanisme de la ciutat de Toledo, per conservar la unitat harmònica del conjunt monumental i establir-hi un pla d'ordenació urbana (BOE, 26/4/1942). Quant a Santiago, les primeres ordenances especials del Servei de Defensa del Patrimoni Artístic Nacional es van aprovar el 1951.

En resum, durant la primera meitat del segle xx, la legislació en matèria de patrimoni urbà a Espanya (tot i que en alguns moments precisos, com amb la Llei de 1933 i el seu Reglament de 1936, va tendir a evolucionar cap a una visió més àmplia) va estar en general

supeditada a interessos econòmics, polítics i ideològics i al mateix creixement urbà. Les mesures de protecció van ser, majoritàriament, puntuals, inconnexes i descoordinades, i van dependre, almenys fins a començaments dels anys trenta, del manteniment de la tradició romàntica, centrada en la valoració dels aspectes monumentals, costumistes i pintorescos. A més, després de la Guerra Civil, la selecció i protecció de determinats components del patrimoni històric urbà va servir, de manera preponderant, per a l'exaltació ideològica del règim instaurat.

Conclusions: patrimoni urbà i turisme, la constant instrumentació ideològica

Com s'ha posat de manifest, la selecció de paisatges urbans i la valoració que se n'estableix a partir de mitjans del segle XIX van ser components essencials en la creació d'imatges i representacions de les ciutats espanyoles, al seu torn, gradualment relacionades amb la promoció turística, sobretot a partir de començaments del segle XX. Mentre es posen de relleu determinats paisatges urbans, es duu a terme la construcció del concepte de patrimoni, associat als aspectes monumentals i pintorescos.

En aquest sentit, l'Administració espanyola de l'època va anar assumint un paper destacat en la promoció del turisme cultural urbà, mitjançant l'elecció de llocs de visita i d'elements puntuals per exhibir-los simbòlicament. D'aquesta manera, des del punt de vista patrimonial i turístic, les grans fites monumentals van aconseguir una consideració predominant dins de les trames urbanes, de la mateixa manera que els escenaris i les vistes costumistes i de recreació estètica del passat.

En un primer moment, davant de la falta d'una política d'Estat i d'un finançament específic, les actuacions van ser voluntaristes i personalistes, com va succeir amb les intervencions de Vega Inclán al capdavant de la Comissaria del Turisme, que tanmateix va desenvolupar algunes tasques notables de rehabilitació, en vista del gradual abandonament i deteriorament de conjunts urbans històrics que estaven a punt de sucumbir

33

A fi de garantir "la conservació de tot el que tendeixi a l'exaltació dels valors estètics de les ciutats, a la conservació del que és peculiar i a la permanència de tot allò que pugui evocar un fet, un estil, un sentiment".

davant de l'expansió urbana i dels interessos especulatiu expressats ja en les primeres dècades del segle xx.

Més tard, el PNT va utilitzar mitjans de promoció i propaganda més moderns, dotats de pressupost, però subordinats als dissenys ideològics i econòmics dels sectors empresarials relacionats amb la dictadura de Primo de Rivera, principals agents del procés, i el patrimoni urbà va estar cada vegada més

instrumentalitzat políticament. La breu etapa republicana no va aconseguir subvertir aquesta tendència fortament assentada en les dècades anteriors. Després de la Guerra Civil, la dictadura franquista va utilitzar amb profusió tant el turisme com el patrimoni urbà per a la seva pròpia i exclusiva justificació ideològica. ■

BIBLIOGRAFIA

Aguado, A.; Ramos, M. D. (2002). *La modernización de España (1917-1939). Cultura y vida Cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis.

Blasco, A. (2016). "La Societat d'Atracció de Forasters (1908-1936)". Dins Palou Rubio, S. (co-ord.), *Història del turisme a la ciutat de Barcelona. Destinació BCN* (108-121). Barcelona: Ed. Efadós i Ajuntament de Barcelona. Arxiu Històric de la Ciutat.

Blot-Wellens, C.; Soto Vázquez, B. (2005). "Producción cinematográfica al servicio de la propaganda política: el legado del Patronato Nacional de Turismo". *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 13(56), 112-113.

Brandis, D.; Del Río, I. (2015). "Paisaje y cultura en la oferta y promoción del turismo en España (1875-1936)". *Ería*, 96, 77-96.

Calderón Roca, B. (2011). "Notas acerca de lo monumental y lo cotidiano. Interpretación de los paisajes urbanos desde el punto de vista turístico". *Norba. Revista de Arte*, 31, 219-234.

Carrillo, J.L. (1998). "La salud de una ciudad: Sevilla ante la crisis finisecular". *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, 18, 181-206.

García Álvarez, J. (2007). "Paisajes nacionales, turismo y políticas de memoria: Toledo". *Ería*, 73-74, 193-212.

Gil de Arriba, C (2002). *Ciudad e imagen. Un estudio geográfico sobre las representaciones sociales del espacio urbano de Santander*. Santander: Universidad de Cantabria.

González Morales, J. (2005). "La Comisión Nacional de Turismo y primeras iniciativas para el fomento del turismo: la industria de los forasteros (1905-1911)". *Estudios turísticos*, 163-164, 17-30.

Luque Aranda, M.; Pellejero Martínez, C. (2019). "La promoción turística privada en la España del primer tercio del siglo xx: los Sindicatos de Iniciativas y Turismo". *Investigaciones de Historia Económica*, 15, 38-46.

Maderuelo, J. (2010). "El Paisaje Urbano". *Estudios Geográficos*, 71 (269), 575-600.

Menéndez Robles, M.^aL. (2006). *El marqués de la Vega-Inclán y los orígenes del turismo en España*. Madrid: Ministerio de Industria, Turismo y Comercio.

Moreno Garrido, A. (2005). "Turismo de élite y administración turística de la época (1911-1936)". *Estudios turísticos*, 163-164, 31-54.

Moreno Garrido, A. (2010). "La estrategia atlántica. Élités económicas e intereses turísticos en la España de Primo de Rivera". *Historia contemporánea*, 41, 481-508.

Mumford, L (2018). *La cultura de las ciudades*. Logroño: Pepitas de calabaza [1.^a edición 1938, Harcourt Brace Jovanovich. Inc.].

Nieto Caldeiro, S. (1999). "Reales Alcázares: las huertas ajardinadas bajo el reinado de Alfonso XIII". *Aparejadores, boletín del Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla*, 55, 65-69.

Nieto Caldeiro, S. (2001). *El jardín sevillano de 1900 a 1929*. Madrid: Universidad Complutense.

Nogué, J. (ed.) (2007). *La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Nogué, J. (2016). "La génesis y la evolución de la valoración moderna del paisaje en Cataluña". *Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada*, 55(2), 28-45.

Nogué, J.; De San Eugenio Vela, J. (2017). "La contribución del paisaje visual en la generación de marcas territoriales". *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 74, 143-160.

Ortega Cantero, N. (2014). "Paisaje, patrimonio e identidad en la conformación de la primera política turística española". *Ería*, 93, 27-42.

Palou i Rubio, S. (2012). *Barcelona, destinació turística. Un segle d'imatges i promoció pública*. Barcelona: Vitel·la.

Pelta Resano, R. (2014). "Bella todo el año. La imagen regeneracionista de España en el cartel del Patronato Nacional de Turismo". *EME Experimental Illustration, Art & Design*, 2, 50-65.

Pellejero, C. (2002). "La actuación del Estado en materia turística du-

rante la dictadura de Primo de Rivera". *Revista de Historia Económica*, 20(1), 149-158.

Roger, A. (2009). *Breve tratado del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Rubí Sastre, M.M. (2013). "Primers lligams entre cinema i turisme. El documental Mallorca (Josep Maria Verger, 1927)". *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*, 69, 273-285.

Saavedra Arias, R. (2017). *Destruir y proteger. El patrimonio histórico-artístico durante la Guerra Civil (1936-1939)*. Santander: Ediciones UC, Colección Historia.

Storm, E. (2013). "Patrimonio local, turismo e identidad en una ciudad de provincia: Toledo a principios del siglo xx". *Hispania: revista española de historia*, 73(244), 349-376.

Storm, E. (2019). *La construcción de identidades regionales en España, Francia y Alemania, 1890-1939*. Madrid: Ediciones Complutense.

Tena Ramirez, C. (2016). "La Sociedad Defensa de Sevilla Artística y su labor de salvaguarda del patrimonio histórico sevillano a comienzos del siglo xx". *Laboratorio de Arte*, 28, 481-498.

Vílchez, C. (1988). *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás, obras de restauración y conservación 1923-1936*. Granada: Editorial Comares.



Saida Palou Rubio

INSTITUT CATALÀ DE RECERCA EN PATRIMONI CULTURAL; UNIVERSITAT DE GIRONA

Doctora en Antropologia Social i Cultural per la Universitat de Barcelona, Premi Ciutat de Barcelona d'Història Agustí Duran i Sanpere 2011 per la tesi doctoral *Barcelona, destinació turística. Promoció pública, turismes, imatges i ciutat (1888-2010)*. És investigadora a l'Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural i professora associada a la Universitat de Girona. Desenvolupa la seva recerca en el camp dels usos turístics del patrimoni cultural i la dimensió històrica, política i social del turisme. És autora de recerques i publicacions en aquests camps d'estudi i ha treballat especialment sobre el cas Barcelona. És membre vocal de la junta directiva i del consell de redacció de les publicacions de l'Institut Català d'Antropologia i també del comitè editorial de la

Revista d'Etnologia de Catalunya.

Usos turístics del patrimoni i història del turisme a Barcelona

Barcelona és una destinació turística centenària i global que s'ha definit en el marc d'unes determinades dinàmiques socioeconòmiques i polítiques i per la influència de factors externs i globals. Aquesta constatació, d'entrada, no

és un fet particular, ja que totes les destinacions es construeixen a partir de la combinació de factors endògens i exògens. El que resulta particular en el cas de Barcelona és l'existència d'un discurs polític i ideològic associat al desenvolupament turístic de la ciutat i l'ús del patrimoni com a recurs central d'aquest model. La relació que s'estableix entre turisme i patrimoni se situa i defineix en el marc d'unes relacions sociopolítiques i econòmiques concretes; l'estreta imbricació entre turisme i patrimoni, i entre política, economia i discursos d'identitat, obre les portes a una reflexió necessària tant en l'arena teòrica i acadèmica com social i institucional. El present article pretén contribuir a la reflexió crítica d'aquest constructe¹.

1 Els continguts, anàlisis i reflexions que es presenten en aquest article són fruit d'una recerca historico-social del turisme a Barcelona realitzada durant els darrers 15 anys, l'origen de la qual es troba en la investigació de la tesi doctoral defensada l'any 2011 a la Universitat de Barcelona. Agraïco el suport i supervisió d'aquest article al Dr. Llorenç Prats Canals, director de la tesi i mentor omnipresent de la meua recerca i les seves derivades.



L'article planteja una anàlisi sociocultural, històrica i política del desenvolupament turístic de Barcelona i una reflexió crítica sobre la funció que el patrimoni cultural adquireix en aquest escenari. En un context marcat per les lògiques de consum i producció turística, determinats elements patrimonials i referents culturals es converteixen en nodes d'atracció i suport d'identitat. L'article centra el debat en la relació que s'estableix entre turisme i patrimoni, i posa de manifest que, si bé històricament s'ha produït una apropiació turística del patrimoni, no se n'ha assumit una completa gestió turística.

El artículo plantea un análisis sociocultural, histórico y político del desarrollo turístico de Barcelona y una reflexión crítica sobre la función que el patrimonio cultural adquiere en este escenario. En un contexto marcado por las lógicas de consumo y producción turística, determinados elementos patrimoniales y referentes culturales se convierten en nodos de atracción y enclaves de identidad. El artículo centra el debate en la relación que se establece entre turismo y patrimonio, y pone de manifiesto que, si bien históricamente se ha producido una apropiación turística del patrimonio, no se ha asumido una completa gestión turística.

The article proposes a sociocultural, historical and political analysis of tourism development in Barcelona and a critical reflection on the function of cultural heritage within this scenario. In a context dominated by the logics of consumption and production associated with tourism, heritage elements and cultural points of reference become attractions and a support for identity. The article focuses on debate surrounding the relationship between tourism and heritage, demonstrating that, although history provides evidence of tourism's appropriation of heritage, the management of such heritage has not been fully taken on by the tourism industry.

Avui dia el turisme està totalment *incrustat* a la vida de les societats emissores i receptors, de manera que Barcelona, com tantes altres poblacions d'aquest món globalitzat, ja no pot pensar-se ni gestionar-se al marge de les seves dinàmiques turístiques. Al llarg de les dècades, el turisme ha esdevingut un element consubstancial de Barcelona, en el sentit que s'ha inserit en les seves diverses esferes (econòmica, política, estètica, sociocultural...). Un dels instruments necessaris que s'han posat al servei de la promoció externa i alhora de la legitimitat interna del turisme és un corpus robust d'imatges i relats sobre la ciutat –no en un sentit de màrqueting, només, sinó en la seva dimensió ideològica, discursiva, semiòtica i estètica. És a dir, la promoció turística de Barcelona ha anat històricament acompanyada d'un aparell discursiu que ha servit per naturalitzar i justificar el desenvolupament d'aquest fenomen. De fet, en el marc dels diferents contextos històrics succeïts al llarg del segle xx, la promoció turística de Barcelona s'ha recolzat en una *ideologia* i discurs de ciutat.

Les imatges destinades a la promoció i creació de marca, les narratives oficials i hegemòniques entorn el turisme reforcen l'articulació entre desenvolupament turístic, activació patrimonial i discursos d'identitat; és a dir, l'activació de recursos patrimonials contribueix al desenvolupament turístic i possibilita la definició d'una identitat-marca de ciutat turística. Aquesta dinàmica, tal com s'exposarà al llarg del text, pren intensitats i matisos particulars en cada context històric, si bé és interessant d'observar com, d'alguna manera, el caràcter instrumental i l'ús polític i turístic del patrimoni es reproduïx de forma invariable dècada rere dècada; així, el patrimoni cultural (especialment el relacionat amb l'arquitectura i l'urbanisme) actua com a context i pretext per al desenvolupament turístic i els discursos d'identitat i permet l'evocació d'imatges i *atmosferes* d'identitat. La imbricació entre desenvolupament turístic, activació patrimonial i discursos d'identitat posa en evidència que, des del punt de vista antropològic, el patrimoni és un constructe sociopolític, conforma un espai de conflicte i genera sempre pluralitat interpretativa (López López, 2016).

El present text discutirà en quina mesura l'*exposició* i *adaptació* del patrimoni als interessos del turisme es produeix com a resultat d'un model urbà turisticocèntric, en què es tendeix a prioritzar els interessos turístics enfront d'altres sentits i usos del patrimoni. Un altre dels temes interessants té a veure amb el valor icònic o metonímic que generen alguns elements patrimonials de la destinació, a conseqüència del qual es produeixen almenys tres efectes o situacions: 1) la generació de dinàmiques espacials centrífugues, tant d'oferta de serveis com de públics (és a dir, aparició de punts de saturació a l'interior del recurs o a l'entorn urbà); 2) símptomes de distanciament i desafecció de sectors de població vers el patrimoni a causa de les eventuals o continuades situacions de saturació turística i a causa de la producció d'imatges al·lògenes de la identitat local (Prats, 2006); 3) una jerarquia del valor turístic dels diversos recursos patrimonials en funció de les seves oportunitats de mercat (que tenen a veure amb canons quantitius relatius al nombre de visites). Hi ha un altre tema d'especial rellevància i que requereix una reflexió acurada: la idea del turisme com a *ideologia* i *estructura* de ciutat i l'activació patrimonial com a part d'aquest model. En els inicis de la ciutat turística, i en el marc dels interessos de les elits que van començar a promoure l'atracció de forasters, la ciutat s'havia de convertir en producte del i pel turisme, en la mesura que el turisme era entès com un règim de valor i prestigi urbà. L'anàlisi històrica permet reflexionar sobre la relació del fet turístic com a *productor* de ciutat i alhora sobre la ciutat com a *producte de consum turístic*.

Prats (1997) afirma que cap activació patrimonial és neutral, en el sentit que sempre serà ideològica i dependrà dels interessos i valors del poder. El patrimoni no és quelcom natural ni etern, sinó un constructe social que apareix als inicis de la modernitat com una espècie de religió laica i que serveix per sacralitzar discursos sobre identitat, principalment de caràcter nacional o regional, i també local (Prats, 2006). Assumint aquestes premisses, el present article obre una reflexió crítica sobre la relació que es produeix entre la

Paraules clau: turisme, patrimoni cultural, Barcelona, història, imatge.

Palabras clave: turismo, patrimonio cultural, Barcelona, historia, imagen.

Key words: tourism, cultural heritage, Barcelona, history, image

mercantilització turística del patrimoni i els interessos (polítics, econòmics i socioculturals) que promouen i legitimen la valorització. Una mirada diacrònica i relativa a cada context històric particular pot ajudar-nos a comprendre la mal-leabilitat dels usos i significats que s'atribueixen al patrimoni cultural barceloní.

Les bases d'un model turístic centenari

L'orientació turística de Barcelona emergeix a principis del segle xx seguint el model d'altres ciutats centreeuropees, principalment italianes, franceses i suïsses, que ja des de finals del segle XIX albiren les possibilitats econòmiques de la nova indústria de forasters. Al tombant de segle es comença a configurar una primera geografia mundial de països emissors i receptors de turisme, alhora que aquest fenomen es va convertint en nou objecte d'atenció governamental com a possible mitjà per a l'obtenció de divises (Vallejo-Pousada *et al.*, 2016). Algunes poblacions de la península comencen a impulsar diverses estratègies de promoció turística, en un intent de confrontar els problemes estructurals i de desenvolupament relacionats amb la vida política i econòmica del país. La recerca de nous mercats i de regeneracionisme propiciarà que la nova classe política i la burgesia de signe progressista i liberal espanyola posi les bases d'un incipient mercat turístic internacional (González Morales, 2005). Tanmateix, durant les primeres dècades del segle xx el turisme acabarà conformant una activitat social incipient al conjunt d'Espanya, el potencial econòmic de la qual tardarà anys a ser oficialment reconegut².

A Catalunya, i especialment a Barcelona, l'aparició del fenomen turístic coincideix amb un moment de renovació dels plantejaments històrics del territori i d'una conseqüent presa de consciència nacional. La burgesia catalana estrena una nova arquitectura, i juntament amb el reconeixement lingüístic del català el turisme sembla destinat a convertir-se en un moviment que ha de beneficiar la construcció de la ciutat i del país (González Morales, 2003). El desenvolupament turístic s'associarà a un

discurs d'aire nacionalista, raó per la qual la promoció d'una determinada *versió* o *escissió* de la cultura i la identitat, i la consegüent activació patrimonial, es col·locaran a l'epicentre del nou fenomen de la modernitat. En aquest punt d'inici, determinats elements patrimonials de la ciutat (vestigis del passat, monuments, urbanisme i arquitectura moderna), adquireixen una doble funció o valor d'ús: d'una banda, es lliguen als discursos d'identitat i nacionalistes de l'època, i de l'altra es capitalitzen en termes de mercat. La juxtaposició d'interpretacions i funcions patrimonials, entre economia i política, és inèdita a la ciutat de Barcelona.

La construcció turística de Barcelona s'emmarca en un projecte polític clarament induït i planificat. L'any 1906 s'institucionalitza el foment turístic barceloní amb la creació de la Comissió d'Atracció de Forasters i Turistes (CAFT), una estructura municipal impulsada per Lluís Duran i Ventosa, membre fundador i primer secretari de La Lliga Regionalista, i l'alcalde Domènec Sanllehy, monàrquic, catòlic i alcalde de la ciutat entre 1906 i 1908³. L'any 1908 es crea la Sociedad de Atracción de Forasteros (SAF), una entitat de promoció turística integrada per representants de les institucions públiques i del món industrial barceloní i català que suplantará la primera comissió municipal de foment turístic (que actua fins l'any 1909)⁴. A mans d'aquestes dues entitats (especialment de la SAF), Barcelona tractarà de situar-se a l'avantguarda del turisme modern, impulsant un procés de construcció turística en el qual política i economia es trobaran en constant relació (Palou Rubio, 2012).

La SAF comptarà amb les aportacions econòmiques d'una part del sector privat, local i català, que veurà en el turisme noves possibilitats per a l'expansió del seu capital i relacions. El turisme adquirirà un valor clarament instrumental i condensarà els anhels de tota una classe política i econòmica lligada al canvi de model urbà i econòmic. La SAF actuarà com a estructura de poder de La Lliga Regionalista (Blasco, 2016) i alhora com un mitjà per satisfer els interessos dels agents privats que la financen. Per a la SAF el turisme

2

Els ingressos per turisme exterior representen només un 0,66% del PIB espanyol l'any 1900 i un 0,41% el 1934, unes dades inferiors a les del creixement global de l'economia espanyola (Vallejo-Pousada *et al.*, 2016).

3

La CAFT neix de la mà de quatre regidors, dos de regionalistes i dos de republicans: el seu impuls inicial es deu a Lluís Duran i Ventosa (1870-1954), membre fundador i primer secretari de la Lliga i regidor de la ciutat en diversos períodes (concretament, entre 1906 i 1910 i 1916 i 1920). Duran i Ventosa ostenta el càrrec d'alcalde de Barcelona entre els mesos de juliol a desembre de 1917, i més endavant és nomenat conseller de Cultura de la Generalitat republicana. És conseller de Foment i vicepresident de la Mancomunitat de Catalunya l'any 1914, de la qual se li atribueixen els orígens (Casassas Ymbert, 1999). També impulsa la creació d'una Comissió de Cultura a l'Ajuntament de Barcelona l'any 1916, en el marc de la qual defensa el pla de construccions escolars i el projecte del Teatre de Ciutat; també és membre fundador del diari regionalista *La Veu de Catalunya*. Els altres membres fundadors de la CAFT són Joan Rubió (també de la Lliga Regionalista) i els republicans Josep Rogent i Pedrosa (fill de l'arquitecte Elies Rogent, director arquitectònic de l'Exposició de 1888) i Santiago Valentí Camp. Carlos Pierozzini, oficial primer cap del negociat de Museus i Belles Arts, actua com a secretari de la comissió.

4

A la CAFT se li deu el mèrit d'haver obert la primera oficina d'atenció turística als baixos de l'Ajuntament, haver creat i difós la primera imatge de marca de ciutat (sota l'eslògan Barcelona, estació d'hivern) i haver esdevingut una de les estructures pioneres en matèria de promoció turística del país.

es converteix en un instrument destinat a la *construcció* de la ciutat, tant en el seu pla físic i econòmic com cívic i sociocultural; s'assumeix que el turisme ha de contribuir a la captació de capital econòmic, social i cultural, fins al punt que és considerat un element de prestigi i un indicador de qualitat de vida. En l'imaginari de la SAF, l'entrada continuada de forasters incrementarà el valor i la competitivitat internacional de la ciutat, permetrà situar la capital catalana al mapa de les grans ciutats pròsperes i modernes de l'època. Les elits barcelonines associen el turisme als valors del progrés, la civilització i el cosmopolitisme; de fet, el turisme representa un dels noms de la modernitat i el capitalisme i un marc inèdit d'expectatives i d'interessos privats i col·lectius. Es crea una categoria hegemònica relativa al turisme, entès com a bé col·lectiu que requereix l'obra i l'agència pública i ciutadana. La SAF legitima la promoció turística de Barcelona defensant-ne el seu valor social, cívic, patriòtic i democràtic, i atribueix al turisme un caràcter civilitzador: confia que la presència de visitants provinents d'altres latituds produirà, per inèrcia o osmosis sociocultural, un canvi de model urbà. Amb aquesta claredat ho trobem escrit als documents fundacionals de la CAFT:

“Y a Barcelona le interesa atraer el numeroso contingente de viajeros que van en busca de mejores climas, ó simplemente de los alicientes consecuencias del cambio de ambiente y de horizontes; y ello, no solo por las ventajas materiales que ofrece la llamada industria de forasteros, fuente incalculable de riqueza para muchas poblaciones de Suiza, de Italia y de Francia, sinó más aún quizás, por lo mucho que el constante contacto con gentes de otras razas, de otras mentalidades, de otras aspiraciones y conceptos de la vida ha de contribuir al finamiento de nuestra existencia social, orientando cada vez más el alma vigorosa de nuestra ciudad querida hacia su constante elevación á verdadera capital del Mediterráneo”⁵.

Dels treballs ingents a favor del desenvolupament turístic de Barcelona a mans de la SAF n'ha transcendit una imatge turística i urbana

sòlida. La representació de la ciutat basada en un contingut i semiòtica d'aire noucentista (sobretot a principis del xx) reproduïx l'ideal urbà i urbanístic de les elits barcelonines. Chadefaud (1987) sosté que les maneres de pensar i de sentir col·lectives –en un marc de relacions socials de dominació– són essencials en la generació dels espais turístics, de manera que els llocs turístics poden ser interpretats com una projecció dels ideals de la pròpia societat. En aquest sentit es pot sostenir que, en els seus inicis, el turisme té un caràcter clarament instrumental en la mesura que és representat com un mitjà que ha de permetre la construcció d'un nou model de ciutat. La imatge de la ciutat turística esdevé una projecció i representació dels ideals de les classes dirigents de la societat barcelonina.

La imatge que es crea i difon pretén incidir tant en els imaginaris dels potencials visitants com de la pròpia ciutadania. Aquesta imatge segueix els canons estètics i els règims de valor de l'Europa capitalista i moderna de l'època, en què prima el desenvolupament tecnològic, l'expansió urbana i urbanística i l'eclosió d'un model socioeconòmic dedicat al món dels serveis, l'oci i el consum urbà. En un article publicat a *La Veu de Catalunya* l'any 1914 es posa en relleu la reforma urbanística que experimenta la ciutat, que reproduïx el model de grans metròpolis com Londres, Colònia, París, Berlín o Dresden⁶. Així, la imatge i model urbà promogut per les elits barcelonines integra un doble caràcter o joc: d'una banda, cerca la posada en relleu d'una identitat col·lectiva *particular*, i de l'altra la identificació i adscripció a una narrativa *global* i en voga que ha de possibilitar l'atracció dels consumidors estrangers. Mitjançant el patrimoni es pretén *evocar, crear i representar* un discurs sobre identitat. Així, i d'acord amb Prats (2006), es pot observar com l'activació patrimonial es conforma com un element més en l'autoconstrucció ideològica de la comunitat, no la plasmació d'aquesta.

La imatge turística emesa per la Sociedad se centra en aspectes relacionats amb la vida contemporània, l'art, l'arquitectura, el patrimoni, el comerç i el món industrial. La Sociedad no crea una imatge *ex novo*; es tracta

5

Ayuntamiento Constitucional de Barcelona, n. 894, Governació, Expediente relativo a la creación de una Comisión Municipal, denominada de "Atracción de Forasteros", 1906. Arxiu Municipal Administratiu de Barcelona.

6

L'article "Gross-Barcelona—La gran urbe mediterránea del porvenir", publicat a *La Veu de Catalunya* l'1 de març de 1914, es reproduïx a la revista *Barcelona Atracción* el març de 1914.

d'una imatge intrínsecament relacionada amb els valors del progrés del conservadorisme català, que tracta de fer visibles les referències positives associades a la modernitat. Tal com destaca Roca (2009), es produeix una articulació entre l'actuació urbanística, arquitectònica i patrimonial i la labor publicista mitjançant la creació d'imatge i relat: la idea consisteix en actuar sobre la ciutat construïda i sobre la construcció de la seva imatge. En aquest magma de narrativa visual i actuació urbanística i patrimonial, la imatge turística cobra un poder important i un sentit de *reflexivitat*: s'orienta al foraster, que buscarà, d'alguna manera, sentir-se representat pels valors d'aquest imaginari, i s'orienta al local, amb l'interès d'incloure noves pautes socioculturals i cíviques.

Des de finals del XIX el procés de monumentalització que es practica a la ciutat de Barcelona respon a uns propòsits clarament geopolítics, ja que es tracta d'intervencions associades a conferir un nou valor internacional a la ciutat. Aquest procés va molt lligat a la creació de mecanismes de cohesió interna (Smith, 2005), necessaris en un context de *definició nacional*. Ben aviat l'arquitectura modernista s'identifica com a referent propi del paisatge barceloní, i és gràcies a la Societat que el temple de la Sagrada Família es posiciona com a icona turística de la ciutat (Garcia-Espuche, 1995). La nova arquitectura urbana moderna i modernista es presenta com a símbol de prosperitat i qualitat de vida. En les seves publicacions, la SAF ressenya el valor d'obres com el Park Güell, l'Hospital de Sant Pau, l'Hospital Clínic, la Facultat de Medicina o la Presó Model, entre d'altres. Així mateix, el disseny d'interiors també es presenta com a tresor artístic de la ciutat i com a recurs d'interès turístic. És interessant destacar que no tan sols es posa en relleu l'aspecte material d'aquests espais, sinó també un discurs lligat al caràcter cívic de la població barcelonina (es diu, per exemple, que burgesos i obrers habiten en cases netes, còmodes i belles i uns i altres mostren estimació per la seva vida interior). Aquest tipus d'afirmacions ens fa pensar que el públic objectiu del discurs de la SAF no és tan sols el turista o l'agent turístic internacional, sinó



Portada de la guia
L'art d'ensenyar Barcelona.

també, i sobretot, el ciutadà barceloní. La imatge que es vol vendre de Barcelona ha d'influir a la ciutat real, de manera que allò que projecta no és tant un reflex de la realitat com el seu ideal.

Una manera diferent d'ensenyar Barcelona, probablement sense el filtre d'una imatge edulcorada i excessivament idealitzada, és la que presenta la guia *L'art d'ensenyar Barcelona. Guia del barceloní que vol guiar els amics forasters sense massa errors ni vacil·lacions* de l'autor Myself (sinònim de Carles Soldevila). Apareguda als anys vint, aquesta guia s'allunya de les clàssiques edicions turístiques de l'època; té un format de conte i ofereix indicacions pràctiques dirigides al barceloní, amb la voluntat d'ensenyar-li a ensenyar la ciutat. La guia vol educar el ciutadà en la missió de mostrar Barcelona, convertint-lo en un *cicerone amateur* que ha de fer quedar bé la ciutat. Myself proposa un passeig pels carrers principals de la ciutat, puntejant elements imprescindibles com l'Arc de Triomf o la Sagrada Família, el passeig de Gràcia, la Pedrera, l'Eixample, Pedralbes, la Rambla, la catedral, Santa Maria del Mar, la Barceloneta, el parc de la Ciutadella, la Llotja, Montjuïc.

La SAF teixeix relacions i complicitats amb diferents sectors de la societat barcelonina, i prova d'aquest fet és el ric ventall de col·la-

7
La SAF publica, entre els anys 1912 i 1936, i de forma ininterrompuda, la revista *Barcelona Atracció*, que té una periodicitat mensual i que actua com a plataforma de divulgació de les actuacions del sindicat i alhora com a promoció directa dels agents que la financen.

boradors que participen en les seves publicacions, entre els quals destaquen noms com els d'Aureli Capmany, Agustí Duran i Sampere, Josep Maria Folch i Torres, Nicolau Rubió i Tudurí, Carles Rahola, Josep Maria Sert, Joan Estel Rich, Jeroni Martorell, Cèsar Martinell, Pere Bohigas, Lola Anglada i Alexandre Cirici Pellicer (qui s'interessa especialment per la conformació d'un concepte de turisme culte i formulat des de la catalanitat)⁷. L'aportació d'aquests agents afecta directament la construcció de l'imaginari del turisme cultural de Barcelona durant el primer terç de segle (Vidal-Casellas, 2005). Tanmateix, no es produeix una col·laboració real entre els agents culturals i turístics de la ciutat i del país, de manera que la promoció de la cultura i l'activació patrimonial a mans de la Sociedad es limita a una qüestió merament discursiva i simbòlica. L'orientació i adaptació turística dels museus i d'altres equipaments culturals es resisteix, en part, i sobretot, pel fet que el relat turisticocultural de la ciutat encara no ha calat. Per contra, es produeix un altre fenomen (comú a moltes ciutats europees i nord-americanes), al qual sí que s'atribueix una oportunitat clarament turística: l'organització de macroesdeveniments internacionals.

L'Exposició Universal de 1888 havia deixat feixucs endeutaments, si bé el seu llegat en termes d'imatge i projecció internacional s'havia anat assaborint i mitificant amb el pas dels anys, especialment per les classes benestants de la societat barcelonina. L'organització d'un nou macroesdeveniment serà l'oportunitat per revalidar i renovar la *imatge de marca* de Barcelona (Cocola-Gant, 2010). Són tres els objectius que s'associen a la celebració d'esdeveniments de talla internacional: la reestructuració urbanística i la creació de noves pautes de consum urbà; la captació de visitants i capital estranger; la generació de marca i projecció internacional. L'Exposició Internacional que se celebra l'any 1929 respon clarament a aquestes finalitats; ho expressa clarament un dels seus promotors, Nicolau Rubió i Tudurí (enginyer vinculat als òrgans de la Sociedad, responsable de l'enjardinament de molts espais urbans i de la construc-

ció dels hotels de la plaça d'Espanya, fill de Mariano Rubió, president de la SAF); segons el qual el veritable sentit de l'Exposició va més enllà de la seva realització: “No fem una Exposició, fem una ciutat. M'he negat sempre a considerar l'Exposició com a una entitat desarrelada, la finalitat de la qual estigués en ella mateixa” (Rubió i Tudurí, 1929, dins Cocola-Gant 2010: 173).

L'Exposició del 29 es concep com un projecte clarament urbanístic, polític i econòmic a mans dels seus promotors, afirma Solà-Morales (1976), segons el qual la idea d'una “Gran Barcelona”, d'una ciutat adequada al fort creixement industrial i econòmic del Principat, la situa en un paper d'indiscutible capitalitat en una regió d'influència més àmplia. Les transformacions urbanístiques que es produeixen en el context de l'Exposició connecten a partir d'una relació circular i d'una clara dependència amb el creixement econòmic de la ciutat. Barcelona s'expandeix cap a l'oest (el port franc esdevé la nova zona industrial); el conjunt d'actuacions que es practiquen al cos urbà giren a l'entorn d'una nova centralitat, que es defineix pel punt geomètric de la plaça d'Espanya i Montjuïc, convertides en el nou epicentre real de la Gran Barcelona (Solà-Morales, 1976). Es restauren nombrosos monuments i edificis antics (com per exemple els monuments de Colom, Güell i Ferrer i la Duana vella); també es reurbanitzen i milloren carrers del centre, com ara Pelai, Gran Via i ronda de la Universitat (Navas, 1995). La nova escenografia urbana sembla augurar un futur turístic prometedor:

“Dentro de pocos años, si no surgen contratiempos inesperados, la ciudad de Barcelona habrá unido perfectamente a su carácter de gran emporio de la industria y del comercio, la belleza de una urbe de recreo, moderna, cosmopolita, elegante y por todos conceptos atrayente”⁸.

La ciutat de la llum (Caralt, 2016) es projecta dins i fora d'ella mateixa. La muntanya de Montjuïc recull un valor simbòlic relacionat amb el control militar i el poder central que antigament, i durant dos segles, s'havia exercit des del seu cim. Per això la decisió d'ubicar el centre de l'exposició a Montjuïc ve a

8

L'article “La ciudad de Barcelona se transforma y se engrandece” s'inclou al número 195 de la revista *Barcelona Atracción* (setembre de 1927).

representar, simbòlicament, la recuperació de la muntanya per a la ciutat. Es converteix en un parc i jardí seguint els preceptes de les ciutats jardí vinculades a les idees d'higiene, lleure i esbarjo (Solà-Morales, 1976), encara que això suposi la destrucció d'uns espais populars lligats a la tradició i a la societat barcelonina.

A la part antiga de la ciutat s'executa un projecte que tindrà una grandíssima transcendència en el binomi turisme i ciutat: la creació d'un barri neogòtic. La seva ideació es planteja com una opció per aglutinar les funcions administratives i polítiques al cor de la ciutat, i per donar empenta a les noves funcions econòmiques i turístiques que es preveuen per a Barcelona (Navas, 1995). L'operació del Gòtic té en la seva gènesi una dimensió simbòlica entesa com a valor de canvi, apunta Cocola-Gant (2010), segons el qual la creació de la part antiga de la ciutat seguint l'estil medieval, així com la construcció del Poble Espanyol de Montjuïc, es converteixen en una gran operació estètica el propòsit de la qual és la transformació de Barcelona en un espai seductor per a visitants. Segons Cocola-Gant (2010), la creació de densitat històrica i "planificació del passat" remarca la paradoxa que la història sempre pot ser revisada o exhibida de formes diferents en funció d'allò que decideixin determinats grups de poder —o fins i tot, directament inventada. La creació d'un barri d'estil gòtic al centre de la ciutat acabarà creant un paisatge urbà amb una marcada estratificació temporal, en què les traces d'un suposat passat medieval evocaran una visió molt concreta de la història de Barcelona.

Als anys trenta Barcelona projecta una imatge internacional cosmopolita i moderna. Montjuïc i la plaça d'Espanya conformen una nova centralitat de l'imaginari turístic i urbà; l'Eixample, els baixos fons del Barri Xino, les platges de la Barceloneta, l'eix del passeig de Gràcia, el Gòtic en construcció i la Ciutadella són els principals nodes d'una destinació urbana en expansió.

En temps de la II República el govern de la Generalitat crea diverses estructures admi-

nistratives i una primera i efímera política de promoció i gestió turística de país. La valorització turística del patrimoni natural i cultural així com la seva conservació constitueix un dels preceptes clau en l'ideari republicà. S'assumeix que el valor turístic d'un territori correspon al seu prestigi com a nació, i s'equipara el turisme a un factor d'avantguarda i modernitat. Noves expectatives, possibilitats i col·laboracions entre agents i territoris s'acabaran el fatídic juliol del 36, en un moment en què Barcelona havia de celebrar una Olimpíada Popular. També queda pendent la reactivació del Patronat de Turisme de Catalunya, un dels organismes més rellevants creats pel govern republicà (Palou Rubio, 2016). L'activitat turística es paralitza dràsticament durant el període bèl·lic; els emblemàtics hotels Ritz i Colón de Barcelona són confiscats per la CNT-FAI i pel POUM respectivament. Es col·lectivitzen indústries, transports, comerços, sales d'espectacles, hotels, restaurants i cafès (Miguelsanz Arnalot, 2009). Al mes de març de 1937 la SAF queda absorbida per la Conselleria d'Economia de la Generalitat republicana, però no tornarà a recuperar mai més la seva activitat.

La Guerra Civil Espanyola i la Segona Guerra Mundial constitueixen un punt d'inflexió crucial en els models turístics de les societats emissores i receptores. La transformació és dràstica i en alguns aspectes irreversible. Durant les primeres dècades del xx s'haurien assolit fites socials i polítiques importants que, amb l'entrada del fordisme, quedaran totalment desmerescudes i oblidades. De fet, als anys vint s'havia produït la primera popularització del turisme; cap a mitjans dels trenta alguns països europeus i americans ja havien dictat algun tipus de llei sobre les vacances pagades (Pack, 2009), i seria just abans de la Segona Guerra Mundial quan el turisme es començaria a estendre internacionalment a través de territoris turístics emissors i receptors en forma de fluxos paral·lels als del comerç de béns i als corrents de mà d'obra (Vallejo Pousadas *et al.*, 2016). A partir dels quaranta la situació canvia completament.

Turisme sense cultura

L'any 1945 la Declaració Universal dels Drets Humans reconeix el dret al descans i a l'oci, i tot plegat provoca una forta transformació dels valors socials i culturals de les societats occidentals. Es creen i apliquen les anomenades polítiques de benestar social, fet que canvia les vides de la nova classe mitjana europea. L'ampliació del temps lliure, conseqüència directa d'un incessant augment de la productivitat i de la creació d'una veritable plataforma econòmica, constitueix una de les condicions fonamentals i principi de partida de l'anomenat turisme de masses. Segons l'Organització Mundial del Turisme, l'any 1950 es produeixen al voltant de 25 milions de desplaçaments turístics internacionals, i en només 10 anys aquesta xifra es triplica: un total de 69 milions de turistes viatgen arreu del món durant el 1960, i encara 10 anys més tard, al 1970, la xifra total arriba a gairebé 160 milions de turistes internacionals.

Barcelona quedarà al marge dels interessos dels nous viatgers –en general assedegats de sol, platja i d'un ambient farcit de tòpics i clixés culturals. Després de la guerra alguns dels agents que havien figurat al capdavant de les polítiques turístiques de Barcelona i Catalunya parteixen a l'exili i d'altres ocupen nous llocs a l'administració local.

La reconstrucció de les zones afectades per la guerra propicia que el govern franquista reinventi monuments orientats a exaltar una determinada idea de passat, identificant els ibers, la Reconquesta i els Reis Catòlics com els períodes autèntics en els quals s'hauria forjat la nació espanyola (Cocola-Gant, 2010). De fet, ens trobem davant d'una paradoxa: la d'una imatge de país que mira al passat davant d'un conjunt de pràctiques culturals relacionades amb la modernitat (Afinoguénova, 2010). Durant el període de l'autarquia espanyola s'assenten les bases ja del que serà una estreta correlació entre repatrimonialització cultural, propaganda política i desenvolupament turístic, fet que acabarà convertint el turisme en un fet intencionadament polític a l'Espanya franquista (Pack, 2009).

A Barcelona es repren el procés de construcció del Barri Gòtic iniciat en el context



Portada de la revista *Barcelona Atracción* (juliol 1929, núm. 217).

de l'Exposició Internacional de 1929, així com una narrativa oficial destinada a crear una determinada visió positiva i hegemònica de la història. Segons Cocola-Gant (2010), l'impuls per a la reactivació d'aquestes obres, si bé lligades a les definicions de la historiografia catalanista de principis de segle, passa a argumentar-se per la necessitat de posseir una imatge de marca de la ciutat: en aquests casos, el poder se serveix un cop més de la restauració d'estil, apunta Cocola-Gant (2010), demostrant que quan és necessari reinterpretar monuments el significat ideològic se sobreposa a la veracitat històrica. De fet, la intervenció patrimonial en aquest context prioritza la invenció més que la conservació (Afinoguénova, 2010). S'exalta la història medieval sense vincular-hi plantejaments vindicats ni associats al catalanisme polític (Fabre, 2016). De fet, l'estratègia consisteix en seleccionar alguns aspectes patrimonials del passat amb la idea de generar una atmosfera de ciutat, propiciant una idea d'unitat i cohesió territorial, i per suposat, negant la diversitat d'identitats (Afinoguénova, 2010).

El conjunt monumental del Gòtic, després ja de la seva funció política, s'anirà conformant com un element important del paisatge turístic de la Barcelona franquista, cosa que les primeres guies i àlbums turístics de l'època comencen a evocar. *A few days in Barcelona, Catalonia and the Balearic Islands. Practical*

Illustrated Guide n'és un exemple. Es tracta d'una guia editada per Edicions Perrier de Barcelona als anys quaranta; el seu interès, declara, és el de servir com a manual pràctic per a tots aquells visitants que romanguin alguns dies a la ciutat de Barcelona, identificada com la *Pearl of the Mediterranean* (vell eslògan turístic del primer terç de segle). La guia parla de geografia i història, del desenvolupament econòmic i intel·lectual de la ciutat, de les seves festes locals i d'una atmosfera pròpia que la desmarca d'aquell ambient típic de la novel·la espanyola, dels *patios*, de les gitanes, de les capes i les *mantilles* de Sevilla. La guàrdia urbana, les sardanes, les festes populars, les cerimònies i els costums familiars (com el matrimoni o el funeral), els horaris dels àpats i dels comerços de la ciutat, o un recorregut per l'animació dels carrers, són alguns dels valors i recursos que la ciutat pretén oferir al turista. S'aconsella visitar indrets emblemàtics com la Rambla, el Barri Gòtic, Montjuïc, el Tibidabo, el Poble Espanyol, la plaça del Rei o el Museu d'Història de la Ciutat, sense oblidar l'oportunitat que ofereix la vida nocturna. La guia ofereix una descripció bastant minuciosa de les *corridas* de toros, esport nacional d'Espanya, un dels principals atractius de la destinació, sosté.

La Junta Provincial del Turismo, creada l'any 1941 pel govern de Franco amb la finalitat de promoure el turisme a Barcelona, actua com un òrgan polític allunyat dels interessos reals de la ciutadania i del turisme; reeditarà la revista *Barcelona Atracción* entre els anys 1945 i 1954, tot i que la publicació estarà lluny de l'estètica, contingut i visió que li va conferir la SAF durant el primer terç de segle (Palou Rubio, 2012).

El Vaticà facilita al règim la possibilitat d'organitzar esdeveniments amb projecció internacional i conseqüentment es permet el restabliment de les relacions diplomàtiques amb els països del món capitalista (Fabre, 2016). En aquest context, i un any abans que els Estats Units firmessin amb Espanya el pacte de les bases i s'obris el país, se celebra, l'any 1952, el XXXV Congrés Eucarístic Internacional a Barcelona. *A priori* no s'associa cap finalitat turística a l'esdeveniment,



Interior de la revista *Barcelona Atracción* (juliol 1929, núm. 217) amb informacions relatives a l'arribada de turisme i la incorporació de nous socis al sindicat d'iniciativa.

si bé s'aprofita l'ocasió per obrir una oficina d'informació turística municipal i per realitzar alguns canvis urbanístics⁹. Es reprenen les obres de la Sagrada Família, que es converteix en un des escenaris principals de l'esdeveniment.

L'estiu de 1955 se celebren els Jocs Mediterranis, que si bé tampoc no s'organitzen amb la pretensió primera d'atreure turisme, conformaran un antecedent significatiu de la política *porciolista* d'internacionalitzar i expandir la ciutat a partir de la celebració de macroesdeveniments. L'any 1957 a Barcelona s'inicia una nova etapa política liderada per José María de Porcioles, personatge estretament vinculat al poder franquista i perfecte arquetip d'alcalde franquista que el *desarrollismo* requereix (Genovès, 2005). Barcelona recupera una política urbana que en molts sentits s'assembla als projectes iniciats a principis de segle. Porcioles, que de fet havia estat militant de La Lliga, persegueix anhels similars per a la Barcelona dels seixanta i setanta, que tracta d'assolir amb l'aplicació de mètodes irrespectuosos i ostentant una autoritat moral i política que li permet demolar i destruir edificis i referents patrimonials (Genovès, 2005). Entre buits legals i un menyspreu al llegat modernista i una obsessió per tot allò d'aspecte medieval (el Gòtic, com a icona), el paisatge barceloní es transforma dràsticament; d'esquena a la ciutat i al turisme, hi ha barraques al litoral i

als marges físics i simbòlics d'una urbs metropolitana, industrial i *provinciana*.

A través dels NO-DO circula una imatge oficial, positiva, l'èmfasi de la qual se situa en les transformacions urbanístiques. Un dels seus *leitmotiv*, apunten Huertas i Fabre (1995), és el dels certàmens organitzats a Montjuïc a remolc de la divisa porciolista “Barcelona ciudad de ferias y congresos” i amb què s'intenta atreure nous visitants. El segment professional intenta prevaldre enfront un turisme cultural inexistent i desprestigiats.

Als anys setanta la inestabilitat del règim i de les institucions coincideix amb un moment de crisi del model fordista en el pla internacional que repercuteix Espanya. La crisi energètica adinguda a principis de la dècada fa que el creixement moderat previst es converteixi gairebé en una utopia. A més dels problemes relacionats amb la conjuntura política i econòmica, la mala imatge d'Espanya a l'exterior contribueix a la caiguda de les demandes turístiques. A finals del franquisme es produeix un boicot contra la destinació Espanya a causa, sobretot, dels afusellaments produïts el setembre de 1975. Fins i tot són destruïdes algunes oficines de turisme espanyoles d'algunes capitals europees.

La situació és tan tèrbola com alguns paisatges urbans, reflexos de la decadència general del país. Amb aquestes paraules evoca Hughes (1993: 31) la Barcelona d'aquesta època: “Y mientras la nueva periferia de Barcelona se encontraba sumida en el caos, el Ensache y el antiguo centro de la ciudad empezaron a convertirse en una especie de vertedero. Una de las zonas más afectadas fue la de las Ramblas, cuya esencia neoclásica desapareció por completo detrás de rótulos llamativos y baratos”.

En el marc del Congrés de Cultura Catalana celebrat l'any 1978 es discuteix l'estat turístic català i barceloní i es critica el caràcter especulatiu i instrumental que ha adquirit durant les darreres dècades. Durant la transició es reclamen almenys dues noves capacitats a Catalunya: el poder de decisió i de disseny

d'una política pròpia, i la creació d'una nova imatge de marca associada als valors del territori (Cals, 1974). En el marc del Congrés i d'un moviment social de caràcter progressista aflora una nova consciència sobre el que representa el turisme, que s'oposa radicalment al model que ha imperat durant el fordisme i el franquisme. Es considera que el turisme, per als catalans, no ha de representar, tan sols, un dret fonamental, sinó sobretot una oportunitat per a la recuperació de la consciència col·lectiva, l'afirmació de la identitat nacional i la responsabilitat del poble català sobre el seu territori. Recuperant alguns dels preceptes i rememorant algunes de les institucions turístiques del govern republicà, en aquests moments s'entén que el turisme ha de representar un motiu d'enriquiment cultural i personal. És un ideal.

Barcelona, cultura turística

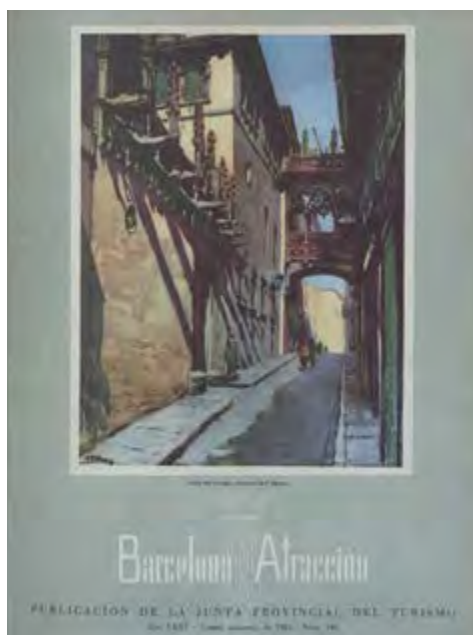
La ciutat postindustrial, franquista i fordista es redefeix i orienta cap a un nou model urbà en què el sector terciari, el turisme, l'oci i la *cultura* se situaran al nucli dur del seu paisatge i funcionalitat. Als vuitanta tot comença amb dificultats i encara sense una estratègia definida i les noves institucions democràtiques reinicien el treball en matèria de turisme sense projecte compartit. La tensió política entre l'administració local i la Generalitat té com a conseqüència la manca de col·laboració i d'estratègia, de manera que el Govern català tractarà d'impulsar diverses iniciatives de promoció turística prescindint de la seva capital. A tot això, cal sumar-hi que el diàleg entre l'administració central i les comunitats autònomes tampoc flueix, segurament perquè, tal com apunta Miguelsanz Arnalot (2009), l'autoritat espanyola no acaba de comprendre l'abast i el contingut del procés autonòmic en temes de turisme. El control de la promoció turística, doncs, continua a mans del govern d'Espanya i el clima de relacions entre comunitats i estat resta totalment enrarit. Tot i les restriccions en matèria de promoció, la Generalitat assumeix que el turisme pot conformar un notable instrument per a la *construcció* del país, sobretot de la seva imatge i identitat. La personalitat historicocultural de Catalunya li confereix un caràcter de nació, i aquest és un fet que s'acaba projectant sobre el conjunt de

9

S'obre la Diagonal cap a la sortida occidental de la ciutat, s'adeqüen els jardinetes de la Gran Via i el seu brollador, s'acceleren algunes restauracions de caràcter monumental a la zona de les Drassanes, la muralla romana i la de Santa Madrona, la Virreina, el Palau Major, l'antic Hospital de la Santa Creu, la Plaça Reial, la Plaça Castella, on hi havia hagut l'antic Hospital Militar; a Plaça de Catalunya s'hi alça el Banc d'Espanya i per primera vegada són enderrocades algunes barraques de la ciutat. El petit aeròdrom Muntades es converteix en l'aeroport del Prat (Huertas; Fabre, 1995).

la intervenció pública i sobre altres àmbits de la pràctica social, i que, segons López-Palomeque (2004) explica que ja des dels primers temps del govern autonòmic la Generalitat de Catalunya hagi instrumentalitzat la política turística a fi de projectar la idea de nació a l'exterior. La Generalitat impulsa la creació de museus, monuments i institucions, una obra que segons Prats (1997) té a veure amb el nacionalisme hegemònic de l'època i amb l'interès de *construir* una identitat catalana per a tot el país; així, segons Prats (1997), s'empra la cultura com a via per legitimar un projecte nacionalista. La vindicació d'aquesta identitat catalana per part de la Generalitat sota formes gairebé espirituals o ètniques correspon a una manera de fer molt pròpia del govern de la Generalitat, especialment durant l'era Pujol, sosté Hughes (1993), mentre que des de l'Ajuntament de Barcelona es manté una mirada clarament més europea i progressista i fins i tot més moderna.

A Barcelona les coses prenen un altre ritme. A la dècada dels vuitanta s'estrena un nou paradigma urbanístic basat en la regeneració. "Sorgir la ciutat" (la metàfora que identifica aquesta actuació) es traduirà en reformes urbanístiques tan importants com l'equilibri de l'extraradi, la fi del barraquisme, l'obertura de places i carrers del centre de la ciutat i l'aplicació d'un primer pla d'usos a Ciutat Vella, entre d'altres. Queda clar que la voluntat de l'administració consisteix en *recuperar* (un altre dels verbs a l'ús) la ciutat. Algunes actuacions van acompanyades de polèmiques i debats ciutadans importants. Es demoleixen algunes finques emblemàtiques de Ciutat Vella, com per exemple una de les cases en què havia habitat Picasso. De fet, l'objectiu principal de les autoritats no consisteix tant en convertir Barcelona en un museu de records a l'aire lliure, com netejar l'espai i donar-li més vitalitat, noves funcionalitats i usos socioculturals i econòmics. Les reformes morfològiques s'emparellen amb reformes simbòliques: una casa de prostitució és transformada en una llibreria; es creen espais culturals, museus i equipaments socials... En la línia de la constant redefinició del significat de la història, es torna a fer ús del passat medieval com a continuació del



Portada de la revista *Barcelona Atracción* (any 1953, núm. 340).

missatge polític creat durant la Renaixença (Cocola-Gant, 2010). Barcelona dona continuïtat a la línia de la modernització, que en termes urbanístics s'expressa en actuacions als espais públics de la ciutat, sense abandonar la potenciació del Barri Gòtic com a referent d'una determinada idea de passat de la ciutat i com a valor i recurs comercial del propi paisatge.

La preparació de la ciutat per als Jocs del 92 comporta canvis morfològics de gran transcendència que s'associen a una determinada idea de projecte urbà col·lectiu. Es construeix un concepte i valor de ciutat i s'incorpora la importància del patrimoni als discursos urbans, un procés en voga les darreres dècades (Alcalde *et al.*, 2012). Si bé la projecció turística de Barcelona no es produeix de forma immediata després de la celebració dels Jocs Olímpics (durant la segona meitat dels noranta la ciutat quedarà afectada per una crisi i recessió econòmica), la renovació i ecllosió turística que es produirà al tombant de segle serà contundent. S'organitzen anys temàtics (a destacar, l'Any Gaudí el 2002), es dispersa l'oferta de serveis i recursos, es diversifica el producte i es *recrea* una nova imatge urbana. Hernández-Ramírez (2018) sosté que la nova funcionalitat de les urbs com a lloc de consum i objectes de consum s'acompanya d'una profunda transformació urbanística i d'imatge. En aquest sentit, el turisme

modela la ciutat. L'aliança del sector privat (o d'una part del sector privat) amb l'administració local en matèria de promoció turística es tradueix en una *política turística* basada en el creixement i l'autocomplaença.

Ja des de la recuperació democràtica la imatgeria urbana i turística de Barcelona es focalitza en un contingut i semiòtica específica, i cala intensament en els imaginaris internacionals més que en els locals; aquesta narrativa pivota sobre un determinat cos de recursos tangibles i intangibles, el més destacat dels quals és l'arquitectura modernista. Gaudí (obra i figura) s'ha consolidat com a icona turística de la destinació Barcelona, en lloc d'experiència i teló de fons del paisatge urbà. La passió política i cívica per l'urbanisme a Barcelona prové del XIX (Montaner, 2005), i en l'actualitat s'ha convertit en una peça clau de l'oferta i imatge turística barcelonina, ja que proporciona un context, un marc o un ambient (MacCannell, 2005). Tant els referents del Modernisme com la nova arquitectura i iconografia conflueixen en la generació d'una nova imatge de ciutat que es representa com a moderna, cosmopolita, internacional i dinàmica.

La creació d'imatge sempre va associada a finalitats que ultrapassen les raons estrictament turístiques, com per exemple l'acumulació de capital econòmic, polític i cultural. Els objectius del turisme dels nostres temps sovint esdevenen la justificació principal per al foment de les noves estratègies monumentals i icòniques que transformen el paisatge (simbòlic i morfològic) dels grans i mitjans centres urbans (Smith, 2005). Les icones, al cap i a la fi, esdevenen recursos per a la competitivitat i posicionament internacional dels centres urbans; una competència, afirma Smith (2005), cada cop menys basada en recursos o en la ubicació o reputació passada, i cada cop més centrada en l'habilitat de les imatges i en el seu poder simbòlic. Tant en el període 1888-1929 com en l'actualitat, els processos de monumentalització i urbanització han estat estretament relacionats amb la venda turística de la ciutat; segons Smith (2007: 24) “in both eras, tourism

and capital city ambitions complement each other”. L'anàlisi històrica comparada ens permet sostenir que l'urbanisme, durant aquests períodes, és utilitzat com un dels màxims exponents o referents d'identitat urbana que es transmet a través dels discursos turístics. El turisme, doncs, actua com a activador (Prats, 1997) i catalitzador de determinats elements patrimonials; és consumidor i alhora productor d'una imatge i narrativa global de ciutat. Els atributs de la imatge creada i projectada evocuen una versió de la identitat barcelonina sintetitzadora i anorreadora, que al mateix temps apel·la i fa referència als valors de l'alteritat. Es tracta d'una retòrica que s'havia mostrat molt explícita a principis de segle, quan a mans de les primeres entitats de foment turístic es va tractar d'inventar una imatge de ciutat que connectés amb els interessos i *esperit* dels potencials visitants, més que no pas amb la dels propis ciutadans. En els contextos turístics la *cultura* és produïda per i per a la mirada de l'altre (Michaud, 2003). La *cultura turística* comprèn tots els referents que s'atribueixen i que suposadament defineixen una destinació, per això no deixa de ser una interpretació parcial i etnocràtica de la cultura, en el sentit que Martí (2003) li confereix quan aquesta s'equipara, només, a allò que es considera propi d'una col·lectivitat definida segons uns criteris determinats, eclipsant altres referents i entramats culturals. Per als milions de turistes que visiten anualment Barcelona (més de 30, segons dades oficials), és difícil definir què és allò que *aprehenen* com a cultura, perquè la variabilitat de subjectes i d'experiències és radicalment infinita i plural i el terme *cultura*, massa porós per poder-lo acotar. Ara bé, el reconeixement d'una sèrie de *trets culturals propis* pot ajudar el turista a fabricar-se una idea de la *cultura barcelonina*, un constructe que serà útil per a l'elaboració de l'experiència, mirada i memòria de viatge. El turisme està associat a un procés d'*espectacularització cultural* en el marc del qual el patrimoni local *turistitzat* i determinats referents culturals poden no connectar ni representar, sinó estereotipar, la societat local. La significació que el patrimoni pot tenir per a visitants o barcelonins

pot diferir en gran mesura. Cal assumir que la mercantilització del patrimoni pot comportar problemes relacionats amb la identitat quan es produeix una banalització excessiva d'aquest; si bé el patrimoni no és la identitat d'una comunitat, no s'ha de perdre de vista que els seus referents mantenen un caràcter de sacralitat del grup (Prats, 2006).

La terciarització de l'economia, l'orientació dels serveis a l'oferta turística, la creació i dispersió territorial de nodes i la centrifugació i congestió de masses en determinats llocs de la ciutat, la *banalització* d'alguns paisatges o referents patrimonials, el desplaçament de població i comerç dels barris, la inflació econòmica i alhora la precarietat laboral en alguns estrats dels sectors turístics són tensions associades al *model* turístic que generen una inevitable contestació social, organitzada en xarxes veïnals i expressada en múltiples espais i per molts agents. Enfront d'un discurs hegemònic dominant que durant dècades ha situat el turisme com a valor positiu de ciutat, avui dia algunes veus han posat en qüestió els beneficis que suposadament se'n deriven. El cas és que, actualment, el turista s'ha *diluit* en la dinàmica urbana i el turisme ha adquirit un caràcter consubstancial a la ciutat, ja que forma part de la seva vida i amb la seva presència l'afecta i la *codefineix*. Des d'un punt de vista antropològic, Barcelona té cultura turística, en la mesura que el turisme viu a (*de*) la ciutat. El turisme està als carrers, a les cases, als debats, a les crítiques, als interessos, a la política, a l'economia, al patrimoni, als museus, als bars, a les universitats, a la marca i a la incommensurable quotidianitat urbana, malgrat les discrepàncies o les reticències per afrontar aquesta situació. Existeix una confrontació social en relació amb el turisme que advoca, en termes generals, pel decreixement i contenció de l'oferta i la demanda. L'administració local fa almenys una dècada que afronta la problemàtica amb la creació i aplicació d'eines i mesures destinades a la gestió del turisme i de la ciutat turística, si bé no té la capacitat de controlar totalment el seu creixement, perquè també depèn, i en gran mesura, de factors de caràcter macro i exogen.



Panoràmica de Barcelona des del Turó de la Rovira.

SAIDA PALOU

Els termes amb què podem analitzar una ciutat destinació com Barcelona, en l'actualitat, són els de la *hipermobilitat*, *postturisme* i *reimatge*. En aquest context el patrimoni obté una dimensió *glocal*, ja que si bé *pertany* o representa una comunitat, està immers en les dinàmiques del mercat internacional i això el converteix en aparador i objecte de consum. La nova funcionalitat del patrimoni, entre les quals la turística, exigeix noves pautes de gestió. L'ús del patrimoni com a lloc pedagògic i creatiu hauria de superar els models basats en la idea de lloc de cohesió d'identitat o d'espectacle. El Palau Güell ha redactat un pla en què fixa l'aforament limitat de visitants, el Turó de la Rovira, en canvi, adquireix un nou protagonisme com a lloc de recreació i contemplació alhora que desplaça la memòria històrica i l'ús veïnal. No molt lluny, l'accés al Park Güell té un cost econòmic que acaba restringint tant l'ús turístic com veïnal. El Gòtic continua entre el *fals històric* i el fals relat turístic. La Rambla, en debat i en posttrauma. Alguns equipaments museístics i culturals tenen dificultats econòmiques i/o dèficit de visitants. El turisme suposa una possibilitat i una controvèrsia per alguns elements patrimonials i llocs de Barcelona, que es troba immersa en un intens procés de *turistització* i d'*apropiació turística*. L'orientació del patrimoni i la ciutat al turisme no significa, o no ha de significar, que ciutat i patrimoni sucumbeixin als interessos del turisme. ■

BIBLIOGRAFIA

- Afinoguénova, E.** (2010). "Unity, stability, continuity": heritage and the renovation of Franco's dictatorship in Spain, 1975-1969". *International Journal of Heritage Studies*, 16 (6), 417-433.
- Alcalde, G.; Burch, J.; Carbonell, E.; Domènech, G.** (2012). "Identificaciones patrimoniales en conflicto. Un análisis a partir de tres casos en Cataluña". *Revista Andaluza de Patrimonio*, 2, 114-131.
- Blasco, A.** (2016). "La Societat d'Atracció de Forasters (1908-1936)". Dins Palou Rubio, S. (coord.), *Destinació BCN. Història del turisme a la ciutat de Barcelona*, 108-121. Barcelona: Edicions Efadós i Ajuntament de Barcelona.
- Cals, J.** (1974). *Turismo y política turística en España: una aproximación*. Barcelona: Ariel.
- Caralt, D.** (2016). "Llum, turisme i projecció internacional de l'Exposició del 1929". Dins Palou Rubio, S. (coord.), *Destinació BCN. Història del turisme a la ciutat de Barcelona*, 204-227. Barcelona: Edicions Efadós i Ajuntament de Barcelona.
- Casassas Ymbert, J.** (1999) (coord.). *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya (1808-1975)*. Barcelona: Pòrtic.
- Chadefaud, M.** (1987). *Aux origines du tourisme dans les Pays de l'Adour: du mythe à l'espace: un essai de géographie historique*. Pau: Département de géographie et d'aménagement de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, Centre de recherche sur l'impact socio-spatial de l'aménagement.
- Cocola-Gant, A.** (2010). *El Barrio Gótico de Barcelona. Planificación del pasado e imagen de marca*. Tesi doctoral, direcció de Joan Molet. Universitat de Barcelona.
- Garcia Espuche, A.** (1995). "Imatges i imatge de Barcelona: una síntesi i tres epílegs". Dins Garcia Espuche, A.; Navas, T. (coords.), *Retrat de Barcelona*, vol. I, 41-62. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona: Institut Municipal d'Història. Ajuntament de Barcelona.
- Genovès, M. D.** (2005). *Les barcelones de Porcioles. Un abecedari*. Barcelona: Edicions Proa.
- González Morales, J. C.** (2003). *Turismo en España (1905-1931)*. Tesi doctoral, direcció d'Amador, P. Universidad Juan Carlos I, Madrid.
- González Morales, J. C.** (2005). "La Comisión Nacional de Turismo y las primeras iniciativas para el fomento del turismo: la industria de los forasteros (1905-1911)". *Estudios Turísticos*, 163-164, 17-30.
- Fabre, J.** (2016). "Quan es feia barcelonisme". Dins Palou Rubio, S. (coord.), *Destinació BCN. Història del turisme a la ciutat de Barcelona*, 228-239. Barcelona: Edicions Efadós i Ajuntament de Barcelona.
- Hernández-Ramírez, J.** (2018). "La voracidad del turismo y el derecho a la ciudad". *Revista Andaluza de Antropología*, 15, 22-46.
- Huertas, J. M.; Fabre, J.** (1995). "La imatge de la ciutat als anys del Franquisme (1939-1973)". Dins Garcia Espuche, A.; Navas, T. (coords.), *Retrat de Barcelona*, vol. II, 75-85. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Institut Municipal d'Història, Ajuntament de Barcelona.
- Hughes, R.** (1993). *Barcelona*. Barcelona: Anagrama.
- Lavaur, L.** (1980). "Turismo de entreguerras (1919-1939) II". *Estudios turísticos*, 68, 13-130.
- López López, J.** (2016). "El patrimonio como constructo político y su potencial reflexivo", *Perspectivas*. *Revista del PH Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, 90, 218-219.
- López Palomeque, F.** (2004). "La gestión pública del turismo en Cataluña. Organización y política turística de la administración autonómica". *Investigaciones Geográficas*, 34, 5-27.
- MacCannell, D.** (2005). "El destí del simbòlic en l'arquitectura per al turisme". *Nexus*, 35, 30-43.
- Martí, J.** (2003). "Antropòlegs sense cultura?". *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 19, 35-53.
- Michaud, Y.** (2003). "El turisme com a indústria, la cultura com a turisme". *Nexus*, 30, 8-15.
- Miguelsanz Arnalot, À.** (2009). *Parada i fonda. L'hostaleria de la ciutat. Dels orígens als nostres dies*. Barcelona: Labeltur.
- Montaner, J. M.** (2005). "Arquitectura catalana. Entre la continuïtat i el canvi". *Nexus*, 34, 5-10.
- Navas, T.** (1995). "La ciutat de la llum". Dins Garcia Espuche, A.; Navas, T. (coords.), *Retrat de Barcelona, Vol. I*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Institut Municipal d'Història, Ajuntament de Barcelona.
- Pack, S. D.** (2009). *La invasión pacífica. Los turistas y la España de Franco*. Madrid: Turner Noema.
- Palou Rubio, S.** (2012). *Barcelona, destinació turística. Un segle d'imatges i promoció pública*. Bellcaire d'Empordà: Edicions Vitel-la.
- Palou Rubio, S.** (2016). "Dels ideals de la II República als tòpics del franquisme". Dins Palou Rubio, S. (coord.), *Destinació BCN. Història del turisme a la ciutat de Barcelona*, 123-139. Barcelona: Edicions Efadós i Ajuntament de Barcelona.
- Prats, Ll.** (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Prats, Ll.** (2006). "La mercantilització del patrimoni: entre la economia turística i les representacions identitàries". *Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, 58, 72-80.
- Roca, J.** (coord.) (1997). *Expansió urbana i planejament a Barcelona*. Barcelona: Institut Municipal d'Història de Barcelona.
- Roca, J.** (2009). "El Museu d'Història de Barcelona, portal de la ciutat". *Hermes*, 2, 96-103.
- Smith, A.** (2005). "Conceptualizing City Image Change: The Re-Imagining of Barcelona". *Tourism Geographies*, 7, (4), 398-423.
- Smith, A.** (2007). "Monumentality in Capital Cities and its Implications for Tourism Marketing: the Case of Barcelona". *Journal of Travel and Tourism Marketing*, 22, (3-4), 79-93.
- Solà-Morales, I.** de (1976). "L'exposició internacional de Barcelona (1914-1929) com a instrument de política urbana". *Recerques*, 6, 137-145.
- Vallejo-Pousada, R.; Lindoso, E.; Vilar, M.** (2016). "Los antecedentes del turismo de masas en España, 1900-1936". *Revista de la Historia de la Economía y de la Empresa*, 10, 137-188.
- Vidal Casellas, D.** (2005). *L'Imaginari monumental i artístic del turisme cultural: el cas de la revista Barcelona Atracció*. Tesi doctoral, direcció d'Eduard Carbonell Estellés. Universitat de Girona.
- A few days in Barcelona: Catalonia and the Balearic Islands: a practical guide to the town and its environs*. Barcelona: Perrier.
- Ayuntamiento Constitucional de Barcelona, n. 894, Governació, expediente relativo a la creación de una Comisión Municipal, denominada de "Atracción de Forasteros", 1906*. Arxiu Municipal Administratiu de Barcelona.
- Ayuntamiento Constitucional de Barcelona, n. 920, expediente secuela del relativo a la comisión de atracción de forasteros y turistas, 1907*.
- Sociedad de Atracción de Forasteros (1912-1936)**. *Revista Barcelona Atracción*.



Silvia Aulet

UNIVERSITAT DE GIRONA

Professora a la Facultat de Turisme de la Universitat de Girona. Després de cursar la llicenciatura en Turisme a la Universitat de Tolouse Le Mirail (Maîtrise IUP Metiers du Transport, de l'Hotellerie, du Tourisme) es va doctorar en Turisme per la Universitat de Girona. La seva principal línia d'investigació és el turisme cultural, des de la conceptualització a la gestió. La seva investigació s'ha centrat en l'àmbit del turisme cultural i el patrimoni. Ha participat en diferents projectes d'investigació, entre els quals cal mencionar els projectes europeus ACCENT-

Gastronomy, SPIRIT-Youth i INCOME. Ha publicat en revistes com *Ritur* i *Pasos* i ha fet aportacions en diverses publicacions (llibres) en l'àmbit del turisme. És membre del comitè editorial de la *International Journal on Religious Tourism and Pilgrimage*, membre de la Càtedra Unitwin UNESCO Culture, Tourism and Development i assessora de la Càtedra de Gastronomia, Cultura i Turisme Calonge-Sant Antoni de la Universitat de Girona.

L'acolliment turístic als santuaris: la importància de la custòdia

Aspectes preliminars

L'objectiu principal d'aquest article és donar a conèixer la importància que tenen les diferents formes de custòdia en espais sagrats com els santuaris per tal de garantir un bon acolliment al visitant i al pelegrí. L'article s'estructura en dues parts. La primera part consta d'una sèrie de reflexions genèriques sobre la definició de santuari en tant que espai sagrat i el concepte d'acolliment. En la segona part es presenta l'estudi realitzat que pretén esbossar les diferents formes de custòdia que han existit als santuaris catalans i quina és la seva situació en l'actualitat. A partir d'aquesta recerca es reflexionarà sobre

com és l'acolliment avui als santuaris i com això afecta l'experiència del visitant (sobretot pel que fa al turisme).

La metodologia es basa en la combinació de diferents mètodes de recerca. D'una banda, s'ha realitzat una buidatge dels materials i documents elaborats pel Secretariat Interdiocesà de Santuaris de Catalunya i Balears, dins de la Pastoral de Turisme i Santuaris de la Conferència Episcopal Tarraconense (molts d'aquests en arxiu i no publicats). Aquestes aportacions es complementen amb publicacions fetes, sobretot, des de la perspectiva antropològica per autors com Prat (1989), Díez Taboada (1989) i Christian (1976). Cal fer notar que, des del punt de vista de la recerca bibliogràfica, es troben algunes fonts des de

Paraules clau: santuari, espai sagrat/profà, acolliment, custòdia, turisme religiós.

Palabras clave: santuario, espacio sagrado/profano, acogida, custodia, turismo religioso.

Keywords: sanctuary, sacred/profane space, reception, custody, religious tourism

Els santuaris es poden considerar com la màxima expressió del que és un espai sagrat on l'acolliment dels visitants és un element clau. Les persones atribueixen diversos valors als santuaris (de culte, culturals, naturals, socials i turístics) i això motiva diferents visites amb necessitats específiques que cal tenir en compte a l'hora de gestionar-los. Molts d'aquests aspectes es concreten a través de la figura del custodi. En aquest estudi es pretén identificar les diferents formes de custòdia als santuaris catalans i com aquestes influeixen en l'acollida dels visitants i en la transmissió dels valors patrimonials, especialment els intangibles.

Los santuarios se pueden considerar como la máxima expresión de lo que es un espacio sagrado donde la acogida de los visitantes es un elemento clave. Las personas atribuyen distintos valores a los santuarios (de culto, culturales, naturales, sociales y turísticos) y este hecho motiva diferentes visitas con necesidades específicas que hay que tener en cuenta a la hora de gestionarlos. Estos aspectos se concretan a través de la figura del custodio. En este estudio se pretende identificar las diferentes formas de custodia en los santuarios catalanes y cómo estas influyen en la acogida de los visitantes y en la transmisión de los valores patrimoniales, especialmente los intangibles.

Sanctuaries may be viewed as the highest expression of sacred spaces where the reception of visitors is a key element. People bestow numerous values (cultural, natural, social and touristic) on sanctuaries, which in turn motivates different types of visits. This has led us to identify specific needs that must be taken into account when managing these spaces and which, in general, become evident through the custodian figure. This study attempts to identify the different forms of custody in Catalan sanctuaries and their influence over the reception of visitors and the transmission of heritage values, namely intangible ones.

l'àmbit de la sociologia i l'antropologia fins als anys noranta; a partir d'aquest moment els estudis se centren en altres àmbits relacionats amb la gestió, els desplaçaments turístics, el concepte de turisme religiós i pelegrinatge, entre d'altres.

Els mateixos santuaris també han estat una altra font d'informació (sobretot de les diòcesis de Girona i Vic). S'ha realitzat treball de camp i observació no participant, s'han fet visites a alguns santuaris i s'han realitzat entrevistes en profunditat amb alguns dels responsables. Així mateix, s'ha participat en algunes de les trobades organitzades pels rectors de Santuaris de Catalunya i Balears per tal de recollir les

seves opinions. Per a la realització d'aquest treball de camp s'han seleccionat diferents santuaris de l'àmbit català (cal destacar el fet que no existeix una llista publicada per part de les administracions eclesiàstiques), la majoria d'aquests ubicats en entorns rurals. Cotrina i Cervera (1986) en el seu estudi afirmen que només un 7,23% dels santuaris i ermites catalans es troben en entorns urbans. En la taula 1 es presenta una llista dels santuaris estudiats.

Què és un santuari?

Qüestions com l'espiritualitat o la cerca del sagrat són fenòmens universals de la naturalesa humana que en el món contemporani han suscitat un renovat interès (Vasconi, 2001).

Taula 1. Llista de santuaris estudiats (2019).

Nom del santuari	Població, comarca, diòcesi	Investigació
Santuari de la Sagrada Família	Barcelona (Barcelonès), Barcelona	Visita
Santuari de la MD del Corredor	Dosrius (Maresme), Barcelona	Visita
Santuari de la MD de Montserrat	Montserrat (Bages), Sant Feliu de Llobregat	Visita i entrevista
Santuari de la MD de Puiggraciós	Ametlla del Vallès (Vallès Oriental), Terrassa	Visita i trobada amb la comunitat
Santuari de la MD del Vinyet	Sitges (Garraf), Sant Feliu de Llobregat	Visita
Santuari de la MD dels Àngels	Sant Martí Vell (Gironès), Girona	Visita i entrevista
Santuari de Santa Afra	Ginestar (Gironès), Girona	Visita
Santuari de la MD del Collell	Sant Ferriol (La Garrotxa), Girona	Visita i entrevista
Santuari de la MD del Tura	Olot (La Garrotxa), Girona	Visita
Santuari de la MD de la Font de la Salut	Sant Feliu de Pallerols (La Garrotxa), Girona	Visita i entrevista
Santuari de la MD del Mont	Albanyà (Alt Empordà), Girona	Visita i entrevista
Santuari de la MD de la Salut de Terrades	Terrades (Alt Empordà), Girona	Visita i entrevista
Santuari de la MD del Vilar	Blanes (La Selva), Girona	Visita
Santuari de Rocacorba	Rocacorba (Gironès), Girona	Visita
Santuari de la MD de Bellmunt	Sant Pere de Torelló (Osona), Vic	Visita
Santuari de la MD de Cabrera	Santa Maria de Corcó (Osona), Vic	Visita
Santuari de la MD de la Gieva	Masies de Voltregà (Osona), Vic	Visita i entrevista
Santuari de la MD dels Munts	Sant Boi de Lluçanès (Osona), Vic	Visita
Santuari de la MD de Puiglagulla	Sant Julià de Vilatorrada (Osona), Vic	Visita
Santuari de la MD del Far	Susqueda (La Selva), Vic	Visita i entrevista
Santuari de la MD del Coll	Osor (La Selva), Girona	Visita i entrevista
Santuari de la MD de Montgrony	Gombrèn (Ripollès), Vic	Visita i entrevista
Santuari de la MD del Claustre	Solsona (Solsonès), Solsona	Visita
Santuari de la MD Déu del Miracle	Riner (Solsonès), Solsona	Visita i entrevista
Santuari de Santa Maria de Pinós	Pinós (Solsonès), Solsona	Visita
Santuari de la MD de Queralt	Berga (Berguedà), Solsona	Visita
Santuari de Sant Ramon Nonat	Sant Ramon (Segarra), Solsona	Visita i trobada amb el responsable
Sant Crist de Balagué	Balagué (Noguera), Solsona	Visita
Santuari de la MD de la Misericòrdia	Reus (Baix Camp), Tarragona	Visita
Santuari de la MD de Poblet	Vimbodí (Conca de Barberà), Tarragona	Visita i trobada amb el responsable
Santuari de la MD de la Fontcalda	Gandesa (Terra Alta), Tortosa	Visita
Santuari de la MD de Meritxell	Andorra (Andorra), Urgell	Visita i trobada amb el responsable
Santuari de la MD de Núria	Queralt (Ripollès), Urgell	Visita i entrevista
Santuari de la Roca	Mont-roig (Baix Camp), Tarragona	Visita

Aquest fet permet esbossar el rol que poden tenir els santuaris en la societat contemporània. Però, què és un santuari? Un santuari, primer de tot, és un espai sagrat. Per això, per tal d'abordar la definició de santuari primer cal entendre què és un espai sagrat; fenomen que ha estat estudiat des de diferents perspectives però que, en el fons, comparteixen alguns elements en comú.

Les primeres teories sobre el sagrat es van elaborar als cercles d'etnòlegs i sociòlegs. La teoria sociològica del sagrat té les seves arrels en les investigacions etnològiques sobre el *manà* i el *tòtem* i les principals aportacions provenen de l'escola de sociologia francesa representada per Durkheim, Mauss i Hubert. Aquests autors defineixen el sagrat com un conjunt de forces que neixen de la consciència col·lectiva i que tenen un rol decisiu en l'estructuració de la societat (Malinowski, 1948; Graburn, 1983; Durkheim, 1993; Lévi-Strauss, 2013).

La recerca fenomenològica intenta entendre el fet religiós en el context existencial de l'*homo religiosus*. Des d'aquesta perspectiva, la religió (i el fet sagrat) s'estudia posant èmfasi en l'ésser humà com a individu i no com a membre d'una societat. El sagrat s'oposa al profà, com l'home religiós s'oposa a l'home no religiós. L'experiència del sagrat és l'experiència viscuda d'allò transcendent i d'allò inefable. La fenomenologia tendirà a la reducció del context històric de les religions, per tal d'arribar a l'essència de la religió. En aquest camp, Nathan Söderblom (citat a Sharpe, 1969) afirma que el sagrat és el concepte més important en religió, fins i tot més que la pròpia noció de Déu. Otto (1965, edició original de 1917) estudia les modalitats de l'experiència religiosa i arriba a la conclusió que el sagrat és una categoria *a priori* en l'home, i que aquest fet permet a l'esperit percebre el numinós com una revelació interior, com el *ganz andere*.

El mètode de la història de les religions proposa una aproximació completament diferent basant-se en l'hermenèutica. Müller es considera un dels fundadors de la història comparada de les religions. Segons Müller la religió ha nascut d'un sentiment de dependència, d'una intuïció de la divinitat que, juntament amb

un sentiment de debilitat i de creença en una providència, porta a l'home a una recerca de la unitat divina. Allò diví es concep com a infinit però no és el producte d'una revelació religiosa (Bautista, 2002; Severino Croatto, 2002).

Utilitzant un mètode similar, Eliade (1978) proposa una noció de sagrat entès com a realitat absoluta. Els seus treballs demostren l'existència d'una unitat espiritual de la humanitat. La seva recerca intenta entendre el sagrat en la seva totalitat, gràcies a un mètode integral que és històric, fenomenològic i hermenèutic a la vegada. Eliade (1981) fa servir el terme *hierofania* per indicar l'acte de manifestació del sagrat. El sagrat es deixa descriure, perquè es manifesta en l'espai i el temps. Encara que el sagrat es manifesta com una realitat que pertany a un ordre diferent del natural, el sagrat no es presenta mai en estat pur ni en si mateix sinó que ho fa a través d'alguna cosa diferent d'ell mateix; apareix en objectes, mites i símbols.

El santuari és un lloc sagrat per definició; perquè s'hi ha manifestat una hierofania, és a dir, una revelació de la divinitat. Podem diferenciar clarament entre el fet sagrat i el fet profà; l'espai sagrat i l'espai profà; el temps sagrat i el temps profà... Per Durkheim (1912) la dicotomia sagrat-profà es l'especificitat bàsica del pensament religiós. Sagrat i profà representen dues maneres diferents de ser al món. En paraules de Berger (1999), el fet sagrat és aquella qualitat de poder misteriós i inspirador de temor, extern a les persones però que tot i així té a veure amb elles.

Hi ha dos tipus d'espais propicis a convertir-se en lloc sagrats, segons Eliade (1981). Un són els llocs imponents i inabastables per l'home, on la natura mostra la seva grandesa i manifesta a l'home la immensitat d'allò diví: les muntanyes, les coves i caverne, les selves i boscos, el mar, les tempestes, el sol i la lluna, l'arc de Sant Martí, la nit i les estrelles, les cascades, les fonts, etc. Moltes vegades el lloc natural, amb la seva capacitat i força evocadora del diví, serveix d'entorn per a l'edificació de temples.

Uns altres són els llocs en què, independentment de la seva condició natural, hi ha esdevingut una determinada teofania o hierofania

que ha donat lloc a la construcció d'un santuari. En aquest cas és una revelació de la divinitat que els ha convertit en sagrat (un miracle, una aparició, una curació, etc.). També poden ser origen de santuaris, els sepulcres dels sants, en especial dels màrtirs i dels ermitans, així com altres relíquies o imatges i altres objectes d'especial significat sagrat, com, per exemple, les estrelles de la creu de Crist, el calze de l'últim sopar, etc.

En el fons la manifestació del sagrat a través dels símbols ens permet parlar d'un concepte universal que es representa i simbolitza de diferents maneres segons la tradició religiosa en què s'inscriu.

“És més fàcil captar el sagrat que definir-lo. Comprenem que ni el prohibit, ni el tabú, ni el que està separat de la vida quotidiana, ni allò inviolable, ni el sentiment de reverència religiosa, són el sagrat; però sentim que tot això en forma part.” (Daumas, 1997:89)

En aquest cas d'estudi, els santuaris es revesteixen també d'aquests simbolismes i configuren una realitat complexa, com ho és la pròpia definició de *santuari*. En sentit literal, un santuari és un “temple en què es venera la imatge o relíquia d'un sant d'especial devoció” (Enciclopèdia Catalana, s.d.). El Codi de Dret Canònic de 1983 amplia aquest concepte i a més assigna als santuaris un estatut jurídic particular. Els defineix com “una església o bé un altre lloc sagrat al qual pelegrinen els fidels amb freqüència per peculiar raó de devoció, amb l'aprovació de l'Ordinari del lloc” (Cànon 1230).

Un dels fets que defineix el santuari és aquest pelegrinatge freqüent dels fidels. Christian (1976) defineix el santuari com un lloc on hi ha una imatge o relíquia que rep una devoció particular; és a dir, altre cop, que es defineix per la devoció de la gent i no per una característica històrica o artística inherent a un edifici o institució. Podríem dir que la seva personalitat ve marcada més que pel que és, pel que representa per als fidels. Rosell (1995) hi afegeix que la raó de ser d'un santuari no rau només en els pelegrinatges religiosos sinó també en els pelegrinatges turístics. La vocació

del santuari es configura a partir de donar al pelegrí i al visitant allò que espera trobar-hi. Christian (1976) es refereix a una devoció localitzada, a un àmbit geogràfic concret, però hi ha autors com Esteve Secall i González Ruiz (2002) que posen en relleu la universalitat dels santuaris, ja que l'essència d'aquests llocs és la seva capacitat per absorbir i reflectir multiplicitat de discursos religiosos en tant que espais sagrats.

Els santuaris, tant avui dia com històricament, transmeten o representen una sèrie de valors entre els quals cal destacar els religiosos, els culturals, els socials, els ecològics i els turístics (Aulet i Hakobyan, 2011).

En primer lloc, els santuaris són llocs de vocació religiosa; d'exercici de culte i de pregària on també s'hi donen mostres de devoció popular. Diversos custodis de santuaris afirmen que les celebracions litúrgiques, especialment les de major devoció, són sentides i participades vivament pel poble (fig. 1) (comunicació personal). A part de la litúrgia i la celebració dels sacraments hi ha altres pràctiques religioses ordinàries que es fan o es poden fer en un santuari, com per exemple el rosari, l'àngelus, les novenes, les rogatives, les visites espirituals, els recessos, les pregàries, els cants dels goigs, el mes de Maria o del Sagrat Cor, etc. Tots aquests actes acaben configurant la fisonomia sacra del santuari (Robles Salgado, 2001; González Cougil, 2005; Rubio *et al.*, 2008).

En segon lloc, els santuaris són espais de cultura, entesa en el seu sentit més ampli (incorporant elements com l'art, la moral, les costums, les creences, el coneixement...) (Tylor, 1981). En el context europeu, i Catalunya no n'és una excepció, el patrimoni religiós configura una part important del patrimoni cultural representant les traces de l'art europeu i la seva complexa història, així com també les arrels espirituals dels pobles. La infraestructura patrimonial inclou a més dels edificis, els objectes i monuments artístics, els escrits (goigs, llegendes, història del santuari i del lloc, llibres, arxius...), les tradicions orals sobre el santuari o ermita, els audiovisuals, films, fotografies, vídeos, cintes gravades, peces de teatre, costums populars, religioses i litúrgiques, etc.

(Nass *et al.*, 2002; Labadi, 2003; Bech, 2006; Roma, 2010; Montalbán Arenas i Barnosell Jordà, 2014) (fig. 2).

Els santuaris són espais de trobada i, igual que altres elements del patrimoni cultural, són elements de cohesió social al voltant dels quals s'aglutina una comunitat. El santuari pot erigir-se com a signe d'identitat d'un poble, manifestació de la consciència col·lectiva d'un grup humà, tal com apuntaven les teories sociològiques i com s'ha pogut recollir en algunes de les entrevistes realitzades. El santuari combina el lloc sagrat i el ritual. Una de les finalitats d'aquest ritual és fer que el grup humà expressi i retrobi la seva pertinença autodefinidora, ja sigui marcant les diferències amb els de fora (rituals de separació), ja sigui congregant i reunint els membres diversos i dispersos del mateix grup humà (rituals d'integració) (Maldonado, 1983).

També hem de tenir en compte que el santuari és un espai d'acollida que pot realitzar una funció social dirigida a ajudar aquells més necessitats com a espai de caritat; i com a element integrador dels nousvinguts a través de donar a conèixer la cultura i tradicions de la pròpia comunitat (Rubio Hernández, 1991; Duch, 1997; Ardèvol Piera *et al.*, 2001; Vila, 2002).

Tal com s'ha comentat abans, els santuaris són una hierofania que moltes vegades comença amb l'entorn natural i això fa que sovint tinguin un important component ecològic (Mallarach, 2008; Mallarach, 2011; Santamaria Campos i Beltran Costa, 2014). La impressió de situació privilegiada queda reforçada per la panoràmica que es divisa des de molts santuaris i pel paisatge que els envolta (Prat, 1989).

Shackley (2001) introdueix el concepte d'atmosfera del lloc, clarament relacionada amb la idea de paisatge cultural entès com a resultat d'una evolució cultural (Mitchell *et al.*, 2009). Aquest terme és vàlid en llocs on el paisatge natural es considera que té significat espiritual, complementat o no per patrimoni construït. Són llocs on hi ha una intersecció entre físic i espiritual (Mallarach, 2008 i 2011) i la prova



és que commouen l'ésser humà en allò més profund, independentment de les seves creences religioses o no religioses, tal com es desprèn dels testimonis d'alguns entrevistats. Per això, moltes civilitzacions han construït els seus temples i espais sagrats sobre el lloc on ja s'havien assentat temples en altres moments històrics, en altres cultures i, fins i tot, en altres religions (Mallarach, 2008).

Finalment, com a conseqüència de tot el que s'ha mencionat anteriorment, els santuaris són llocs de vocació turística que atreuen fluxos de visitants motivats per valors i interessos molt diferents. Nolan i Nolan (1992), en el seu estudi sobre els pelegrinatges al diferents santuaris europeus, distingien entre santuaris turístics i santuaris no turístics. Dins els santuaris turístics inclouen espais com la catedral de Chartres, el Mont Saint-Michel, la catedral de Colònia o les basíliques majors de Roma; per tant, llocs on la proporció dels pelegrins en relació amb els visitants que s'interessen per l'art, l'arquitectura i la història és difícil de determinar. En canvi, els santuaris no turístics són aquells que tenen poques atraccions turístiques convencionals per al turisme no religiós, no tenen un rellevant significat històric o artístic rellevant.

La distinció entre turistes, pelegrins o turistes religiosos, entre d'altres, pot fer variar les consideracions dels diferents espais. Independentment de la terminologia emprada,

Benedicció de la palma el diumenge de Rams al Santuari de la Salut de Sant Feliu de Pallerols (2007).

SILVIA AULET

es constata que tots els santuaris, en menor o major mesura, reben visitants i que una part d'ells hi acudeix per motivacions no estrictament religioses que poden anar des de les motivacions culturals, festives, d'oci, de contacte amb la naturalesa, de simple curiositat... (Olsen i Thimoty, 2006; Aulet, 2012; Raj i Griffin, 2015).

El fet turístic dels santuaris és innegable, i per aquest motiu cal gestionar-los de manera que es tinguin en compte les diferents necessitats dels visitants: religioses, culturals i turístiques. I, sobretot, que es tingui en compte l'acolliment de tots ells.

L'acolliment als santuaris

Com a espai sagrat, i com a santuari (recordem que la definició diu que és un lloc de rebuda de pelegrins) un concepte clau és el d'acolliment. Segons la regla de sant Benet:

“Tots els forasters que es presenten han de ser acollits com el Crist, ja que ell un dia dirà: Era foraster i em va acollir. I que a tothom es tributi l'honor convenient, sobretot als germans en la fe i als pelegrins.” (Regla de sant Benet, capítol LIII)

Acollida és una paraula clau. Tot i que avui dia aquesta paraula es relaciona molt més amb l'acollida d'infants i/o d'immigrants, en el seu sentit més profund és un acte de convivència i una actitud espiritual (Torralba, 2015). Dels diferents documents de la pastoral de santuaris es desprèn que l'acolliment ha d'estar present en tot el santuari i els seus serveis. Aucourt (1993) entén per acolliment acompanyar els visitants en la seva recerca de la bellesa i el descans. Així, acollir no és una simple activitat o manera d'actuar sinó que és una veritable espiritualitat (Estradé, 1996).

Per tal de garantir una veritable acollida, cal tenir present què busquen els visitants del santuari. Davant d'aquesta pregunta s'obren moltes perspectives. De les entrevistes als responsables dels santuaris es constata que els santuaris són visitats per gent molt diversa, majoritàriament de procedència urbana. És difícil valorar el nombre de persones que ho fan únicament per motivacions religioses; la divisió entre pelegrins, visitants i turistes



és confusa i complicada. Aquest fet sumat a la manca d'estudis específics fa que es converteixi en un dels reptes per tal de millorar l'experiència dels visitants i la transmissió dels valors patrimonials i espirituals d'aquests espais (Nolan i Nolan, 1992; Fleischer, 2000; Collins-Kreiner, 2010; Aulet, 2012).

Els santuaris són llocs de silenci i espiritualitat, espais on es pot recuperar la pau de la ment i la pau de l'esperit, on experimentar la presència del sagrat enmig d'una vida plena de moviment i de complicacions (Carmichael, 1994; Sharpley, 2009; Mallarach, 2013). Es constata que actualment hi ha un interès creixent per la recerca d'espiritualitat; tal com demostra l'augment considerable de vendes de llibres religiosos, la demanda d'estades per a retirs espirituals, el creixent nombre de cursos destinats a l'autoconeixement, l'autorealització, etc. (Pígem, 1991; Inglehart i Baker, 2000; Pígem, 2017).

Des de l'experiència creient, els santuaris ofereixen la possibilitat de fer el pelegrinatge de la fe i ofereixen la possibilitat de trobar-se amb Déu. Les finalitats específiques de les visites dels cristians als santuaris poden ser una pràctica penitencial, el culte d'adoració, la professió de la fe, la celebració litúrgica dels misteris de Crist, l'oració personal i comunitària (Blackwell, 2007; Leppäkari, 2008; Ambrosio, 2015). Avui dia, dins de les motivacions religioses de la visita als san-

Aplec al Santuari de la Salut de Sant Feliu de Pallerols, entre els diferents actes es ballen sardanes com a mostra d'expressió cultural i també com a element de cohesió social (2009).

SILVIA AULET.

tuaris catalans els seus custodis distingeixen entre les motivacions cosmològiques (pluja, tempestes...), motivacions biològiques (salut), motivacions psicològiques i sociològiques (pau, seguretat), motivacions escatològiques (angoixa de salvació eterna), motivacions sociopolítiques (crisi econòmica, familiar), i motivacions evangelitzadores (Benàssar, 1996; Bestrand Comas, 1996).

Aquestes motivacions avui dia es barregen amb les visites turístiques, ja sigui per motivacions historicopatrimonials (pels valors culturals que hem vist que tenen els santuaris), per motivacions ètniques o folklòriques (celebració d'esdeveniments, tradicions i costums populars), motivacions gastronòmiques (en aquells que disposen de servei de restauració), motivacions vacacionals i d'oci, motivacions ecològiques i panoràmiques (per la seva ubicació) (Cotrina i Cervera, 1986; Burbridge, 1992; Aulet i Hakobyan, 2011; Batalla, 2011).

Tots aquests aspectes han de ser tinguts en compte a l'hora d'acollir els visitants. En la literatura de serveis se sol posar molt èmfasi en el fet que el producte turístic és intangible i que, sovint, el que determina si el client torna o no és l'amabilitat del personal, fins i tot per sobre de les infraestructures (Baum, 2006; Xu, 2010). Tot i així, quan es parla d'acolliment, caldria diferenciar entre les infraestructures i els recursos humans (personal d'acollida o acolliment personal) (Albayrack *et al.*, 2010).

Les infraestructures d'acolliment

Les infraestructures són el nivell bàsic de l'acolliment, són tots aquells elements de base que fan possible, o faciliten, el funcionament d'un sistema. Així, la infraestructura és una realitat bàsica, necessària, o condicionant, d'uns desplegaments posteriors (Navarro, 2005). La infraestructura fa referència als aspectes materials de l'acolliment (Carreras Pera, 1995).

Els santuaris han de ser acollidors en ells mateixos, sigui quina sigui la seva història, estil, riquesa artística, senzillesa, entorn geogràfic, etc. Cadascun ha d'afirmar la seva

pròpia originalitat, personalitat i funció. Per això no cal que tots els santuaris siguin iguals en les infraestructures que ofereixen sinó que s'adaptin a la realitat del lloc. Per exemple, un santuari en una zona envoltada de naturalesa pot disposar d'una àrea de descans i de pícnic que no encaixaria en un santuari urbà. L'equilibri entre la senzillesa i una certa comoditat no és fàcil (comunicació personal).

En referència al manteniment, “es fa ben planer l'acolliment quan l'hostalatge rutlla, els serveis sanitaris tenen, almenys, aigua, hi ha un criteri estètic en la selecció dels records que es posen a la venda, es disposa d'uns llocs d'acolliment per als qui opten pel pícnic, o s'ofereix un menú que no toqui massa la cartera” (Carreras Pera, 1995).

Quan es parla de la infraestructura al voltant del santuari, es fa referència als diferents espais que el componen, començant pel temple, que és l'espai sagrat i la seva raó de ser. Però també s'inclouen altres elements com el lloc d'acolliment i de serveis populars (espai pastoral, espai per a exvots), altres serveis comuns (com hostalgeria, bar o botiga) i els elements de l'entorn (jardins, bosc, pícnic, barbacoes).

Les tasques que s'han de desenvolupar per part dels responsables dels santuaris inclouen atendre les persones, per tant, destinar moltes hores a estar amb la gent; ocupar-se del manteniment i gestió de les instal·lacions i els serveis (i en molts casos del seu finançament també); igualment tenir cura dels entorns (carreteres, boscos, camins, aparcaments...), i fer-se càrrec dels mitjans de difusió i comunicació.

Per exemple, en relació a les tasques de comunicació i informació, aquesta cal que sigui present dins i fora de les instal·lacions del santuari i ha de tractar temes històrics, culturals, artístics i antropològics. Aquesta és una tasca que es relaciona molt clarament amb la transmissió dels valors patrimonials i espirituals del lloc. Els formats poden ser variats i en diferents llengües, i seria bo poder-los adaptar en funció del públic al qual van dirigits (comunicació personal). Per exemple, al



Zona de picnic al Santuari del Far de Susqueda, espai que s'ofereix als visitants (2013). SILVIA AULET



Vista de la façana del Santuari del Far de Susqueda amb la capella de les ofrenes en primer pla (2013). SILVIA AULET

santuari de Lourdes, centre internacional de pelegrinatge, la preocupació per les llengües és constant, de manera que les cerimònies se celebren en sis llengües, que també són utilitzades en els serveis turístics (anglès, italià, espanyol, alemany, holandès i francès). La major part dels documents posats a disposició dels pelegrins d'altres cultures o nacionalitats són traduïts a la seva pròpia llengua, del xinès al polonès (Bondu, 1993; Tavares i Thomas, 2007).

L'acolliment personal

Els santuaris són centres de devoció i de pelegrinatge; els fidels acudeixen a ells, potser cada dia, potser els dies de festa, potser pocs dies a l'any; allò que compta és que el santuari té poder d'atracció i que els fidels hi van amb un sentiment especial. En això es fonamenta Estradé (1996) per dir que un aspecte particular de tot santuari és la virtut de l'acolliment; el santuari ha de ser particularment acollidor i, per això mateix, els encarregats dels santuaris han de viure l'espiritualitat de l'acolliment.

Cal distingir entre dues paraules molt diferents: *rebre* i *acollir*. Acollir és més fort i alhora més càlid que rebre, perquè suposa una activitat interior personal. Rebre pot no comportar cap compromís, mentre que acollir suposa sempre una exigència. Com ja s'ha comentat, l'actitud d'acolliment és una obertura a l'altre, al qual reconeixem un valor i uns drets;

aquesta obertura disposa a la donació d'un mateix en un gest de compartir, per arribar a una unitat de cor que s'expressarà en una unitat en altres terrenys. Aquesta obertura no pot ser forçada, ni resignada, sinó benigna i amable, plena de zel i d'interès. No aspra, però tampoc melosa (Parellada, 1997; Batalla, 2002).

Per exemple, tal com diu Aucourt (1993), és important que en la celebració eucarística s'adoptin aquells mitjans que facin possible la participació de tots, turistes i residents: introduir llengües pròpies dels turistes sense obstaculitzar la participació de la comunitat local, distribuir fulles impreses amb les lectures o disposar un temps d'introducció, abans de la celebració, que permeti als turistes prendre part de forma plena.

L'acollida proporcionada en espais de valor artístic o històric no pot limitar-se a una acurada informació històrica o artística, sinó que ha de posar de manifest la identitat i finalitat religiosa del lloc, intentant no pertorbar el desenvolupament de les celebracions religioses i programant les visites dels turistes d'acord amb les exigències del culte (Aulet i Hakobyan, 2011).

Per tot el que s'ha dit fins ara, un element molt important a tenir en compte en l'experiència dels visitants és qui es fa càrrec de l'acolliment.

La custòdia: qui es fa càrrec de l'acolliment?

La custòdia del santuari pot recaure en diverses persones o entitats. A vegades pot ser que recaigui en una de sola, com pot ser que la part de l'església recaigui sobre el capellà custodi o una comunitat, que rep o no l'ajuda de particulars per tal de gestionar els serveis i les instal·lacions. Quan parlem de custòdia fem referència a la responsabilitat de la gestió, al manteniment, a la cura del santuari, al seu dia a dia... Els custodis són els guardes o encarregats dels santuaris. A partir del treball de camp i la recerca documental, es realitza una aproximació a les diferents formes de custòdia existents actualment als santuaris catalans per tal de veure qui fa possible l'acolliment.

La custòdia religiosa

En l'actualitat, si exceptuem comptadíssims casos com poden ser Montserrat, el Miracle (depenent de Montserrat) o Puiggraciós, les comunitats de religiosos o religioses han desaparegut de molts santuaris. Les comunitats solen residir al santuari o a la seva proximitat i se'n fan càrrec.

El més comú, però, és que el santuari estigui regit per un sacerdot custodi. El capellà custodi és qui es fa càrrec del santuari i de totes les tasques religioses vinculades. El més comú és que atengui altres ermites de la parròquia; els casos menys freqüents són aquells en què només es fa càrrec del santuari. La forma jurídica i pastoral del capellà custodi pot presentar diferents fórmules determinades per la funció que fa el santuari en el context parroquial i diocesà. Una de les situacions més habituals és que el rector del santuari ho sigui també de la parròquia (pot residir al santuari o a la parròquia) o bé que el santuari exerceixi també de parròquia i, per tant, sigui també la mateixa persona (i en aquest cas, generalment resideix al santuari). En altres casos, el capellà custodi és diferent al del rector de la parròquia (amb residència o no al santuari).

Quedarien algunes excepcions com els santuaris que no són de propietat diocesana o que tenen un patronat essencialment civil; però, en general, aquests quatre tipus de custòdia són els predominants i suposen unes mati-

sacions jurídiques i pastorals per estudiar i reflexionar en estudis posteriors.

En el cas que el capellà custodi visqui al santuari (cada cop menys freqüent per la manca de vocacions actualment), hi ha exemples de sacerdots que, a més de complir amb les seves obligacions religioses i de culte, han organitzat una petita empresa familiar per coordinar i encarregar-se dels serveis del restaurant, bar, botiga de records, hostatgeria i la resta de serveis de què disposi el santuari en qüestió. Moltes vegades comptaven amb l'ajuda de famílies. Exemples d'aquest tipus eren els santuaris dels Àngels, la Salut de Terrades, el Far i Montgrony. D'aquests ja en queden molt pocs (probablement només el Santuari del Far) i la gestió d'aquests serveis ha anat passant a empreses o organitzacions que se'n fan càrrec (Prat, 1989). Aquest grup de santuaris, normalment, solen tenir uns períodes d'obertura definits i compten amb una oferta de serveis, encara que a vegades és modesta.

Tal com ja apuntaven Cotrina i Cervera (1984), la manca de capellà custodi (i també de masovers o ermitans) planteja una sèrie de problemes d'acolliment, de seguretat, de conservació i de pastoral que cal tenir en compte. En els darrers anys, aquesta mancança s'ha fet més palesa.

La custòdia laica

A més dels custodis eclesiàstics, encara hi ha alguns santuaris que tenen ermitans, masovers, donats, encarregats o guardes (no s'ha adoptat una terminologia específica). Moltes vegades, el fet que el capellà custodi no visqui al santuari es compensa amb l'existència d'ermitans que sí que hi viuen. Cal matisar que el concepte d'ermità, aquí, no fa referència al concepte d'eremita sinó a aquell que té cura de l'eremita, terme que a vegades pot causar confusió. Per ser ermità cal rebre un permís especial del bisbat i el concepte es basa en la idea de persona que propugna un estil de vida caracteritzat per l'anonimat, el control contrainstintiu i l'abstenció de superfluitat (Sapena, 2004). Als santuaris d'avui el concepte és més similar al que transmet Víctor Català al seu llibre *Solitud*, on ens narra l'ex-

periència de Mila com a ermitana, juntament amb el seu marit, de l'ermita de Sant Pons.

El sistema d'obligacions i deures sol ser molt variat i oscil·la des de guardar la clau i encarregar-se periòdicament de la neteja, fins a altres càrregues molt més complexes com són la conservació dels edificis o prendre resolucions importants referides al seu bon funcionament. En alguns casos també es fan càrrec de la gestió dels serveis de restaurant, hostatgeria, records...

Tradicionalment, els ermitans tenien una sèrie de drets. El primer era el d'habitatge gratuït per ells i la seva família al santuari. El segon dret ha estat el de les captes, és a dir, el dret de “reclamar almoïna” per tota l'àrea d'influència del santuari en nom de la Mare de Déu. L'últim aspecte o dret és el tant per cent que alguns tenen per la venda de records, o bé de la possibilitat de preparar algun dinar o berenar pel seu compte (Prat, 1989). Aquest concepte, a les Illes Balears, coincideix amb la figura del donat.

En l'actualitat aquesta fórmula ha evolucionat cap a formes en què són els ermitans els que s'ocupen de la gestió dels serveis del santuari i ajuden el capellà custodi. Cal apuntar, també, que aquest concepte avui queda substituït pel d'empreses que es fan càrrec de la gestió d'aquests serveis. En aquest cas, els mateixos responsables de les empreses (normalment petites empreses de caràcter familiar) no es reconeixen a ells mateixos com a custodis o ermitans. En aquest sentit, és interessant veure com les activitats i responsabilitats dels ermitans han anat evolucionant amb el pas del temps.

Altres entitats de recolzament

A part de la custòdia del santuari i les diferents persones en les quals pugui recaure, poden existir altres entitats o institucions que estiguin vinculades a aquest i que ajudin al seu funcionament. Moltes d'aquestes formes són una manera d'intentar integrar els laics, element fonamental per garantir aspectes com l'acollida, la pregària, la pietat, la pastoral, la gestió econòmica i de personal laboral, la conservació i restauració del patrimoni històric i artístic, l'interès per donar-lo a conèixer, l'edició de fulls

informatius i moltes altres manifestacions de tot tipus (Lladó Calafat, 2002).

Aquestes institucions, que Prat (1989) anomena de recolzament, poden tenir diferents formes jurídiques (obrerries, confraries, patronats, fundacions, juntes, associacions) i poden comptar o no amb la presència del capellà custodi i/o d'altres capellans de la parròquia o la diòcesi. Una de les formes més comunes és la de les confraries o germandats (conceptes sinònims). Aquestes posen en relleu el sentit d'associació fraternal entre laics i reforcen la idea dels valors socials i culturals que es mencionaven en el punt anterior. De fet, les motivacions dels confreres a participar són diverses segons Mallarino, Jaramillo, Rey (2004), perquè són creients i així expressen la seva fe, perquè és una tradició familiar, perquè hi van amics i companys, perquè pertany a la cultura del poble, per rutina, perquè sempre s'ha vist així, perquè volen recuperar les arrels simbòliques culturals, perquè se senten més lliures que a la parròquia, perquè tenen molta devoció a una imatge o santuari, perquè troben un ambient acollidor i participatiu, perquè és un mitjà d'expressió del sentiment religiós, entre moltes d'altres.

Les confraries són, segurament, la forma més antiga d'agrupació dels laics entorn al santuari; les primeres es poden datar dels segles xv i xvi i encara en queden alguns exemples. Actualment poden fer-se càrrec de l'organització d'actes com processons, romeries i aplecs i, en molts llocs com Andalusia, poden arribar a ser els propietaris i/o fer-se càrrec dels santuaris. La forma tradicional de les confraries ha evolucionat, avui dia, en associacions d'amics, que solen ser agrupacions de fidels en què poden tenir representació els custodis del santuari (religiosos i laics) i que tenen funcions similars a les confraries però potser amb un caràcter menys religiós. En poden ser exemples l'Associació d'Amics de Montserrat, l'Associació d'Amics del Mont o l'Associació d'Amics de la Mare de Déu del Far.

Altres fórmules que es poden trobar avui dia són les dels patronats i fundacions. Les diferències són bàsicament en l'àmbit jurídic, però tenen un plantejament de distribució de

tasques i funcions molt semblant que respon a diferents necessitats relacionades amb la custòdia, el finançament i la participació i implicació de diferents agents religiosos i laics, públics i privats. En general, hi ha poques experiències de patronats en santuaris, tot i que podem trobar alguns exemples com en el cas del Santuari de la Mare de Déu del Mont.

Reflexions: l'acolliment del turisme avui als santuaris

Tal com s'ha vist, pelegrins i pelegrinatges són conceptes que van molt lligats al del santuari. Cal entendre el concepte de pelegrinatge com un element dinàmic, que es refereix a l'home que va a la recerca del sagrat; també seria un element dinàmic el custodi del santuari (Parellada, 1997). En canvi, el concepte de santuari és un concepte estàtic, que indica un espai sagrat, que és visitat i on té lloc una experiència de trobada amb Déu (l'inefable, el transcendent, el més enllà...).

Tal com s'ha vist, les formes organitzatives tradicionals que es donen entorn als santuaris catalans adopten diverses modalitats. El comú denominador se centra en el fet que són normalment institucions regulades pel costum i, en certs casos, específiques de l'àmbit religiós (Shackley, 2001). Molts llocs sagrats són (rígidament) gestionats per estructures jeràrquiques dominades clericalment que han funcionat de la mateixa manera durant molts anys. Aquestes estructures no es veuen afectades per les tendències de gestió modernes amb excepció, a vegades, de les activitats perifèriques, és a dir, serveis com allotjament, records, llibreria, etc. I això requereix la cooperació entre diferents agents privats, com també amb el voluntariat i, en molts casos, també amb agents de l'estament públic. Generalment els objectius de la gestió es centren en els objectius pastorals o de culte i poques vegades es posa èmfasi en la gestió patrimonial, només en alguns casos on les accions de restauració són prioritàries degut a l'estat de conservació o en aquells on la rellevància patrimonial és un element clau en l'atracció de visitants.

Les diferents formes de custòdia estan clarament relacionades amb els objectius de la gestió. Camarero Izquierdo i Garrido Samaniego

(2004) ens parlen de diferents enfocaments de la gestió (en aquest cas del patrimoni). En general consideren que la gestió pública té un objectiu social, ja que va encaminada a la maximització dels beneficis socials per davant dels beneficis econòmics. Dins d'aquests objectius socials també hi ha la satisfacció dels residents. El concepte de benefici net social implica aconseguir el màxim desenvolupament amb el mínim perjudici social i mediambiental (Martinell, 1999; Alba Pagan, 2014). Alguns autors consideren que les institucions religioses, encara que són privades, comparteixen aquests mateixos objectius.

Una altra tipologia de gestió, pròpia del sector privat, correspon a la gestió basada en la demanda del mercat i que té com a objectiu maximitzar el benefici econòmic. Consisteix en identificar les necessitats dels visitants i donar resposta als seus desigs. Aquest enfocament aplicat als santuaris pot presentar alguns problemes, sobretot quan es perden de vista els valors socials i el valor de l'acollida en aquests llocs.

En el cas dels santuaris, l'enfocament de la gestió inclou tenir en compte els dos paràmetres, i entendre que als santuaris la missió de la custòdia i salvaguarda és fonamental, sense descuidar, però, l'atracció i atenció dels visitants.

Gestionar la diversitat de visitants que podem trobar als santuaris, independentment del volum, comporta grans reptes. Cal equilibrar la necessitat de conservar el lloc i oferir als visitants una experiència especial; cal facilitar l'exercici del culte i fer respectar l'autenticitat dels llocs (Graburn, 1983; Blackwell, 2007; Shackley, 2001, 2002, 2006).

Sovint les dificultats venen de la necessitat d'equilibrar els requeriments dels visitants amb les característiques del lloc visitat. El turisme ofereix ingressos per pagar salaris, mantenir esglésies... però el preu d'eliminar i incontrolar l'accés és l'erosió de recursos no renovables (Aulet i Vidal-Casellas, 2012). Els visitants sovint es queixen que la massificació els impedeix experimentar el numinós. Els fidels es queixen de la falta de respecte i

silenci. Per això cal buscar pautes de gestió adients a totes les necessitats. La cohabitació entre turistes i creients constituirà sempre una qüestió difícil de resoldre (Shackley, 2001).

Cal anar molt amb compte amb el que alguns autors anomenen comodificació, que l'exces-

siva comercialització de productes vinculats als llocs sagrats (llegendes, característiques especials, pràctiques religioses) no els faci caure en la banalització i pèrdua de sentit. I pel concepte de custòdia i qui la desenvolupa és fonamental tenir-ho en compte (Cohen, 1988; Shackley, 2006; Blackwell, 2007). ■

BIBLIOGRAFIA

Alba Pagán, E. (2014). *Fundamentos para la gestión del Patrimonio cultural. El desarrollo territorial valenciano. Reflexiones en torno a sus claves*. València: PUV.

Albayrak, T.; Caber, M.; Aksoy, S. (2010). "Relationships of the Tangible and Intangible Elements of Tourism Products with Overall Customer Satisfaction". *International Journal of Trade, Economics and Finance*, 1 (2), 23.

Ambrosio, V. (2015). "Sacred Pilgrimage and Tourism as Secular Pilgrimage". Dins Raj, R.; Griffin, K. (eds.), *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective*, 130-145. Regne Unit: CAB International.

Ardèvol Piera, E.; Munilla Cabrillana, G.; Cervelló Autuori, J. (2001). *Antropologia de la religió*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

Aucourt, R. (1993). "L'église catholique et le Tourisme". *Cahiers d'Espaces, Le tourisme* (30), 12-18.

Aulet, S. (2012). *Competitivitat del Turisme religiós en el marc contemporani (els espais sagrats i el turisme)*. Tesi doctoral en línia. Girona: Universitat de Girona.

Aulet, S.; Hakobyan, K. (2011). "Turismo religioso y espacios sagrados: una propuesta para los santuarios de Catalunya". *RI-TUR-Revista Iberoamericana de Turismo*, 1 (1), 63-82.

Batalla, S. (2011). *Una historia viscuda: la Pastoral de Turisme i Santuaris de Catalunya. Quaderns de pastoral*. Girona: Centro de Estudios Pastorales.

Batalla, S. (2002). "La pràctica del turisme religiós és una teràpia espiritual per al turista". *Estudis de Turisme de Catalunya*, 34-37.

Baum, T. (2006). *Human resource management for tourism, hospitality and leisure: an International perspective*. Londres: Thomson Learning.

Bautista, E. (2002). *Aproximación al estudio del hecho religioso*. Villatuerta (Navarra): Verbo Divino.

Bech, J. A. (2006). "La condición del arte. Entre lo sagrado y lo profano. Apuntes de sociología y antropología del arte". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVIII (196), 27-53.

Benassar, B. (1996). "Pelegrinatge i santuari". Dins *Textos, conferències i taula rodona de la XVII Trobada de rectors de santuaris de Catalunya i Balears celebrada el 4, 5 i 6 de març al Santuari de la Mare de Déu del Toro, Menorca*. Barcelona: Publicacions del Secretariat Interdiocesà de Santuaris de Catalunya i Balears.

Bestrand Comas, J. (1996). "Com arriba l'home i la dona d'avui al santuari. La seva situació humana i el seu context sociocultural". Dins *Textos, conferències i taula rodona de la XVII Trobada de rectors de santuaris de Catalunya i Balears celebrada el 27, 28 i 29 de març al Santuari de la Mare de Déu del Toro, Menorca*. Barcelona: Publicacions del Secretariat Interdiocesà de Santuaris de Catalunya i Balears.

Blackwell, R. (2007). "Motivations for Religious Tourism, Pilgrimage, Festival and Events". Dins Raj, R.; Morpeht, N. D. (ed.), *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals*

Management: An International Perspective, 35-47. Regne Unit: CAB International.

Bondu, L. (1993). "La gestion de l'acceuil à Lourdes". *Cahier Espaces*, 30, 96-100.

Burbridge, H. A. (1992). "Turismo religioso y santuarios: Una propuesta para la Argentina". Dins *Comisión Episcopal de Migraciones y Turismo. Secretariado Nacional para la Pastoral del Turismo*. Buenos Aires: Secretariado Nacional para la Pastoral del Turismo

Camarero Izquierdo, C., Garrido Samaniego, M. (2004). *Marketing del patrimonio cultural*. Madrid: Piramide.

Carmichael, D. L. (1994). *Sacred sites, sacred places*. Londres: Routledge.

Carreras Pera, J. (1995). "La increença, els allunyats i el canvi social". Dins *Textos i conferències i taula rodona de la XVI trobada de rectors de santuaris de Catalunya i Balears. Santuari de la Mare de Déu de la Font de la Salut, Sant Feliu de Pallerols*. Barcelona: Secretariat Interdiocesà de Santuaris de Catalunya i Balears.

Català, V. (1979). *Solitud*. Barcelona: Edicions 62.

Christian, W. (1976). "De los santos a María, panorama de las devociones a santuarios españoles des del principio de la Edad Media hasta nuestros días". Dins C. Lisón (ed.), *Temas de Antropología Española*, 50-105. Madrid: Akal.

Cohen, E. (1988). "Authenticity and Commodification in Tourism". *Annals of Tourism Research*, 15, 371-386.

Collins-Kreiner, N. (2010). "Researching pilgrimage". *Annals of Tourism Research*, 37 (2), 440-456.

Collins-Kreiner, N. (2010). "Geographers and Pilgrimages: Changing Concepts in Pilgrimage Tourism Research". *Tijdschrift Voor Economische En Sociale Geografie*, 101 (4), 437-448.

Cotrina, R.; Cervera, J. M. (1986). *Estudi sociològic sobre els santuaris i ermites de Catalunya*. Barcelona: ICESB, Laboratori de Sociologia.

Daumas, F. (1997). "La expresión de lo sagrado en la religión egipcia". Dins *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol. 3, 89-106. Madrid: Trotta.

De Rojas, C.; Camarero, C. (2008). "Visitors experience, mood and satisfaction in heritage context: Evidence from an interpretation center". *Tourism Management*, 29, 525-537.

Díez Taboada, J. M. (1989). "La significación de los santuarios". Dins Álvarez, C. Santaló; Buxó Rey, M.; Rodríguez Becerra, S. (eds.), *La religiosidad popular III: Hermandades, romerías y santuarios*, 268-281. Barcelona: Anthropos.

Duch, L. (1997). *Antropología de la religió*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Durkheim, É. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

Enciclopèdia Catalana (s.d.). Definició de *santuari* [en línia]. Diccionari català. <<http://www.diccionari.cat/>>

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.

Eliade, M. (1978). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Cristiandad.

Esteve Secall, R.; González Ruiz, J. M. (2002). *Turismo y religión: aproximación a la historia del turismo religioso*. Málaga: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga.

Estradé, M. (1996). "L'espiritualitat del santuari i del capellà custodi". Dins *Textos, conferències i taula rodona de la XVII Trobada de rectors de santuaris de Catalunya i Balears celebrada el 4, 5 i 6 de març al Santuari de la Mare de Déu del Cura, Menorca*. Barcelona: Secretariat Interdiocesà de Santuaris de Catalunya i Balears.

Fleischer, A. (2000). "The tourist behind the pilgrim in the Holy Land". *International Journal of Hospitality Management*, 19 (3), 311-326.

González Coughil, R. (2005). *Piedad popular y liturgia*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

Grabun, N. H. (1983). "The anthropology of tourism". *Annals of Tourism Research*, 10, 9-33.

Inglehart, R.; Baker, W. E. (2000). "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values". *American Sociological Review*, 65 (1), 19.

Just, C. (2007). *Regla de sant Benet* (2a ed.). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Labadi, S. (2013). *UNESCO, cultural heritage, and outstanding universal value: value-based analyses of the World Heritage and Intangible Cultural Heritage Conventions*. Lanham, Nova York, Toronto, Plymouth: AltaMira Press.

Leppäkari, M. K. (2008). "Religious Tourism and Pilgrimage Management: An International Perspective". *Annals of Tourism Research*, 35 (2), 611-612.

Lladó Calafat, L. (2002). "La incorporació dels laics en el santuari". Dins *Textos, conferències i*

taula rodona de la XXII Trobada de rectors de santuaris de Catalunya i Balears celebrada el 17 i 18 de juny al Santuari del Miracle, Solsona. Solsona: Publicacions del Secretariat Interdiocesà de Santuaris de Catalunya i Balears.

Maldonado, L. (1983). "Teología pastoral de la misión de los santuarios en los movimientos turísticos". *Revista Informa, Suplemento del Boletín Oficial del Obispado de Ibiza*, 16.

Malinowski, B. (1948). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Mallarach i Carrera, J. M. (2008). *Protected landscapes and cultural and spiritual values*. Barcelona: GTZ, IUCN i Obra Social de Caixa Catalunya.

Mallarach i Carrera, J. M. (2011). "De la geografía sagrada a la cartografía del patrimonio espiritual i natural: experiències i reptes". Dins Nogué, J. (ed.), *Reptes en la cartografia del paisatge. Dinàmiques territorials i valors intangibles*, 125-147. Barcelona: Observatori del Paisatge.

Mallarino, O. P.; Jaramillo, L.; Rey, G. (2004). *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá: Andrés Bello.

Mitchell, N.; Rössler, M.; Tricaud, P. M. (2009). *World Heritage Cultural Landscapes: A Handbook for Conservation and Management*. París: UNESCO.

Montalbán Arenas, A.; Barnosell Jordà, G. (2014). *Els goigs, una mostra de cultura religiosa popular?* Treball de final de grau. Girona: Universitat de Girona.

Nas, P. [et al.] (2002). "Masterpieces of Oral and Intangible Culture". *Current Anthropology*, 43(1), 139-148.

Navarro, D. (2015). "Recursos turísticos y atractivos turísticos: conceptualización, clasificación y valoración". *Cuadernos de Turismo*, 35, 335-357.

Nolan, M. L.; Nolan, S. (1992). "Religious sites as tourism attractions". *Annals of Tourism Research*, 19, 68-78.

Olsen, D. H.; Timothy, D. J. (2006). *Tourism, religion and spiritual journeys*. Londres: Routledge.

Otto, R. (1965). *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de dios*. Madrid: Revista de Occidente.

Pigem, J. (1991). *Nueva conciencia: plenitud personal y equilibrio planetario para el siglo XXI*. Madrid: Integral.

Pigem, J. (2017). *Àngels i robots: la interioritat humana en la societat hipertecnològica*. Viena.

Prat, J. (1989). "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación des de la etnografía". Dins Álvarez Santaló, C.; Buxó Rey, S.; Rodríguez Becerra, S. (eds.), *La religiosidad popular III: Hermanidades, romerías y santuarios*, 211-259. Barcelona: Anthropos.

Robles Salgado, J. (2001). "Turismo Religioso: alternativa de apoyo a la preservación del patrimonio y desarrollo". *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 316.

Roma, J. (2010). "Els goigs com a mite i èpica local". *INSULA: Quadern de Di Cultura Sarda*, 8: 13-19.

Rosell, R. (1995). "Santuari i pelegrinatge". Dins *XVI Trobada de rectors de santuaris de Catalunya i Balears*. Barcelona: Secretariat Interdiocesà de Santuaris de Catalunya i Balears.

Rubio, A.; Esteban, J. de; Rey, U.; Carlos, J. (2008). "Religious Events as Special Interest Tourism. A Spanish Experience". *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 6: 419-433.

Santamarina Campos, B.; Beltran Costa, O. (2014). "El patrimoni immaterial en el patrimoni natural. Retorn al misticisme". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 39, 73-83.

Sapena, C. (2004). *Els ermitans*. Girona: Quaderns de la Revista de Girona.

Severino Croatto, J. (2002). *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Shackley, M. (2002). "Space, sanctity and service; the English Cathedral as heterotopia". *International Journal of Tourism Research*, 4(5), 345-352.

Shackley, M. (2001). *Managing sacred sites: Service provision and visitor experience*. Londres, Nova York: Continuum.

Shackley, M. (2006). "Empty bottles at sacred sites. Religious retailing at Ireland's National Shrine". Dins Timothy, D.; Olsen, D. (eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, 94-103. Londres: Routledge.

Sharpe, E. J. (1969). "Nathan Söderblom and the Study of Religion". *Religious Studies*, 4 (2), 259.

Sharpley, R. (2009). "Tourism, religion and spirituality". Dins Jamal, T.; Robinson, M. (eds.), *The SAGE handbook of tourism studies*, 237-253. Londres: SAGE.

Ravares, G.; Thomas, C. (2007). "Un plan pour le tourisme et le pèlerinage à Lourdes". *Cahiers Espaces*, 96, 89-95.

Torrallba, F. (2015). "El deure d'acollida" [en línia]. *El Punt Avui*, 30 de setembre de 2015. <<https://www.catalunyareligio.cat/node/196698/pdf>>

Tylor, E. B. (1871 [1977]). *La cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.

Vasconi, R. L. (2001). "La desustancialización de lo sagrado y el hombre de buen carácter". *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 9, 197-205.

Vila, I. (2002). *Identidad y cohesión social*. Girona: Universitat de Girona.

D. A. (s.d.). *Codi de Dret Canònic*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Xu, J. B. (2010). "Perceptions of tourism products". *Tourism Management*, 31(5), 607-610.



Xerardo Pereiro

UNIVERSITAT DE TRÁS-OS-MONTES E ALTO DOURO
 “Doctor europeu” en Antropologia Sociocultural per la Universitat de Santiago de Compostel·la i “agregat” en Antropologia per l’Institut Superior de Ciències del Treball de l’Empresa (ISCTE) - Institut Universitari de Lisboa (IUL). També és “doctor internacional” en turisme per la Universitat de La Laguna (Tenerife, Canàries,

Espanya). En l’actualitat és professor titular d’Antropologia i Turisme Cultural a la Universitat de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) (Vila Real, Portugal). És també investigador efectiu del CETRAD (Centre d’Estudis Transdisciplinaris per al Desenvolupament). Membre del Departament d’Economia, Sociologia i Administració de l’Escola de Ciències Humanes i Socials de l’UTAD. Actualment és director de la llicenciatura en Turisme de l’UTAD i ha estat coordinador de la llicenciatura en Antropologia Aplicada i director del màster en Antropologia UTAD-ISCTE.



Pedro Azevedo

UNIVERSITAT DE TRÁS-OS-MONTES E ALTO DOURO
 Llicenciat en Història per la Universitat de Minho, ha completat el seu màster en Patrimoni Cultural i Turisme Cultural a la mateixa universitat, i actualment és investigador del CETRAD de i becari doctoral d’Antropologia a la Universitat de Trás-os-Montes

e Alto Douro (UTAD), amb suport de la Fundació per la Ciència i la Tecnologia. El seu projecte de tesi doctoral a l’UTAD es desenvolupa en el programa “Desenvolupament, Societats i Territoris”, i se centra en els efectes de la patrimonialització dels camins de Santiago a Trás-os-Montes e Alto Douro. Entre altres distincions ha rebut el premi Almedina per Mèrit Escolar com a millor alumne de l’Institut de Ciències Socials – Universitat de Minho, l’any lectiu 2013/2014.

El model CICATUR aplicat als patrimonis culturals del Camí Portuguès Interior de Santiago de Compostel·la¹

Turipegrina al CPIS travessant
 el riu Corgo a Vilarinho de
 Samardã (gener de 2016).

XERARDO PEREIRO

Paraules clau: CICATUR; patrimoni cultural, ruta turisticocultural, atracció turística, Interior portuguès Camí de Santiago (CPIS).

Palabras clave: CICATUR, patrimonio cultural, ruta turisticocultural, atractivo turístico, Camino Portugués Interior de Santiago (CPIS).

Keywords: CICATUR, cultural heritage, tourist-cultural route, tourist attraction, Portuguese Way Inside of Santiago de Compostela

Introducció: ja tots volen ser patrimoni cultural

El patrimoni cultural és un element metacultural, una representació pública de la identitat (Prats, 1997; Peralta i Anico, 2006), i més que parlar sobre el passat és un exercici de creació de significats en el present que envolta diferents agents en el procés de creació de sentits i comprensió sobre qui som i qui volem ser (Ballart i Juan, 2001; Ballart, 2002; Hernández i Martí *et al.*, 2005; Smith, 2006: 1; Silva, 2014). Les experiències patrimonials de la gent són complexes i obeeixen a motius identitaris, de lleure, de turisme, etc. Aquestes experiències ens porten a considerar el patrimoni cultural no com una cosa o objecte, sinó com un procés sociocultural a través del qual es produeixen actes de recordació, selecció i oblit.

El patrimoni cultural no té un valor inherent o innat, sinó atribuït socialment (Smith, 2006: 2), cosa que implica repensar-ne la gestió, preservació i conservació d'una forma més crítica i oberta (Kirshenblatt-Gimblett, 2001). La identificació d'elements culturals i naturals com a patrimoni, juntament amb l'atribució de valor i significat a aquests elements no està exempta de debats i aspiracions polítiques i econòmiques. El patrimoni cultural pot unir o dividir, crear adhesió o contestació; és com el foc que pot servir per

cuinar un menjar saborós o per incendiar un bosc. Hi cal reconèixer la multidimensionalitat: identificació, classificació, avaluació, gestió, interpretació, presentació, visitació i conservació són paraules d'ordre en el seu procés de construcció del sentit del lloc patrimonial.

I davant el discurs patrimonial autoritzat de la concepció del patrimoni com considera Laurajane Smith (2006: 4), que és dominant, especialitzat, estètic, nacional i monumental, el discurs patrimonial autoritzat té la seva base en les grans narratives de la nació i de la classe, en el coneixement tècnic i en el judici estètic (Smith, 2006: 9). Però davant aquest discurs dominant trobem múltiples discursos socials i pràctiques que qüestionen i redefeixen el patrimoni cultural com un conjunt de valors i significats que en les seves pràctiques culturals en fan un patrimoni social. És en aquesta diversitat de discursos patrimonials on trobem els aspectes locals, regionals, transnacionals i personals (ex. dones, grups ètnics minoritaris, comunitats indígenes i camperoles, classes treballadores...), que moltes vegades són alienats i absents en els discursos dominants del patrimoni cultural.

D'acord amb Laurajane Smith (2006: 11) hi ha dos tipus de pràctiques patrimonials: a) les de gestió i conservació de llocs i objectes patrimonials; b) les de gestió de visites turístiques al patrimoni cultural. A aquest segon tipus ens referirem a continuació, començant

1

Aquest treball forma part d'el projecte R & D "Patrimoni Cultural de el Nord-Galícia-Nord de Portugal: Valoració i Innovació" GEOAR-PAD "Programa Operatiu EP - INTERREG V Espanya-Portugal (POCTEP). Call 1, Identifíer 769-GEOARPAD (0358_GEOARPA-D_1_E), finançat pel Fons Europeu de Desenvolupament Regional (FEDER) a través del Programa de Cooperació INTERREG V-A Espanya-Portugal 2014-2020 (POCTEP). El text va ser desenvolupat en la línia de turisme i desenvolupament d'CETRAD. CETRAD és un centre de recerca multidisciplinari en UTAD, qualificat internacionalment com a "molt bo", amb una línia d'investigació sobre turisme i desenvolupament, recolzada per fons: a) de FEDER a través del programa COMPETE 2020, projecte No. 006.971 (UID / SOC / 04011), referència: POI-01-0145-FEDER-006.971; b) fons nacionals de FCT - Fundació per a la Ciència i la Tecnologia, projecte UID / SOC / 04011/2013. A més, el text va ser escrit com a part d'una beca sabàtica outorgada a Xerardo Pereiro, al Departament de Geografia de la Universitat de Santiago de Compostel·la, sota la guia de Prof. Dr. Rubén Lois, finançat per FCT, sota el codi SFRH / BSAB / 143053/2018; i amb la beca d'investigació outorgada pela FCT, amb la referència SFRH / BD / 136459/2018.

Aquest article pretén reflexionar sobre la relació entre el patrimoni cultural i el turisme a partir d'un estudi de cas com la patrimonialització d'una nova ruta de peregrinació turisticocultural a Santiago de Compostel·la, com ara l'interior del Camí Portuguès de Santiago de Compostel·la (CPIS) - Viseu, Castro Daire, Lamego, Régua, Santa Marta de Penaguião, Vila Real, Vila Pouca de Aguiar, Chaves, Ourense, Santiago de Compostel·la. Aquest estudi de cas, al qual hem aplicat el model d'anàlisi CICATUR, ens permetrà il·lustrar alguns dels problemes de la selecció patrimonial en el seu valor turístic.

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre la relación entre patrimonio cultural y turismo a partir de un caso de estudio como es la patrimonialización de una nueva ruta turisticocultural de peregrinación a Santiago de Compostela, como es el Camino Portugués Interior de Santiago de Compostela (CPIS) – Viseu, Castro Daire, Lamego, Régua, Santa Marta de Penaguião, Vila Real, Vila Pouca de Aguiar, Chaves, Ourense, Santiago de Compostela. Este caso de estudio, al cual hemos aplicado el modelo de análisis CICATUR, nos permitirá ilustrar algunos de los problemas de la selección patrimonial en su puesta en valor turística.

This article aims to reflect the relationship between cultural heritage and tourism about the case study of the patrimonialization of a new tourist-cultural route of pilgrimage, as the Portuguese Way Inside of Santiago de Compostela (CPIS) - Viseu, Castro Daire, Lamego, Régua, Santa Marta de Penaguião, Vila Real, Vila Pouca de Aguiar, Chaves, Ourense, Santiago de Compostela. This case study, to which we have applied the CICATUR analysis model, will allow us to illustrate some of the problems of heritage selection in its promotion of tourism value.

per afirmar l'existència d'una antiga posició crítica dels gestors del patrimoni cultural davant el turisme, especialment el turisme de masses (Pereiro i Fernandes, 2018). Aquestes crítiques s'endinsen en la reducció del patrimoni cultural a entreteniment, consum i lleure, la disneyficació del màrqueting turístic i de la interpretació del patrimoni cultural, deixant de banda el paper educatiu del patrimoni cultural (Smith, 2006: 33).

Més enllà d'aquestes crítiques, el patrimoni cultural ha abraçat el turisme no sense evidents tensions i negociacions (Poria i Aswhorth, 2009). Les noves funcions, els nous significats i els nous usuaris del patrimoni cultural passen avui dia també pel turisme. I aquest pot ser una plataforma per presentar alternatives, divergències i dissidències davant el discurs patrimonial dominant. A través del turisme també es poden vehicular discursos de diversitat cultural: comunitaris, de gènere, transnacionalisme, cosmopolitanisme i/o desigualtats.

El patrimoni cultural ha passat de ser un emblema identitari de la nació a un element de promoció turística i de benefici mercantil per a empreses i comunitats (Richards, 2004). S'ha convertit en una targeta de visita, un imant que atreu turistes i un mecanisme de debat sobre el futur de les societats. El turisme utilitza el patrimoni cultural per convertir localitats i territoris en destinacions turístiques, i el patrimoni cultural utilitza ara també el turisme per autolegitimar-se i rendibilitzar-se socialment i econòmicament parlant. Però no tots els patrimonis culturals serveixen per al desenvolupament del turisme, com veurem en l'anàlisi del nostre cas d'estudi.

L'estructura del text que segueix és la següent: primer realitzarem una breu contextualització del CPIS, seguidament explicitem la metodologia CICATUR aplicada al cas d'estudi, a continuació presentarem el model CICATUR aplicat al CPIS i finalment a les conclusions o notes finals farem una reflexió sobre la relació entre patrimonis culturals i turisme, d'acord amb les anàlisis anteriors.

El Camí Portuguès Interior de Santiago de Compostel·la

El Camí Portuguès Interior de Santiago de Compostel·la (CPIS) és un camí de peregrinació d'origen medieval (Cunha, 2005) que travessa els municipis portuguesos de Viseu, Castro Daire, Lamego, Peso da Régua, Santa Marta de Penaguião, Vila Real, Vila Pouca de Aguiar i Chaves (Tranoy, 1981; Portomeife, 2007; Brochado de Almeida, C. A. i Brochado de Almeida, P. M., 2011; Almeida Fernandes, 2018), i que després travessa la frontera lusogallega per Verín i segueix rumb a Ourense i Santiago de Compostel·la per la Via de la Plata o Camí Mossàrab, que “amb sortida a Sevilla [...] segueix una antiga ruta romana, després utilitzada pels àrabs” (Adrião, 2011: 10). Té una extensió total de 387 quilòmetres, dels quals 205 discorren

Trajecte del Camí Portuguès Interior de Santiago de Compostel·la. UTILITZADA AMB L'AUTORITZACIÓ DE L'ASSOCIAÇÃO DE AMIGOS DO CAMINHO DE SANTIAGO DE VIANA. Veure <http://www.caminhosantigoviana.pt/>



2

http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/Default.aspx

en territori portuguès (Pereiro, 2017: 415). El CPIS travessa 108 parròquies i és actualment un dels cinc camins portuguesos de peregrinació a Santiago proposats pel Ministeri de Cultura portuguès per adquirir el reconeixement de patrimoni mundial UNESCO (Pereiro, 2017). A més, aquesta ruta històrica de peregrinació, que està sent recuperada i revitalitzada pels municipis locals, travessa un altre bé cultural patrimonial reconegut per la UNESCO com a patrimoni mundial en la categoria de paisatge evolutiu viu com és l'“Alto Douro Vinhateiro”. Aquest reconeixement internacional patrimonial es complementa per tot un conjunt d'elements patrimonials reconeguts com a patrimoni cultural per la legislació patrimonial portuguesa, que seran analitzats posteriorment en el nostre text. I entre tots aquests, destaca l'alt nombre de patrimoni cultural compostel·là, és a dir, dedicat al culte de Santiago, patró de Portugal abans de la creació del Regne de Portugal a l'edat mitjana, i el culte del qual va perviure i perviu amb gran presència en la cultura material i immaterial de Portugal, especialment al nord de Portugal com defensa Arlindo Cunha de Magalhães (2005).

Una de les particularitats del CPIS és el fet de ser un camí de sentit doble, cap al nord en direcció a Santiago de Compostel·la, simbolitzat per la fletxa groga, i cap al sud en direcció a Fàtima, senyalitzat per la fletxa blava. Els ajuntaments gestors d'aquesta ruta de peregrinació presenten onze etapes oficials en territori portuguès per al turipelegrí (Pereiro, 2017), cada una amb una distància

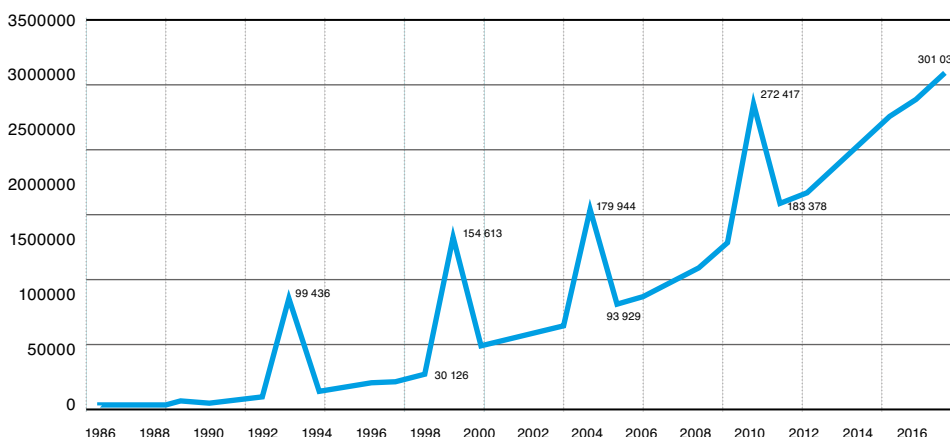
d'entre 25 i 30 quilòmetres per etapa, condicionades per l'existència d'albergs públics o com a resultat de la cooperació amb la societat civil i agents socials locals com els “Bombeiros Voluntários”.

Els albergs del CPIS són el resultat de donar una segona vida a edificis com antigues escoles primàries, avui abandonades perquè hi ha pocs nens en aquests territoris de baixa densitat demogràfica, despoblats i amb un alt índex d'envelliment. Exemples en són els albergs d'Almargem, Ribolhos, Bertelo, o de Parada de Aguiar (*Descrição Etnogràfica do CPIS*, Xerardo Pereiro, inèdit). Però a més dels albergs, al llarg de la ruta existeixen diverses opcions d'allotjament i de restauració com hotels, pensions i allotjament local, ben identificats amb els serveis bàsics al nostre WEBSIG.²

Per entendre millor la revitalització i patrimonialització del CPIS, cal enquadrar aquests fenòmens en el fenomen compostel·là de les peregrinacions a Santiago, que com mostra el gràfic (figura 1) ha experimentat un creixement exponencial des de mitjans dels anys 1980, molt lligat anteriorment a la celebració dels anys sants compostel·lans (quan el 25 de juliol coincideix amb diumenge). L'any 1986 havien arribat a Santiago uns 2.491 pelegrins, el 2016 hi van arribar uns 277.854 pelegrins i 301.036, el 2017.

Però avui dia el fenomen compostel·là de les peregrinacions a Santiago de Compostel·la s'ha convertit en un fenomen global, ha

Figura 1



Evolució del nombre de pelegrins arribats a Santiago de Compostel·la entre 1986 i 2017. OFICINA DEL PELEGRÍ

DE LA CATEDRAL DE SANTIAGO DE COMPOSTEL·LA <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/>

creat un model de ruta cultural i turística global que implica processos d'osmosi i imitació una mica per tots costats (Pereiro, 2019).

En l'actualitat ja no podem parlar del Camí de Santiago, sinó dels Camins de Santiago de Compostel·la; és a dir, la multiplicació i diversitat dels camins ha derivat en una varietat i multiplicat d'aquests camins, els més utilitzats dels quals són destacats a les figures 2 i 3. És el que l'antropòleg Peter Margry (2008) denomina “caminization”.

Figura 2

Camí	Nre. de peregrins	%
Camí Francès	180.738	60,04 %
Camí Portuguès	59.235	19,68 %
Camí del Nord	17.836	5,92 %
Camí Primitiu	13.684	4,55 %
Camí Anglès	11.321	3,76 %
Via de la Plata	9.138	3,04 %
Camí Portuguès de la Costa	6.630 +581+116	2,43 %
Camí de Muxia-Fisterra	665	0,22 %
Camí d'Hivern	526+29	0,18 %
Altres <i>caminhos</i>	537	0,17 %
Camí Portuguès Interior de Santiago de Compostel·la	338	0,11 %

D'acord amb aquestes dades assenyalades (figures 2 i 3), i també la nostra pròpia observació comparativa i comparada en diferents camins, podem inferir que més de la meitat dels pelegrins a Santiago peregrinen pel denominat Camí Francès, però si bé el seu nombre augmenta, la proporció amb relació a altres camins baixa a poc a poc, és a dir, hi ha cada vegada més pelegrins als altres camins de Santiago, molts d'ells remotivats per l'experiència d'altres camins (Pereiro, 2019). El CPIS té encara una demanda peregrina molt baixa, ja que és encara poc conegut i divulgat, encara que cal destacar que cada vegada més, molts pelegrins que arriben a Santiago no recullen la “Compostel·la” a l'Oficina del Pelegrí de la catedral de Santiago, i no

acaben registrats en les estadístiques oficials com a pelegrins.

Els motius per realitzar la peregrinació a Santiago de Compostel·la són complexos i múltiples, diríem des d'una perspectiva crítica antropològica que són molt biogràfics i personals i no tant estructurals (Prat, 2011; Pereiro, 2019). D'acord amb el nostre treball de camp en el CPIS i la literatura científica, podem afirmar que aquests motius han estat canviant des del punt de vista històric i que avui són diversos i integrats. En primer lloc

Figura 3

Camí	Nre. de peregrins	%
Camí Francès	186.199	56,88 %
Camí Portuguès	67.822	20,72 %
Camí del Nord	19.040	5,82 %
Camí Primitiu	15.038	4,59 %
Camí Anglès	14.150	4,32 %
Via de la Plata	13.841	4,23 %
Camí Portuguès de la Costa	9.127	2,79 %
Camí de Muxia-Fisterra	1.131	0,35 %
Camí d'Hivern	703	0,21 %
Altres <i>caminhos</i>	326	0,10 %
Camí Portuguès Interior de Santiago de Compostel·la	308	0,09 %

podem parlar de motius més generals: religiosos, culturals, turístics i espirituals articulats. En segon lloc de motius més biogràfics socials com la sociabilitat, els esportius, els de teràpia social davant ruptures, els de trobada amb la natura, la diversitat cultural i un mateix, i també els de posar ordre a les vides humanes dels pelegrins (Pereiro, 2019).

La metodologia cicatur aplicada a l'anàlisi del patrimoni cultural

La metodologia utilitzada en aquesta investigació ha estat el treball de camp antropològic en articulació triangular multimètrica amb anàlisi documental i realització d'entrevistes amb pelegrins, caminants, tècnics de turisme, polítics, empresaris i altres agents

Figura 2

Distribució de pelegrins pels diferents camins de Santiago

l'any 2017. ELABORACIÓ

PRÒPIA D'ACORD AMB <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/>

Figura 3

Distribució dels pelegrins a Santiago de Compostel·la pels diferents camins de Santiago l'any 2018.

ELABORACIÓ PRÒPIA D'ACORD AMB <https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/>

socials al voltant del CPIS. La investigació es va iniciar el setembre de l'any 2015 i ha rebut suport financer d'investigació nacional i europea. Durant el treball de camp hem realitzat un exercici d'autoantropologia en recórrer a peu i en diverses etapes el trajecte portuguès del CPIS i la Via de la Plata des de Verín. Durant les caminades vam realitzar etnografies en moviment, vam registrar audiovisualment el trajecte, vam identificar i analitzar elements com la senyalètica, vam conversar amb hospitalers, empresaris d'hoteleria, restauradors, tècnics de turisme, pelegrins i població local (Ingold i Vergunst, 2008).

Aquesta investigació exploratòria ha produït un coneixement qualitatiu i qualiquantitatiu sobre la revitalització d'aquesta ruta de peregrinació i sobre la relació entre turisme i peregrinació com a problema general (Phillimore i Goodson, 2004; Gutiérrez Brito, 2006; Ateljevitch, 2007; Richards i Munsters, 2010). Per tant, un element fonamental ha estat la confrontació entre autoantropologia i antropologia dels altres. Però en aquest text ens centrarem en l'aplicació del model CICATUR a l'anàlisi del patrimoni cultural del CPIS i la seva relació potencial amb el turisme. El model CICATUR és una metodologia de classificació i caracterització del patrimoni cultural orientada a l'anàlisi del seu potencial turístic (Varisco *et al.*: 2014) per incloure o no en l'oferta turística d'una destinació. La metodologia CICATUR ha estat promoguda pel Centre Interamericà de Capacitació Turística (CICATUR) i l'Organització d'Estats Americans (OEA) des de l'any 1973, amb l'objectiu de relacionar el patrimoni cultural amb el turisme i el desenvolupament. La metodologia CICATUR representa com veurem un tipus d'investigació exploratòria i descriptiva, que hem adaptat al territori en qüestió i també a la legislació portuguesa de patrimoni cultural.

Les tècniques associades a aquesta metodologia consisteixen en realitzar fitxes d'inventari de cada element del patrimoni cultural d'una destinació turística per avaluar el grau de valor i importància dels patrimonis culturals en la seva relació amb el turisme i el seu poder

d'atracció, per exemple en la construcció d'una ruta turisticopatrimonial. Per avaluar el potencial d'atractiu d'un bé patrimonial es tenen en compte les seves característiques i el seu possible interès entre els turistes potencials.

El model CICATUR aplicat a l'anàlisi del CPIS ha estat realitzat en tres fases diferents:

- 1) La identificació, inventari i catalogació dels elements patrimonials classificats al territori travessat pel CPIS, d'acord amb la informació oferta per l'Estat portuguès a la base de dades SIPA (cf. Direção Geral do Património Cultural).
- 2) La definició de tipologies del patrimoni cultural classificat (per exemple: civil, militar, religiós, arqueològic, vernacle) i l'avaluació de l'atractiu turístic partint de cinc categories i diversos tipus i subtipus. El resultat d'aquest pas ha estat la creació d'una base de dades patrimonial Excel del CPIS.
- 3) La tercera fase de l'aplicació del model ha consistit en la jerarquització dels elements patrimonials del CPIS en funció del potencial atractiu turístic definit pels investigadors en articulació amb el treball de camp en la mateixa ruta.

Per a la primera fase del model CICATUR hem aplicat a cada bé cultural patrimonial del CPIS la següent fitxa de catalogació, que es mostra a la figura 4.

Aquesta fitxa (figura 4) ens ha permès analitzar la situació de cada bé patrimonial classificat i la seva relació actual o potencial amb el turisme, una cosa que veurem amb detall en el pròxim apartat d'anàlisi del model aplicat al CPIS. I malgrat que no s'aborda en profunditat en aquest text, en l'elaboració de les fitxes d'inventari també es poden integrar altres factors com l'allotjament i la restauració (Almeida, 2006: 90), elements essencials de l'oferta turística i de l'experiència peregrina.

Per a la segona fase d'aplicació del model hem utilitzat la següent fitxa CICATUR, que té 5 categories diferents, com es mostra a la figura 5.

La categoria 1 (llocs naturals) té en compte la importància paisatgística dels béns; la categoria 2 (museus i manifestacions historicoculturals) identifica llocs històrics d'importància i rellevància atribuïda pels agents socials; la categoria 3 (folklore i cultura tradicional) inclou la diversitat de la cultura tradicional d'un territori; la categoria 4 (realitzacions tècniques contemporànies) se centra en el patrimoni miner, industrial, tècnic i científic, i la categoria 5 (esdeveniments programats) defineix esdeveniments i activitats organitzats, bé per a locals, visitants o tots dos.

D'acord amb aquesta fitxa es poden analitzar els patrimonis culturals d'un territori o d'una

ruta turisticocultural, com és el cas, i incorporar-hi no només l'observació i interpretació de l'investigador, sinó també les veus i perspectives dels agents socials del patrimoni. Considerem aquesta fitxa no com un punt d'arribada, sinó com un punt de sortida que ens permet identificar els patrimonis culturals existents per després analitzar-ne els processos socials de construcció, classificació i avaluació.

Finalment, per a la tercera fase del model CICATUR, és a dir, el potencial turístic dels béns patrimonials del CPIS, hem aplicat la següent fitxa d'anàlisi i jerarquització (figura 6).

Figura 4

Identificació del bé cultural – atractiu turístic			
Localització	Districte	Municipi	Parròquia
Coordenades	Tipus i subtipus		
Tipus de propietat	Privada	Pública	Mixta/altra
Nivell d'explotació turística de l'atractiu	Potencial		
	Actiu		
Serveis bàsics	Aigua potable		
	Electricitat		
	Altres		
Serveis secundaris	Telèfon / telèfon mòbil		
	Internet		
	Altres		
Vies d'accés			
	Avinguda	Carrer	Plaça
			Altres
Senyalització		Sí	No
Mitjà d'accés	Públic	Autobús	
		Taxi	
		Tren / metro	
		Altres	
	Privat	Cotxe	
		Bicicleta	
		Altres	
Distància (quilòmetres)	Des de la seu municipal		
	Des de la capital municipal		
Temps (minuts)	Des de la seu municipal		
	Des de la capital municipal		
Estat de conservació	Amb intervenció		
	Sense intervenció		
	Deteriorat		
Obert al públic? (visites)			
Període d'obertura al públic	Primavera		
	Estiu		
	Tardor		
	Hivern		
	Tot l'any		
	Cap de setmana		
	Altres		
Horari	Matí / tarda		
	Continuat		
	Quin?		
Entrada gratuïta o de pagament?			
Difusió	Sí		
	No		
	Local		
	Regional		
	Nacional		
	Internacional		
Demanda del bé o atractiu (%) / nre. de visitants			
Origen dels visitants	Local		
	Regional		
	Nacional		
	Internacional		
Avaluació dels béns culturals patrimonials quant a atractius turístics potencials			
	Jerarquia 3	Jerarquia 2	Jerarquia 1
			Jerarquia 0

Figura 5

Categories	Tipus	Subtipus	Categories	Tipus	Subtipus	
1. Llocs naturals	Muntanyes	Serralades	3. Folklore – cultura tradicional	Manifestacions religioses i creences populars	Manifestacions religioses	
		Serres			Creences populars	
		Volcans			Fires i mercats	
		Valls i congosts		Músiques i danses		
		Altiplans		Artesania i arts	Ceràmica	
		Àrees nevades / glaceres			Teixits i indumentària	
		(...)			Metalls	
	Planícies	Planícies			Cuir i pells	
		Deserts			Fustes	
		Salines		Pedres		
		Terres altes		Teixits de palla		
	(...)	Instruments musicals				
	Valls	Platges		Màscares		
				Objectes de rituals		
	Costes	Penya-segats		Pintura		
				Imaginàries		
		Illots		Altres		
		Dunes		Menjars i begudes típics		
		Badies			Grups ètnics	
Salines		Arquitectura popular i espontània				
Roques		4. Realitzacions tècniques científiques o artístiques contemporànies	Exploracions mineres			
Termes			Exploracions agropecuàries			
Altres			Exploracions industrials			
Llacs, llacunes i estuaris			Museus	Etnogràfic	Obres d'art i tècnica	Pintura
	Arqueològic	Escultura				
	Històric	Centres científics		Artesania		
Ciències naturals	Disseny industrial					
Tecnològic	Arquitectura					
Artístic	Realitzacions urbanes					
Obres d'art i tècnica	Obres d'art i tècnica	Pintura	Obres d'enginyeria	Obres d'enginyeria		
		Escultura		5. Esdeveniments programats	Artístics	Música
		Arts decoratives				Teatre
		Arquitectura	Festivals de cinema	(...)		
		Realitzacions urbanes		Esdeveniments	Convencions	
Obres d'enginyeria	Festivals					
Llocs històrics/ arqueològics i ruïnes	Llocs històrics/ arqueològics i ruïnes	Llocs i indrets	Festes	Festes religioses		
		Monuments històrics / nacionals		Carnavals		
		Vestigis arqueològics	Altres	(...)		

Sistema de classificació del model CICATUR.

ADAPTAT DE <https://www.mincetur.gob.pe/wp-content/uploads/documentos/turismo/consultorias/directoriosManuales/Manual-Formulacion-InventarioRecursosTuristicos-NivelNacional.pdf>

Figura 6

Variable	Factor	Puntuació	
Qualitat	Excepcionalitat /atracció potencial	10	
	Exploració de l'atractiu	Actiu	5
		No	0
	Estat de conservació	Amb intervenció	5
		Sense intervenció	0
	Ambient / àrea protegida	Sí	5
		No	0
Propietat	És possible accedir-hi	5	
	No és possible / privat	0	
30			
Suport	Accessibilitat / transports	Distància	10
		Temps	10
	Serveis		5
60	Associació amb altres atractius	5	
Difusió / significat	Local	0	
	Regional	5	
	Nacional	10	
	Internacional	15	
	Demanda de l'actiu	Tot l'any	10
1 / 2 estacions de l'any		0	
100			
Total		100 %	

Avaluació del potencial turístic dels béns patrimonials classificats del CPIS segons del model CICATUR.

ELABORACIÓ PRÒPIA

L'aplicació del model cicatur al CPIS

La classificació jurídica del patrimoni cultural portuguès es basa en la Llei núm. 107/2001,³ els patrimonis culturals es poden classificar en tres tipus (immobles, mobles i immaterials), i segons una jerarquia d'importància, rellevància i reconeixement territorial en tres categories:

- Béns d'interès nacional: monuments nacionals immobles (monuments, conjunts i llocs), tresors nacionals mobles, patrimonis culturals de la humanitat.
- Béns d'interès públic.
- Béns d'interès municipal.

El CPIS travessa unes 108 parròquies on trobem 122 béns culturals patrimonials classificats segons el grau d'interès, tenint en compte la descripció anterior, que es categoritzen de la forma següent (figura 7).

Onze béns patrimonials es troben en procés de classificació i no tenen una categoria assignada. A continuació descrivim els béns culturals classificats per tipologia i municipi

Segons la legislació portuguesa sobre el patrimoni cultural, les tres categories anteriors

(béns d'interès nacional, públic i municipal) es poden dividir també en diferents tipus: béns immobles (monuments, conjunts i llocs), mobles i immaterials (etnogràfics i etnològics). La categoria de béns d'interès nacional és la de més reconeixement nacional, i integra monuments nacionals immobles, tresors nacionals mobles i els patrimonis mundials UNESCO existents a Portugal.

Com s'ha esmentat anteriorment, el CPIS travessa unes 108 parròquies on trobem 122 béns culturals patrimonials classificats. Dels 8 municipis per on passa el CPIS, Viseu, Lamego, Vila Real i Chaves són els que més béns culturals classificats tenen, i coincideixen amb els municipis més poblats. Viseu té un total de 30 béns patrimonials classificats; Lamego, 21; Vila Real, 23, mentre que Chaves en té 15 (figura 8). La ciutat del Peso da Régua i les viles de Santa Marta de Penaguião

3

<http://www.patrimoniocultural.pt/pt/patrimonio/legislacao-sobre-patrimoni/>

Figura 7

Béns d'interès nacional	24
Béns d'interès públic	80
Béns d'interès municipal	13

Béns culturals classificats en el CPIS per categories segons la Llei 107/2001. ELABORACIÓ

PRÒPIA D'ACORD AMB BASE http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/Default.aspx

Figura 8

Districte	Municipi	Classificació										Total	
		Béns d'interès nacional		Béns d'interès públic				Béns d'interès municipal					
		MN	IIP	MIP	SIP	CIP	MIM	IIM	CIM	SIM	EVC		
Vila Real	Chaves	6	8									1	15
Vila Real	Vila Pouca de Aguiar	2	4	3					2				11
Vila Real	Vila Real	4	11						4			4	23
Vila Real	Santa Marta de Penaguião	4	1										5
Vila Real	Peso da Régua	1	1	1					1			3	7
Viseu	Lamego	4	12	2		1			1			1	21
Viseu	Castro Daire	1	8						1				10
Viseu	Viseu	6	14	4			1		2	1		2	30
TOTAL		24	62	11	0	1	1		11	1	0	11	122

MN: Monument Nacional; IIP: Immobile d'Interès Públic; MIP: Monument d'Interès Públic; SIP: Lloc d'Interès Públic;

IIM: Immobile d'Interès Municipal; MIM: Monument d'Interès Municipal; CIP: Conjunt d'Interès Públic; CIM: Conjunt d'Interès Municipal;

SIM: Lloc d'Interès Municipal; EVC: En procés de classificació.

i de Vila Pouca de Aguiar registren un menor nombre de béns patrimonials classificats.

Les dues tipologies de classificació predominants són la de Monument Nacional i la d'Immobile d'Interès Públic, i existeixen un total de 24 béns patrimonials classificats com a Monument Nacional i 62 com a Immobile d'Interès Públic. Quant als béns patrimonials d'interès municipal, al territori del CPIS registren una expressió menor.

Segons la nostra base de dades dels patrimonis culturals del CPIS⁴, en aquesta ruta hi ha 507 elements culturals patrimonials no protegits ni classificats, i 9 punts d'interès paisatgístic i natural, cosa que mostra com la selecció patrimonial és sempre un embut i una versió de la cultura i la natura.

Una altra qüestió important per a la nostra investigació és la relació dels patrimonis culturals classificats amb el patrimoni compostel·là del CPIS, és a dir, amb el patrimoni lligat als cultes de Santiago. Al llarg del CPIS existeixen 17 béns patrimonials compostel·lans de tipus material, o sigui, lligats al culte de Santiago. Corresponen a patrimoni religiós, com esglésies i capelles, que tenen com a patró Santiago. L'església de Santiago de Mondrões, a Vila Real, és l'única classificada i reconeguda, en aquest cas com a Immobile d'Interès Públic. No entrarem aquí en l'anà-

lisi dels elements culturals compostel·lans de tipus immaterial que hem trobat i recollit al llarg del CPIS (ex. refranys, oracions, poesies, litúrgia, llegendes, narracions orals, festes, rituals, etc.), però sí que ens agradaria remarcar el domini materialista i objectualista en les classificacions de patrimoni cultural del territori CPIS.

A més de les classificacions guiades per la Llei 107/2001 de patrimoni cultural portuguès, hem dividit els béns culturals del CPIS en cinc tipus més d'acord amb la seva funció, contingut i significat referencial: a) patrimonis culturals religiosos; b) patrimonis culturals militars; c) patrimonis culturals civils; d) patrimonis culturals arqueològics, i e) patrimonis culturals vernacles. A baix, a la figura 9, detallem aquesta divisió, amb la corresponent divisió municipal.

Com podem comprovar a la figura 9, predominen les tipologies del patrimoni cultural civil (cases, ponts, fonts, camins, *pelourinhos*...) i del religiós (esglésies, capelles, monestirs, creuers...), seguides pel patrimoni arqueològic i el patrimoni militar. Amb ínfima presència hi apareix el patrimoni que definim aquí com a vernacle i que podríem denominar també com a etnològic o en part immaterial, sense deixar d'afirmar l'íntima relació entre el material i immaterial en els processos de construcció patrimonial.

Béns culturals classificats en el CPIS per tipologia i municipi.

ELABORACIÓ PRÒPIA D'ACORD AMB

http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/Default.aspx

4

<https://www.arcgis.com/apps/webappviewer/index.html?id=37deb265f0834e3a81ef8e-0377ef4f8d>

Figura 9

Municipi	Patrimoni religiós	Patrimoni militar	Patrimoni civil	Patrimoni arqueològic	Patrimoni vernacle	Total
Chaves	4	4	2	5		15
Vila Pouca de Aguiar	2	1	3	5		11
Vila Real						
Santa Marta de Penaguião	11	1	10		1	23
Peso da Régua			6	1		7
Lamego	12	1	7		1	21
Castro Daire	3	6	1			10
Viseu	7	1	14	8		30
Total	42	14	45	19	2	122

Aplicant el model CICATUR al CPIS

D'acord amb el patrimoni cultural classificat segons la Llei 107/2001 de patrimoni cultural portuguès vam procedir a aplicar el model CICATUR i a dividir els béns patrimonials en cinc categories diferents, subdividits en tipus i subtipus segons el manual del model CICATUR adaptat al CPIS.⁵

D'acord amb la fitxa CICATUR detallada a la figura 5 més amunt, podem afirmar que tots els béns patrimonials classificats al CPIS s'integren a la categoria de “museus i manifestacions culturals”.

Concloem que la major part dels patrimonis culturals classificats en l'entorn del CPIS es redueixen a patrimoni històric arquitectònic i arqueològic, amb absència de patrimonis etnològics i immaterials, cosa que denota la desigualtat, la jerarquia patrimonial i la visió institucional i jurídica dominant (Smith, 2006).

I en relació amb la jerarquia dels béns patrimonials classificats i el seu potencial turístic, és a dir, la tercera fase del model CICATUR, n'hem fet una avaluació estimant la importància de diversos factors com la distància, la propietat, l'accés, l'estat de conservació del bé i altres variables mostrades a dalt a la figura 6. De manera sumària i a mode de síntesi podem concloure que en l'àmbit de la qualitat del bé tenim al CPIS 58 béns privats, 51 de públics, 4 de propietat mixta i 9 d'indefinites. La major part dels béns privats pertanyen a l'Església catòlica i molts d'ells no es poden visitar, com per exemple la capella de Nossa Senhora de Saúde (Viseu) i el *pelourinho* d'Ervededo (Chaves). El fet que molts béns patrimonials siguin privats no significa que no tinguin un accés limitat al públic, com és el cas de les esglésies i capelles propietat de l'Església catòlica.

Una altra dada important és l'estat de conservació. Només 8 béns patrimonials dels

Tipologia de béns culturals patrimonials classificats en el CPIS segons la funció, el contingut, el significat i la distribució municipal.

ELABORACIÓ PRÒPIA

5

<https://www.mincetur.gob.pe/wp-content/uploads/documentos/turismo/consultorias/directorios-Manuales/Manual-Formulacion-InventarioRecursosTuristicos-NivelNacional.pdf>

Classificació dels atractius del CPIS segons el model CICATUR. ELABORACIÓ PRÒPIA

Figura 10

Àrea	Tipus	Subtipus	Chaves	Vila Pouca de Aguiar	Vila Real	Santa Marta de Penaguião	Peso da Régua	Lamego	Castro Daire	Viseu
Museus i manifestacions culturals	Museus	Històric					1	1	1	5
		Ciències naturals			1					
	Obres d'art i tècnica	Arquitectura	4	5	13	3		12	2	10
		Realitzacions urbanes	2		5	2	5	4	5	13
	Llocs històrics / arqueològics i ruïnes	Obres d'enginyeria								
		Llocs i indrets							1	3
		Monuments històrics	6	1	4		1	4	1	5
		Vestigis arqueològics	3	5						4
Total: 122			15	11	23	5	7	21	10	30

Figura 11

Jerarquia	Descripció
Jerarquia IV	Atractiu excepcional i de significat elevat per al mercat turístic internacional, capaç per si sol de motivar un corrent important de visites actuals o potencials.
Jerarquia III	Atractiu excepcional capaç per si sol d'atraure un corrent de visitants del mercat intern, nacional o domèstic, i en menor mesura que els béns de la jerarquia IV.
Jerarquia II	Béns patrimonials amb algunes característiques impactants, capaços d'interessar els visitants, ja siguin del mercat intern o bé de l'extern que arriben a la regió, o bé capaços de motivar corrents turístics locals actuals o potencials.
Jerarquia I	Béns sense prous mèrits per considerar-los a les jerarquies anteriors tot i ser susceptibles d'integrar part de l'experiència turística com a complement.

Jerarquies de potencial turístic dels béns patrimonials segons el model CICATUR. ELABORACIÓ PRÒPIA, ADAPTAT DEL MODEL CICATUR

122 del CPIS es troben en deteriorament o abandonament, i els restants estan conservats o van ser objecte d'intervencions de rehabilitació o restauració. L'accessibilitat a aquests béns és important i tots compten amb un bon accés per a automòbils i vianants, tot i que l'accés en transport públic a alguns béns patrimonials situats en contextos rurals del trajecte del CPIS és més difícil. La majoria d'aquests béns només tenen divulgació d'àmbit local i regional i només alguns (p. ex. la ceràmica de fang negre de Bisalhães, reconeguda per la UNESCO com a patrimoni immaterial mundial pel seu procés de producció, o l'Alto Douro Vinhateiro, patrimoni mundial pel seu paisatge evolutiu viu) es promouen i divulguen internacionalment.

En aquesta tercera fase de l'aplicació del model CICATUR i després de realitzar una anàlisi als 122 béns patrimonials classificats segons la fitxa d'avaluació del potencial turístic (figura 6) explicitada a dalt, vam establir quatre jerarquies de potencial turístic dels béns patrimonials del CPIS segons un ordre decreixent explicitat a la figura 11.

Encara que avui dia el mercat turístic sembla que defensa la idea que qualsevol bé patri-

monial pot ser integrat al sistema turístic, el model CICATUR estableix límits, jerarquies de rellevància i implícitament de sostenibilitat del propi bé patrimonial i els seus significats. Segons el model CICATUR, com més gran sigui la puntuació del bé patrimonial més gran serà el seu atractiu i potencial turístic per incloure'l en rutes o altres productes i experiències turístiques. D'acord amb l'aplicació d'aquest model, els resultats de jerarquitització i potencial turístic dels béns patrimonials del CPIS van ser els següents (figura 12):

De l'aplicació de la fitxa integrem set béns patrimonials a la jerarquia IV, que es corresponen amb les Termes Romanes i el Pont Romà de Trajà a la ciutat de Chaves, el palau de Mateus a Vila Real, el santuari de Nossa Senhora dos Remédios a Lamego, joia del barroc portuguès i també la seu catedral de Lamego, la seu catedral de Viseu i el Museu d'Art Contemporani Grão Vasco de Viseu. Aquests béns han estat classificats com a "monument nacional" i reben actualment un gran nombre de visitants nacionals i estrangers. El seu atractiu pot ser considerat excepcional i de rellevància per al mercat turístic internacional.

Jerarquitització i potencial turístic dels béns patrimonials classificats del CPIS distribuïts per municipis.

ELABORACIÓ PRÒPIA

Figura 12

Jerarquia	Chaves	Vila Pouca de Aguiar	Vila Real	Santa Marta de Penaguião	Peso da Régua	Lamego	Castro Daire	Viseu	Total
IV	2		1			2		2	7
III	6	1	6		1	1	2	3	20
II	2	5	9		3	11	3	14	47
I	5	5	7	5	3	7	5	11	48
Total	15	11	23	5	7	21	10	30	122

A la jerarquia III hem inclòs uns 20 béns patrimonials, que es corresponen amb edificis religiosos. A la jerarquia II registrem 47 béns patrimonials i a la I uns 48. Aquests últims no ens semblen susceptibles de captar l'interès del turista per la seva falta de conservació, aïllament i inaccessibilitat. Considerem que només són i seran capaços d'atreure fluxos turístics locals i regionals (Oliveira, 2012: 64).

Conclusions

Tenint com a base l'aplicació del model CICATUR a l'anàlisi dels patrimonis classificats del CPIS podem concloure que no tots els béns patrimonials són susceptibles de convertir-se en productes turístics. En el passat, el patrimoni cultural no va ser concebut inicialment per al turisme, però en les societats contemporànies actuals, la relació entre patrimoni cultural i turisme es torna problemàtica, en relació amb la mercantilització, l'avaluació, la interpretació i el consum que se'n fa. És per això que és necessari establir alguns models i criteris per analitzar el potencial turístic dels béns patrimonials, partint del pressupost teòric que no tots els elements patrimonials poden o han d'oïr a les lògiques turístiques. Ans al contrari, els patrimonis culturals tenen en

compte lògiques identitàries que el turisme no pot menysprear ni infravalorar.

Arran del cas d'estudi presentat en aquest treball també concloem com una classificació, una rellevància i un reconeixement més grans d'un bé patrimonial en permet i possibilita un potencial turístic més gran. Tanmateix i des d'una perspectiva crítica considerem que s'han de qüestionar les classificacions dominants del patrimoni cultural i integrar-hi altres patrimonis culturals que són importants i rellevants no tant per al legislador i el tècnic com per a les poblacions locals i els seus usos identitàris, socials i educatius. És a dir, els patrimonis etnològics, immaterials o etnoantropològics poden ser més presents en les classificacions oficials de patrimoni cultural. De quina manera? Doncs augmentant la participació social no cosmètica en els processos de selecció, definició i classificació dels patrimonis culturals. I també qüestionant el domini monumental, arquitectònic, material i religiós de les classificacions hegemòniques dels patrimonis culturals. Això possibilitaria reconèixer amb més cura la diversitat cultural patrimonial i, potencialment, diversificar també l'oferta d'un turisme més intercultural. ■

BIBLIOGRAFIA

Adrião, V. M. (2011). *Santiago de Compostela: Mistérios da Rota Portuguesa*. Lisboa: Dinapress.

Almeida, M. V. (2006). *Matriz de Avaliação do Potencial Turístico de Localidades Receptoras*. (Tesi doctoral). Universidade de São Paulo, São Paulo.

Ateljevic, I.; Pritchard, A.; Morgan, N. (Eds.) (2007). *The Critical Turn in Tourism Studies. Innovative Research Methodologies*. Amsterdam: Elsevier.

Ballart Hernández, J.; Juan i Treserras, J. (2001). *Gestión del patrimonio cultural*. Barcelona: Ariel.

Ballart, J. (1997). *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona: Ariel.

Brochado de Almeida, C. A.; Brochado de Almeida, P. M. (2011). *Caminhos Portugueses de Peregrinação. O Caminho do Litoral para Santiago*. Maia: IS-MAI-CEDTUR-CETRAD.

Cova, M.; Meléndez, Z. (2014). "Jerarquización de los Recursos Turísticos de la Parroquia Catedral, Municipio Heres, Estado Bolívar", *Espacios*, 35(1), 4.

Cunha, A. (2005). "O Caminho português: património e etnografia". *Turismo religioso: o Caminho*

de Santiago, 49-84. Vigo: Universidade de Vigo.

Fernandes, P. A. (2018). *Guia dos Caminhos de Santiago*. Porto: Porto Editora.

Gutiérrez Brito, J. (coord.) (2006). *La investigación social del turismo. Perspectivas y aplicaciones*. Madrid: Thomson.

Hernandez i Martí, G. M.; Santamarina Camps, B.; Moncusí Ferré, A.; Rodrigo, M. A. (2005). *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*. València: Tirant lo Blanch.

Ingold, T.; Vergunst, J. L. (ed.) (2008). *Ways of Walking. Eth-*

nography and Practice on Foot. Aldershot: Ashgate.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2001). "La cultura de les destinacions: teoritzar el patrimoni". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 14, 44-61.

Margry, P.J. (ed.) (2008). *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam: Amsterdam University.

Oliveira, C.; Gimenes-Minasse, M.; Marques, S. (2015). "Processo de Formatação de Atrativos Turísticos Sustentáveis". *Turismo em Análise*, 26(3), 639-667.

Oliveira, I. C. (2012). *A hierarquização dos atrativos naturais no município de Presidente Figueiredo*. Rio de Janeiro: E-papers.

Peralta, E.; Anico, M. (orgs.) (2006). *Patrimónios e identidades. Ficções Contemporâneas*. Oeiras: Celta.

Pereiro, X. (2017). "Turiperegrinos portugueses no Caminho Português Interior de Santiago de Compostela". *Revista Turismo & Desenvolvimento*, 27/28, 413-423.

Pereiro, X; Fernandes, F; (2018). *Antropologia e turismo. Teorias, métodos, praxis* [en línea]. La Laguna (Tenerife): PASOS <<http://www.pasosonline.org/en/collections/pasos-edits/151-numero-20-antropologia-e-turismo>> [Última consulta: setembre de 2018].

Pereiro, X. (2019). "Turismo y peregrinación, dos caras de la misma moneda: el Camino Portugués Interior de Santiago de Compos-

tela". *Cuadernos de Turismo* [no publicat].

Phillimore, J.; Goodson, L. (ed.) (2004). *Qualitative Research in Tourism. Ontologies, Epistemologies and Methodologies*. London, Routledge.

Poria, Y.; Ashworth, G. (2009). "Heritage Tourism—Current Resource for Conflict". *Annals of Tourism Research*, 36(3), 522-525.

Portomeñe, A. V. (ed.) (2007). *A grande obra dos Caminhos de Santiago*. La Coruña: Hércules.

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

Prat, J. (2011). "¿Por qué caminan? Una Mirada antropológica sobre el Camino de Santiago". Dins Nogués-Pedregal, A. M.; Checa Olomos, F. (coords.), *La cultura sentida. Homenaje al Profesor Salvador Rodríguez Becerra* (495-529). Sevilla: Signatura ediciones.

Richards, G. (2004). "The festivalisation of society or the socialisation of festivals: the case of Catalunya". Dins Richards, G. (ed.), *Cultural Tourism: globalising the local – localising the global* (187-201). Tilburg: ATLAS.

Richards, G.; Munsters, W. (coords.) (2010). *Cultural Tourism Research Methods*. London: CABL.

Silva, L. (2014). *Património, Ruralidade e Turismo. Etnografias de Portugal Continental e dos Açores*. Lisboa: ICS.

Tranoy, A. (1981). *Le Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité*. Paris: Publicati-

ons du Centre Pierre Paris, Diffusion de Boccard.

Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. London: Routledge.

Varisco, C.; Castellucci, D.; González, M. G.; Muñoz, M. J., Padilla, N. (2014). "El Relevamiento Turístico: de CICATUR a la Planificación Participativa" [en línea]. VI Congreso Latinoamericano de Investigación Turística. Neuquén. <<http://nulan.mdp.edu.ar/2052/1/varisco.et.al.2014.pdf>> [Última consulta: octubre de 2017].

WEBGRAFIA

<http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/Default.aspx> [Última consulta: setembre de 2018]

<<https://www.mincetur.gov.pe/wp-content/uploads/documentos/turismo/consultorias/directoriosManuales/Manual-Formulacion-InventarioRecursosTu>

<isticos-NivelNacional.pdf>> [Última consulta: desembre de 2018]

<<https://cpis.utad.pt/>> [Última consulta: setembre de 2018]

<<http://www.patrimoniocultural.pt/pt/patrimonio/legislacao-sobre-patrimonio/>> [Última consulta: novembre de 2018]

<<https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/>> [Última consulta: novembre de 2018]

<<http://www.caminhosantiagoovina.pt/>> [Última consulta: novembre de 2018]



Vita Santoro

UNIVERSITAT DE LA BASILICATA (ITÀLIA)

Doctora en antropologia. Professora associada en matèries d'antropologia a la Universitat de la Basilicata (Itàlia), membre de l'equip de la Càtedra UNESCO "Paisatges culturals i comunitats de coneixement de la Mediterrània", i investigadora del Projecte I-DEA en el marc de la iniciativa Matera, Capital Europea de la Cultura 2019. Des del 2012 ha dut a terme tota una sèrie d'estudis i tasques de recerca tant a Itàlia (a les regions de la Basilicata i dels Abruços) com a l'estranger (a l'estat brasiler d'Alagoas, i a Catalunya). Les seves principals línies de recerca són antropologia dels museus i del patrimoni, antropologia urbana, antropologia del paisatge, i antropologia de l'escriptura. És membre de la Societat Italiana d'Antropologia Cultural (SIAC) i de la Societat Italiana per a la Museografia i els Béns Demoetnoantropològics (SIMBDEA), i des del 2013 coordina la redacció de la revista *Archive of Ethnography*. També ha publicat diversos assajos i articles, principalment en revistes i volums de l'àmbit de l'antropologia.

L'ús de la memòria en les pràctiques turístiques contemporànies i els processos de patrimonialització

L'estudi de cas dels Sassi de Matera



Vista de la Via D'Addozio
(Sasso Barisano), 1961.

ARXIU DOMENICO NOTARANGELO

Desplaçaments

L'origen de l'escàndol social i etnogràfic dels districtes dels Sassi de la ciutat de Matera, a la regió de la Basilicata, al sud d'Itàlia, es va començar a gestar entre els segles XVIII i XIX. Ja a principis del segle XX, la població dels dos districtes històrics de cases cova de la ciutat, ocupades des del paleolític, va créixer demogràficament d'una manera desproporcionada, i va quedar reduïda a condicions de marginació social i econòmica (Mirizzi, 2010).

Aquest estat de subalternitat només es va començar a tractar com a resultat dels esdeveniments polítics, urbanístics, socioculturals i econòmics que van tenir lloc després de la Segona Guerra Mundial. En concret, entre 1952 i 1973, aproximadament, d'acord amb la Llei núm. 169 italiana i les lleis posteriors en matèria de rehabilitació de districtes històrics, els habitants dels Sassi van ser evacuats i traslladats a nous districtes urbans. Aquestes circumstàncies van ocasionar gairebé una fractura, un punt d'inflexió que va marcar un canvi decisiu en la història cultural i humana de la ciutat.

En aquells anys, Matera es va convertir en un emblema del subdesenvolupament que patia tot el sud d'Itàlia, un símbol de la lluita política posterior a la Segona Guerra Mundial, una lluita que ha estat un esforç continu

de representació i autorepresentació, més o menys en línia amb la creació de discursos oficials (Foucault, 2004), i que persisteix avui dia, ara vinculada als problemes contemporanis relacionats amb patrimoni i turisme (Kirshenblatt-Gimblett, 1998; Bendix et al., 2012).

Al voltant dels anys seixanta, el procés de creació de patrimoni havia començat, i els Sassi mai han deixat de ser un enllaç d'identitat urbana fort i essencial, i han passat de ser un "escàndol etnogràfic", "vergonya nacional" o un problema de salubritat i ordre social, a ser un "objecte de contemplació estètica", "patrimoni natural que cal conservar i protegir", i, finalment, patrimoni de la humanitat inscrit en la llista representativa de la UNESCO.

Els canvis profunds que estan tenint lloc a la ciutat, provocats especialment pel recent desenvolupament massiu del turisme, es poden considerar una mena d'"acte de catarsi per a la consciència col·lectiva i de *nèmesi* de la consciència històrica" (Mirizzi, 2010: 74). Entre les conseqüències més visibles d'aquests canvis hi ha el començament d'un procés de reapropiació i gentrificació de part dels districtes dels Sassi.

Una qüestió de punts de vista... i de pràctiques simbòliques i discursives

A causa dels esdeveniments històrics i humans que ha patit, complexos i estratificats, els seus significats evocatiu i simbòlics, i

Paraules clau:

Patrimonialización, Turismo, Records, Estereotips Narratius, Retòrica discursiva

Palabras clave:

Patrimonialización, Turismo, Recuerdos, Estereotipos Narrativos, Retórica discursiva

Key words: heritage-making, tourism, memories, narrative stereotypes, discursive rhetoric.

Aquesta contribució es basa en l'etnografia en curs de Matera (Itàlia) i analitza la realització de narracions, estereotips i retòrica discursiva sobre esdeveniments històrics de la ciutat que poden influir en la definició de la identitat urbana contemporània. L'objectiu principal de la investigació és reflexionar sobre alguns processos relacionats amb els períodes de desplaçament dels seus habitants des dels districtes de Sassi i la reubicació als nous suburbis urbans; als nombrosos reconeixements patrimonials i a la creació recent d'imatgeria turística que fan ús de records estereotipats i històricament descontextualitzats.

Esta contribución se basa en la etnografía en curso en Matera (Italia) y analiza la elaboración de narrativas, estereotipos y retórica discursiva sobre los acontecimientos históricos de la ciudad que pueden influir en la definición de la identidad urbana contemporánea. El objetivo principal de la investigación es reflexionar sobre algunos procesos relacionados con los períodos de desplazamiento de sus habitantes desde los Barrios Sassi y la reubicación en los nuevos suburbios urbanos; a los numerosos reconocimientos patrimoniales y a la reciente creación de imágenes turísticas que utilizan memorias estereotipadas e históricamente descontextualizadas.

This contribution draws on ongoing ethnographic studies being conducted in Matera, Italy, and analyses the foundation of narratives, stereotypes and discursive rhetoric surrounding the city's historical events that have the potential to influence the definition of the city's contemporary urban identity. The main objective of the research is to reflect on certain processes related to the periods during which inhabitants of the Sassi districts were displaced and relocated to new urban suburbs. It also addresses the city's wealth of heritage recognitions and the recent creation of a tourist imagery that makes use of stereotyped and historically decontextualised memories.

algunes afortunades coincidències literàries i intel·lectuals al llarg del segle passat, la ciutat de Matera ha estat considerada durant molt temps la capital de l'antropologia italiana, una mena de laboratori de recerca per a les ciències socials i antropològiques. De fet, l'esclat de l'escàndol va començar amb el descobriment de la ciutat i les seves contradiccions per part d'importants representants de la cultura italiana, especialment després de la Segona Guerra Mundial (Levi, 2010). La recerca duta a terme per antropòlegs i erudits de les ciències socials també ha permès entendre amb profunditat les condicions de vida de les classes baixes de la regió de la Basilicata (Mirizzi, 2010).

En línia amb les representacions històriques i les imatges evocadores que han acompanyat les descripcions de la ciutat des de finals del segle XVIII (Mirizzi, 2010), Matera, durant dècades, ha estat subjecte d'una retòrica de la vergonya (Pontrandolfi, 2002) produïda com a part d'una construcció discursiva ideològicament orientada i alimentada pels clixés i els prejudicis socials.

Es tracta d'un paradigma visual perdurable, una sinècdoque per a la ciutat de Matera i, de fet, per a tota la regió de la Basilicata, com a lloc d'arcaisme i diversitat, subdesenvolupament i atemporalitat (Faeta, 2010). Els Sassi s'han convertit en un estereotip, una imatge emblemàtica projectada per intel·lectuals i escriptors, així com per diversos fotògrafs i cineastes que han visitat la regió o hi han treballat. La regió de la Basilicata i Matera han esdevingut, en aquest sentit, un lloc “on el temps no passa”, un escenari privilegiat per a representacions arcaiques, ancestrals i exòtiques, en una mena de “procés reiterat d'orientalització” del sud d'Itàlia (Faeta, 2010: 25).

Aquesta narrativa estereotipada, un imaginari fotogràfic i cinematogràfic de la ciutat de Matera, que es va construir ad hoc, s'ha fet servir en la construcció discursiva del poder central (Foucault, 2004) per designar els districtes dels Sassi com a degradats i per justificar els desplaçaments. En sintonia amb l'habitual “visió dels contrastos dicotòmics que regeixen la construcció de la identitat”, aquest discurs va ajudar a confirmar i refor-

Visita del primer ministre Alcide De Gasperi als Sassi de Matera, 1952.

ARXIU DOMENICO NOTARANGELO



çar la “identitat italiana, la modernitat del país, la seva capacitat d’estar al dia i entrar en la llista de nacions modernes d’Occident” (Faeta, 2010: 27).

Els Sassi com a lloc de memòria de la ciutat

L’imaginari col·lectiu dels Sassi i la identitat de la ciutat, doncs, s’han construït, definit i redefinit periòdicament, segons les representacions que se n’han fet, que han donat lloc a una mena de “desconnexió” entre aquestes representacions i la vida dels habitants dels Sassi. Es va crear una narrativa estandarditzada de l’estil de vida de les persones que havien viscut als Sassi, una narrativa que els representa com a oprimits, miserables, en contrast amb la vida de la resta de la ciutat, com si, al llarg del temps, els habitants de les dues parts de Matera mai haguessin estat un ens urbà i social únic i cohesionat.

El procés d’abandó i la recuperació arquitectònica de les cases buides dels Sassi s’ha dut a terme en paral·lel amb el disseny i la construcció dels nous districtes de la ciutat. Algunes de les intervencions arquitectòniques i urbanístiques que es van projectar i dur a terme a la ciutat es caracteritzaven per una atenció inusual a l’organització social, espacial i de l’habitatge. De fet, estaven destinades principalment a evitar la desorientació per l’abandonament dels Sassi, facilitar el reassentament als nous districtes i garantir la conservació dels hàbits vitals i l’ús dels espais adaptat a les condicions de la vida rural de la majoria d’habitants, inclosa la perpetuació de les pràctiques rituals i diàries en entorns moderns.

El canvi que va tenir lloc en desallotjar els Sassi i reubicar-ne els habitants als nous barris va ocasionar als desplaçats una mena de doble trauma: en primer lloc, per haver viscut la degradació social dels Sassi, i, en segon lloc, per haver hagut d’abandonar, de vegades a la força,¹ casa seva, els hàbits vitals i vincles socials consolidats. Així, doncs, els traumes i les inquietuds individuals es van afegir als traumes i les inquietuds col·lectius.

Tal com s’ha esmentat més amunt, a partir de la dècada dels anys seixanta, i enmig dels

esdeveniments que van tenir lloc pel fet de buidar les cases, va començar el procés de creació de patrimoni dels Sassi, amb l’emergència concomitant d’una consciència del valor estètic i historicoartístic del lloc, però també del paisatge i de la seva importància com a lloc d’identitat en la història de la ciutat. Des d’aleshores, hi ha hagut un augment de projectes destinats a la salvaguarda, recuperació i obtenció de reconeixement institucional. Avui dia, els Sassi han deixat de ser un lloc inhabitable del qual avergonyir-se per convertir-se en un lloc útil per construir una imatge positiva de la ciutat contemporània (Smith 2006).

La lògica patrimonial (Palumbo, 2003; Harrison, 2013) amb què es va adreçar la com-

1

Mentre feia les entrevistes per a la meua recerca etnogràfica entre els antics habitants dels Sassi de Matera, va resultar que no totes les persones que vivien als Sassi van estar d’acord a deixar les seves llars i traslladar-se als nous districtes de la ciutat. Sovint les persones més grans van negar-se a marxar de casa seva, mentre que els més joves estaven millor preparats per al canvi i tenien ganes de viure en condicions més còmodes i modernes. Nombrosos testimonis parlen de friccions (especialment

Interior amb una persona gran habitant d’una cova dels Sassi. Finals dels anys cinquanta.

ARXIU DOMENICO NOTARANGELO



plexa qüestió de la recuperació dels Sassi ha originat debats i visions molt diferents al llarg del temps; d'una banda, hi ha qui proposava salvaguardar-los exclusivament pel seu valor monumental, urbanístic i arquitectònic, i, d'una altra banda, hi havia qui en destacava el valor immaterial (Clemente, 1995; Bortolotto, 2011) com un "lloc de memòria" concentrat de la ciutat, un "testimoni de la capacitat de l'home per adaptar-se psicològicament, econòmicament i socialment a l'entorn", i "testimoni de la misèria moral i material de les classes baixes i, alhora, de la indiferència de les classes governants locals" (Mirizzi, 2010:72).

La maquinària de creació d'imatgeria turística

En el marc de les polítiques de creació de la identitat local, s'ha jugat un joc de transposició conscient de la imatge de misèria i vergonya. Segons la majoria de persones de Matera i del sud d'Itàlia, els Sassi s'han deslliurat definitivament dels estereotips i els estigmes negatius que havien tingut antigament, i s'han convertit, d'una banda, en "patrimoni de la humanitat", i, de l'altra, en una atractiva icona turística per oferir al mercat global del turisme cultural (Appadurai, 1998; Simonicca, 2006; Di Giovine, 2009).

El 1993, els Sassi es van incloure a la Llista representativa del patrimoni de la humanitat de la UNESCO com a paisatge cultural indicador de l'ús harmoniós de l'entorn per part de l'home. Uns anys abans, alguns intel·lectuals locals ja van suggerir una àmplia operació de museïtzació dels Sassi per evitar-ne la degradació i l'abandó a què havien estat subjectes des del trasllat de la majoria dels seus habitants. El projecte de creació d'un museu demoetnoantropològic dels Sassi s'ha proposat diverses vegades, però mai s'ha dut a terme (Mirizzi, 2005). Finalment, el 2014 la ciutat va aconseguir obtenir, després d'una llarga competició entre ciutats italianes, el títol de Capital Europea de Cultura 2019 (CEC), amb la finalitat de dur a terme un programa específic d'esdeveniments culturals i contribuir a l'augment del turisme.

Els Sassi, anteriorment districtes de camperols associats a condicions de vida subalternes, miserables i escandaloses, amb tota la càrrega simbòlica que això comporta, s'han convertit en un barri senyorial; amb la rehabilitació, les cases antigues s'han transformat en locals per a activitats comercials i esdeveniments.² Aquest fet ha resultat en un augment desproporcionat del preu dels edificis i dels lloguers, un nou procés d'"abandó" dels ciutadans de Matera que han decidit tornar a habitar les cases dels Sassi per revertir la degradació deguda a l'abandó, fins i tot abans que s'obtingués el reconeixement de la UNESCO, que ha accelerat els processos de capitalització i gentrificació.



Els habitants de la ciutat s'han hagut de reinventar i aprendre a explicar-se a través dels ulls del altres (els turistes). Per exemple, les històries sobre com era la vida als Sassi abans que els buidessin, els episodis de misèria, l'explotació i les relacions veïnals s'han convertit en estereotips útils per donar color a qualsevol projecte o esdeveniment pseudo-cultural. Els relats vitals han estat trivialitzats deliberadament en la narrativa col·lectiva i fets a miques en la màquina del rendiment, sense cap ambició d'un enfocament crític o una autoreflexió sobre la història pròpia i el passat més recent de la ciutat. El reconeixement

intergeneracionals) a les famílies durant els anys del trasllat. A més, altres testimonis diuen que no han visitat les antigues cases dels Sassi després d'haver-ne marxat, a fi d'oblidar les males condicions de vida de les seves famílies.

2

El desenvolupament del turisme, massiu i amb impacte, representa per a algunes persones una oportunitat per contrarestar l'emigració dels joves de la ciutat. Alhora, per a molts emprenedors locals és una oportunitat d'enriquir-se més.

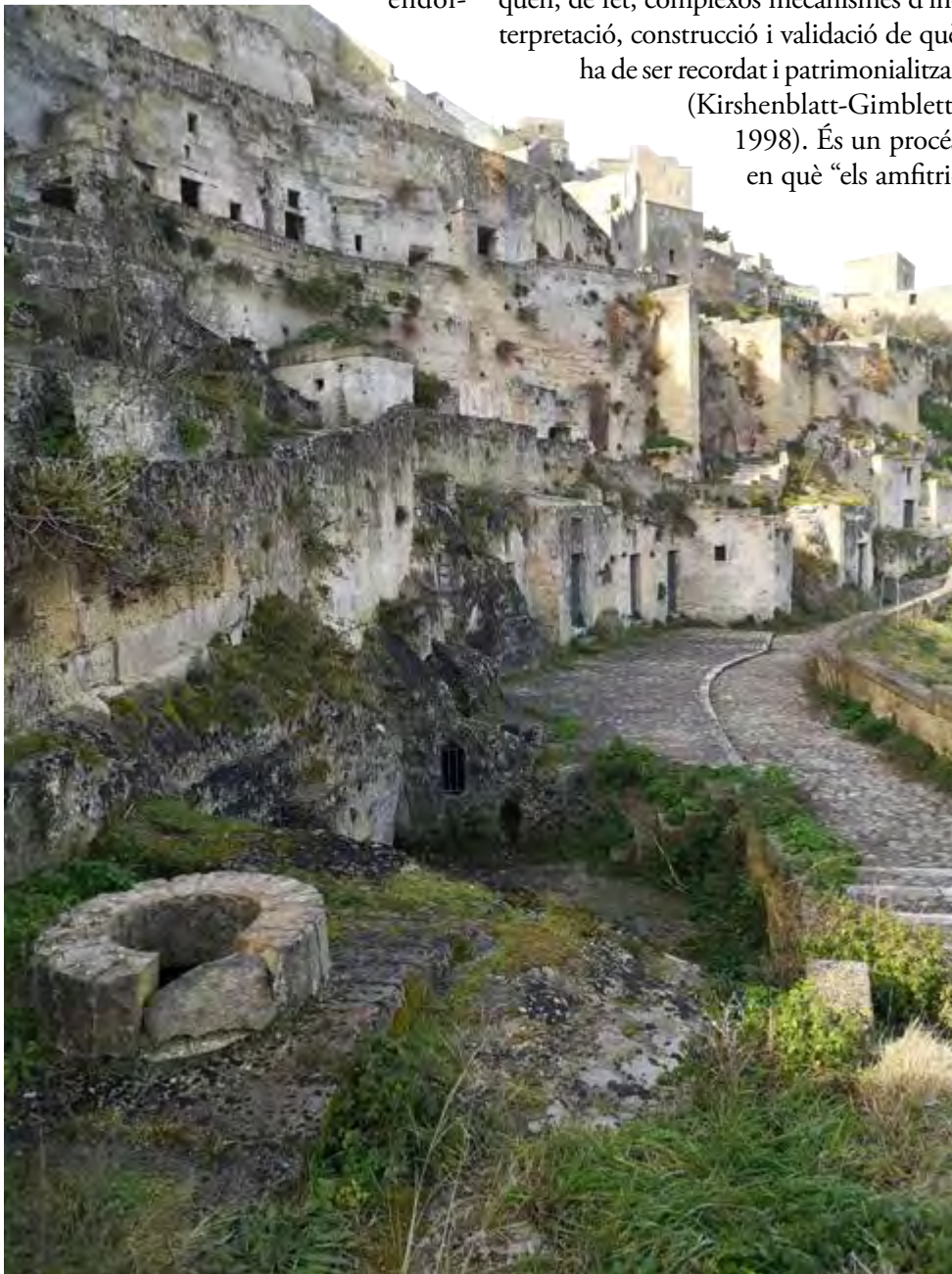
Serra Venerdi, un dels nous districtes suburbans construïts després del desplaçament dels Sassi. Finals dels anys cinquanta. ARXIU DOMENICO NOTARANGELO

ment com a CEC de 2019, sens dubte, ha accelerat aquests processos.

La nova ciutat de Matera, especialment després dels reeixits esdeveniments recents i els diversos reconeixements internacionals, ha establert una relació diferent amb el seu patrimoni cultural i la seva controvertida història, i ha redissenyat de nou les seves representacions, ara creant narratives selectives, en què no hi ha conflictes socials inevitables, malgrat que existeixin, i no hi ha friccions en l'àmbit del patrimoni, malgrat que aquestes, també, existeixin (Palumbo, 2003). Aquestes narratives endol-

cides tenen la finalitat de reforçar l'imaginari de cara al turisme (Urry, 2011; Salazar, Graburn, 2014) i enriquir l'economia de la nova ciutat.

Els Sassi, com a producte de pràctiques i polítiques de creació de patrimoni peculiars i complexes, han estat doncs cosificats i essencialitzats deliberadament per passar a ser “marques d'identitat col·lectives”, identitats que són majoritàriament “imaginades”, “abstractes” i “rarificades” (Palumbo, 2003). Quan la memòria dels llocs s'ha de posar a disposició de la imatge turística, les estratègies i els discursos que es produeixen impliquen, de fet, complexos mecanismes d'interpretació, construcció i validació de què ha de ser recordat i patrimonialitzat (Kirshenblatt-Gimblett, 1998). És un procés en què “els amfitri-



Districte de Casalnuovo (Sasso Caveoso), emplaçament per al projecte en curs d'un museu a l'aire lliure sobre la vida dels camperols, 2019.

VITA SANTORO

ons es troben en l'ambigua posició d'actors, productors i receptors de relats i discursos sobre el seu propi passat” (Mancinelli, Palou Rubio, 2016: 167), i, malgrat això, sovint el que es crea i difon és un conjunt caòtic d'estereotips i clixés.

Per la seva part, el turisme és un fenomen notòriament heterogeni de moviment i circulació mundial de persones, objectes, imaginaris, experiències, idees, comportaments, identitats, normes i drets capaços de crear tant subjectivitat com territorialitat. Com a part d'una xarxa de processos socioeconòmics, també contribueix al funcionament i l'expansió del sistema capitalista mundial, ja que és capaç d'afavorir formes ràpides d'acumulació de capital. A més a més, es tracta d'un sistema que sovint reproduceix desigualtats socials i econòmiques i reforça les forces poderoses. Es podria dir, d'acord amb Nogués-Pedregal, que “el turisme és un altre dels noms del poder”; transforma la propietat dels territoris i consumeix recursos locals, modifica les formes d'estratificació social, del mercat i la manera de treballar, així com la distribució de la riquesa, “produeix significats i crea sentits, i en destrueix alguns i en cancel·la d'altres” (Nogués-Pedregal, 2016: 38).

D'altra banda, els titulars dels drets de propietat dels béns i les pràctiques culturals gairebé mai són els beneficiaris legítims dels guanys econòmics derivats del turisme, fins a tal punt que la consciència de la manca de reconeixement de drets es pot manifestar per mitjà de formes de malestar envers la presència de turistes, que resulta en el fenomen del turisme massiu. Aquesta idea fa referència al creixement excessiu del flux de visitants temporal i la saturació de llocs, que sotmeten els residents a canvis en l'estil de vida i el nivell general de benestar, o, per exemple, a limitacions en l'ús de l'espai públic³.

No obstant això, en els esdeveniments i les intervencions urbanístiques en espais públics de la ciutat i el centre històric destinats a atraure turistes i representar visualment la ciutat recuperada, es poden identificar molts exemples interessants d'acció humana tant en la ciutadania com en els turistes mateixos,

que demostren que, de vegades, són actors persistents i conscients, “participants en un joc relacional amb profunds significats culturals” (Satta, 2009: 142).

De què ens hauríem d'averonyir?⁴

L'etnografia, encara en curs, a la ciutat de Matera permet aquestes reflexions primerenques sobre les polítiques d'identitat, patrimoni i turisme, en particular sobre la manera en què les memòries, les narratives, els discursos i la retòrica relacionats amb els esdeveniments destacats de la història recent de la ciutat s'han conservat, difós i, de vegades, manipulat estratègicament, modelats per objectius establerts per individus i grups d'intel·lectuals amb poder cultural, polític o econòmic.

Els Sassi són, sens dubte, un lloc marcadament simbòlic i evocador d'esdeveniments que condicionen la vida de la ciutat i dels seus habitants, un lloc revestit d'una certa “qualitat de sagrat”, un lloc de memòria que la gent ha fet servir per legitimar el passat (sigui quin sigui) i revelar una continuïtat històrica (Nora, 1989). En contextos turístics, les relacions amb el passat es creen i es recreen constantment en un ún procés que contribueix materialment a la creació de patrimoni cultural, però és un patrimoni que cal entendre com a producte metacultural descontextualitzat i gestionat instrumentalment, sense parar gaire atenció a la memòria individual i col·lectiva i amb la sobreproducció de narratives i imatgeria turística, que, com a models culturals reals (Salazar, Graburn, 2014), transformen aquests mateixos llocs de memòria en espais turístics farcits d'elements simbòlics descontextualitzats, objecte de pràctiques socials en què el valor comercial té prioritat sobre el valor cultural (Nogués-Pedregal, 2019).

Les polítiques d'identitat, que giren entorn del patrimoni cultural dels Sassi (com ha passat en altres llocs), s'han de considerar el resultat d'una estratificació de “diferents narratives, de vegades fins i tot oposades”, que “s'incorporen a pràctiques no limitades al turisme” (Satta, 2009: 142). Per descomptat, cada pràctica de record ens parla de llocs,

3

Les reaccions a aquests processos, de vegades, han estat capaces de generar interessants moviments socials de protesta i oposició a la pressió humana descontrolada (Milano, 2018).

4

Aquesta és una pregunta retòrica que em feien sovint els testimonis de més edat que vaig entrevistar durant la meua recerca etnogràfica. Segons ells, els qui s'haurien d'averonyir són els polítics i les classes hegemòniques de la ciutat, que van permetre que gran part de la població local visqués en condicions de misèria i subalternitat. És interessant destacar que part del programa cultural elaborat per a Matera CEC 2019 es va dissenyar partint de la consolidada retòrica de la vergonya respecte de les antigues condicions de vida dels habitants dels districtes dels Sassi, de vegades en un intent de revertir o desconstruir el seu significat. Les meves activitats de recerca també tenien la finalitat de recollir documents memorials, testimonis orals i objectes d'afecte dels habitants històrics dels Sassi, útils per a la realització d'algunes exposicions del Projecte I-DEA (<https://idea.matera-basilicata2019.it> [Consulta: 30 d'abril de 2019].)

però també d'individus, vides viscudes, esdeveniments i objectes, fins i tot més enllà de la consciència que el processos d'enaltiment de la memòria poden ser canviants i complexos, i adaptar-se a les necessitats que puguin sorgir gradualment.

Malgrat que la nova situació històrica de la ciutat de Matera vegi com l'enaltiment del patrimoni cultural i el fenomen del turisme es creuen i s'influencien entre ells, la memòria social i col·lectiva sempre tendirà a configurar-se com una "interpretació del passat basada en els interessos actuals del grup social de referència" (Dei, 2005: 14).

Per tant, és clar que el patrimoni i les zones turístiques es caracteritzen per pràctiques

simbòliques, retòriques i discursives en què la memòria pública i les representacions històriques es creen i es recreen contínuament, i tendeixen a generar una bretxa entre les memòries socials i institucionalitzades i les memòries dels individus que constitueixen la "comunitat moral" de les ciutats. Mitjançant la recuperació i l'enaltiment de les memòries polifòniques i dissonants relacionades amb la història de la ciutat de Matera, no obstant això, és possible activar pràctiques de reapropiació del passat més recent, capaces de generar connexions interessants i intenses entre el patrimoni cultural dels Sassi, els testimonis dels antics habitants, i les pràctiques de les noves generacions que es dediquen a les activitats turístiques. ■

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- **Appadurai, A.** (1998). *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press.
- **Bortolotto, C.** (dir.) (2011). *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- **Bendix, Regina, F., Eggert, A., Pelselmann, A.** (eds.) (2012). *Heritage Regimes and the State*, Göttingen Studies in Cultural Property, 6. Universitätsverlag Göttingen.
- **Clemente, P.** (1995). «La poubelle agréée: oggetti, memorie e musei del mondo contadino», *Parolechiave. La memoria e le cose*, 9: 187-203.
- **Dei, F.** (2005). «Introduzione. Poetiche e politiche del ricordo». A Clemente, P., Dei, F. (ed.), *Poetiche e Politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, 11-48. Roma: Carocci.
- **Di Giovine, M. A.** (2009). *The Heritage-Scape. UNESCO, World Heritage, and Tourism*. Lanham: Lexington Books.
- **Faeta, F.** (2010). «La costruzione della diversità. Per una lettura delle rappresentazioni fotografiche nella Lucania del secondo dopoguerra». A Mirizzi, F. (a càrrec de), *Da vicino e da lontano. Fotografi e fotografia in Lucania*, 21-32. Milà: Franco Angeli.
- **Foucault, M.** (2004, 1a ed. 1970). *L'ordine del discorso e altri interventi*. Torino: Einaudi.
- **Harrison, R.** (2013). *Heritage. Critical Approaches*. Londres: Routledge.
- **Kirshenblatt-Gimblett, B.** (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- **Levi, C.** (2010, 1a ed. 1945). *Cristo si è fermato a Eboli*. Torino: Einaudi.
- **Mancinelli, F., Rubio, S. P.** (ed.) (2016). «Editorial», *International Journal of Tourism Anthropology*, Special Issue on Tourism and the Place of Memory, vol. 5, núm. 3/4: 165-171.
- **Milano, C.** (2008). «Overtourism, malestar social y turismofobia. Un debate controvertido», *Pasos. Revista de Patrimonio y Patrimonio cultural*, vol. 16, núm. 3: 551-564. <http://www.pasosonline.org/Publicados/16318/PS318_01.pdf> [Consultat el 6 de maig del 2019]
- **Mirizzi, F.** (2005). Il museo demotnoantropologico dei Sassi a Matera. Genesi e storia di un'idea, presupposti e ragioni di un progetto, *LARES*, anno LXXI, 2: 213- 251.
- **Mirizzi, F.** (2010). «Les Sassi de Matera, du scandale national au monument ethnologique», In Fabre, D., Iuso, A. (dir.), *Les monuments sont habités*, 55-73. <<https://books.openedition.org/editionsmsmh/3485?lang=it>> [Consultat el 19 de febrer del 2019]
- **Nogués-Pedregal, A. M.** (2019). «The instrumental time of memory: local politics and urban aesthetics in a tourism context», *Journal of Tourism Analysis: Revista de Anàlisi Turístico*. <<https://www.emeraldinsight.com/doi/full/10.1108/JTA-05-2018-0014>> [Consultat el 7 de març del 2019]
- **Nogués-Pedregal, A. M.** (2016). «Entre el lentisco y la jara. Cinco conclusiones socio-antropológicas sobre el turismo», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 32: 29-50.
- **Nora, P.** (1989) «Between Memory and History: Les Lieux de Memoire», *Representations*, Special Issue: Memory and Counter-Memory, 26: 7-24. <<https://www.jstor.org/stable/2928520?seq=1#me>>
- **tadata_info_tab_contents>** [Consultat el 20 d'abril del 2019]
- **Palumbo, B.** (2003). *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi.
- **Protrandolfi, A.** (2002) *La vergogna cancellata. Matera negli anni dello sfollamento dei Sassi*. Matera: Altrimedia Edizioni.
- **Salazar, N. B., Graburn, N. H.** (ed.) (2014). *Tourism Imaginaries: Anthropological Approaches*. Oxford-Nova York: Berghahn Books.
- **Satta, G.** (2009). «Turismo», *AM. Numero Speciale Etnografie del contemporaneo: Pratiche e temi degli antropologi*, Anno 8, 22: 141-143.
- **Simonica, A.** (2007). «Turismo fra discorso, narrativa e potere», *La Ricerca Folklorica, Numero Speciale Antropologia del turismo*, 56: 7-29.
- **Smith, L.** (2006). *Uses of heritage*. Londres: Routledge.
- **Urry, J., Larsen, J.** 2011 (3a ed.). *The Tourist Gaze 3.0*. Londres: SAGE.



David González Vázquez

OBSERVATORI EUROPEU DE MEMÒRIES DE LA FUNDACIÓ SOLIDARITAT

Tècnic de projectes de l'Observatori Europeu de Memòries de la Fundació Solidaritat UB, professor associat al Departament de Didàctiques Aplicades de la Facultat d'Educació de la Universitat de Barcelona (UB) i professor associat al Departament d'Història i Història de l'Art de la Facultat de Turisme de la Universitat de Girona (UdG). És llicenciat en Història per la UB, màster en Turisme Cultural per la UdG i doctorand en Didàctica del Patrimoni, les Arts i el Turisme Cultural per la UB. La seva especialitat i àmbit d'estudi versa al voltant dels espais de memòria des d'una aproximació multidisciplinària, centrada en la seva projecció patrimonial, turística i educativa. En l'àmbit investigador ha participat i participa de diversos projectes amb el Grup de Recerca DIDPATRI de la Facultat d'Educació de la UB, del qual és membre.

Turisme i espais de memòria a la Catalunya transfronterera

En les següents línies es presentarà un estudi de cas sobre el desenvolupament dels espais de memòria del territori català transfronterer i s'analitzaran com a incipients productes per a l'ús turístic.

L'anomenat auge de la memòria (Traverso, 2007) del darrer terç de segle xx ha suposat que es tinguin en compte, des de multitud de camps, tots el processos relatius a les referències del passat en el nostre present. A més dels àmbits estrictament acadèmics, on els estudis de memòria s'han fet un lloc des d'una visió multidisciplinària, la memòria està present en tot un conjunt d'indústries culturals relatives a la literatura, les arts o el cinema.

Pierre Nora (1984) teoritzava, en clau francesa, sobre els *lieux de mémoire* com a llocs tangibles i intangibles que representaven referents per a les comunitats nacionals. Una visió àmplia conceptualment que ha fet possible una adaptació a contextos històrics i sociopolítics diferents. Llatinoamèrica, el Sud-est Asiàtic, l'Europa de l'Est, així com tantes altres realitats històriques i geogràfiques tenen pocs lligams entre si pel que fa als seus processos històrics. Totes, però, afronten el repte d'aproximar-se al seu passat més recent a través de les marques que aquest ha deixat en l'espai.

Entenem els espais de memòria com aquells indrets que relacionen processos i esdeveniments del passat amb el present amb solució

El present article exposa de forma breu els diferents espais de memòria ubicats a la comarca de l'Alt Empordà i al departament dels Pirineus Orientals. Els diferents contextos memorials i turístics entre els estats espanyol i francès determinen els diferents recorreguts de cada territori. La història i memòria comunes entre ambdós territoris, però, aconsellen una aproximació analítica conjunta de les trajectòries dels diferents espais de memòria de l'àrea transfronterera catalana. Es tracta d'espais amb poca incidència quantitativa però amb un gran potencial cohesionador al territori, fet que fa intuir una possible reactivació patrimonial i turística en un futur.

El presente artículo expone brevemente los diferentes lugares de memoria ubicados en la comarca del Alt Empordà y el departamento de Pirineos Orientales. Los diferentes contextos memoriales y turísticos entre España y Francia determinan los diferentes recorridos de cada territorio. La historia y memoria comunes entre ambos territorios aconseja, sin embargo, una aproximación analítica conjunta de las trayectorias de los diferentes lugares de memoria del espacio catalán transfronterizo. Se trata de lugares con poca incidencia cualitativa, pero con un gran potencial cohesionador en el territorio, lo cual hace intuir una posible reactivación patrimonial y turística en el futuro.

This article offers a brief introduction to the different places of memory situated throughout L'Alt Empordà and the Eastern Pyrenees. The different memorial and tourist contexts in Spain and France have given rise to varying experiences and processes in these two regions. The history and memory shared between them, however, suggest the need to take a joint analytical approach to studying the paths of the places of memory located in the Catalan cross-border region. These places have little quantitative impact but a great potential for cohesion in the region, which points to possible reactivation of heritage and tourism in the future.

de continuïtat. Són indrets que interpel·len la ciutadania, una col·lectivitat crítica i conscient que té al seu abast la possibilitat d'accedir a un coneixement del passat útil com a eina de construcció de present i de futur. Els espais de memòria són un patrimoni que requereix d'aquesta relació amb la societat. Sense la retroactivitat del visitant serien, probablement, espais històrics ubicats en una realitat narrativa rígida i tancada. La dialèctica entre turisme i patrimoni és, doncs, clau per entendre'ls en tota la seva complexitat.

El procés de patrimonialització memorial a Catalunya i a la Catalunya Nord

A Espanya en el seu conjunt, i a Catalunya en particular, l'auge de la memòria esmentat anteriorment ha fet aparició amb algunes dècades de retard respecte a Europa, amb el canvi de segle com a punt de referència d'allò que finalment ha rebut el nom de procés de recuperació de la memòria històrica (Silva, 2011). En bona part gràcies als esforços fets per part de la societat civil, organitzada en diverses associacions memorialistes, s'aconseguí que les administracions espanyola i catalana aprovessin les seves respectives lleis de memòria.

A Catalunya això suposa la creació del Memorial Democràtic l'any 2007, l'organisme encarregat d'impulsar les polítiques públiques de memòria del país on el patrimoni tingué, des d'un bon començament, un paper protagonista en el conjunt de les seves iniciatives. Un potent Pla d'Actuació executat per l'aleshores equip d'espais de memòria identificà, classificà i jerarquitzà tot el conjunt de llocs que passarien a formar part, amb posterioritat, de l'anomenada Xarxa d'Espais de Memòria Democràtica de Catalunya; un ens associatiu decretat legislativament (Ordre IRP, 2010) que naixia amb vocació turística (González, 2014, 2016).

En el context d'aquesta valorització dels espais de memòria a Catalunya mitjançant el desenvolupament de polítiques públiques, el patrimoni ubicat a prop de la frontera pirenaica, especialment a la comarca de l'Alt Empordà, ràpidament es posiciona globalment al país com un conjunt de referència en l'àmbit del patrimoni memorial i d'un incipient turisme de memòria. Els denomi-

Paraules clau: turisme de memòria, espais de memòria, territori transfronterer.

Palabras clave: turismo de memoria, lugares de memoria, territorio transfronterizo.

Keywords: Memorial tourism, places of memory, cross-border region





Vista exterior del MUME.

MUME

nats espais de frontera i exili són una de les quatre categories temàtiques amb les quals la Xarxa d'Espais es divideix i, juntament amb els espais genèrics de la Guerra Civil, és la més recurrent i amb més projecció.

Al nord de la frontera hi trobem el departament francès dels Pirineus Orientals, zona coneguda popularment com a Catalunya Nord, on les petjades de la història i la memòria del passat recent més traumàtic hi són fortament presents. L'exili republicà de 1939, un èxode que significà el desplaçament de gairebé mig milió de persones amb la caiguda del front català a la Guerra Civil, es materialitzà un cop a França com “La Retirada”, l'acollida en massa d'aquests centenars de milers de desplaçats en condicions, la majoria de casos, deplorables.

A França existia, aleshores i des dels anys setanta, un fort procés de reconeixement social envers la memòria de les dues guerres mundials i l'Holocaust, però “la Retirada” i la memòria dels republicans espanyols no van formar part d'aquest procés. Va ser ja als anys noranta que, tal com en el cas espanyol, la societat civil, organitzada en la majoria de casos en associacions de descendents d'exiliats, posà les bases per tal d'encetar un procés de recuperació de la memòria de “La

Retirada”. Gràcies a això, posteriorment seria possible engegar projectes de tipus patrimonial sobre els espais de memòria del territori nord-català. Així, el que es coneix a França com a *tourisme de mémoire* (Cavaignac i Deperne, 2003; Urbain, 2003; Bouliou, 2013; Da Silva i Bougon, 2013; Hertzog, 2013) passava a disposar d'un altre territori per a la seva pràctica. Un territori perifèric, tant per trobar-se al marge de les narratives oficials de la memòria nacional francesa com per disposar d'una oferta turística allunyada de l'epicentre francès, centrada gairebé exclusivament en el turisme familiar de càmpings i de sol i platja.

Així doncs, fruit dels respectius processos de memorialització a banda i banda dels Pirineus, s'ha establert i consolidat “un incipient circuit de turisme de memòria al voltant de diversos municipis tanto de la parte catalano-francesa (Elne, Argelès-sur-Mer, Saint-Cyprien, Collioure, y Rivesaltes) como de la catalana (La Jonquera, Portbou, Agullana y La Vajol)” (Font *et al.*, 2016: 76).

Els espais de memòria de la Catalunya transfronterera

L'espai transfronterer per excel·lència dedicat al turisme de memòria el trobem a la població empordanesa de la Jonquera, on obre al

públic el febrer de 2008 el Museu Memorial de l'Exili – MUME. Ubicat a la mateixa via per la qual l'any 1939 van transitar més de 200.000 persones rumb a l'exili, neix amb la finalitat de divulgar la història i la memòria de l'exili republicà (Font, 2009; 2013). Més enllà de l'acció pròpiament museística, l'impacte del MUME al territori al llarg de tot aquest temps ha estat notable. A través de l'articulació d'un seguit d'iniciatives provinents de l'àmbit associatiu, el MUME ha pogut catalitzar una xarxa que ha permès consolidar accions concretes i projectes amb recorregut. El projecte Retirada i Camins de l'Exili, que identificà i senyalitzà una vintena d'espais a la comarca de l'Alt Empordà que han passat a formar part del teixit dels espais de memòria del territori, n'és un bon exemple. Les Rutes de l'Exili ofertes des del seu servei educatiu, amb un bagatge considerable d'interconnexió transfronterera entre espais de memòria (González, 2018), són també part d'un llegat patrimonial arrelat al territori i a disposició de locals i visitants.

Precisament a través d'aquestes dues iniciatives liderades pel MUME, diferents indrets



Vista exterior dels vestigis de l'edifici operatiu de la Mina Canta. ENRS

empordanesos disposen dels elements necessaris per a la pràctica del turisme de memòria. Un d'aquests és Agullana, on, a més de la senyalització vinculada al MUME i al Memorial Democràtic, l'ajuntament inaugurarà l'any 2015 el Centre d'Interpretació de l'Exili Cultural Català de 1939. Es tracta d'un petit museu on el visitant pot conèixer i reflexionar al voltant de l'impacte de la guerra i l'exili en el món de la cultura, amb el cas català com a referent. La utilització del Mas

Vista exterior del Memorial Passatges de Portbou. MUME





Detall interior del Memorial Argelers. ENRS

Perxés, una masia rural agullanenca, com a refugi de molts intel·lectuals catalans de camí a l'exili a començaments de 1939 (Serrano, 2010), justifica l'existència d'aquest equipament patrimonial que, sumat a unes plaques identificatives dels diversos espais de memòria relatius a l'exili existents al poble, fan d'Agullana un punt de referència en el mapa territorial del turisme de memòria.

A pocs quilòmetres d'Agullana es troba la petita població de la Vajol, el darrer poble abans de travessar la frontera francesa. Aquí hi trobem el *Monument a l'exili*, una escul-

tura en bronze que homenatja la figura icònica de la família Gracia, així com els vestigis de la Mina Canta, que és probablement un dels llocs de memòria amb més potencial turístic del territori (Riera, 2016) a causa de la retòrica de l'aventura dels fets històrics als quals l'espai interpel·la. I és que la Mina Canta fou un dels tres espais empordanesos, juntament amb el castells de Sant Ferran de Figueres i de Peralada, escollits pel govern republicà com a amagatall del seu tresor. La seva complicada situació geogràfica, així com la manca de capacitat executiva i de recursos de l'administració local de la Vajol, complica



Vista exterior de la Maternitat d'Elna. ENRS

molt la possibilitat de posar en relleu aquest espai per al turisme més enllà de la seva participació en les diverses activitats vinculades al MUME.

Encara a l'Empordà, en el seu vessant més nord-oriental, trobem el municipi de Portbou. Es tracta d'una població arrelada històricament al món ferroviari i duaner, que en l'actualitat ha sofert una notable davallada de residents i d'activitat econòmica. La poca capacitat d'adaptació a la nova situació de postfrontera plantejada després de l'entrada en vigor de l'espai Schengen fa que Portbou pugui ser fins a cert punt considerada una vila en decadència. Més enllà d'aquesta situació socioeconòmica particular, les petjades de la memòria de l'exili així com dels evadits de la II Guerra Mundial (Calvet, 2008) exemplificats en la paradigmàtica figura de Walter Benjamin doten Portbou d'una identitat singular. El memorial del Coll de Belitres ubicat al punt fronterer amb França evoca la memòria de l'exili, mentre que el memorial *Passatges* de l'artista israelià Dani Karavan inaugurat l'any 1994, juntament amb les diverses senyalitzacions sobre la figura de Walter Benjamin ubicades a diversos indrets de la població, interpel·len la memòria del filòsof i la de tants evadits fugint de la deportació i l'Holocaust. Aquests espais, tot i projectar un enorme potencial simbòlic, no deixen de ser reclams turístics residuals en comparació amb els recursos

naturals i paisatgístics que ofereix la Costa Brava en direcció sud de Portbou.

Ja en territori francès trobem la denominada Costa Vermella, on les platges són un reclam turístic per a les famílies franceses des de fa dècades. Allà és on s'ubicaren els principals camps d'internament on els exiliats espanyols van ser tancats pel govern francès de l'època. Llocs com Sant Cebrià, Argelers i Cotlliure són representació actual d'una memòria per a molts encara incòmoda.

Entre els nombrosos indrets amb espais de memòria destacats, trobem Argelers. Aquest poble turístic, on les platges i els seus allotjaments destinats a acollir un turisme familiar són el principal recurs, disposa des de l'any 2014 d'un museu dedicat a la història del camp d'internament que funcionà a la sorra de les seves platges entre 1939 i 1941. Inaugurat l'any 2014, el Memorial del Camp d'Argelers canvià d'ubicació el 2017, quan va passar del castell de Valmy, als afores del poble, a l'Avenue de la Libération, al centre d'Argelers.

A la vila d'Elna es pot visitar l'espai de l'antiga maternitat suïssa, on entre els anys 1939 i 1944 van néixer gairebé 600 infants de les mares internades als camps, una gran majoria d'elles espanyoles (Castaner, 2008). No es tracta d'un equipament museístic pròpiament sinó d'un espai de memòria que per-



Detall exterior dels vestigis de Ribesaltes.

ENRS

sisteix com a testimoni d'uns fets rellevants i que rep un nombre significatiu de visitants any rere any.

Llocs com Cotlliure, on la tomba d'Antonio Machado esdevé un gran reclam, o la platja de Sant Cebrià, que així com Argelers, també acollí un camp d'internament per als exiliats espanyols, entren dins del modest circuit del turisme memorial de la Catalunya Nord. L'espai de referència, però, és des de l'any 2015 el Memorial de Ribesaltes. Ben a tocar de la capital departamental, Perpinyà, allà existí des de 1941 un camp d'internament que funcionà intermitentment durant moltes etapes del segle xx. L'equipament museístic inaugurat la tardor de 2015 és un edifici de grans dimensions que en lloc d'aixecar-se se soterra, de manera que l'alçària de l'edifici

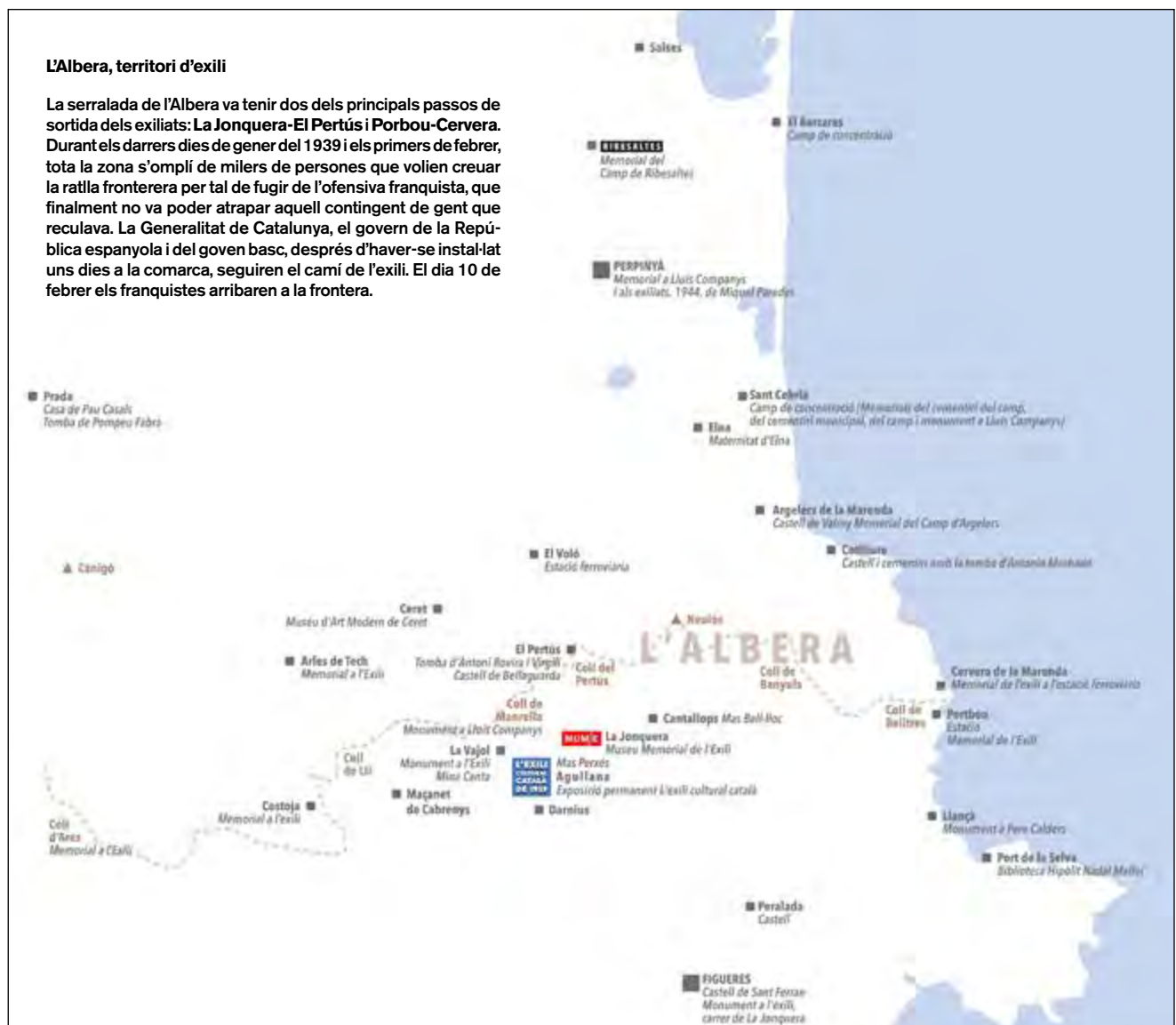
no supera la de les barraques de l'antic camp, que resten com a vestigis materials de l'espai de memòria. Amb una forta inversió de part de les administracions franceses i un pressupost potent per mantenir la seva activitat, el Memorial de Ribesaltes s'ha convertit en poc temps en el referent per al turisme de memòria de tot el territori transfronterer.

Perspectives

La frontera física i política no ha impedit l'existència d'una narrativa memorial i d'unes estratègies de valorització comunes al territori de la Catalunya transfronterera, comprès per la comarca de l'Alt Empordà i el departament dels Pirineus Orientals. L'exili republicà ha estat una important empremta cultural compartida (Pujol, 2009) que a través dels seus espais de memòria ha dispo-

Mapa dels espais de memòria de l'exili ubicat al CI, L'Exili cultural català de 1939.

ENRIC PUJOL I MARCEL DALMAU.



sat el territori dels recursos necessaris per al desenvolupament d'una incipient xarxa per al turisme de memòria. Aquest tipus de turisme, fortament arrelat a altres contrades de França, no representa la Catalunya Nord més que un petit intent de diversificació des del vessant cultural del que és la seva clàssica oferta de turisme familiar, sol i platja. A Catalunya, la manca de tradició i l'existència d'unes polítiques públiques de memòria amb constants vaivens estratègics

de les institucions encarregades d'aquestes, fan intuir un futur incert. Tanmateix, el fet transfronterer, en una Europa del segle XXI en què es valoren les accions conjuntes entre diferents espais regionals més enllà dels propis estats, ha de suposar un element estratègic a tenir en compte per tal d'afavorir el creixement del turisme de memòria tant a Catalunya com a la Catalunya Nord. ■

BIBLIOGRAFIA

- Bouliou, C.** (2013). "Du tourisme des batailles au tourisme des mémoires". *Cahier Espaces*, 313, 68-71.
- Calvet, J.** (2008). *Les muntanyes de la llibertat. El pas d'evadits pels Pirineus durant la Segona Guerra Mundial 1939-1944*. Barcelona: L'Avenç.
- Castaner, T.** (2008). *Femmes en exil, mères des camps. Élisabeth Eidenbenz et la maternité suisse d'Elne (1939-1944)*. Perpinyà: Éditions Trabucaire.
- Cavaignac, F.; Deperne, H.** (2003). "Les Chemins de mémoire. Une initiative de l'État". *Cahier Espaces*, 80, 12-21.
- Da Silva, M.; Bougon, L.** (2013). "Le tourisme de mémoire. Un enjeu civique, pédagogique, économique et culturel pour la France". *Cahier Espaces*, 313, 48-51.
- Font, J.** (2009). "A cavall de la història i la memòria: el Museu Memorial de l'Exili de la Jonquera-MUME". *Mnemosine: revista catalana de museologia*, 5, 105-113.
- Font, J.** (2013). "Un equipament amb vocació transfronterera: el Museu Memorial de l'Exili de la Jonquera (MUME)". Dins CAMLADE, M. (dir.), *Euroinstitut Català Transfronterer. Recull de conferències 2010-2012*, 23-38. Perpinyà: Balzac Editeur.
- Font, J.; González, D.; Domènech, G.; Marqués, S.** (2016). "La memoria del exilio republicano a través de sus espacios: patrimonio, turismo y museos en el territorio catalán transfronterizo". Dins Arrieta, I. (ed.), *Lugares de memoria traumática. Representaciones museográficas de conflictos políticos y armados*, 71-98. Bilbao: UPV/EHU Servicio Editorial.
- González, D.** (2014). "La práctica turística como mecanismo de transmisión de valores: Cataluña y los lugares de memoria democrática". *Revista Iberoamericana de turismo - RITUR*, 4, (especial), 36-49.
- González, D.** (2016). "La patrimonialización de la memoria histórica: entre el deber social y la estrategia turística. Apuntes sobre el caso catalán". *PASOS - Revista de Patrimonio y Turismo Cultural*, 14 (5), 1267-1280.
- González, D.** (2018). "Les rutes de l'exili del MUME: una dècada connectant espais de memòria a la Catalunya transfronterera". *EBRE 38 - Revista Internacional de la Guerra Civil (1936-1939)*, 8, 279-308.
- Hertzog, A.** (2013). "Quand le tourisme de mémoire bouleverse le travail de mémoire". *Cahier Espaces*, 313, 52-61.
- Mantei, C.** (dir.) (2012). *Le tourisme de mémoire en France: mesure et analyse du poids et des retombées économiques et de la filière*. Paris: Atout France.
- Nora, P.** (1984) *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.
- Ordre IRP/91/2010, de 18 de febrer, per la qual es crea la Xarxa d'Espais de Memòria Democràtica de Catalunya, DOGC 5.576/ 14.651.**
- Pujol, E.** (2009). "Projectes culturals transfronterers: el cas de l'exili republicà de 1939". *Mirmanda*, 4, 74-83.
- Riera, F.** (2016). *Valorització patrimonial de la mina Canta de la Vajol mitjançant una proposta aplicada de turisme cultural*. TFM, Universitat de Girona.
- Serrano, M.** (2010). "El mas Perxés d'Agullana, espai de memòria de la retirada". *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, 41, 51-75.
- Urbain, J.D.** (2003). "Tourisme de mémoire. Un travail de deuil positif". *Cahier Espaces*, 80, 5-7.
- Silva, E.** (2011). "Movimiento memorialista (El contexto de la memoria)". Dins Escudero, R. (coord.), *Diccionario de memoria histórica. Conceptos contra el Olvido*, 69-75. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Traverso, E.** (2007). *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política*. Madrid: Marcial Pons.



Fabiola Mancinelli

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Doctora en Antropologia Social i Cultural. Profesora lectora al Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona. Les seves línies de recerca són la relació entre turisme, patrimoni immaterial i mercantilització, i el nomadisme digital com a forma de *lifestyle mobility*. És membre del consell de redacció de Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia i co-coordinadora de la xarxa EASA ANTHROMOB (Antropologia i Mobilitat). És autora de assajos i articles en revistes internacionals i del monogràfic "Zafimaniry: l'invention d'une tribu. Art ethnique, patrimoine immatériel et tourisme" (L'Harmattan, 2017).

Zafimaniry: la invenció d'una tribu

Un recurs estratègic entre turisme i patrimoni¹

Cases ancestrals en un poble zafimaniry,
amb la seva orientació nord-sud (2009).

FABIOLA MANCINELLI

Paraules clau: Zafimaniry, turisme ètnic, patrimoni immaterial, règim de valor, apropiació.

Palabras claves: Zafimaniry, turismo étnico, patrimonio inmaterial, régimen de valor, apropiación.

Keywords: Zafimaniry, ethnic tourism, intangible heritage, value regimes, appropriation.

Per a la majoria dels malgaixos, el nom *zafimaniry* evoca un estil de decoració d'objectes artesanals caracteritzat per patrons geomètrics abstractes. I tanmateix el país zafimaniry, una regió muntanyosa a prop de la ciutat d'Ambositra, allotja una població al voltant de 25.000 habitants disseminats en llogarrets i poblats de difícil accés. Agricultors itinerants convertits en anys recents al cultiu sedentari d'arròs, els membres d'aquest grup ètnic són reanomenats per les seves habilitats de fusters i ebenistes, visibles en l'arquitectura de les seves cases i en els gravats que adornen els objectes d'ús. Malgrat la falta d'infraestructura turística formal, a partir de 1970 els seus pobles comencen a rebre un nombre creixent de visitants estrangers, atrets per la unicitat d'una cultura que els turoperadors presenten com a "primitiva" i "autèntica". El 2002, la Direcció de Patrimoni del Ministeri de Cultura i Turisme inicia el procés d'inscripció de la mestria a la Llista Representativa del PCI UNESCO, iniciativa institucional i *top-down*, que culmina reeixidament, el 2008.

Aquest breu estudi de cas, basat en materials recopilats durant dotze mesos d'investigació etnogràfica realitzada a Madagascar en els anys 2008 i 2012 (Mancinelli, 2013, 2017), presenta una crítica als mecanismes de patrimonialització que operen en un context postcolonial, i mostra les seves connexions amb diferents instàncies d'apropiació i control. La invenció dels zafimaniry com a tribu es refereix a un procés de construcció social en què participen diferents actors —agents patrimonials i turístics—, responsables d'asse-

nyalar els zafimaniry com a cultura originària i primitiva a través de narratives basades en criteris procedents de l'etnografia colonial. Per als agents del discurs patrimonial —membres del govern local o representants de la burocràcia global internacional—, els zafimaniry encarnen un avantpassat supervivent; per als agents turístics, constitueixen un objecte de nostàlgia i fascinació. Confluint en una "fascinació primitivista" (Mancinelli, 2014), aquests discursos introdueixen els zafimaniry en un règim de valor global, i els converteixen en un recurs estratègic, gestionable per agents externs (mercants i col·leccionistes d'art, turoperadors, Estat), segons lògiques que remetent a una racionalitat occidental i mercantil.

Discursos hegemònics i lògiques de valor: els actius patrimonials com a recursos estratègics

La introducció de la noció de Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat (PCI) per part de la UNESCO el 2003 marca una transformació significativa de la definició del patrimoni cultural, i expandeix la concepció monumental i arxivística del patrimoni mundial cap a una de més processual i antropològica (Bortolotto, 2008), que valoritza les tradicions vives, les pràctiques performatives i les seves expressions tangibles. Aquesta nova conceptualització obre camí a la patrimonialització de "categories mentals" (Bendix, 2011: 101) —noció que resumeix de manera concisa la definició expressada a l'article 2.1 de la Convenció (Unesco, 2003)— i, en conseqüència, a l'activació i posada de relleu de llegats i sabers locals. La intenció subjacent és també d'ordre polític, ja que amb la implementació del PCI es pretén vehicular la

1

Aquest article forma part del Projecte d'R+D del Ministeri de Ciència, Innovació i Universitats PGC2018-096190-B-I00. La investigació es va realitzar gràcies a una beca de Formació Investigadora atorgada per l'AGAUR (2008-2011). Agraïco als revisors anònims de la revista els seus generosos comentaris, que van permetre millorar la qualitat de l'article.

Aquest article presenta una crítica als mecanismes de patrimonialització de la UNESCO en un context postcolonial. Analitzant el cas dels zafimaniry de Madagascar, la investigació destaca la capacitat del patrimoni de mobilitzar dinàmiques d'apropiació i control, connectant els interessos d'esferes diverses —política, econòmica, cultural, turística— i legitimant la penetració de lògiques globocèntriques del valor en pràctiques i significats locals.

Este artículo presenta una crítica a los mecanismos de patrimonialización de la UNESCO en un contexto poscolonial. Analizando el caso de los zafimaniry de Madagascar, la investigación destaca la capacidad del patrimonio de movilizar dinámicas de apropiación y control, creando relaciones entre los intereses de distintas esferas —políticas, económicas, culturales, turísticas— y legitimando la penetración de lógicas globocéntricas del valor en prácticas y significados locales.

This article offers a critical analysis of UNESCO heritagization procedures in a postcolonial setting. Drawing on the case of the Zafimaniry of Madagascar, the research highlights the capacity of heritage to mobilize dynamics of appropriation and control, connecting the interests of different spheres - political, economic, cultural, touristic - and legitimizing the infusion of global regimes of value into local practices and meanings.

“sortida del colonialisme” cultural europeu i reequilibrar les relacions Nord-Sud al mapa mundial del patrimoni (Maguet, 2011). En un pla pràctic, això es tradueix, almenys en els primers temps, en una obertura més gran a les candidatures procedents de països extraeuropeus, principalment africans i asiàtics. Tanmateix, com argumenten alguns crítics (Nas, 2002; Amselle, 2004; Van Zan-ten, 2004; Santamarina, 2013; Roca, 2018), els protocols d'execució de la salvaguarda contradiuen aquestes premisses inclusives, i afavoreixen a canvi la penetració, en els contextos locals, d'*heritage regimes* (Bendix *et al.*, 2013) externs, que s'imposen com a hegemònics. Les normatives i protocols UNESCO produeixen una institucionalització social dels llegats locals, i impulsen alhora la creació de nous subjectes col·lectius i jurídics, ràpidament titllats com a “comunitats”. Les llistes, inventaris i plans d'acció imposats per la burocràcia estandarditzada internacional condueixen a debatre qüestions de *branding* i propietat intel·lectual (Bendix, 2011) i poden tenir com a resultat la fossilització de les pràctiques culturals (Smith, 2006: 11). En aquestes dinàmiques, la iniciativa i participació efectiva dels grups detentors de les pràctiques és un factor clau que segurament mereixeria més aprofundiment etnogràfic.

Els actius patrimonials UNESCO es converteixen en recursos simbòlics estratègics per a una nació, i mobilitzen dinàmiques d'apropiació i control, especialment evidents en les seves complicitats amb la formulació de discursos identitaris i amb la creació de valor turístic. En les intencions de la Convenció, el PCI es concep explícitament com a eina de construcció d'una comunitat i instrument d'afirmació de la identitat nacional (Bortolotto, 2008; Maguet, 2011). Tanmateix, l'obligació que siguin els estats els que hagin d'impulsar les candidatures fa que, en societats postcoloniales formades per ètnies diferents –com és el cas de Madagascar–, aquesta versió de la identitat reflecteixi el paper dels grups dominants que, a través del patrimoni, legitimen la seva narrativa d'autoafirmació. Des del punt de vista del turisme, la inclusió en una llista UNESCO



constitueix sens dubte una oportunitat de visibilització del territori. Encara que la seva promoció no constitueixi l'interès primordial de les candidatures, l'obtenció del segell UNESCO espera la promesa d'inversions públiques i privades que normalment s'hi associen (Bendix *et al.*, 2013). En el cas específic d'artesanies, performances o expressions rituals o festives, és difícil per tant no considerar, entre les motivacions en la base de les inscripcions, estratègies més o menys ocultes de creació de valor econòmic, aprofitable també per actors externs a les comunitats.

Turisme i patrimoni: el present d'una “societat del passat”

Pionera entre els països de l'àrea de l'Àfrica oriental, la candidatura del treball de la fusta zafimaniry es presenta en els anys de la presidència de Marc Ravalomanana (2002-2009) amb el pla Madagascar Action Plan

Detall de la porta d'entrada a una casa tradicional zafimaniry (2009).

VINCENZO LEOMBRUNO

(MAP), que desenvolupat en conformitat amb els Objectius de Desenvolupament del Mil·lenni indicava el desenvolupament del turisme com un dels grans reptes per a un creixement ràpid del país. Com ja s'ha esmentat, es tracta d'una iniciativa de la Direcció de Patrimoni del Ministeri de Cultura i Turisme que s'encarrega, de forma unilateral, de la preparació del dossier i de la implementació del pla de salvaguarda. Aquestes mesures tenen per objectiu la preservació d'una cultura definida “en perill” de desaparició. El dossier de candidatura presenta el treball de la fusta com a l'emblema de la cultura i identitat zafimaniry, i li atorga el rang d'“últim testimoni vivent del mode de vida tradicional que fa dos segles caracteritzava les Terres Altes de Madagascar” (Direction du Patrimoine Culturel, 2003). La selecció dels zafimaniry com a referents simbòlics per representar Madagascar davant de la UNESCO avala i visibilitza a escala global un relat de mitologia nacional, que confereix a la cultura merina, grup ètnic més influent des del punt de vista tant polític com numèric, un lloc de primer pla respecte al complex mosaic cultural que conforma el país. Com comentava un consultor del Ministeri en una entrevista: “Els zafimaniry són detentors d'un saber centenari ja desaparegut en altres comunitats malgaixes [...] És una identitat nacional oblidada que hem volgut recordar.”²

Designant als zafimaniry com a cultura “autèntica i preservada” (UNESCO, 2008), els agents patrimonials adopten una narrativa procedent de l'etnografia colonial dels anys 60 del segle xx, que descriu els zafimaniry com “un grup forestal continuador d'una desconeguda tradició estètica malgaix” (Vérin, 1964: 1), “un grup fòssil, una societat del passat” (Coulaud, 1973: 109), un “veritable laboratori per a l'estudi del passat malgaix” (Vérin, 1972: 116). L'èmfasi en les seves habilitats d'ebenistes i el seu vincle amb els orígens de Madagascar estructura una narrativa que els presenta com una “ètnia d'escultors”, en continuïtat amb les accions desenvolupades pocs anys abans pels missioners anglosaxons. Per millorar les condicions econòmiques de la població, aquests últims

havien impulsat una indústria de mobles i bibelots, que es comercialitzaven en els cercles de burgesos i expatriats de la capital. En pocs anys, l'esperança d'aconseguir una “autèntica” peça d'art zafimaniry atreia en aquesta regió remota els primers grups de curiosos, precursors del turisme modern.

La “societat del passat” creada pels etnòlegs i adoptada posteriorment pels agents patrimonials es plasma partint de la noció de “cultura en perill”, que suggereix la idea d'una societat sempre a punt de desaparèixer per efecte de la globalització. Molt difusa en la retòrica patrimonial, aquesta narrativa forma part sempre més sovint del reclam turístic d'una tipologia de turisme etnicoprimitivista (Stasch, 2014; MacCarthy 2016) que busca “autenticitat” en modes de vida suposadament “arcaics”, i expressa una “nostàlgia imperialista” (Rosaldo, 1989) per tot allò que en les societats occidentals s'ha esvaït per efecte de l'expansió capitalista. Bortolotto (2008) recalca el seu biaix ideològic en suposar implícitament que existeixi una essència preexistent a defensar, ocultant el fet —d'altra banda emfatitzat en la mateixa definició del PCI (UNESCO, 2003, article 2.1)— que cultura i tradició no són expressions inertes, sinó que es produeixen i transformen constantment. La noció de “cultura en perill” no és universal, sinó expressa un règim de valor originat en taxonomies occidentals, que confereixen al “tradicional” i al “primitiu” un valor que transcendeix el temps, així com situacions efectives d'exploració econòmica i aculturació. El fet que el dispositiu patrimonial ho adopti produeix una visió essencialista de la identitat ètnica zafimaniry, basada únicament en el treball de la fusta.³ Amb alguns matisos, aquesta narrativa és utilitzada en els discursos dels operadors turístics, que operen una avaluació social d'aquells trets normalment associat amb la premodernitat, oferint una “recerca del temps perdut” en un passat precolonial. En l'època en què es va realitzar la investigació, nombrosos turoperadors proposaven un circuit a la regió. Una agència basada a la capital del país presenta l'excursió al poblat com “una tornada a cent anys enrere, a un món medieval captivador i fascinant”.⁴

2

Aquesta interpretació ideològica del relat patrimonial resulta comprovada també per l'únic altre lloc malgaix que figura a la llista del patrimoni mundial UNESCO partint de criteris culturals: el turó real d'Ambohimanga, ciutatella i necròpolis reial relacionada amb l'ètnia merina. La seva inscripció a la llista el 2001, poc abans que els zafimaniry, mostra el procés de construcció del patrimoni com a desig d'afirmació d'aquest grup (Saretzky i May, 2015).

3

Per als zafimaniry, és l'estret vincle amb el bosc el veritable fonament de la seva identitat ètnica (Bloch, 1995; Mancinelli, 2017: 55-80).

4

<<http://www.papavelotrekking.com/randonnee-zafimaniry-grand-tour-nordou-grand-tour-sud.php>> [Última consulta: 20 de maig de 2010].

Un altre operador assenyala els zafimaniry com “una de les últimes tribus animistes de Madagascar”, “la tribu perduda”.⁵ El responsable de l'agència comentava en una comunicació personal: “[Els zafimaniry] són els últims purs, els últims supervivents de [les] primeres migracions [...]”. En aquells mateixos anys, una associació de cooperació regional rebia un ingent finançament del programa ACORDS de la Unió Europea per a la construcció d'una estructura receptiva –mai operativa– i el desenvolupament d'un circuit d'ecoturisme cultural. Aquest projecte, conjuntament amb el pla d'acció UNESCO, provocava inquietuds i desconfiança en la població local, exclosa del procés de decisió. Els zafimaniry interpel·lats es definien *tompontrano mihono*, els propietaris que no saben què passa a la seva propietat. Criticant la gestió vertical i estatalista del projecte UNESCO, lamentaven el malbaratament dels fons i la falta de consideració de les seves instàncies i necessitats reals. La mesura de salvaguarda que generava més controvèrsies entre els artesans era la creació d'una marca registrada davant de l'Oficina malgaixa per a la propietat industrial (OMAPI), que els imposava la constitució d'una associació de subjectes jurídics propietaris i el pagament d'un dret d'ús. Una acció que ve acompanya d'altres –com la creació d'un inventari dels gravats, que estableix 21 motius aprovats com a “autèntics”; un taller de formació en normes de qualitat ISO; la formació de guies turístics locals– que indiquen una estratègia de conversió de l'art zafimaniry en etnomercaderia (Comaroff, J. L. i Comaroff, J., 2009) a través d'un projecte de microemprenedoria local, d'acord amb les estratègies de desenvolupament del Banc Mundial.

Reflexions conclusives

Aquest article mostra les complicitats entre processos de patrimonialització institucional, turisme i desenvolupament en un context postcolonial. L'aplicació dels *heritage regimes* (Bendix *et al.*, 2013) es configura com una arena amb la capacitat connectiva (Franquesa, 2013) de crear relacions entre els interessos de diferents esferes –política, econòmica, cultural, turística– legitimant la infusió (Haftsein, 2018) de dispositius



normatius i lògiques globocèntriques del valor en pràctiques i significats locals. La construcció social dels zafimaniry per part de la retòrica patrimonial i turística els converteix en un arquetip vivent de societat del passat, i ressignifica supòsits hegemònics occidentals d'època colonial (Clifford, 1998) en una forma de nostàlgia i fascinació. Nocions com “primitiu” o “pur”, que han revelat des de fa molt temps la seva inadequació analítica, troben en el turisme un sistema de ressignificació (Bruner i Kirshenblatt-Gimblett, 1994) que els transfigura en elements de fascinació.

Evidentment, la inclusió dels zafimaniry en aquests règims de valor produeix tensions entre les representacions exògenes i les nocions autòctones d'identitat i patrimoni. L'actitud zafimaniry davant d'aquests processos d'expropiació i control oscil·la entre actituds de desconfiança, resistència o assimilació i mereixeria un aprofundiment que s'escapa dels límits d'aquest breu assaig. Em limitaré per tant a entreveure-la a través d'un fragment d'etnografia referent a la construcció d'una pista per a vehicles, que bé resumeix la paradoxa implícita en una glorificació del

Detall de gravat zafimaniry (sokitra) (2009).

VINCENZO LEOMBRUNO

5

<http://www.fronterasdepapel.com/enero2009/pais_zafimaniry_info.htm>

[Última consulta: 7 de maig de 2013].

que és tradicional orientada per intencionalitats externes. La pista milloraria l'accessibilitat a un dels pobles més turístics i era un projecte obstaculitzat pels operadors turístics. Davant això, el cap del poble plantejava el temor de perdre els beneficis del turisme si el seu llogarret es convertia en un lloc de fàcil accés i, per tant, massa "modern". La pressió del discurs hegemònic

planteja una paradoxa que contraposa la conservació d'una suposada "autenticitat" a la recerca de modernitat i progrés desitjat per la població, i es posen de manifest els seus riscos implícits: el perill de "museïtzació" (MacCannell, 1984: 388; Herzfeld, 2004: 31) de poblacions vivents. ■

BIBLIOGRAFIA

- Amselle, J. L.** (2004). "Intangible heritage and contemporary African Art". *Museum International*, 56(1-2), 84-89.
- Bloch, M.** (1995). "People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity". Dins Hirsch E.; O'Hanlon, M. (dir.), *The Anthropology of Landscape*, 63-77. Oxford: Clarendon Press.
- Mancinelli, F.** (2013). *Zafimaniry: l'invention d'une tribu. Art ethnique, patrimoine immatériel et tourisme dans une communauté de Madagascar* (Tesi doctoral). Universitat de Barcelona. Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i d'Àfrica.
- Mancinelli, F.** (2014). "Shifting values of 'primitiveness' among the Zafimaniry of Madagascar: An anthropological approach to tourist mediators' discourses". *Journal of Tourism and Cultural Change*, 12(3), 224-236.
- Mancinelli, F.** (2017). *Zafimaniry: l'invention d'une tribu. Art ethnique, patrimoine immatériel et tourisme*. Paris: L'Harmattan.
- Bendix, R.** (2011). "Héritage et patrimoine : de leurs proximités sémantiques et de leurs implications". Dins Bortolotto, C. (ed.), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, 99-121. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Bendix, R.; Eggert, A.; Peselmann, A.** (ed.) (2013). *Heritage Regimes and the State*. Universitätsverlag Göttingen.
- Bortolotto, C.** (2008). "Il processo di definizione del concetto di 'patrimonio culturale immateriale'. Elementi per una riflessione". Dins Chiara, Bortolotto (ed.), *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco. Analisi e prospettive*, 7-48. Rome: Istituto Poligrafico i Zecca dello Stato.
- Bruner, E.; Kirshenblatt-Gimblett, B.** (1994). "Maasai on the lawn. Tourist realism in East Africa". *Cultural Anthropology*, 9, 435-70.
- Clifford, J.** (1988). *The predicament of culture: Twentieth century ethnography, literature and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Comaroff, J. L.; Comaroff, J.** (2009). *Ethnicity, Inc.* University of Chicago Press.
- Coulaud, D.** (1973). *Les Zafimaniry. Un groupe ethnique de Madagascar à la poursuite de la forêt*. Antananarivo: Fanontam-boky Malagasy.
- Direction du Patrimoine Culturel.** (2003). *Le Savoir-faire du travail du bois dans le pays de Zafimaniry* (Dossier de candidature). Deuxième proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité.
- Franquesa, J.** (2013). "The political Economy of Heritage Making in Contemporary Spain". *Current Anthropology*, 54(3), 346-369.
- Haftstein, V. Tr.** (2018). "Intangible Heritage as a Festival; or Folklorization Revisited". *Journal of American Folklore*, 131(520), 127-149.
- Herzfeld, M.** (2004). *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*. Chicago: University of Chicago Press.
- MacCannell, D.** (1984). "Reconstructed Ethnicity: Tourism and Cultural Identity in Third World Communities". *Annals of Tourism Research*, 11, 375-392.
- MacCarthy, M.** (2016). *Making the modern primitive*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Maguet, F.** (2011). "L'image des communautés dans l'espace public". Dins Chiara Bortolotto (ed.). *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie* (47-73). Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Nas, P.** (2002). "Masterpieces of oral and intangible culture: Reflections on the UNESCO World Heritage List". *Current Anthropology*, 43(1), 139-148.
- Rosaldo, R.** (1989). *Culture and Truth : The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Roca Guerrero J.** (2018). "Patrimonialització i participació: reflexió comparada a partir del reconeixement de les Falles del Pirineu com a Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 43, 186-199.
- Santamarina, B.** (2013). "Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico del patrimonio inmaterial)". *Revista de Antropología Social*, 22, 264-286.
- Saretzki, A.; May, C.** (2011). "Produire un espace sacré : controverses autour du site de la colline royale d'Ambohimanga à Madagascar" [en línia]. *Mondes du Tourisme*, 3, 26-40 <<http://journals.openedition.org/tourisme/508>> [Última consulta: 22 de gener de 2018].
- Smith, L.** (2006). *The Uses of Heritage*. New York: Routledge.
- Stasch, R.** (2014). "Primitivist tourism and romantic individualism: On the values in exotic stereotyping about cultural others". *Anthropological Theory*, 14(2), 191-214.
- UNESCO.** (2003). *Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage* [en línia] <<http://www.unesco.org/culture/ich/en/convention>> [Última consulta: 13 de gener de 2019].
- UNESCO, Bureau de coordination Madagascar.** (2008). *Ny Zafimaniry, nikajy ny kolontsainy : drafitrasa fitandroana ny fahazana taohazon'ny Zafimaniry = Zafimaniry, une culture conservée : plan d'action de sauvegarde du savoir-faire du travail du bois des Zafimaniry*. Antananarivo: Bureau de coordination, UNESCO.
- Van Zanten, W.** (2004). "Constructing new terminology for intangible cultural Heritage". *Museum International*, 56(1-2), 36-44.
- Vérin, P.** (1964). "Les Zafimaniry et leur art. Un groupe forestier continué d'une tradition esthétique malgax méconnue". *Revue de Madagascar*, 27, 37-48.
- Vérin, P.** (1972). "Notes et comptes rendus: Les Zafimaniry par Daniel Coulaud". *Madagascar, revue de géographie*, 21, 115-117.



Roberto Concha Mathiesen

UNIVERSITAT CATÒLICA DEL NORD (XILE)

Llicenciat en Antropologia, Universitat de Xile. Màster en Gestió de Patrimoni Cultural i doctor en Gestió de la Cultura i el Patrimoni, Universitat de Barcelona. És soci fundador i consultor de Corporación Poloc, ONG amb tretze anys de trajectòria, on exerceix tasques d'investigació i coordinació de projectes relacionats principalment amb gestió de patrimoni cultural i identitats locals. Entre 2016 i 2019 va ser coordinador de projectes d'innovació social a la Universitat Catòlica del Nord (Xile), vinculant el patrimoni amb la innovació. Actualment és director regional del Servei Nacional de Patrimoni Cultural a La Araucanía (Xile).

Usos polítics i econòmics del Parc Nacional Rapa Nui (illa de Pasqua, Xile): Patrimoni de la Humanitat

Introducció

L'article presentat a continuació té per objectiu il·lustrar les tensions i disputes entorn del patrimoni i els efectes de la patrimonialització en la cohesió interna de les comunitats, a partir de la descripció del procés de traspàs de l'administració del Parc Nacional Rapa Nui a una organització representativa de l'ètnia local. Al seu torn, es busca analitzar la interrelació entre usos econòmics i polítics de la identitat i el patrimoni, en el cas estudiat.

D'acord amb Roigé i Frigolé (2010), les motivacions i usos reals que hi ha al darrere de processos de patrimonialització només es poden conèixer abordant cada cas en particular com a procés històric, mitjançant el mètode etnològic. Per a aquest article, aquest mètode va implicar observació participant, entrevistes en profunditat i semiestructurades a informants qualificats rapanui i continentals, així com converses eventuais a l'illa de Pasqua.

L'autor va realitzar treball de camp entre el gener i l'abril de 2014, en el marc de la seva investigació doctoral sobre usos del patrimoni a l'illa de Pasqua. Després, a propò-

sit d'un estudi diagnòstic sobre el conjunt Vaitea (patrimoni industrial), va tornar a l'illa en cinc ocasions entre l'agost de 2015 i el desembre de 2016, cosa que va permetre realitzar observació participant en la gestió patrimonial durant la presa del PNRN i el procés de traspàs. Finalment, en el marc d'un estudi genealògic relatiu a un dels clans rapanui, l'autor va realitzar una nova estada breu a l'illa de Pasqua durant el gener de 2018, que va permetre recollir opinions sobre l'administració local del parc. Paral·lelament i posteriorment, l'autor ha fet un seguiment del procés a través d'articles de premsa. Per a aquest article, es van utilitzar testimonis d'autoritats rapanui i funcionaris de diferents referents a l'illa (Comissió Assessora de Monuments Nacionals Rapa Nui, Secretaria Tècnica del Patrimoni, Comissió de Desenvolupament de l'illa de Pasqua, Parlament Rapa Nui, Consell de Famílies Hōnui, Ma'u Henua). L'anàlisi de la informació recollida va permetre construir inter-



Sector Tongariki, dins del Parc Nacional Rapa Nui (2014).

ROBERTO CONCHA



pretacions sobre els usos del patrimoni a l'illa de Pasqua.

Aproximació teòrica

El patrimoni cultural està estretament vinculat a la identitat dels grups, ètnies o nacions, ja que en ser considerat herència col·lectiva pot operar com a diacrític respecte d'altres grups (Anico i Peralta, 2009). És en la reflexió sobre la identitat compartida que se seleccionen certs elements com a constitutius del patrimoni comú (Davallon, 2010).

El concepte d'“identitat col·lectiva” s'entén aquí com a categoria social amb què un grup es reconeix a si mateix i és reconegut per d'altres, a què se li assignen significats (Larraín, 2001). Els grups processen, reordenen

i utilitzen materials de la història, la geografia, la biologia, les institucions, la memòria i les fantasies col·lectives, les “revelacions” religioses, etc., per perfilar les seves identitats d'acord amb determinacions socials i projectes culturals (Castells, 2001).

En el cas de les identitats ètniques, es construeixen a partir de signes culturals socialment diferenciadors que són validats en la interacció social i permeten la dicotomització Nosaltres/Ells (Poutignat i Streiff-Fenart, 1995).

Diversos autors (Bourdieu, 1980; García Canclini, 1999; Arrieta, 2010; Prats, 1997; Roigé i Frigolé, 2010; Quintero, 2009) plantegen que existeix una mena de disputa entorn de qui defineix la identitat o el patri-

Paraules clau: identitat, etnicitat, etnoeconomia, ús del patrimoni.

Palabras clave: identidad, etnicidad, etnoeconomía, usos del patrimonio

Keywords: identity, ethnicity, ethno economy, heritage uses

En aquest article s'analitza el traspàs de l'administració del Parc Nacional Rapa Nui (PNRN), on es concentra el patrimoni monumental de l'illa de Pasqua, a una entitat representativa de l'ètnia rapanui. Les accions sostingudes, així com els resultats assolits per la part rapanui consumeixen usos polítics i econòmics d'aquest conjunt patrimonial, com a referent identitari i font d'ingressos, en un context de recerca de major autonomia enfront de l'Estat de Xile. A partir de registre etnogràfic i revisió de premsa, s'analitza l'ús econòmic del patrimoni, considerant-ne la interacció amb l'ús polític.

En este artículo se analiza el traspaso de la administración del Parque Nacional Rapa Nui (PNRN), donde se concentra el patrimonio monumental de isla de Pascua, a una entidad representativa de la etnia rapanui. Las acciones sostenidas, así como los resultados alcanzados por la parte rapanui dan cuenta de usos políticos y económicos de dicho conjunto patrimonial, como referente identitario y fuente de ingresos, en un contexto de búsqueda de mayor autonomía frente al Estado de Chile. A partir de registro etnográfico y revisión de prensa, se analiza el uso económico del patrimonio y su interacción con el uso político.

This paper is analyse the transfer of the administration of the Rapa Nui National Park (PNRN), where the monumental heritage of Easter Island is concentrated, to an entity representative of the Rapanui ethnic group. Sustained actions, as well as the results achieved by the Rapanui part, account for political and economic uses of that patrimonial set, as a reference for identity and source of income, in a context of seeking greater autonomy facing the Chile State. Based on the ethnographic record and press review, the economic use of heritage is analysed, considering its interaction with the political use.



moni col·lectiu, així com qui el gestiona i a qui beneficia. Hi ha un ús polític del patrimoni per a la construcció d'identitats, així com per a la reivindicació de drets i reclams; serveix per “sustentar mites d'origen” que alimenten l'orgull col·lectiu (Quintero, 2009).

A Xile i altres països amb polítiques multiculturals de tall neoliberal, l'interès de les identitats ètniques per posicionar-se, amb els seus trets culturals i elements patrimonials, s'entrecrua amb expectatives econòmiques. Per a les ètnies i pobles indígenes, el seu patrimoni cultural constitueix moltes vegades el principal recurs a mà per generar ingressos. La implementació de polítiques multiculturals a Xile i els seus efectes en les identitats ètniques—folklorització, mercantilització—és una temàtica abordada per diversos autors (p. ex. Figueroa, 2008; Boccara, 2010; Antileo, 2013; Bustos, 2014).

En un context creixent de demanda global pel que és local i autèntic (Frigolé i Roigé,

2006; Boltanski i Chiapello, 2002), l'etnicitat opera com a valor agregat d'“etnomercaderies” (Comaroff, J. L. i Comaroff, J., 2012) que poden ser adquirides per turistes o portades a altres mercats. Aquesta mercantilització de la identitat cultural i el patrimoni sota certes condicions pot contribuir que es reproduïxi (Van Den Berghe i Keyes, 1984; Escobar, 1995; Comaroff, J. L. i Comaroff, J., 2012).

Antecedents històrics

L'ètnia rapanui va estar a prop de desaparèixer en la segona meitat del segle XIX, com a conseqüència d'expedicions esclavistes, èxode i malalties (Cristino *et al.*, 1984). L'illa de Pasqua va ser annexada per l'Estat de Xile el 1888, a partir de l'anomenat “acord de voluntats”, firmat per autoritats rapanui i el capità de corbeta Policarpo Toro, pel costat xilè, amb la mediació de missioners catòlics, en una operació que va implicar a més transaccions amb privats que havien

Sector Ranu Raraku, dins del Parc Nacional Rapa Nui (2014).

ROBERTO CONCHA

constituït propietat a l'illa (Fischer, 2001). Cap a finalitats del segle XIX, l'Estat de Xile va arrendar aquest territori a negociants que van conformar la Compañía Explotadora de Isla de Pasqua i els rapanui van quedar confinats en una reducció assetjada i vigilada, mentre que la resta de l'illa era utilitzada com a predi d'ovelles (Foerster, 2012).

Aquesta condició va canviar tot just cap a finalitats de la dècada de 1960, a partir de la promulgació de l'anomenada Llei Pasqua, que va inaugurar una relació més favorable entre l'Estat xilè i l'ètnia rapanui. A partir de llavors, l'Illa de Pasqua s'ha constituït en una important destinació turística, amb un increment constant en el nombre de visitants, per arribar a més de noranta mil a l'any, que viatgen amb l'expectativa principalment de contemplar el paisatge arqueològic i la cultura rapanui (AUTOCITA, 2017).

El 1935 es va crear el Parc Nacional Illa de Pasqua i es va declarar tota l'illa Monument Històric; tanmateix, no es va implementar una institucionalitat encarregada de protegir el patrimoni allà existent (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008) sinó fins a la dècada de 1970, quan va començar a operar la Corporació Nacional Forestal (CONAF), entitat encarregada d'administrar el Sistema Nacional d'Àrees Silvestres Protegides de l'Estat.

La disputa pel Parc

El 2014, diversos referents locals van començar a exigir el traspàs de l'administració del PNRN als mateixos rapanui, en funció de tres arguments principals: i) gestió deficient del patrimoni arqueològic per part de CONAF; ii) fuga dels ingressos del parc cap a les arques fiscals, i iii) el dret ancestral dels rapanui a gestionar el territori i patrimoni de l'illa, en especial el Parc, on es concentren els llocs sagrats.

Entre març i agost de 2015 el Parlament Rapa Nui, entitat que compta amb membres de diversos clans rapanui i que aspira a la descolonització de l'illa, va mantenir pres el PNRN, no només per avançar en el traspàs de la seva administració sinó també per pressionar respecte altres demandes del poble rapanui: els projectes de Lleis orgàniques constitucionals (LOC) per a un Estatut especial de l'illa de Pasqua i per al control migratori. Aquesta presa va posar a la vitrina del turisme internacional el conflicte entorn del Parc, alhora que va implicar una pèrdua econòmica per a l'Estat perquè es va interrompre el cobrament d'entrades. Durant la presa s'autoritzava l'accés a persones rapanui, les quals podien portar turistes o altres acompanyants, però altres residents i fins i tot persones amb ascendència rapanui que no tenien el cognom, podien trobar dificultats per ingressar-hi.



Punt de control al sector Vaitea, durant la presa del Parc Nacional Rapa Nui, durant (2015).

ROBERTO CONCHA



D'acord amb testimonis de persones que van estar apostades en els punts de control durant els cinc mesos de presa del PNRN, s'esperava una remuneració per l'esmentada tasca. Quan el Parlament Rapa Nui va començar a demanar una adhesió en diners als turistes es va activar una acció policial i judicial en contra dels seus dirigents.

Altres organitzacions rapanui van donar suport en un començament a la presa del Parc fins que es va aconseguir el compromís del govern per avançar en les LOC en els temes abans esmentats i es va fixar una consulta indígena sobre la coadministració del Parc, en el marc del Conveni 169 de l'Organització Internacional del Treball. La votació de la consulta es va realitzar el 25 d'octubre de 2015 i el resultat va ser un sí a la coadministració del Parc entre CONAF i una entitat representativa de l'ètnia, tot i que la demanda era per un traspàs ple de l'administració.

A propòsit de la consulta es va constituir un òrgan polític representatiu dels 37 troncs familiars que componen l'ètnia rapanui: el Consell de Famílies Hōnui. Es tracta d'una organització de tipus tradicional que s'ha anat consolidant en el temps com a principal ens representatiu de la totalitat dels clans rapanui. Posteriorment, es va crear la

Comunitat Indígena Ma'u Henua, amb personalitat jurídica en el marc de la Llei 19.253, per firmar un conveni d'associativitat amb CONAF i operar el PNRN. El febrer de 2017 aquesta comunitat tenia 1.314 socis actius (García, 2017) xifra que equival pràcticament a tota la població adulta rapanui en l'illa de Pasqua. D'acord amb els seus estatuts, aquesta organització formal ha de retre comptes al Hōnui.

Ma'u Henua va assumir la coadministració del Parc l'octubre de 2016 i des d'aleshores disposa de tots els fons recaptats per venda d'entrades. Per obtenir una recaptació més gran, es va duplicar el preu de les entrades, els llocs on s'exigeix tiquet van augmentar de 5 a 25 i les hores de control ara van de 8 a 21 h (abans anaven de 9 a 18 h) (García, 2017). Quan es va complir el primer any de coadministració, la comunitat havia recaptat gairebé quatre milions d'euros (Ovalle, 2017).

El novembre de 2017, Ma'u Henua va obtenir l'administració plena del PNRN per 50 anys. Com a comunitat indígena, no pot repartir utilitats, tanmateix, genera ocupació directa i indirecta, així com guanys a proveïdors locals de béns i serveis, en realitzar obres de resguard, adequació de llocs, atenció al públic, vigilància, etc.

Rètol que reflecteix aspiracions de descolonització a l'illa de Pasqua (2014).

ROBERTO CONCHA

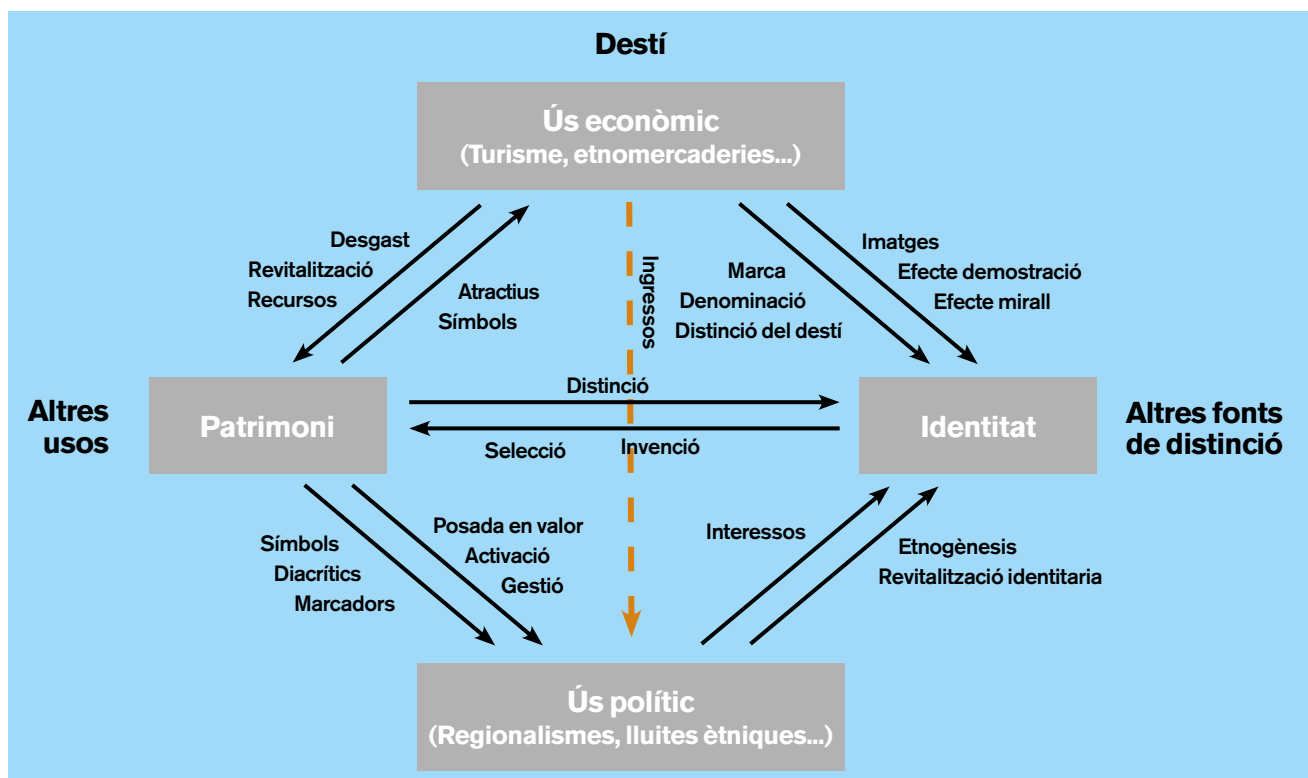
Avui dia, dirigents del Consell de Famílies Hōnuí assenyalen que l'organització Ma'u Henua no els ret comptes, com era el mandat, respecte de l'ús dels recursos obtinguts del Parc i s'han divulgat a la premsa acusacions respecte d'una suposada malversació (Díaz, 2019).

Conclusions

A partir de la firma del conveni d'associativitat entre Ma'u Henua i CONAF, integrants de la mateixa ètnia rapanuí han pogut administrar i rendibilitzar econòmicament l'àrea on es concentra el seu patrimoni monumental. Concordem amb Bustos (2014) –qui analitza processos d'etnogènesi al nord de Xile–, en els quals l'etnoempresa és una opció lògica dins del context de multiculturalisme neoliberal. L'ús econòmic del Parc es veu possibilitat mitjançant la conformació d'una persona jurídica representativa de l'ètnia rapanuí –la comunitat Ma'u Henua. D'aquesta manera, l'etnicitat-empresa (Comaroff, J. L. i Comaroff, J., 2012) es desplega sota les regles del joc fixades per l'Estat, que imposa les seves lleis però també s'adapta a la conjuntura.

Per justificar el traspàs de l'administració del Parc, s'utilitzava com a argument el dret

ancestral així com un vincle sagrat de l'ètnia amb tot el territori insular i el patrimoni allà existent. Una vegada que es concreta el conveni d'associativitat, es fa un ús econòmic del patrimoni, però que ve a potenciar el projecte polític de l'ètnia rapanuí, com a colònia d'ultramar que aspira a més quotes de sobirania: primer, s'aconsegueix exercir el dret a gestionar el mateix patrimoni; segon, l'èxit econòmic confereix més quotes d'autonomia, en fer possible comptar amb abundants fons que es poden gastar de manera discrecional, cosa que és la base d'un govern. Es pot concloure que els usos polític i econòmic del PNRN es potencien entre si, tanmateix, a propòsit de l'administració del Parc van aparèixer friccions a l'interior de l'ètnia rapanuí. Primer, durant la presa, quan es va restringir l'accés als qui no complien amb certs marcadors ètnics; després, quan van sorgir dubtes respecte del maneig dels abundants guanys obtinguts per venda d'entrades. En aquest cas, la disputa entre diferents faccions rapanuí no és per dirimir la seva capacitat de ser representats i visibilitzats sinó pel control de bé patrimonial i de la recaptació que genera. ■



BIBLIOGRAFIA

- Anico, M.; Peralta, E.** (eds.) (2009). *Heritage and identity: Engagement and Demission in the contemporary World*. New York: Routledge.
- Antileo, E.** (2013). "Políticas indígenas, multiculturalismo y el enfoque estatal indígena urbano". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 133-159.
- Arrieta, I.** (2010). "The rationale of tourism, learning and local identity underlying the process of patrimonialization: local agents, political institutions and cultural businesses". Dins Roigé, X.; Frigolé, J. (eds.), *Constructing Cultural and Natural Heritage: Parks, Museums and Rural Heritage*, 171-181. Catalunya: ICRPC.
- Boccaro, G.; Bolados, P.** (2010). "¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal". *Revista de Indias*, LXX(250), 651-690.
- Boltanski, L.; Chiapello, E.** (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Editorial Akal.
- Bourdieu, P.** (1980). L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, 63-72.
- Bustos, C.** (2014). *Gestión turística del patrimonio y etnogénesis en el territorio atacameño* (Tesi per optar al grau de Doctor en Gestió de la Cultura i el Patrimoni, dirigida per Llorenç Prats). Universitat de Barcelona.
- Castells, M.** (2001). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: el poder de la identidad*. Mèxic: Siglo XXI Editores (Primera edició en anglès, 1997).
- Cristino, C.; Recasens, A.; Vargas, P.; Edwards, E.; González, L.** (1984). *Isla de Pascua. Procesos, Alcances y Efectos de la Aculturación*. Isla de Pascua: Instituto de Estudios de Isla de Pascua, Universidad de Chile.
- Comaroff, J. L.; Comaroff, J.** (2012). *Etnicidad*. S.A. Buenos Aires: Katz Editores.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2008)**. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Comisionado Presidencial de Asuntos Indígenas.
- Concha, R.** (2017). *Dinámica del turismo y transformaciones en los usos del patrimonio en Isla de Pascua*. Tesis doctoral, direcció de Jordi Tresserras. Universitat de Barcelona.
- Davallom, J.** (2010). "The Game of Heritagization". Dins Roigé, X.; Frigolé, J. (eds.), *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*, 39-62. Catalunya: ICRPC.
- Díaz, N.** (2019). "Insisten en acusación contra Camilo Rapu: aseguran apropiación de ganancias del Parque Rapa Nui" [en línia]. *biobiochile.cl*. <<https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-de-valparaiso/2019/04/29/insisten-en-acusacion-contra-camilo-rapu-aseguran-apropiacion-de-ganancias-del-parque-rapa-nui.shtml>> [Última consulta: 29 d'abril de 2017].
- Escobar, A.** 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Figueroa, V.** (2008). "El multiculturalismo en Chile: algunas aristas y desafíos en el marco de las demandas del pueblo mapuche" [en línia]. *Agenda Pública*, 11. <<http://www.agendapublica.uchile.cl/n11/VeronicaFigueroa.pdf>> [Última consulta: 4 de juliol de 2019].
- Fischer, H.** (2001). *Sombras sobre Rapanui*. Santiago de Xile: LOM.
- Foerster, R.** (2012). "Isla de Pascua e Isla Grande de Tierra del Fuego: Semejanzas y diferencias en los vínculos de las compañías explotadoras y los «indígenas»". *Magallania*, 40(1), 45-62.
- Frigolé, J.; Roigé, X.** (coords.) (2006). *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. Barcelona: Publicacions i Edicions UB.
- García, F.** (2017). "Camilo Rapu Riroroko, ingeniero comercial: Cuatro meses a cargo del parque Rapa Nui" [en línia]. *El Mercurio de Valparaíso*. Recuperat 12 de febrer de 2017. <<http://www.mercuriovalpo.cl/impresa/2017/02/12/full/cuerpo-reportajes/16/>> [Última consulta: 7 de març de 2017].
- García Canclini, N.** (1999). "Los usos sociales del Patrimonio Cultural". Dins Aguilar, E. *Patrimonio Etnológico: Nuevas perspectivas de estudio*, 16-33. Granada: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura.
- Larraín, J.** (2001). *Identidad Chilena*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Ovalle, F.** (2017). "Incertidumbre en modalidad de entrega de la administración de Parque Nacional Rapa Nui". *biobiochile.cl*. Recuperat 04 d'octubre de 2017. <<http://rbb.cl/i4xt>> [Última consulta: 11 d'octubre de 2017].
- Poutignat, P.; Streiff-Fenart, J.** (1995). *Théories de l'ethnicité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Prats, L.** (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Quintero, V.** (2009). *Los sentidos del patrimonio: Alianzas y conflictos en la protección del patrimonio etnológico andaluz*. Sevilla: Ed. Fundación Blas Infante.
- Roigé, X.; Frigolé, J.** (eds.) (2010). *Constructing Cultural and Natural Heritage: Parks, Museums and Rural Heritage*. Catalunya: ICRPC.
- Van den Berghe, P.; Keyes, C.** (1984). "Introduction tourism and re-created ethnicity". *Annals of Tourism Research*, 11(3), 343-352.

EL PRIORAT

Cançons i tonades de la tradició oral



FONOTECA DE MÚSICA TRADICIONAL CATALANA

Sèrie 1
Documents testimonials
Recerca directa

Volum 6



Generalitat de Catalunya
Departament de Cultura



Nina (Cornelia) Kammerer

INSTITUT CATALÀ DE RECERCA EN PATRIMONI CULTURAL

Doctora en Antropologia per la Universitat de Chicago, màster en Salut Pública per la Universitat de Boston.

Professora titular del programa de doctorat de l'Escola Heller de Política Social i Gestió de la Universitat Brandeis de Waltham (Massachusetts) i investigadora visitant de l'Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural.

Les seves investigacions etnogràfiques s'han centrat en una minoria de les muntanyes del nord de Tailàndia, anomenada Akha. En el camp de la recerca en salut pública als Estats Units ha treballat la intersecció d'addicció, malaltia mental i trauma interpersonal. Des de l'any 2010, passa bona part de l'any fent treball de camp sobre cultura tradicional i popular a Catalunya, en particular a Girona amb la Fal·lera Gironina, colla gegantera que es fa càrrec de les figures festives de la ciutat.

Festa i festival

Una història sobre dos models de cultura a la ciutat de Girona

Fruit del treball de camp antropològic en curs sobre el món geganter a Catalunya, aquest breu estudi de cas analitza la incòmoda convivència de dos models culturals a la ciutat de Girona: la festa i el festival. En primer lloc, presenta, d'una banda, la «cultura de la festa» de Girona, concretament la representació anual de la «imatgeria festiva», i de l'altra, «Girona, Ciutat de Festivals», una iniciativa del Govern municipal que utilitza la cultura com a atracció. Seguidament, exposa les proves etnogràfiques de tensió entre tots dos models. Després de situar el cas comparativament en el context català, se centra en els fonaments històrics i sociològics d'aquesta tensió i en els esforços de les persones que participen en la cultura de

la festa per augmentar el suport del Govern a l'actuació de la imatgeria festiva i per ampliar el coneixement i la implicació local.

El treball de camp en què es basa l'estudi de cas, que s'ha dut a terme anualment des de 2010 en períodes de dos a sis mesos, se centra en la Fal·lera Gironina, la colla que fa ballar els gegants, els capgrossos i altres figures festives de la ciutat de Girona. La recerca se centra en les continuïtats i les transformacions d'una tradició medieval i en el funcionament actual de l'associació que anima les figures festives gironines des de 1997.¹ El treball de camp ha comportat participar, amb el seu permís, en la vida de la Fal·lera Gironina, formada per unes setanta persones, entre joves i grans: assistir a assajos, actuacions, reunions de junta i altres

1

Aquesta recerca es duu a terme sota la supervisió del Comitè d'Ètica de la Recerca (la Junta de Revisió Institucional [IRB]) de la Universitat Brandeis (Protocol núm. 1015). Gràcies de tot cor a tots els de Fal·lera Gironina; la meua gratitud als editors anònims, Eliseu Carbonell, Bernat Grau Moré, Elizabeth Robertson, Karen Robertson i Isaac Sánchez Ferrer pels seus útils comentaris dels esborranys; a Jordi Canet, Robe Rodríguez i Galdric Sala per aportar generosament les fotografies; i a Saida Palou Rubio per convidar-me a col·laborar amb un estudi de cas. A més, els meus agraïments a la persona que ha realitzat la traducció de l'article original en anglès al català.

Aquest estudi de cas explora la tensió entre dos models de cultura contrastats a Girona, a partir del treball de camp amb la Fal·lera Gironina, la colla gegantera responsable de la imatgeria festiva municipal. Mentre que el model de festival de l'Ajuntament és cèntric i centrífug, dedicat a atraure turistes de fora de Girona i Catalunya, el model de festa de la cultura popular és local, centrat en la participació i la construcció del poble. En el primer es busca guany econòmic, mentre que el segon depèn de les persones que aporten el seu temps sense ànim de lucre.

El presente estudio de caso explora la tensión entre dos modelos de cultura contrastados en Girona, a partir del trabajo de campo con la Fal·lera Gironina, la agrupación responsable de la imatgeria festiva municipal. Mientras que el modelo de festival del Ayuntamiento es céntrico y centrífugo, dedicado a la atracción de turistas de fuera de Girona y Catalunya, el modelo de fiesta de la cultura popular es local, dedicado a la participación y a la construcción del pueblo. En el primero se busca el beneficio económico, mientras que el segundo depende de las personas que aportan su tiempo sin afán de lucro.

This case study explores the tension between two contrasting models of culture in Girona based on fieldwork conducted with Fal·lera Gironina, a popular culture group that performs the municipal festive imagery. The festival model of Girona City Hall pivots around the city center and strives to attract tourists from beyond Girona and Catalonia. Meanwhile, popular culture's festa model is local, centered on community participation and community building. Whereas the former seeks economic gain, the latter depends on people collectively contributing their time without economic motivation.

activitats; estudiar els registres municipals; i participar en esdeveniments relacionats amb la cultura tradicional i popular i en reunions d'associacions de veïns i festivals, a més de fer estades breus de recerca en altres ciutats (Barcelona, Berga, Olot, Reus, Solsona). L'etnografia tradicional s'ha complementat amb l'estudi de la netnografia a Facebook, WhatsApp i altres llocs web rellevants, com també amb la lectura de la premsa local.

Festa a Girona

La primera prova d'imatgeria festiva existent a Catalunya és la referència oficial, àmpliament citada, de David amb el gegant i sant Cristòfol amb el nen Jesús a la processó de Corpus de Barcelona de 1424 (per exemple, Ardèvol i Julià 2015: 12; Carbó i Martorell 2000: 3). La ciutat de Girona té una llarga història de figures festives: el gegant, el drac i l'àliga es remunten a 1513 (Chía 1895: 66). Els seus «gegants vells» figuren entre altres gegants centenaris que apareixen en un catàleg de 2017 publicat per la Generalitat de Catalunya (Ardèvol i Julià, 2015: 186-189); els «gegants nous» daten de 1985. Aquestes

quatre figures, com també nou capgrossos històrics, que representen personatges de l'edat mitjana (per exemple, ciutadà, monja) i llocs locals (com ara, la Font de Pericot) són tots de propietat municipal.

Durant més de dues dècades, els gegants i capgrossos de la ciutat han estat sota la custòdia contractada i subvencionada de Fal·lera Gironina. El contracte original estipulava que Fal·lera acolliria vint colles més en una Trobada de Gegants, que tindria lloc cada any en la clausura de les Fires i Festes de Sant Narcís, la festa major en honor del sant patró de la ciutat. El primer dia de la festa major, Fal·lera fa desfil·lar les figures municipals fins a la plaça de l'Ajuntament (la plaça del Vi), on el Ball de Gegants i Capgrossos posa fi a l'actuació (fig. 1). També ballen Gerió, gegant que representa el fundador mític de la ciutat, i Beatusaure, drac creat per la Fal·lera i propietat d'aquesta entitat. Des de 2013, diversos barris han encarregat o construït figures festives, que s'han unit a les municipals i a les de Fal·lera en la cercavila inaugural de la festa major. El 2018, en comptes d'una única ruta, com fins aleshores, van arrencar

Paraules clau: Catalunya, festa, festival, cultura popular, turisme

Palabras clave: Catalunya, fiesta, festival, cultura popular, turismo

Keywords: Catalonia, festa, festival, popular culture, tourism

Ball de Gegants, Fires (Major Festa), Girona (26 d'octubre de 2018).

JORDI CANET



quatre cercaviles des de diferents punts de la ciutat que després van convergir en un mateix punt.

A més dels gegants i els capgrossos, Girona té una àliga coronada, prerrogativa d'un municipi amb privilegis reials. Representa la ciutat (Perpinyà Salvatella, Grau Herero 2013: 58) i, històricament, dona la benvinguda als monarques i altres dignataris. Tot i que Fal·lera no està contractada per fer ballar l'àliga de Girona, en els últims anys ho ha fet durant la festa major, arran de la cavalcada dels Reis d'Orient per saludar els monarques i, des de 2017, en la processó de Corpus.

«Girona, ciutat de festivals»

El 2013, Girona es va autoproclamar ciutat de festivals, la qual cosa «posa en relleu la importància dels esdeveniments musicals a la ciutat» des de les Nits de Clàssica fins al nou Festival Strenes, «que vol ser el referent de la música feta al nostre país» (Ajuntament de Girona, 2013). En català, *referent* significa el que denota una paraula determinada, però també *punt de referència*, la norma per la qual es jutja els altres. Amb aquest acte de construcció de marca, una capital de província no es proclamava només com una «ciutat de la música», sinó com la «capital de la música» (Ajuntament de Girona, 2013). No és poca cosa, atès que Barcelona, capital de província i ciutat cosmopolita que eclipsa Girona, és també la capital de Catalunya, una de les comunitats autònomes d'Espanya que molts esperen que aviat sigui un Estat europeu independent. El 2016, de 9 festivals s'havia passat a 21, agrupats en 7 categories: música, la més nombrosa, amb 9 esdeveniments; audiovisuals, amb 3; interdisciplinaris, amb 3; arts visuals, amb 2; arts escèniques, amb 2; literatura, amb 1, i cultura tradicional i popular, amb 1 (Ajuntament de Girona, 2015b).

Undàrius, afegit el 2015, continua sent l'únic festival de l'última categoria. Segons la seva descripció inicial, «El festival vol ser un aparador de la cultura tradicional i popular, ben viva en les entitats i la vida de la ciutat» (Ajuntament de Girona, 2015a:

35). Des d'aquest enfocament exclusivament gironí, Undàrius va estendre els seus plantejaments per introduir la música de les zones de parla catalana i occitana. Entitats locals de cultura popular, com la Fal·lera Gironina, Diablers de l'Onyar, colla dedicada a la pirotècnia tradicional, i Marrecs, colla castellera de la ciutat adjacent de Salt, han actuat en el marc d'Undàrius. Tanmateix, els membres de Fal·lera, tot i que valoren la música occitana, lamenten la manca d'interès del festival en la cultura de la festa local i la seva música.

La introducció de la marca «Girona, ciutat de festivals» va fixar l'aposta del govern municipal per «un nou model de col·laboració pública i privada amb la finalitat d'aconseguir una millor eficiència en la gestió cultural i en la recerca de nous públics.» (Ajuntament de Girona, 2013). El regidor de Turisme i Comerç va destacar, «la voluntat del govern de la ciutat és que la cultura esdevingui un puntal estratègic per a la promoció de la ciutat i, en conseqüència, com a pol d'atracció de visitants i eix de reactivació econòmica» (Ajuntament de Girona, 2013). Tots dos objectius es van complir de seguida, ja que un estudi va estimar l'impacte econòmic de l'edició de 2015 de «Girona, ciutat de festivals» en 1.360.000 euros, amb un 40% dels assistents de fora de la província de Girona (Ajuntament de Girona, 2015b). Comentant aquestes conclusions, Carles Puigdemont, aleshores alcalde de Girona i actual president de Catalunya a l'exili, va afirmar: «ens anima a continuar aquest camí, esdevenint un referent cultural a Catalunya i al sud d'Europa».

Tensió entre festa i festival

Les memòries anuals de cultura de l'Ajuntament presten poca atenció a l'àmbit popular i tradicional. Any rere any, entre 2011 i 2017, en publicacions que van de poc menys de 80 pàgines a més de 200, la Fal·lera Gironina i Diablers de l'Onyar només apareixen gairebé exclusivament en relació amb Mas Abella, edifici municipal que serveix de local d'assaig, emmagatzematge i espai social per a ambdós colles, entre d'altres (Ajuntament de Girona, 2011-2017).

En un debat sobre cultura organitzat per la CUP (Candidatura d'Unitat Popular) al qual vaig assistir el 2017, els participants es lamentaven que la majoria de gironins no coneixien Mas Abella ni on estava situat. No és sorprenent, ja que, en aquell moment, no hi havia cap senyalització que indiqués la manera d'arribar-hi ni cap nom que n'assenyalés la ubicació. Un membre de Fal·lera va denunciar que no s'hi podia accedir fàcilment en transport públic i va suggerir que s'hi instal·les una parada d'autobús els caps de setmana. Altres participants de Fal·lera, Diables de l'Onyar i altres entitats es van queixar de la manca d'atenció de l'Ajuntament en relació amb la seva seu cultural i la necessitat d'infraestructures, com també del fet que no hi hagués una «sala de festes oberta a la ciutat», i encara menys una «Casa de la Festa».

Algú va criticar la «ignorància absoluta de l'Ajuntament», i algú altre va dir: «Som invisibles per a l'Ajuntament; no apareixem en el vídeo promocional» de la festa major de Girona, malgrat el paper central de Fal·lera. En un article titulat «Mas Abella existeix» publicat la setmana següent, Salellas (2017), regidor de la CUP, va qualificar de «pecat original» de l'Ajuntament «la manca de voluntat de fons de projectar aquesta cultura i les entitats que la promouen com un dels pilars de la nostra ciutat». A principis de 2019, després de peticions reiterades del cap de colla de Fal·lera i altres, l'Ajuntament va instal·lar a la façana de Mas Abella una placa oficial que l'identifica pel seu nom com a «espai de cultura popular i tradicional de Girona», i enumera els col·lectius que comparteixen l'edifici.

El model de festivals es va invocar en un debat de 2016 sobre la necessitat de mantenir oberta fora de l'horari escolar la biblioteca d'una escola al barri de Santa Eugènia. En un apunt de Facebook, Núria Terés Bonet, regidora municipal d'Iniciativa per Catalunya -Verds (ICV-EUiA, 2007-2011), va escriure:

Girona, ciutat de festivals, molt cèntrics, ells, no vol gastar 16.000 € en la biblioteca escolar oberta al barri Montfollet! Què

és més cultura? Aquest era un model a estendre!!! ... On és la cultura als barris perifèrics? No ens toca ni una engruna? Quina misèria!

En un càustic article d'opinió que critica l'«Ajuntament de Girolàndia», Albert Soler (2016), col·laborador del *Diari de Girona*, declarava: «Si convida a sopar tot l'equip de *Joc de trons* en un cinc estrelles, si perdona les taxes de rodatge, si col·labora amb fracassades iniciatives privades és “normal” que l'Ajuntament no disposi de diners per minúcies com mantenir oberta la biblioteca Montfollet a residents locals».

Més enllà de com i en benefici de qui es gasten els diners municipals, una altra crítica, expressada per persones vinculades a la cultura tradicional, és que els festivals són majoritàriament elitistes o d'alta cultura. Una altra preocupació és que els turistes inunden la ciutat i dificulten la vida quotidiana dels habitants, especialment al Barri Vell, on, per donar cabuda a concerts i altres espectacles, es prohibeixen els cotxes en determinats carrers, es bloquegen les places d'aparcament que normalment es reserven als residents i els carrers replets de gent fan que les compres i altres tasques rutinàries es converteixin en un malson. Totes aquestes preocupacions han estat expressades per persones que han adreçat les seves queixes a l'Ajuntament i en fòrums públics, per exemple, en reunions de l'Associació de Veïns del Barri Vell.

Un acudit del *Diari de Girona* evoca els esforços de la ciutat per atraure turistes (Sala, 2017) (fig. 2). Aquí cal un context interpretatiu. Davant de la Basílica de Sant Feliu hi ha la rèplica d'una columna medieval, en què una lleona esculpida s'alça verticalment, amb les potes del davant cap amunt i les del darrere cap avall. Es diu que fer-li un petó al cul assegura el retorn a la ciutat. En el dibuix, Turisme de Girona apareix en uns plafons paral·lels on diu Temporada Normal i Temporada Alta, cada un dels quals conté una lleona. La primera s'assembla a l'estàtua. La segona, segons el seu creador (comunicació personal, 10 de gener de 2019), «va alta» com un gat «en zel» i mostra un cul que convida



Acudit del *Diari de Girona*
(28 de maig de 2017).

GALDRIC SALA

a acostar-s'hi, igual que Girona en la temporada alta de turisme. Cal dir que Temporada Alta és també el nom d'un festival de teatre que se celebra a Girona. Segons els membres de Fal·lera amb qui vaig parlar de l'acudit, «Girona està cada cop més focalitzada en el turisme i menys en els ciutadans».

La manca d'atenció de l'Ajuntament de Girona a la cultura popular i tradicional contrasta amb l'interès que desperta en altres ciutats. Per exemple, la pàgina web de Barcelona té una secció ben elaborada i visualment impactant dedicada a la cultura popular, amb descripcions i fotografies d'imatgeria festiva pertanyent a la ciutat i als seus barris, a més d'informació sobre una «xarxa d'actives Cases de la Festa», on es poden veure les figures quan no actuen (Ajuntament de Barcelona, s. d.). A Solsona, una ciutat petita situada en els contraforts dels Pirineus al nord-oest de Barcelona, coneguda per la seva processó de Corpus i el seu Carnaval, la pestanya de turisme del web municipal dirigeix els visitants a un vídeo titulat *Festa* i a la marca de la ciutat, «Solsona una experiència gegant», que inclou un dibuix de perfil de la cara del gegant municipal (Ajuntament de Solsona, s. d.). A diferència de Girona, l'Oficina de Turisme ofereix informació sobre la imatgeria festiva local, ven vídeos d'actuacions i llibres relacionats i ofereix visi-

tes guiades al lloc on es guarden els gegants i altres figures.

Raons i respostes de la incòmoda conjunció de festa i festival

Per què, a diferència de Barcelona i Solsona, i altres municipis, Girona fa poc cas a la cultura de la festa? Per què l'Ajuntament no la valora i l'aprofita per fer turisme, com fan Barcelona, Solsona i altres ciutats? Les explicacions locals d'aquesta indiferència rau en la història de Girona com una «ciutat absolutament religiosa», en paraules d'un membre del personal municipal. Malgrat l'arrelament de les figures festives al Corpus, l'Església catòlica sempre les ha considerat paganes i frívols. A principis del segle xx, per exemple, es va ordenar al públic gironí que respectés la solemnitat del Corpus i no llencés serpentes als gegants que desfilaven, i aquestes figures es van prohibir de la processó des de mitjan anys setanta fins que van tornar el 2017. Algú vinculat a la Catedral de Girona ha comentat que durant els 32 anys que els socialistes van controlar l'Ajuntament, fins a 2011, els gegants no eren ben acollits per la seva associació amb el Corpus, és a dir, amb la religió. Una explicació més freqüent és la història de la ciutat com a centre de negocis —«Girona sempre fa el comerciant», em van dir— i la valoració de la cultura burgesa en forma de concerts i

teatre. No és casualitat que la festa major de Girona gairebé mai no s'anomeni així o ni tan sols com a festa, sinó generalment com a Fires (una altra manera de dir *mercats*). Un últim factor subjacent que he sentit dir és la rivalitat entre Girona i Barcelona, una competència que, des de la perspectiva de Girona, rivalitza pel protagonisme de la cultura. A través dels festivals, Girona busca oficialment ser un referent a Catalunya i més enllà de la cultura, no de la cultura de la festa.

És temptador entendre la tensió entre festa i festival com un conflicte entre el poble i el Govern, però això negaria l'evidència que és el poble qui tria i constitueix el Govern, com també el fet que l'entusiasme del públic per la cultura de la festa a Girona es menor que el que demostren altres pobles i ciutats de Catalunya, com Berga, Reus, Solsona i Olot. Les explicacions locals apunten a raons històriques i sociològiques tant per a la festa com per al festival en la Girona contemporània i la seva interdependència.

Els factors i les forces que conformen ambdós models de cultura a Girona i la seva incòmoda conjunció actual són el que el sociòleg Howard Becker (1998: 32), seguint C. Everett Hughes, anomena contingències. En una ciutat històricament impregnada de reli-

gió i marcada per lligams estrets entre l'Ajuntament i una Catedral poderosa, en una ciutat en la qual s'han valorat els negocis, la cultura burgesa i el comportament mesurat, la cultura de la festa representa un desafiament a l'ordre establert. En vista de l'autodefinició de Girona en relació amb Barcelona, la gran trobada anual de gegants que l'Ajuntament de Girona exigia a Fal·lera es pot entendre inspirada, tot i que inconscientment, en el primer esdeveniment documentat d'aquest tipus, la famosa concentració de figures festives celebrada a Barcelona el 1902 «en un intent de convertir les Festes de la Mercè en la gran festa major de Catalunya» (Perpinyà Salvatella, Grau Herrero 2013: 104).

El dèbil reconeixement i la manca de suport de l'Ajuntament per la cultura de la festa i el coneixement i entusiasme relativament feble del públic per les actuacions d'imatgeria festiva estan relacionats entre si. Les activitats que ha dut i duu a terme Fal·lera són, en part, una resposta a aquests fenòmens entrelaçats. La Fal·lera Gironina (s. d.) ha desenvolupat i manté un lloc web sobre aquestes figures, juntament amb activitats infantils. A manca d'una Casa de la Festa, els membres del grup, per iniciativa pròpia, han construït uns grans prestatges a Mas Abella per emmagatzemar i exposar capgrossos i altres figures, i el 2019

Persianes pintades, magatzem de la Fal·lera Gironina, Mas Abella (18 de gener de 2019).

ROBE RODRÍGUEZ



van pintar les siluetes de tota la imatgeria festiva, músics i bastoners, com en una processó o cercavila (fig. 3), sobre les persianes que tapaven els materials desats.

El 2017, per iniciativa pròpia, el grup va obtenir una subvenció de l'Ajuntament per editar un llibre infantil, titulat *S'ha perdut un capgròs* (Garcia Cornellà, 2017). Un segon llibre, *Els enigmes del Beatusaure i la bruixa de la Catedral*, per a nens més grans, va ser il·lustrat per un artista professional, però escrit pel grup Fal·lera Gironina, 2019. Ambdós tenen com a objectiu no solament entretenir sinó també educar els lectors sobre la cultura festiva de Girona i promoure'n la connexió. A més, Fal·lera ha introduït noves actuacions a Girona, que apleguen cada any un públic més nombrós, però que caldrà analitzar en un informe més llarg de la recerca en què es basa aquest breu estudi de cas.

En el model de festival, la presa de decisions es concentra en les elits polítiques i econòmiques, i les forces centrípetes passen per alt

gran part de la ciutadania i els barris locals per centrar-se en la resta de Catalunya i més enllà. Un objectiu clau és atraure públic d'altres llocs per obtenir un benefici econòmic i augmentar la reputació de la ciutat. El model de festa, en canvi, depèn de les persones que, sense remuneració, dediquen el seu temps a realitzar la cultura tradicional i popular local. La finalitat és divertir-se, entretenir, reunir la gent, crear connexions entre les persones i forjar un sentit de pertinença. Tal com afirmen els que es dediquen a la cultura tradicional en referir-se a aquesta tasca col·lectiva, «fem poble», «fem país».

Els que practiquen cultura de la festa a Girona no renunciaran al lloc de cultura tradicional i popular, ni al seu lloc, en la cultura. Les tensions entre aquests dos models –«cultura contra cultura popular», tal com va assenyalar un membre de Fal·lera– probablement continuaran existint a la ciutat de Girona, fins i tot mentre el turisme creixi i la cultura de la festa, tant a la ciutat com als barris, augmenti en visibilitat i participació. ■

BIBLIOGRAFIA

Ajuntament de Barcelona. (s. d.). «Cultura popular». <http://lameva.barcelona.cat/culturapopular/ca> [Consultat el 6 gener del 2019]

Ajuntament de Girona. (2011-2017). *Memòria: Àrea de Cultura, 2011-2017*. Disponible a http://www2.girona.cat/cultura_memories.

Ajuntament de Girona. (2013). «Girona, ciutat de festivals, L'Ajuntament de Girona edita una guia que posa en relleu la importància dels esdeveniments musicals a la Ciutat», 28 de febrer del 2013. http://www2.girona.cat/ca/noticies/-/journal_content/56_INSTANCE_9oNf/11622/416012;jsessionid=057B35280C25FD FE1D0385DC153EEE87?refererPliid=24974 [Consultat el 5 de maig del 2017]

Ajuntament de Girona. (2015a). «Girona, ciutat de festivals 2015», https://issuu.com/ajuntament_girona/docs/girona_ciutat_de_festivals_2015 [Consultat l'1 de gener del 2019]

Ajuntament de Girona. (2015b). «Girona presenta l'edició 2016 de la guia 'Girona, Ciutat de Festivals'», 22 de desembre del 2015. http://www2.girona.cat/ca/noticies/-/journal_content/56_INSTANCE_9oNf/11622/5698250?refererPliid=24974 [Consultat el 29 de desembre del 2018]

Ajuntament de Solsona. (s. d.). <https://www.ajsolsona.cat/> [Consultat el 6 gener del 2019]

Ardèvol i Julià, L. (coord.) (2015). *Catàleg de gegants centenaris de Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.

Becker, H. (1998). *Tricks of the Trade: How to Think About Your Research While You Are Doing It*. Chicago: University of Chicago Press.

Chía, J. De. (1895). *La Festividad del Corpus en Gerona*. Gerona: Imprenta y librería de Paciano Torres.

Carbó i Martorell, A. (2000). «Gegants a Catalunya. La supervivència d'un element festiu. Per a Col·loqui Internacional Géants, Dragons et Animaux Fantastiques en Europe du Moyen Âge à Nos Jours», 28-30 de setembre, Ville d'Ath, Bèlgica. <http://www.festes.org/arxius/ponenciagegantscatalunya.pdf>.

Fal·lera Gironina. (s. d.). <https://www.fal-leragironina.cat/cat/inici.html>.

Fal·lera Gironina. (2019). *Els enigmes del Beatusaure i la Bruixa de la Catedral*. Anglès: Impremta Pagès.

Garcia Cornellà, D. (2017). *S'ha perdut un capgròs*. Els contes de

Fal·lera Gironina. Girona: Colla Gegantera Fal·lera Gironina.

Perpinyà Salvatella, N.; Grau Herreró, R. (2013). *Faràndula: Cinc-cents anys d'imatgeria festiva a Girona*. Girona: Ajuntament de Girona.

Salellas, L. (2017) «(es) Crits per Girona: Mas Abella Existeix», 21 de febrer del 2017. <https://escritspergirona.wordpress.com/2017/02/21/mas-abella/> [Consultat l'1 gener del 2019]

Sala, G. (2017). «Turisme Girona», *Diari de Girona*, 28 de juliol del 2017.

Soler, A. (2016). «Avinyotbis», *Diari de Girona*, 31 de maig del 2016, <https://www.diaridegirona.cat/opinio/2016/05/31/avinyotbis/785981.html> [Consultat el 31 de maig del 2016]

Miscel·lània

200

**“Que no ens toquin
els bous!”**

MANUEL DELGADO RUÍZ
ROMINA MARTÍNEZ ALGUERÓ
SARAI MARTÍN LÓPEZ

215

**Entre la muntanya
i el cel**

CARLOTA FUENTEVILLA

229

**La pedra seca a Catalunya
després del reconeixement
de la UNESCO**

ROGER COSTA SOLÉ

238

**El ball de la jota a les
Terres de l'Ebre**

LLUÍS-XAVIER FLORES ABAT

258

**Creant autenticitat:
la menstruació en un ritual
afrocubà de Barcelona**

MARTA PONS RAGA



Manuel Delgado Ruíz

UNIVERSITAT DE BARCELONA
Llicenciat en Història de l'Art, postgrau en Psicologia Social i doctor en Antropologia per la Universitat de

Barcelona. Catedràtic de la Universitat de Barcelona.

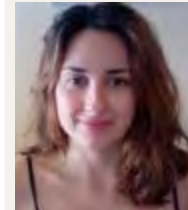
Estudis de tercer cicle a la Section de Sciences Religieuses de l'EPHE, Sorbona de París. Des de 1986, professor d'Antropologia Social de la UB i coordinador de grup de recerca GRECS (Grup de Recerca en Exclusió i Control Socials).



Romina Martínez Alguero

UNIVERSITAT DE BARCELONA
Llicenciada en Antropologia Social i Cultural, i màster en Etnografia i Antropologia i investigadora predoctoral

per la Universitat de Barcelona. Actualment, doctoranda becada dins el programa Societat i Cultura: Antropologia, de la Universitat de Barcelona. Pertany al grup de recerca GRECS (Grup de Recerca en Exclusió i Control Socials). Ha participat com investigadora dels R+D AFFRIC i R+D TRANSAFRICA, per als quals realitza treball de camp al Senegal.



Sarai Martín López

UNIVERSITAT DE BARCELONA
Graduada en Antropologia Social i investigadora

predoctoral per la Universitat de Barcelona. És membre del grup de recerca GRECS (Grup de Recerca en Exclusió i Control Socials). Desenvolupa la seva activitat investigadora sobre dones immigrades al barri de la Trinitat de Barcelona.

El correbous d'Horta de Sant Joan (2018).

MIREIA CLUA



“Que no ens toquin els bous!”

Le festes taurines a les Terres de l'Ebre i el patrimoni dels ofesos

–Quan dic un mot –va insistir Humpty Dumpty amb desdeny– vol dir el que jo vull que signifiqui... ni més ni menys.

–La qüestió és –va objectar Alícia– saber si vostè pot aconseguir que els mots signifiquin tantes coses diferents.

–La qüestió és –va concloure Humpty Dumpty– saber qui mana.

(*Alícia a través del mirall*, Lewis Carroll)

Avi, jo vull un cavall. En tens un?

–Un cavall vols? Sóc massa pobre per comprar-te un cavall. Però tenim el cavall de l'orgull.

(*Le cheval d'orgueil*, Pierre-Jakez Hélias)

Patrimoni i conflicte

A Catalunya, una nova i creixent sensibilitat a propòsit de la relació amb els animals i, al mateix temps, un clima polític especialment atent als aspectes simbòlics del contenciós històric amb Espanya, va dur, l'any 2010,

a l'abolició *de facto* de la *corrida* convencional i a la gradual desaparició a la major part del territori de les festes taurines tradicionals –els correbous–, de les quals a penes en quedaven com a resultat de l'ofensiva legal que van conèixer a finals dels anys vuitanta del segle passat, però, sobretot, de la desentesa de les mateixes comunitats que celebraven les sobrevivents. Aquesta tendència registra una excepció en la fortalesa i l'increment que estan coneixent diverses modalitats de correbous a una part arraconada –en el doble sentit d'un cantó i de relegada– del territori català: les Terres de l'Ebre. Allà, i en concret a dues de les seves comarques, el Montsià i el Baix Ebre, les festes amb toros no sols van resistir les restriccions imposades des de fora, a les quals els van adaptar, sinó que es mantenen i augmenten any rere any protegides pel relatiu vistiplau institucional i sostingudes amb fermesa per un recolzament popular que contrasta amb el rebuig que ha dut a la seva pràctica extinció a la resta del Principat i, el setembre de 2019, que el Parlament instés el Govern de la Generalitat perquè les suprimís definitivament arreu del país.

L'any 2018 es van celebrar 439 correbous a les Terres de l'Ebre, sis més que l'any anterior. Aquest auge resultava d'una legislació que protegia les festes amb toros tradicionals, però sobretot d'un sud ignorat i menystingut, que havia assolit un nou orgull identitari a partir de les mobilitzacions contra el Pla Hidrològic Nacional. Una de les expressions d'aquesta vindicació va ser la proposta perquè els bous fossin reconeguts per la UNESCO com a Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat, una vindicació d'èxit improbable, ateses les dificultats d'aquestes festes per ser acceptades ni tan sols com a part de l'erari cultural autoritzat a Catalunya, un rebuig que es va traduir, el setembre de 2019, en la petició del Parlament de Catalunya que els correbous fossin definitivament suprimits. El reclam popular de l'homologació com a valor intangible d'una festa considerada com a intolerable contribueix a la discussió sobre què és i què no és inventariable com a patrimoni.

En el año 2018 se celebraron 439 correbous en las Terres de l'Ebre, seis más que en el año anterior. Este auge resulta de una legislación que protegía las fiestas con toros tradicionales, pero sobre todo de un sur ignorado y menospreciado, que había alcanzado un nuevo orgullo identitario a partir de las movilizaciones contra el Plan Hidrológico Nacional. Una de las expresiones de esta vindicación fue la propuesta para que los toros fueran reconocidos por la UNESCO como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, una vindicación de éxito improbable habida cuenta de las dificultades de estas fiestas para ser aceptadas ni siquiera como parte del erario cultural autorizado en Cataluña, un rechazo que se tradujo, en septiembre de 2019, en la petición del Parlament de Catalunya de que los correbous fueran definitivamente suprimidos en Cataluña. El reclamo popular de la homologación como valor intangible de una fiesta considerada como intolerable contribuye a la discusión sobre qué es y qué no es inventariable como patrimonio.

In 2018, 439 correbous took place in Terres de l'Ebre, six more than in 2017. This rise is the result of legislation protecting traditional bull-related festivities, and, more importantly, of an ignored and undervalued South, with newfound pride in an identity based on mobilisations against the Spanish National Hydrological Plan. One of the expressions of this movement is the proposal to have UNESCO recognise the correbous as intangible cultural heritage of humanity, the success of which is improbable considering the challenges this type of festivity faces in garnering acceptance, even as part of the authorised cultural heritage of Catalonia. All in all, a popular claim for standardisation such as this contributes to the discussion about what is and what is not inventoriable as heritage.

Paraules clau: correbous, Terres de l'Ebre, patrimoni, identitat, festes tradicionals.

Palabras clave: *correbous*, Terres de l'Ebre, patrimonio, identidad, fiestas tradicionales.

Keywords: *correbous*, *Terres de l'Ebre*, heritage, identity, traditional festivities.

Els marcs en què aquest contrasentit es produeix –el d'una festa tradicional en vies de desaparició i amenaçada de prohibició que aguanta i revifa en un determinat territori– són significatius i sempre apareixen determinats per un suport social que entén que les festes amb bous són innegociables com a contingut de la identitat ebrenca, una identitat col·lectiva constituïda, com totes, en condicions d'oposició conflictiva, en aquest cas amb el centralisme polític i econòmic exercit des de Barcelona i amb els models hegemònics de catalanitat essencial basats en repertoris festius i costumaris d'altres parts del país.¹ En una primera fase, veurem que fou clau l'adaptació dels correbous a les restriccions implantades per la llei que, el març de 1988, prohibia un element bàsic dels seus protocols com era la mort pública de l'animal, en un context d'hostilitat en nom dels nous valors de l'animalisme, en procés d'esdevenir universals i hegemònics. En una segona etapa, en les dues primeres dècades del segle XXI, el context que ens convé retenir seria el del fort corrent d'afirmació identitària que coneixen les comarques del Delta derivat de la lluita contra el Pla Hidrològic Nacional i del qual la defensa dels correbous, constituïda en autèntic moviment social, formaria part.

Aquest quadre mereix ser atès en tant que aporta eloqüència a determinades problemàtiques que l'antropologia, i en particular els estudis crítics sobre el patrimoni (Mármol, Frigolé i Narotzky, 2010), han considerat a l'hora d'abordar les dimensions polèmiques de les dinàmiques de patrimonialització, carregades d'esclèxes, antagonismes i contradiccions, zones fosques allunyades de les visions amables i desconflictivitzades ofertes des de la seva gestió institucional o professionalitzada (Sánchez-Carretero, 2013). El tema ens convida a reflexionar sobre què és el que determina la segregació d'uns determinats objectes culturals per ser reconeguts oficialment com a patrimoni. Encara és més controvertit establir en funció de què i per a què un determinat objecte cultural mereix una denominació d'origen en tant que Patrimoni Immaterial, una noció que a principis dels anys 2000 va irrompre per ocupar un

paper nodal a les agendes polítiques i disciplinàries en matèria de cultura. En tots els casos, apareix l'evidència de com aquestes etiquetes solen aplicar-se a tota mena de projeccions identitàries políticament determinades, quan no al servei de diverses formes de màrqueting territorial, predisposat per vendre al millor preu possible paisatges humans mostrats com a singulars (Prats, 2014). Sabem que allò que és catalogat com a patrimoni –tant tangible com intangible– se suposa que resulta de criteris presumptament experts, però, directament o indirectament, deriva d'orientacions d'exploració econòmica a mans privades o simbòlica per part de les institucions, o totes dues coses a la vegada.

Sabem també que la noció de patrimoni remet al que una generació hereta de la que la precedeix; també al que una persona o un grup considera que són les seves propietats, no només en el sentit de les seves possessions, sinó en el del que li és propi, les seves qualitats, allò que el dota de particularitat. Acostant-nos a la manera com s'utilitza aquest concepte a l'hora de indicar allò que pot ser inventariat oficialment com a patrimoni cultural, solen seleccionar-se elements suposadament idiosincràtics que es presumeix que remetent a una síntesi del passat d'una determinada comunitat, però també de les seves qualitats col·lectives, les que han de durar, car és d'aquestes que depèn tant la seva pervivència com els seus atributs extensius. De la seva banda, el Patrimoni Cultural Immaterial va ser definit per la UNESCO com el conjunt “dels usos, les representacions, les expressions, els coneixements i les tècniques –juntament amb els instruments, els objectes, els artefactes i els espais culturals que els són inherents– que les comunitats, els grups i, en alguns casos, els individus reconeixin com a part integrant del seu patrimoni cultural” (UNESCO, 2003). Aquesta definició, que podria servir per ser aplicada a qualsevol inèrcia cultural, s'usa en realitat per marcar, exaltar, protegir i promocionar sols un nombre limitat del que sol encabir-se dins de l'epígraf de cultura popular i tradicional, que, d'una forma no menys inconcreta, abans de la implementació del concepte de cultura immaterial,

1

Aquesta defensa dels correbous com a factor identitari de resposta simbòlica a la postergació de les Terres de l'Ebre és explícita. En la fitxa sobre les festes taurines de l'Inventari del Patrimoni Cultural Immaterial de les Terres de l'Ebre podem llegir: “La qüestió identitària lligada a una manera de celebrar és a les Terres de l'Ebre un factor clau per a la defensa del territori que posa de manifest un històric intervencionisme en la gestió tant de la cultura com dels recursos naturals que, en molts casos, es percep com a exogen. La necessitat d'establir una unitat cultural territorial per defensar dels greuges el territori ha generat un ressorgiment del sentiment de pertinença basat en la defensa de la cultura entesa com a pròpia de les Terres de l'Ebre” [en línia] <<http://pcite.cat/pcite/content/les-festes-amb-bous>> [Última consulta: 23 de juliol de 2019].

l'article 2 de la Llei 2/1993 de Promoció i protecció de la cultura popular i tradicional catalana entén com "tot el que fa referència al conjunt de manifestacions culturals, tant materials com immaterials, com són les festes i els costums, la música i els instruments, els balls i les representacions, les tradicions festives, les creacions literàries, la cuina, les tècniques i els oficis i totes les altres manifestacions que tenen caràcter popular i tradicional".²

Es planteja aleshores la qüestió de de qui i per a qui és assenyalable una producció cultural donada com a eloqüent d'una determinada essència, ja sigui local, regional, nacional o, en el cas de la UNESCO, com a expressió dels principis ètics que substantivitzen o haurien de substantivitzar la universalitat positiva de la condició humana. En qualsevol cas i a tots els nivells, aquestes definicions omnicomprendives, actualitzacions del vell concepte *taylorià* de cultura, no són reals ni aplicables. Per exemple, no totes les festes populars —potser l'àmbit predilecte d'aplicació del concepte— són catalogades ni catalogables com a Patrimoni Cultural Intangible. No tot allò que una comunitat reconeix com a element identificador tindrà el privilegi de ser aparentment indultat de la màquina destructiva i depredadora que és el progrés capitalista, per més que en realitat el perdó que obtingui resulti de la seva potencial conversió en plusvàlua econòmica i factor de legitimació simbòlica. En funció d'aquest criteri, algunes festes seran enaltides, d'altres ignorades i unes de terceres perseguïdes per indesitjables, en la mesura que seran considerades no sols improductives, sinó perjudicials per la bona imatge del producte en el mercat d'autenticitats culturals (Santamaría i Montcusí, 2015).

En el cas català, el mostrar d'objectes rescatables per tal d'exemplificar els valors identitaris propis, i per tant el que avui es qualificarien com a patrimonialitzables, ha anat canviant. El procés de restabliment d'una identitat nacional agreujada i escamotejada al llarg de lustres de poder franquista va propiciar el recurs a un patrimoni festiu que havia estat negat en molts dels seus aspectes,

menysvalorat per la seva consideració en tant que fòssil, simple folklore a càrrec dels *coros y danzas* del règim o simplement prohibit. Aquesta dinàmica de redescobriments de la festa i la cultura popular no va suposar, però, una mera reedició dels vells referents imposats per la Renaixença, amb la seva predilecció per temes costumaris adoptats de la Catalunya Vella (Prats, 1989). A l'hora de renovar el que Joan Prat (1991) anomenava "demarcadors d'identificació simbòlica", els elements a emfatitzar van provenir sobretot de comarques del país que el nacionalisme vuitcentista havia deixat gairebé de costat. Efectivament, els castellers, el so de les gralles, els gegants i els diables —és a dir, els temes centrals de l'avivament festiu postfranquista— foren tradicions que van aconseguir imposar el seu atractiu estètic i les seves virtuts simbòliques integradores d'una zona que comprendria les comarques del Garraf, l'Alt i Baix Penedès, l'Alt i Baix Camp, la Conca de Barberà, el Priorat i el Camp de Tarragona.

Aquest traspàs del nucli geogràfic essencial de la catalanitat imaginària de les comarques gironines a les de Tarragona i el Penedès demostrava com els símbols que permeten construir referencialment un sentiment d'identitat per aquells que tenen competència per produir significats legítims no "són categories estàtiques, esclerotitzades, homogènies, sinó una cosa viva, en procés constant de recreació i transformació" i depenien de "circumstàncies diverses i de factors interdependents, que són els que configuren i donen el seu contingut precís, sincrònic, contextual" (Pujades i Comas, 1991: 647). Dit en unes altres paraules, tot allò que estava sent mostrat com una exhibició de veritable catalanitat no era sinó el resultat d'una manipulació que "apel·lava el passat, en seleccionava determinats fets i n'oblidava d'altres" (ibídem: 649). Ara bé, si era indiscutible que la substància del nostre poble era eterna i immutable i Catalunya era un fenomen d'origen diví o natural, la selecció de testimonis d'aquestes veritats bàsiques per fer-ne allò que ara per ara anomenem patrimoni immaterial podia anar mutant en funció dels temps i les modes polítiques.

2

Llei 2/1993, de 5 de març, de foment i protecció de la cultura popular i tradicional i de l'associacionisme cultural [en línia] <https://portaljuridic.gencat.cat/ca/pjur_ocults/pjur_resultats_fitxa?action=fitxa&documentId=73601> [Última consulta: 10 de febrer de 2019]

Fins aquí hem parlat dels criteris que fan pertinent l'activació d'un determinat element cultural com a patrimoni immaterial des d'instàncies especialitzades que, conscientment o sense adonar-se'n, actuen en funció d'interessos polítics o privats en qüestió d'imaginaris. Però els poders polítics o econòmics i els especialistes que obeeixen, sabent-ho o no, les seves ordres no tenen sempre garantit el monopoli sobre el marxamo de patrimoni. En tant que producció discursiva, la posada en relleu patrimonial oficial es pot veure desautoritzada o ignorada per grups socials o territoris inferioritzats, que vindiquen allò en què dipositen representativitat no sols de qui i el que consideren que són, sinó també del maltractament de què es poden considerar víctimes. Aquestes materialitzacions “immaterials” que oculten o dissimulen la consciència de tota mena d'injustícies o oblits poden ser distintes i àdhuc incompatibles amb el que els distribuïdors autoritzats d'excel·lència patrimonial consideren recalable. I és aleshores quan un àmbit que se suposaria exempt com el del patrimoni, a estalvi de gravitacions socials o polítiques, en mans exclusives de perits savis i comissions expertes, apareix vehiculant tota mena de tensions socials, que troben en la dilucidació del que ha de ser protegit del pas del temps i de l'acció humana un dialecte a través del qual expressar-se.

Totes aquestes qüestions apuntades apareixen desplegant-se a Catalunya en les polèmiques públiques suscitées per uns correbous la defensa dels quals ha mobilitzat una part important –probablement majoritària– de les poblacions del Baix Ebre i el Montsià, amb el suport d'autoritats locals que han coincidit en vindicar aquestes festes com a signe d'identitat no sols territorial, sinó d'una forma de viure la catalanitat en els seus propis termes, amb un rerefons marcat pel procés d'emancipació nacional que viu Catalunya des de 2010.

El descobriment de la Catalunya inacceptable

L'any 2010 el Parlament de Catalunya va prendre dues resolucions legislatives aparentment –per a molts de manera descarada–

discordants. El 3 d'agost, la Llei 24/2010 abolia la festa dels toros convencional i prohibia la celebració de curses a les places de toros catalanes.³ Poc després, l'1 d'octubre, la mateixa instància salvaguardava els correbous tradicionals amb una altra llei, la 34/2010. Aquesta contradicció aparent va ser interpretada com un greuge comparatiu incomprensible i indefensable, denunciat simultàniament per moviments animalistes, partits i organitzacions ecologistes, partidaris de les curses de braus i el Govern espanyol del PP. En aquella oportunitat, la resposta dels partits polítics catalans que havien aprovat la nova llei és que als correbous, a diferència de l'anomenada *fiesta nacional*, no es matava ni es feria l'animal.⁴ Amb aquest argument se solapava la idea que la naturalesa més amable i menys cruel de les festes taurines pròpies de Catalunya era d'alguna manera conseqüència d'una ètica de la relació amb les bèsties que les festes espanyoles no tenien.⁵ S'oblidava o s'ignorava que aquest tret era la conseqüència d'una llei anterior, la 3/1988, aprovada quasi 20 anys abans.

En efecte, l'argument central del tracte diferencial que posava fora de la llei les curses de toros i, per contra i de manera quasi simultània, preservava els correbous a Catalunya era que les curses eren un espectacle cruent, que culminava amb el sacrifici públic d'un ésser viu, i els correbous catalans, a diferència dels valencians o dels *encierros* espanyols, no implicaven cap ingredient sagnant. L'objecte de la Llei 34/2010 era ben clar al seu article 2: les “festes tradicionals amb bous sense mort de l'animal (correbous), es toregen o corren bous, sense mort de l'animal”.⁶ I, certament, a Catalunya les festes amb bous eren en el moment de promulgar-se la llei, i continuen sent a hores d'ara, incruentes, però el redactat de la norma dona per sobreentès –i les discussions públiques sobre el tema així ho van assumir– que aquest factor de distinció dels correbous catalans –la salvaguarda de la vida de l'animal– era consubstancial a la seva pròpia tradicionalitat, com si la bondat del tracte amb el toro fos una mena de tret d'un *ethos* específicament català. En cap moment i des de cap font –si més no de les consultades– es va recordar que si a Catalunya no existien

3

La prohibició va ser anul·lada pel Tribunal Constitucional espanyol en una sentència la tardor de 2016, fet que no va reanimar la celebració de curses a les places de toros catalanes perquè, en la seva darrera etapa, el públic es reduïda al proveït pel turisme a l'estiu i els empresaris no les consideraren un bon negoci.

4

Aquest contrasentit ha estat subratllat des de la perspectiva jurídica. Vegeu Laus (2015), Grisostolo (2017) i Ridao Martín (2017).

5

Un exemple d'aquest imatge dolça de les festes taurines catalanes comparades amb les espanyoles: “Cal tenir present que la festa dels correbous, a diferència de les *corridas*, no implica la mort de l'animal i, de fet, els bous més apreciats són els més experimentats, els que aixequen passions a les acaballes de la seva trajectòria” (Vega, 2015: 81).

6

Llei 34/2010, de regulació de les festes tradicionals amb bous [en línia] <https://portaljuridic.gencat.cat/ca/pjur_ocults/pjur_resultats_fitxa/?action=fitxa&mode=single&documentId=558961&language=ca_ES> [Última consulta: 22 de juliol de 2019].

bous de mort era perquè els que hi havia havien estat prohibits més de 20 anys abans per una legislació de la qual ningú semblava recordar les contingències problemàtiques que va suposar la seva aplicació.

L'article 4 de la Llei 3/1988 de protecció dels animals aprovada pel Parlament de Catalunya el març de 1988, prohibia "l'ús d'animals en espectacles, lluites i altres activitats si aquests els poden ocasionar sofriment o poden ésser objecte de burles o tractaments antinatural, o bé si pot ferir la sensibilitat de les persones que els contemplen".⁷ Aquest enunciat deixava fora de la llei pràctiques esportives com el tir al colom, però també tradicions com les baralles de galls a Badalona, les empaitades d'ànecs a Roses i Sant Carles de la Ràpita i matances del porc públiques com les que es feien a Juneda, Ogassa i Vidrà. Quedaven excloses la festa dels braus a places ja construïdes i els correbous, però amb un redactat que en aquell moment implicava un malentès. Al punt 4.2 es podia llegir que s'excepcionaven "les festes tradicionals amb bous sense mort de l'animal (correbous)". Quedava clar que els autors del text de la llei i els parlamentaris que l'aprovarien no estaven al corrent que a Catalunya hi havia molts llocs en què les festes populars amb toros culminaven amb el sacrifici de l'animal, no poques vegades pública. Era obvi que aquest desconeixement comportaria un seguit de problemes administratius i d'ordre públic a les localitats les festes de les quals no havien estat tingudes en compte, senzillament perquè els responsables de l'elaboració de la llei no concebien la possibilitat que la tradició festiva del nostre país pogués incloure pràctiques considerades "impròpies de països civilitzats" (Loureiro Lamas i Sánchez García, 1990).

Aquestes conseqüències es van revelar de seguida. Els intents per aplicar la Llei 3/1988 van topar amb greus obstacles a un bon nombre d'indrets del país, sobretot a unes comarques —les de l'Ebre— que havien tornat a ser ignorades per la revifalla festiva que acompanyà l'adveniment democràtic. A Alcanar, el seu ajuntament, en mans d'Iniciativa per Catalunya, en va ser la primera víctima, mul-

tat com a responsable no sols de celebrar el seu correbou sinó dels aldarulls que van acabar amb dos mossos d'esquadra en una bassa d'aigua. Van produir-se problemes semblants de manera consecutiva, al llarg d'aquell mateix estiu de 1988, a Amposta, Sant Carles de la Ràpita, Deltebre i altres indrets meridionals del país. És en aquest context que es desfermà una campanya contra l'amenaça que se cernia sobre les seves festes, el lema principal de la qual era ben eloqüent: *Que no ens toquis els bous!*

Els incidents més greus van produir-se, però, a Cardona (Padullés, 2010 i 2011), on al llarg dels quatre anys posteriors a l'aprovació de la llei, els veïns, amb el recolzament de les pròpies autoritats municipals socialistes, van desobeir les ordres governatives i celebraren el seu corre de bou amb la mort final de l'animal. L'escenari del conflicte era ben significatiu, car posava en relleu la presència activa en aquell moment d'una tradició de festes taurines cruentes a comarques d'allò que hi ha qui encara anomena la "Catalunya catalana", com el Bages, la Cerdanya, la Garrotxa, el Baix Empordà i la Selva (Lanao, Torns i Vinyoles, 1990), però en especial Cardona, el darrer baluard de la resistència antiborbònica a la Guerra de Secessió. Cal tenir en compte que el corre de bou cardoní —amb la seva cargolera— va ser presidit en dues ocasions per Jordi Pujol com a president de la Generalitat, la darrera l'Onze de Setembre de 1983, un any abans de signar la seva declaració oficial com a festa d'interès turístic.

La presència de festes cruentes al Principat implicava un obstacle per tal de constituir una imatge de la cultura popular nacional adient als interessos polítics de les seves elits. La imatge de celebracions fetes de sang i crueltat estava associada en l'imaginari oficial a Espanya i no acreditava gens ni mica les virtuts oficialment atribuïdes al poble català, relatives al seu tarannà dialogant, cívic i moderat, en consonància amb el que s'insistia que era la seva clara vocació europea. Amb l'objectiu de satisfer aquest naturalisme modèlic, incompatible amb qualsevol expressió festiva que impliqués violència real (Delgado, 1993), la seva cultura popular calia que

7

Llei 3/1988 de protecció dels animals [en línia] <https://portal.juridic.gencat.cat/ca/pjur_ocults/pjur_resultats_fitxa/?action=fitxa&documentId=492668> [Última consulta: 10 de febrer de 2019].

aparegués com a il·lustració festiva del seny com a qualitat identificadora dels catalans, apta per ser exhibida com a testimoni viu d'una societat pacífica i negociadora. És per això que calia negar una abundant tradició de festes taurines –incloses les curses de braus– arreu del país (Amades, 1983 [1956]: II, 202-208 i V, 113-114; González, 1990), que contradeia un rebuig a les tauromàquies que s'ha convertit en un dels temes més recurrents de l'antiespanyolisme a Catalunya, no sempre de manera explícita i sovint embolcat en raons de tipus ètic fonamentades en una suposada superioritat moral de la nació catalana (TKac, 2014; Xifrà i Sriramesh, 2019). D'aquí, recordem-ho, els repetits atemptats contra la tanca del Toro d'Osborne al Bruc –2002, 2007 i 2009– i l'adopció del ruc català, a principis dels 2000, com a símbol de catalanitat.

El que la Llei 3/1988 abordava era un exponent incòmode de la cultura popular catalana –allò que després es diria cultura immaterial–, tant que cap instància amb competència administrativa sobre aquest àmbit va ser convocat a intervenir-hi. L'aplicació de la llei va correspondre al Servei de Protecció a la Natura, depenent de la Direcció General de Política Forestal del Departament de Medi Ambient, i, quan van sorgir els problemes d'ordre públic, la gestió la va assumir la Direcció General de Jocs i Espectacles del Departament de Governació. El Servei de Cultura Tradicional del Departament de Cultura, aleshores dirigit per l'enyorat Antoni Anguela, en cap moment va ser consultat a l'hora d'actuar de forma tan traumàtica sobre la seva jurisdicció. Va ser al seu si que es va constituir una comissió en defensa dels correbous catalans, encapçalada per Josep Albà, que va presentar la seva queixa al Síndic de Greuges a principi de 1989, igual que va fer el Departament d'Antropologia Cultural de la Universitat de Barcelona. Totes dues instàncies van organitzar el Primer Simposi sobre Bous i Tauromàquies de Catalunya, a Cardona, el juny de 1988, amb una segona edició a Olot, el desembre de l'any següent. Cap d'aquestes reunions reactives davant una festa popular greument amenaçada es

va dur a terme a les comarques més afectades, les de l'Ebre.

Les Terres de l'Ebre, els bous i l'altra catalanitat

La reubicació de les arrels del que havien de ser les expressions del tarannà dels catalans tornava a repetir, en el moment de la transició democràtica, el mateix obliquament que havia comès la Renaixença a l'hora de fer la llista de les tradicions emblemàtiques de la nació catalana: el de les comarques més meridionals del país, una terra maltractada i residual que no sols estava al sud de Catalunya sinó que era el seu sud, en el sentit simbòlic que Mario Benedetti li donava a aquest punt cardinal. Era a aquesta part del país a la qual es negava la seva pertinença al país quan es parlava d'allò que hi havia “més enllà de l'Ebre” com alguna cosa que ja no era Catalunya, com denunciava qui fou un dels principals cronistes de les Terres de l'Ebre, Artur Bladé i Desumvila (1991: 9). Però no eren sols les condicions històriques, socials o econòmiques les que determinaven la marginalitat del Baix Ebre, el Montsià, la Terra Alta i la Ribera d'Ebre, sinó també les expressions del que Carod-Rovira (2017) havia anomenat “l'altra catalanitat”, és a dir, una notable singularitat cultural respecte de la resta del Principat, marcada per l'omnipresència del riu i del seu delta, la cultura de l'arròs, la memòria de la Guerra Civil i, en el camp festiu, la jota, les bandes de música... i els correbous.

Les festes populars amb toros o correbous –generalitzades a les comarques del Delta, més aïllades a les de l'interior⁸– han estat una qüestió problemàtica en els darrers anys, sobretot a partir que l'1 d'octubre el Parlament li donés llum verda a la Llei 34/2010,⁹ de regulació de les festes tradicionals amb bous –bous a la plaça i a la platja, bous al carrer, bous capllaçats, bous embolats i bous salvatges¹⁰–, quasi tots celebrats a les comarques ebrenques. El resultat de la votació que va permetre blindar les festes amb toros va donar 114 vots a favor, és a dir, tot el Parlament tret de 12 vots en contra d'Iniciativa per Catalunya i dos dels socialistes, i de cinc abstencions, tres de Ciutadans i dos dels

8

A la Terra Alta sols se celebren, en l'actualitat, correbous a Horta de Sant Joan i Arnes; a la Ribera d'Ebre, sols es va recuperar uns anys a Ascó.

9

Llei 34/2010, de l'1 d'octubre, de regulació de les festes tradicionals amb bous [en línia] <https://portal.juridic.gencat.cat/ca/pjur_ocults/pjur_resultats_fitxa/?action=fitxa&mode=single&documentId=558961&language=ca_ES> [Última consulta: 10 de febrer de 2019].

10

Els correbous són una forma de tauromàquia popular participativa que respon a una tipologia de celebracions taurines basades en la intervenció activa dels assistents i en què, a diferència del que passa a la curses convencionals, no hi ha cap separació entre els concurrents i l'animal. Les varietats que la nova llei recollia són els bous al carrer, que consisteix en deixar anar una vedella, bou o vaqueta pels carrers en un recorregut urbà limitat; els bous a la plaça, que consisteix en deixar anar una vaqueta en una plaça construïda expressament. El bou embolat és una modalitat nocturna que consisteix en posar unes boles de foc en un dispositiu subjecte a les banyes de l'animal i deixar-lo lliure pels carrers del poble. El bou capllaçat, ensogat o amb corda consisteix a portar l'animal lligat per la part inferior de les banyes amb una corda i portar-lo pels carrers de la població. El bou salvatge consisteix a deixar anar un bou, per primer cop, en un recinte, bé en una plaça de bous o bé en un recorregut de carrers degudament tancats, des d'una caixa de transport o des dels corralers habilitats amb aquesta finalitat, i el que la llei anomena “exhibició d'habilitats”, que són mostres de la destresa dels participants enfrontant-se a la bèstia.

socialistes. Aquest suport parlamentari a les festes taurines ebrenques va animar una campanya, impulsada per l'Agrupació de Penyes i Comissions Taurines de les Terres de l'Ebre el novembre de 2011, que demanava a la UNESCO que declarés els correbous Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat. En pocs dies, diversos municipis meridionals es van sumar a la iniciativa. El primer, Amposta; després, Santa Bàrbara; més tard, Deltebre, Masdenverge, la Galera, Sant Jaume d'Enveja... Altres localitats d'aquelles comarques assumiren a escala local aquesta consideració i, en començar 2012, n'hi havia una vintena que tenien declarades les seves festes taurines com a Patrimoni Cultural Immaterial.

La contrapartida a aquesta eufòria va ser una constant ofensiva dels animalistes i una part de les poblacions de l'Ebre en contra d'aquestes festes,¹¹ amb incidents com els que van desembocar en agressions a activistes pro drets dels animals a Ulldecona, el 2011, i a Mas de Barberans, el 2016. El maig de 2017 el Parlament acceptava una Iniciativa Legislativa Popular demanant la supressió dels correbous, responant al 68% de catalans que, segons una enquesta feta pública el març de 2012, les rebutjava.¹² L'any 2018 es van produir 13 denúncies per l'ús de pals o la participació de menors, tres més que l'any anterior, però amb un recorregut previsiblement poc llarg: fins l'abril de 2013, el 99% de les denúncies contra correbous havien estat arxivades.

La nova llei i les impugnacions de què era objecte per les organitzacions animalistes va generar un nou clima en favor de la festa dels bous i la seva defensa a les Terres de l'Ebre. L'abril de 2015, 10.000 persones omplien els carrers d'Amposta en defensa dels correbous. El nombre de celebracions taurines populars al sud del país no va anar reculant, més aviat al contrari. L'any 2018 van tenir lloc un total de 439 correbous autoritzats, sis més que l'any anterior, en 207 dies i 27 poblacions i EMD d'aquelles comarques.¹³ D'entre aquest total, 138 bous embolats —un 10% més que l'any anterior— i 43 bous capllaçats, pendent encara el balanç dels

programes d'Ulldecona, Camarles i Xerta. Hi ha correbous a totes les poblacions del Montsià, excepte Freginals, i a totes les del Baix Ebre, tret del Perelló i l'Ametlla de Mar. A alguns llocs s'ha recuperat una tradició perduda, com a Ascó, on no es feien des de feia 25 anys; a Aldover, per Sant Jordi, o per les Festes de la Mare de Deu de la Cinta, a Tortosa. En altres indrets s'han incorporat de nou, com a les pedanies de Jesús, Campredó o els Reguers de la capital del Baix Ebre. A altres llocs, s'amplia el calendari de festes amb bous, com a l'Aldea, que duplica les d'agost a les de la Pasqua Granada.¹⁴

La Llei 34/2010 tenia forats que enfurismaven els moviments antitaurins i beneficiaven la proliferació de correbous més enllà de l'estrictament protegit per llei. Com l'ambigüitat amb què es tractava una modalitat de correbou que detestaven especialment, el bous embolats, considerats cruels perquè s'infligia un patiment explícit a l'animal. Municipis com Amposta havien mantingut aquesta variable, però amb la nova llei, qualsevol municipi de Catalunya on les festes amb bous fossin tradicionals podia programar-la, tot i que la seva "tradicionalitat" fos dubtosa. Així va ser a Camarles, on l'any 2011 eren prohibits quatre bous embolats a les Festes de la Segregació, que s'autoritzaven a la següent edició. Una altra incongruència era la que implicaven els bous a la mar de les Cases d'Alcanar, una modalitat que no havia estat prevista pels legisladors i que demostrava un coneixement insuficient del territori festiu que havien d'administrar. Aquesta variable es va celebrar amb normalitat i emparada per la llei fins al 2016, quan una associació animalista es va adonar de l'errada i va denunciar l'Ajuntament de les Cases al·legant que era una festa basada en el maltractament d'un animal.

Aquest estira-i-arrotonsa entre la defensa aferissada d'una festa arrelada profundament a un determinant territori i l'assetjament i el descrèdit de què era víctima per part dels moviments proteccionistes, els mitjans de comunicació i l'opinió pública majoritària al país segons les enquestes, es va resoldre el 26 de setembre de 2019 en una proposta

11

Per descomptat que hi ha un sector important de veïns i veïnes de les poblacions de les comarques de l'Ebre que són partidaris de l'abolició dels correbous i consideren que la identitat ebrenca en pot prescindir. Organitzacions polítiques com la CUP i civils, com les agrupades a la Plataforma Antitaurina de les Terres de l'Ebre o Tots Som Poble, representarien aquesta posició al si mateix del territori.

12

<<https://www.elperiodico.cat/ca/societat/20120306/gairebe-el-70-dels-catalans-opinen-que-els-correbous-no-haurien-dexistir-1500781>> [Última consulta: 21 de febrer de 2019].

13

<<https://www.vilaweb.cat/noticies/el-nombre-de-correbous-a-les-terres-de-lebre-es-mante-al-voltant-dels-440-al-larg-daquest-2018/>> [Última consulta: 21 de febrer de 2019].

14

No comptem amb recerques etnogràfiques sobre els correbous de les Terres de l'Ebre, indagacions que donin compte, posem per cas, del paper de les penyes o colles en l'organització dels correbous o de l'execució dels diversos rituals que hi intervenen. Res en la línia del que s'ha fet en relació, per citar-ne alguns exemples, amb el Toro de la Vega de Tordesillas (Pitt-Rivers, 1986), el Toro de la Virgen de Grazalema (Serrán Pagán, 1979), als bous embolats de Figueroles i Tales (Mira, 1976), o, pel que fa al Principat, amb el corre de bou de Cardona (Delgado, 1995; Padullés, 2011). És com a aproximació teòrica a recerques empíriques encara pendents que s'ha de prendre aquest assaig, centrat en l'actuació dels diferents nivells de l'Administració amb competència en el tema, les institucions que dirimeixen el patrimoni autoritzat i les associacions que s'han vist compromeses en els debats públics a propòsit de la legitimitat o no dels correbous.

de resolució del Parlament instant el govern de la Generalitat a prohibir els correbous a Catalunya. La iniciativa va partir d'En Comú Podem i va ser aprovada per 50 vots a favor i 17 en contra; l'opció majoritària va ser la dels 61 parlamentaris que s'abstingueren. Immediatament es van començar a produir reaccions institucionals, com aquella que, els primers dies d'octubre del mateix any, va reunir 20 batlles de les Terres d'Ebre i de Cardona –PDeCat, ERC, PSC i Movem, la marca dels comuns i d'Iniciativa per Catalunya a les comarques ebrenques¹⁵ –per constituir un front comú que impedisís la per a ells inconcebible desaparició dels correbous als seus pobles i ciutats.

La cultura popular dels ofesos i humiliats

La presència intensa i ben difosa de festes populars amb toros a les Terres de l'Ebre implicava una mena d'anomalia que contrariava el suposat procés de modernització ètica de la societat catalana, expressat, entre altres coses, en el rebuig contra les festes taurines. Aquesta excepció confirmava el precari acomodament de les comarques del sud als motllos de catalanitat acceptats i promoguts oficialment, en un desajust que tenia altres expressions i venia de lluny. Venia de com es va desenvolupar l'Estat nació liberal durant el segle XIX, consolidat a Espanya amb l'arribada de l'ordenació en províncies (1833), que marca l'inici de la correspondència entre fronteres i cultura, on cada Administració intentà legitimar els seus límits geogràfics a través d'una identificació simbòlica que amalgami la diversitat cultural de cada territori sota paràmetres culturals indiferenciats a dins i com més diferenciats millor en relació amb el seu entorn. Així, les divisions administratives comencen a crear dinàmiques identitàries i l'especificitat ebrenca es va diluint amb la divisió del territori entre Castelló, el Matarranya i les Terres de l'Ebre (Collet, 2012). El nacionalisme català va assumir com a inqüestionable aquesta perspectiva i es recolzà en una representació etnicocultural única i clarament contrastada amb les altres, vinculada a una nova realitat nacional i territorial acompanyada del seu corresponent imaginari cultural, dissenyat

amb aquesta finalitat. Aquest nacionalisme basà el seu criteri de significació de la catalanitat en elements culturals, en què l'ús de la llengua era el que determinava la pertinença a la Catalunya moderna (Clua i Fainer, i Sánchez i García, 2014). En aquest sentit, el model del català estàndard adoptat de la gramàtica de Pompeu Fabra no va fer altra cosa que ratificar aquest intent de debilitar dissidències com les de les Terres de l'Ebre, amb què s'impugnava el tortosí com una varietat lingüística no del tot catalana.

Cal recordar que aquest vell afer va provocar que, als anys vuitanta del segle passat, es reprengués el debat sobre un model estàndard del català i la proposta que es reconeguessin les varietats geogràfiques (Pradilla

15

L'única opció política que a les Terres de l'Ebre s'ha mostrat bel·ligerant contra els correbous és la CUP, que va presentar-se a les eleccions municipals de maig de 2019 a cinc poblacions d'aquelles comarques –Flix, Alcanar, Tortosa, Deltebre i Móra d'Ebre–, i va obtenir un regidor a Tortosa, Alcanar i Flix, amb un límit de percentatge de vots de 5,48%.



Cardona, 2014). Aquesta reivindicació de pluralitat va topar amb el model identitari imposat per l'Administració Pujol, és a dir, per la manera com el catalanisme conservador reprenia i feia seva, a les acaballes del segle XX, la idea igualadora i centralista de catalanitat romàntica de la Renaixença, incapaç d'assumir pel seu propi país el reconeixement

Els cartells d'Esquerra Republicana de Torroella de Montgrí i d'Amposta (2017). *El País*, 24 de març 2017.

ment de la pluralitat cultural que tant li reclamava a l'Estat espanyol. En aquest projecte d'unificació cultural, la parla i els costums de les comarques meridionals no hi cabien, culpables d'una impuresa causada per la seva naturalesa mai del tot fronterera amb un sud encara més profund, el que per l'imaginari nacionalista català era el País Valencià i, per extensió, l'Espanya que ja l'havia irrevocablement absorbit (Collet, 2012). Perquè, tot i que no sempre s'explicités, els bous i les jotes eren "espanyoles" o, si més no, més espanyoles que catalanes.

El que caldria preguntar-se és per què aquesta diferència entre la resistència dels pobles de l'Ebre a la intervenció legal dels correbous que va suposar la Llei 3/88 i la que es va suscitar a l'entorn de la Llei 34/2010. A finals dels anys vuitanta, el context era el de la perplexitat que implicava per una bona part de la societat catalana, i de la seva pròpia classe política —fins i tot els mateixos legisladors—, en descobrir l'existència d'una parcel·la del seu univers festiu marcada per la violència contra els animals. En aquella oportunitat, la defensa dels correbous davant multes i prohibicions va ser intensa, però marginal i acomplexada, amb alcaldes que en molts casos ni tan sols comptaven amb el suport dels seus propis partits, tot plegat com a conseqüència d'una opinió pública d'un país que es mostrava escandalitzada i hostil.

En canvi, la situació produïda el 2010 entorn de la llei que blindava els correbous i davant l'assetjament d'uns moviments animalistes que podien arrogar-se la representació de la sensibilitat majoritària a la societat catalana sobre el tema, la resposta vindicativa va ser molt més ferma i segura de si mateixa. Les declaracions dels correbous com a patrimoni cultural immaterial i les iniciatives per obtenir aquest reconeixement de la UNESCO; les manifestacions massives al carrer; la generalització de les festes amb bous, recuperant o incorporant-les de nou allà on no s'havien celebrat... Tot contrastant amb la continuada desaparició de correbous a comarques de la resta del país, especialment a les del nord. Així, el 2018 sols quedava a la província de Girona el de Vidreres,¹⁶ un cop el Parlament,

responent a la petició dels respectius ajuntaments, esborrés de la llista de correbous tradicionals els que se celebraven a Olot, Roses i Torroella de Montgrí.¹⁷ Es confirmava, així, la divisió simbòlica entre un nord, ric i "civilitzat", on s'aconseguia posar fi a les restes d'unes tradicions inacceptables, i un sud marginal, pobre i "salvatge", on aquestes mateixes festes es mantenien i augmentaven en nombre i participació.¹⁸

És molt probable que una de les claus d'aquesta diferència en la resposta davant del que en s'interpretava com nova una agressió contra el patrimoni realment viscut per la gent de molts pobles de l'Ebre, fos una circumstància nova, arran de la qual es va produir una intensificació de la autoconsciència dels ebrencs, suscitada, com ha passat tan sovint, en un marc de conflicte. Es tracta de la lluita desfermada, i que aviat arribarà als 20 anys d'història, contra el Pla Hidrològic Nacional, aprovat pel Parlament espanyol l'any 2001 (Boquera Margalef, 2009). L'amenaça d'extracció massiva de l'aigua de l'Ebre va produir una resposta local que va posar tot el pes simbòlic en la imatge del riu, amb metàfores que l'associaven a la sang de la terra i a la força i l'empenta de la unitat, i va provocar un ressò en la opinió pública sense precedents, el tema de la qual, més enllà de l'aigua, era el d'una terra oblidada i invisible (Franquesa, 2018). Des de l'any 2000 es van produir successives grans manifestacions a Tortosa, Amposta, Barcelona, Brussel·les... L'última, el 7 de febrer de 2016, quan, sota el lema *L'Ebre sense cabdal és la mort del Delta*, 50.000 persones es manifestaven pels carrers de la capital del Montsià. Tot això es produïa en el marc del procés d'emancipació nacional de Catalunya, cosa que quedava reflectida en la proliferació d'estelades a cada una de les cites taurines a tots i cadascun dels pobles on se celebraven. S'ha sostingut que "Terres de l'Ebre" o "ebrenc" són expressions que renoven la resistència contra el model únic de catalanitat que va suposar, en clau secessionista, reaccionària i anticatalana, el tortosinisme¹⁹ (Vidal Franquet, 2015), però la manera com es desplega ara la reacció contra el centralisme simbòlic català —incloent-hi les vindicacions taurines— es tradueix no en

16

Recordem que va ser l'incident d'un animal envestint els espectadors del correbou d'aquesta població de la Selva, i que va provocar 19 ferits, el setembre de 2019, un dels desencadenants ambientals de la decisió del Parlament de reclamar l'abolició dels correbous al país.

17

En aquest darrer poble, la supressió va ser conseqüència d'una campanya d'Esquerra Republicana el 2017, promocionada per mitjà d'un cartell on es podia llegir "Torroella de Montgrí lliure de correbous". Aquest pòster era idèntic al que a Amposta li servia al mateix partit, ERC, per tirar endavant una campanya sota la consigna "Amposta, bous ara i sempre".

18

És com si es reproduís al si del propi país el contrast que poetitzava Salvador Espriu i cantà Ovidi Montllor a *Assaig de càntic en el temple*: "Oh, que cansatestic de la meva / covarda, vella, tan salvatge terra, / i com m'agradaria allunyar-me'n, / nord enllà, / on diuen que la gent és neta / i noble, culta, rica, lliure, / desvetllada i feliç!".

19

Per recordar els arguments del tortosinisme, cf. Bayerri i Raga, 1984.

una renúncia a la catalanitat, sinó en la seva radicalització.

A les Terres de l'Ebre s'hauria conegut un procés identitari que, seguint la tipologia proposada per Pujades (1990), hauria començat mogut per una lògica instrumentalista i circumstancial, generadora de sentiments de solidaritat primaris per l'assoliment d'objectius específics, però que, en desenvolupar-se, arrossegava contenciosos pendants, com tots aquells que havien segellat la postergació de les Terres de l'Ebre com una Catalunya inferioritzada econòmicament i políticament, però també simbòlicament per no ser prou catalana. Com si la presència en aquell recó del territori d'elements culturals aliens als mapes mentals del catalanisme oficial fos la prova que al capdavant mereixia el menyspreu que rebia. La cultura popular de la gent de l'Ebre era la cultura dels “humiliats i ofesos” als quals Sebastià Juan d'Arbó havia dedicat el millor de la seva obra (Arnau, 1980: 4).

El patrimoni impossible

La protecció parlamentària dels correbous del 2010 no es va fer mai en nom de la salvaguarda d'alguna cosa tipificable com a patrimoni. El reconeixement legal dels correbous, un cop redimits d'un pecat original de violència del qual ningú semblava recordar-se, va ser sens dubte conseqüència de la pressió majoritària de poblacions que, tot i el clima hostil contra les seves festes, no estaven disposades a renunciar-hi, sobretot en unes comarques, les del l'Ebre, que dipositaven en la seva defensa la d'una identitat llargament menystinguda. Ara bé, aquesta empara legal mai va ser com a conseqüència de l'atribució d'un valor patrimonial.

Així, si a la Llei 34/2010 apareix el terme *patrimoni* en relació amb els correbous és sols al preàmbul, però per referir-se a la seva importància com a “patrimoni genètic”, relatiu a la cria i selecció d'una determinada subespècie animal, però en cap cas com a patrimoni cultural i ni tan sols etnològic. Més endavant, a la normativa de desenvolupament i aplicació d'aquesta llei, formalitzada al Decret 156/2013, tampoc apareix la paraula *patrimoni*. De fet, com apunten

Costa i Folch (2014: 67), un aspecte significatiu és la seva absència i, en el seu lloc, l'ús de nocions com “tradicció”, “festa”, “protecció”, “espectacle” o “respecte”; mai “patrimoni”.²⁰ En el reglament s'exposa que la voluntat de la llei és “garantir els drets, els interessos i la seguretat de les persones participants i de les persones espectadores, així com la protecció dels animals que intervenen en l'espectacle”; en cap cas es menciona la protecció i menys encara la promoció d'un element patrimonial. En tot el text s'obvia qualsevol consideració al marc legislatiu sobre patrimoni a Catalunya i la regulació es planteja en tot moment a escala d'ordre públic —“seguretat”, “inspeccions”, “faltes”, “infraccions”, “sancions”...—, cosa que és conseqüent amb el fet que sigui el Departament d'Interior l'emissor de la norma.

En efecte, ni la Llei 34/2010 ni el reglament que la desenvolupa fan cap al·lusió a la preservació de la festa en tant que tradició i menys com a patrimoni. Ben al contrari, els dos textos insisteixen en limitar el dret a la seva celebració a aquelles localitats que poguessin acreditar la seva naturalesa de “tradicional”, de manera que l'actuació legal en relació amb els correbous està orientada a evitar la seva proliferació més enllà del punts del territori en què ja se celebren i prohibir explícitament l'aparició de noves festes amb toros a altres indrets, cosa que sobreentén la confiança dels legisladors en la seva gradual extinció.

És significatiu que el paper de la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural (DGCPAC, que l'any 2012 substituï el Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana), hagi estat nul en tot el que tingués a veure amb la regularització legal i normativa dels correbous. Sols l'Inventari del Patrimoni Cultural

20

Decret 156/2013, de 9 d'abril, pel qual s'aprova el Reglament de desplegament de la Llei 34/2010, de l'1 d'octubre, de regulació de les festes tradicionals amb bous [en línia] <https://portaljuridic.gencat.cat/ca/pjur_ocults/pjur_resultats_fitxa/?action=fitxa&mode=single&documentId=633140&language=ca_ES> [Última consulta: 21 de juliol de 2019].

Banderola de l'Agrupació de Penyes i Comissions Taurines de les Terres de l'Ebre.

APCTTE (2018)



Immaterial de les Terres de l'Ebre els recull com a patrimoni intangible. L'abril de 2015, Lluís Puig, aleshores director general de la DGCPAC i actualment a l'exili, havia comunicat un procés per la incorporació de les festes taurines populars al Catàleg del Patrimoni Festiu de Catalunya.²¹ I així ha estat a partir del 2016 pel que fa a un bon nombre de festes majors de les poblacions ebrenques, tot i que sense al·ludir explícitament als seus correbous i amb unes implicacions que no suposen cap protecció ni promoció, sols la inscripció en una llista sense cap conseqüència que no sigui la seva disposició a merèixer un dia el rang de salvaguardables. Cap celebració amb correbous figurava el juliol de 2019 entre les 61 festes declarades de rellevància patrimonial per la Generalitat de Catalunya, aquelles que, segons el decret 389/2006,²² eren deutes de tutela i foment.²³

És cert que en els últims anys, les diferents demarcacions del territori català han aconseguit un increment significatiu d'elements immaterials percebuts, ja sigui a escala local o nacional, com a patrimoni cultural propi (Costa i Folch, 2014: 66); alguns d'aquests, com la Patum de Berga o els castells, han arribat fins i tot a aconseguir reconeixement internacional. Ara bé, la pròpia naturalesa del concepte de patrimoni immaterial esdevé causa i efecte d'una sèrie de contradiccions materialitzades en renyides pugnes; el cas que ens ocupa és un bon exemple d'això. Aquest tipus d'expressions populars, i en particular aquelles que impliquen la presència i l'ús d'animals, posen de manifest la dimensió conflictiva del patrimoni immaterial i contribueixen a la seva problematització com a categoria ambigua, en condicions de ser usada de manera arbitrària al servei de diferents causes i projectes en busca de legitimitat. Com ja s'ha fet notar, el difícil encaix dels correbous en la imatge de país que es vol oferir ha tingut com a conseqüència que la seva consideració com a patrimoni hagi estat negada o, si més no, obliquada, resultat al seu torn de la incomoditat que provoca una presència que fins i tot legalment s'explicita com a indesitjable (p. 67).

Encara s'antulla més inviable la pretensió que fou d'homologar una manifestació festiva com els correbous com a Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat. Ja s'ha fet referència a la campanya perquè la UNESCO incorporés les festes amb bous a les seves llistes, amb la finalitat de blindar-les no només legalment, sinó també des del prestigi moral. Com hem dit, el novembre de 2011, l'Agrupació de Penyes i Comissions Taurines de l'Ebre s'adheria a aquesta iniciativa proposada per l'Associació Internacional de Tauromàquia en relació amb el conjunt de festes taurines arreu del món, des de la qual es motivava a prendre tota una sèrie de mesures per a la protecció d'un patrimoni que a les comarques ebrenques és reconegut com a propi, però que al mateix temps resulta del tot incompatible amb el consens públic majoritari sobre l'acceptabilitat de certs fenòmens culturals. Després d'això, l'any 2012 ja s'ha esmentat també que es tancaria amb una vintena de municipis que, sumant-se a la proposta, havien declarat les seves festes taurines com a patrimoni cultural immaterial a escala local. Quasi vuit anys després cap dels vuit estats involucrats en el projecte batejat com a Tauromàquia-UNESCO ha fet cap declaració de suport ni ha fet cap pas per tal de presentar la candidatura per l'homologació de les seves festes taurines, tot i que Espanya té reconeguda la *corrida* com a Patrimoni Històric Cultural per la seva Llei 18/2013²⁴. Cap dels parlaments espanyols ha declarat les seves festes taurines populars com a Bé d'Interès Cultural. En definitiva: la UNESCO no ha rebut a hores d'ara cap proposta per reconèixer les festes amb toros Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat, ni les de l'Ebre ni les d'enlloc.

El cert és que les celebracions amb toros, com a actes basats en el tracte que podria considerar-se vexatori dels caps de bestiar, no tenen cap possibilitat de ser integrats a la llista de béns universals intangibles de la UNESCO, ni tan sols de ser presentats per algun estat. D'entrada perquè ja hi ha un precedent dissuasiu: la renúncia de l'Estat italià, davant les protestes animalistes, d'obtenir el segell UNESCO pel Palio de Siena, pel risc que comportava pels cavalls que hi

21

<<http://www.elpuntavui.cat/article/5-cultura/19-cultura/847647-cultura-popular-inicia-els-tramits-per-catalogar-les-festes-amb-bous.htm>> [Última consulta: 20 de juliol de 2019].

22

Decret 389/2006, de 17 d'octubre, del patrimoni festiu de Catalunya [en línia] <https://portal-juridic.gencat.cat/ca/pjur_ocults/pjur_resultats_fitxa/?action=fitxa&mode=single&documentId=461050&language=ca_ES> [Última consulta: 22 de juliol de 2019].

23

Catàleg del Patrimoni Festiu de Catalunya [en línia] <<http://patrimonifestiu.cultura.gencat.cat/Catàleg-del-patrimoni-festiu-de-Catalunya>> [Última consulta: 20 de juliol de 2019]. S'entenen com de rellevància les festes classificades com: festa popular d'interès cultural, festa tradicional d'interès nacional, element festiu tradicional d'interès nacional, festa patrimonial d'interès nacional i element festiu patrimonial d'interès nacional. A la llista hi figuren diverses festes majors que inclouen correbous: Alcanar, Amposta, Sant Carles de la Ràpita, Campredó, Horta de Sant Joan, Deltebre, Masdenverge, Sant Jaume d'Enveja, Santa Bàrbara, la Sènia... però en tots els casos sempre amb l'epígraf concís de "festa catalogada".

24

Llei 18/2013, de 12 de novembre, per a la regulació de la tauromàquia com a patrimoni cultural [en línia] <https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2013-11837> [Última consulta: 21 de juliol de 2019].

participaven (Scovazzi, 2011).²⁵ Com en aquest cas, l'eventual admissió com a patrimoni intangible per la UNESCO entraria en contradicció directa amb els valors àmpliament assumits en el marc de les societats postmodernes i postmaterialistes actuals, entre les quals s'inclou com a norma generalitzada la protecció i el respecte pels animals (Gómez Pellón, 2017), l'acatament dels quals és condició *sine qua non* per merèixer el guardó de la seva consideració com a prova de la cultura tolerant i enriquidora per al diàleg promoguda des de la UNESCO, tal com declara en la Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial (UNESCO, 2003). És en aquest sentit que els correbous serien un exemple perfecte del que la UNESCO recull en el seu informe *Our Creative Diversity: Report of the World Commission on Culture and Development* com aquelles “cultures que poden no ser dignes de respecte perquè elles mateixes han demostrat ser intolerants, exclusives, explotadores, cruels i repressives [...] que han de ser condemnades, no tolerades” (UNESCO, 1995: 54).

Aquesta excepció en el seu exercici de no-intervenció sobre els costums locals revela les paradoxes consubstancials a la vaguetat del concepte de cultura articulat i promulgat des del discurs autoritzat del patrimoni (Nielsen, 2011). Una noció instituïda amb contraposicions conceptuals respecte a formes de “diversitat inacceptable” (Wright, 1998; Stowkowski, 2009), i que s'entén que no podran representar mai els valors morals d'una “societat civilitzada”. La problemàtica implicada per la defensa dels correbous té el mèrit de revelar justament el contrasentit inherent a un projecte universalitzador que insisteix en la reconciliació d'uns suposats drets humans globals i els drets culturals de cada grup humà (Stowkowski, 2009: 11). Incoherències que sovint, en la conjuntura de la pràctica concreta, susciten controvèrsies i enfrontaments, al mateix temps que es produeixen desajustos a escala de legislació i gestió d'un patrimoni al qual s'obliga a obeir criteris incompatibles a l'hora de ser al mateix temps testimonis de diversitat i factors d'homogeneïtzació cultural.

La UNESCO, efectivament, sols considera dignes elements que puguin contribuir al seu idealisme d'una humanitat en què les asimetries socials i territorials han desaparegut miraculosament i han estat substituïdes per un idíl·lic mosaic de postals culturals, sempre al servei de valors universals positius, en un món la desigualtat i el conflicte del qual han quedat esborrats. I els correbous no poden formar part d'aquesta utopia, una utopia d'altra banda eurocèntrica i tancada (Brumann, 2018). Una columnista resumia així aquest ànim, davant la pretensió dels ajuntaments de l'Ebre de veure els seus bous –una festa inconcebible en una terra com Catalunya, “avançada i generosa”, deia–reconeguts com a Patrimoni Immaterial per la UNESCO: “Només les tradicions innòcues són acceptables. Les que no fan cap mal, les que no han estat invalidades pels avenços del coneixement” (Solé, 2011).

Conclusions

La impossible patrimonialització dels correbous de l'Ebre, més enllà de l'esfera local, ens permet il·lustrar en què consisteix el patrimoni, què merita un determinat tret cultural per ser aïllat de la resta de les formes de fer d'una societat i ser col·locat en el pedestal de les coses admirables i exemplars. En l'àmbit català, per les institucions, la virtut del patrimoni immaterial ha de ser la d'estar en condicions d'integrar el que Llorenç Prats (1996:295) anomenava un *pool* virtual, un estoc de referents simbòlics, articulats i actívats com a conjunt congruent al servei d'un determinat discurs d'identitat, no cal dir que adient als interessos dels seus promotors. A partir d'aquí, tot allò que no càpiga en aquest relat sobre un *nosaltres* ben temperat quedarà condemnat a ser ignorat o exclòs. I els correbous no tenen lloc en el ventall de símbols dels quals un país autènticament europeu podia enorgullir-se. No podien ser instal·lats en un fullet de promoció turística al costat dels castellers, les sardanes, Montserrat o els correfocs.

En el pla dels valors universals que reclama la UNESCO veure encarnats en les coses que beneeix, les festes taurines participatives catalanes tenen ben poques possibilitats de

25

Si que existeix una pràctica cultural amb animals inclosa a la llista UNESCO del Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat. Des de 2016, i com a resultat d'una proposta conjunta de 18 països de tres continents, hi figura la falconeria, reconeguda per la seva contribució a “la conservació de la naturalesa, al patrimoni cultural i a les activitats socials de les comunitats”. <<https://ich.unesco.org/es/RL/la-cetreria-un-patrimonio-humano-vivo-01209#>> [Última consulta: 22 de juliol de 2019].

gaudir-hi d'un lloc. D'entrada perquè són els estats els que proposen candidatures i acabem d'informar que l'espanyol no ha mogut un dit per veure reconeguda la *corrida*, una festa prohibida o impugnada a part del seu territori, a escala internacional. No cal dir que si Catalunya assolís la independència seria poc probable que postulés els correbous del delta de l'Ebre per afegir-los a les celebracions ja incloses a les llistes de la UNESCO, al costat de la Patum, el castells o les festes de foc al Pirineu. Però l'obstacle principal és que aquestes festes estan als antípodes dels alts principis de pau, humanitarisme, comprensió entre cultures, sostenibilitat... que són els dels plans de governabilitat global dels quals l'organisme internacional amb seu a París és "el braç cultural, l'agència visionària i la fàbrica d'idees" (Meskell i Brumann, 2015).

Perquè està contraindicada com a paradigma de les desitjades virtuts del poble

català i menys encara emblema del model de cultura humana adient al projecte lliberal de govern mundial, com no poden aspirar a ser blasonades com a patrimoni immaterial més que per un grapat de municipis el més gran dels quals, Amposta, no arriba a 21.000 habitants, els correbous serien un exemple de com el patrimoni immaterial també pot ser un camp de batalla política. Ho és quan sorgeixen lluites pel patrimoni empreses per grups humans o territoris que reclamen el seu dret a ser qui creuen que són i com són i ho fan desentenent-se de les pautes morals dominants, assumint actituds i propostes contrahegemòniques en matèria de cultura popular i demostrant que també els altres tenen dret a dir-li patrimoni a allò de què, d'esquena al que diuen les majories socials, les normes i les lleis, se senten ben superbs. ■

BIBLIOGRAFIA

Amades, J. (1983 [1956]). *Cos-tumari català. El curs de l'any*. Barcelona: Salvat.

Arnau, C. (1980). "Sebastià Juan d'Arbó o la tragèdia de la soledat". *Els Marges*, 18-19, 3-18.

Bayerrri i Raga, J. (1984). "Les Terres de l'Ebre, un país sense futur?". *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 1, 72-90.

Bladé i Desumvila, A. (1991). Raó i sentiment de la Ribera d'Ebre. *Miscel·lània del Centre d'Estudis Comarcals de la Ribera d'Ebre*, 8, 7-16.

Boquera Margalef, M. (2009). *Primer la sang que l'aigua: els pilars d'una nova identitat ebrenc*. Benicarló: Onada.

Brumann, Ch. (2018). "Anthropological Utopia, Closet Eurocentrism, and Culture Chaos in the UNESCO World Heritage Arena". *Anthropological Quarterly*, 91(4), 1203-1233.

Carod-Rovira, J. L. (2017). "L'altra catalanitat". Dins Vega i Cas-

tellví, X., *Terres de l'Ebre, frontera i frontissa*, 7-24. Lleida: Pagès Editors.

Clua i Fainé, M.; Sánchez García, J. (2014). "Més enllà de la identitat: noves conceptualitzacions per a vells problemes?". *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 19 (2), 1-9.

Collet, R. (2012). "Fronteres de la comunitat, comunitat de frontera: el cas del Sènia". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 38, 149-153.

Costa, R. i Folch, R. (2014). "El patrimoni cultural immaterial a Catalunya. Legislació, actualitat i reptes de futur". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 39, 10-11.

Delgado, M. (1990). "Espacio sagrado, espacio de la violencia. El corre-de-bou de Cardona". Dins Boesch S. i Scaraffia L. (eds.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, 209-218. Torí: Rosenberg & Selier.

Delgado, M. (1993). "El seny y la rauxa. El lugar de la violencia en la construcción de la catalanidad". *Antropología*, 6, 97-130.

Franquesa, J. (2018). "Southern Revolt". Dins *Power Struggles: Dignity, Value, and the Renewable Energy Frontier in Spain*, 101-121. Bloomington: Indiana University Press.

Gómez Pellón, J. E. (2017). "Los problemas del patrimonio inmaterial: uso y abuso de los animales en España". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(2), 147-168.

Grisostolo, F. E. (2017). "La tauromachia come arena di scontro sulle competenze nell'Estado autonómico" [en línia]. *DPCE Online*, 29 (1) <<http://www.dpceonline.it/index.php/dpceonline/article/view/379>> [Última consulta: 3 de febrer de 2019].

González, A. (1990). *Bous, toros i braus. Una tauromàquia catalana*. Tarragona: El Médol.

Lanao, P.; Torns, M.; Vinyoles, C. (1990). "Passions contraposes entorn dels toros". *Revista de Girona*, 141, 26-32.

Laus, F. (2006). “La tauromachia nella recente legislazione spagnola un bene immateriale del patrimonio culturale da valorizzare e tutelare” [en línia]. *Aedon*, 2. <<http://www.aedon.mulino.it/archivio/2015/2/laus.htm>> [Última consulta: 3 de febrer de 2019].

Loureiro Lamas, C.; Sánchez García, A. M. (1990). “Patrimonio cultural, patrimonio natural”. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, XXII (56), 321-329.

Mármol, C. del; Frigolé, J.; Nartotzky, S. (coord.) (2010). *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*. Barcelona: Icaria/ICA.

Meskill, L.; Brumann, Ch. (2015). “UNESCO and new world orders”. Dins Meskill, L. (ed.), *Global Heritage: A Reader*, 22-42. Oxford: Blackwell.

Mira, J. F. (1976). “Toros en el norte valenciano. Notas para un análisis”. Dins Lisón Tolosana, C. (ed.), *Temas de Antropología Española*, 108-129. Madrid: Akal.

Nielsen, B. (2011). “UNESCO and the ‘right’ kind of culture: Bureaucratic production and articulation”. *Critique of Anthropology*, 31(4), 273-292.

Padullés, J. (2010). “El Corre de Bou de Cardona: consideracions prèvies a una recerca etnogràfica”. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 37, 122-125.

Padullés, J. (2011). *Bous de mort. El Corre de Bou de Cardona i la cultura popular taurina de Catalunya*. Tarragona: El Mèdol.

Pitt-Rivers, J. (1986). “Fiestas Populares de toros”. Dins Díaz Viana, L. (ed.), *Etnología y Folklore en Castilla-León*, 97-107. Sòria: Junta de Castilla-León.

Pradilla Cardona, M. À. (2014). “Dinàmiques sociopolítiques i procés d'estandardització a les comarques de la diòcesi de Tortosa”. *Caplletra*, 5, 95-127.

Prat, J. (1991). “El nacionalismo catalán a través de los demarcadores de identificación simbólica”. *Revista de Antropología Social*, 0, 231-239.

Prats, L. (1989). *El mite de la tradició popular*. Barcelona: Edicions 62.

Prats, L. (1996). “Antropología y patrimonio”. Dins Prat, J. i Martínez, A. (coord.), *Ensayos de Antropología Cultural*, 294-299. Barcelona: Ariel.

Prats, L. (2014). “El caràcter magmàtic del patrimoni etnològic”. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 39, 152-159.

Pujadas, J. J. (1990). “Los estudios sobre etnicidad y nacionalismos en España”. Dins Cucó, J. i Pujadas, J. J. (coord.), *Identidades colectivas, etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*, 3-19. València: Generalitat Valenciana.

Pujadas, J. J. (1994). “Memoria colectiva y discontinuidad: La construcción social de las identidades culturales”. Dins Sanmartín, R. (coord.), *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*, 617-633. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pujadas, J. J. i Comas d'Argemir, D. (1991). “Identidad catalana y símbolos naturales”. Dins Prat, J. [et al.] (coord.), *Antropología de los pueblos de España*, 647-652. Madrid: Taurus.

Ridao Martín, J. R. (2017). “Toros: entre l'espectacle públic, el patrimoni cultural i la protecció animal”. *Revista catalana de dret públic*, 54, 171-184.

Serrán Pagán, G. (1979). “El toro de la Virgen y la industria textil en Grazaema”. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, 5, 119-113.

Scovazzi, T. (2011). “Cavalli, pesciolini, bambini e saracini: Brevi riflessioni su controversi patrimoni culturali intangibili”. *Rivista Giuridica dell'Ambiente*, 26(6): 841-858.

Stowkowski, W. (2009). “UNESCO's doctrine of human diversity: A secular soteriology?”. *Anthropology Today*, 25(3), 7-11.

UNESCO (1995). *Our Creative Diversity: Report of the World Commission on Culture and Development*. Paris: UNESCO.

UNESCO (2003). *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*, Paris: UNESCO [en línia] <http://cultura.gencat.cat/web/.content/cultura_popular/07_publicacions/edicions_singulars/documents/scd_convencio_salvaguarda.pdf>. [Última consulta: 21 de juliol de 2019].

Sánchez-Carretero, C. (2013). “Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio”. Dins Santamarina, B. (ed.), *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades*, 195-210. Alzira: Germania.

Santamaría Campos, B. i Moncusí Ferré, A. (2015). “El mercado de la autenticidad. Las nuevas ficciones patrimoniales”. *Revista de Occidente*, 410-411, 93-112.

Solé, E. (2011). “Correbous?” [en línia], *El Punt Avui*, 12 de desembre <<http://www.elpuntavui.cat/opinio/article/8-articles/484273-correbous.html>> [Última consulta: 23 de febrer de 2019].

TKac, J. A. (2014). “The role of Bullfighting and FC Barcelona in the Emancipation of Catalonia from Spain”. *Revista de humanidades*, 23, 137-156.

Vega, X. “Terres de l'Ebre, frontera i frontissa”. *DivÈrsia*, 8, 53-103.

Vidal Franquet, J. (2015). “El tortosinisme: unes impressions”. *Plecs d'història oral*, 119, 2-6.

Wright, S. (1998). “The politicization of ‘Culture’”. *Anthropology Today*, 14(1), 7-15.

Xifrà, J. i Sriramesh, H. (2019). “Public relations and the concept of ‘nations within nations’”. Dins Sriramesh, K. i Ver i, D., *The Global Public Relations Handbook: Theory, Research, and Practice*. Londres: Routledge.

Entre la muntanya i el cel

Rere les aparicions marianes de San Sebastián de Garabandal

Introducció

El 18 de juny de 1961, a San Sebastián de Garabandal, un petit llogarret de muntanya situat en una estreta vall de Cantàbria, quatre nenes provinents de famílies molt humils i que es trobaven entre els 11 i 12 anys van afirmar que se'ls havia aparegut l'arcàngel sant Miquel. Les quatre nenes, anomenades Mari Loli Mazón, Jacinta González, Conchita González i Mari Cruz González, comencen d'aquesta manera a confirmar que després d'entrar en èxtasi tenen visions de l'àngel. Després d'aquesta primera aparició que Conchita recull al seu diari personal se'n succeiran vuit més, durant les quals les nenes també podran parlar amb

ell. L'1 de juliol de 1962, aquest els comunica que aviat rebran la visita de la Verge Maria en l'advocació de la Mare de Déu del Carme. El dia 2 de juliol d'aquell mateix any, la Verge se'ls apareix en una pineda, composta per nou pins, situat damunt d'un turó ras elevat sobre el poble, una mica més amunt de la "Calleja" i conegut actualment com "Los Pinos".

Segons van descriure les quatre nenes després de les aparicions, la Verge es presenta, en efecte, sota l'advocació del Carme, vestida a la manera primigènica amb túnica blanca i capa blava, i porta en ocasions el Nen Jesús o el tradicional escapulari que va ser lliurat per ella a sant Simó Stock (Superior General dels Pares Carmelites del convent de Cambridge) el 1251.



Carlota Fuentevilla

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Nascuda a Santander (1988), està graduada en Belles Arts per la Universitat de Barcelona (2014), on va obtenir el títol de Màster en Antropologia i Etnografia el 2018. Combina la investigació en l'àmbit artístic amb l'antropologia social i cultural.

Paraules clau: antropologia de la religió, aparicions, garabandalistes, San Sebastián de Garabandal, Mare de Déu.

Palabras clave: antropología de la religión, apariciones, garabandalistas, San Sebastián de Garabandal, Virgen María.

Keywords: anthropology of religion, apparitions, *Garabandalistas*, San Sebastián de Garabandal, Virgin Mary



Segons els testimonis recollits a les publicacions consultades i les entrevistes realitzades, és així com les visions de la Verge tindran inici i s'esdevindran repetidament al llarg de tres anys més, fins al 18 de juny de 1965, dia en el qual cessaran. La manera de procedir durant els nombrosos èxtasis que van tenir lloc durant aquells anys es va produir de forma similar: normalment les nenes, igual com la resta de la gent del poble, es trobaven en les seves ocupacions diàries quan de sobte una d'elles per separat començava a sentir el que es coneix popularment com “les tres crides”. En aquell moment deixava el que estigués fent i en un estat físic que presentava signes de trobar-se posseïda per alguna força superior, entrava en trànsit. En moltes d'aquestes ocasions, totes quatre solien reu-

nir-se durant el recorregut que les portava a algun punt del poble en concret. Aquests recorreguts de vegades els feien caminant cap endavant però també cap enrere, tant dretes com de genolls, amb el cap inclinat mirant una cosa indeterminada per sobre d'elles. Segons els testimonis, malgrat pujar per llocs empedrats cap enrere i de genolls tant de dia com de nit, mai no presentaven ferides i tampoc no reaccionaven davant del dolor quan les punxaven o pessigaven.

Un altre tret característic segons els diferents testimonis de l'època és que les nenes incrementaven la velocitat i el pes durant els èxtasis, i tenien l'habilitat de tornar els objectes (com creus i rosaris) als seus propietaris, o tenien la capacitat de trobar-los

Trobada massiva de persones amb motiu dels èxtasis de les nenes (1961-1965).

AUTORIA DESCONEGUDA

Aquest article s'emmarca dins de la investigació i etnografia realitzades a San Sebastián de Garabandal (Cantàbria) durant el 2018, entorn de les aparicions marianes que van tenir lloc entre els anys 1961 i 1965. El seu propòsit és tractar de respondre a diferents plantejaments sobre l'afectació que les aparicions marianes han tingut i tenen per a les persones del poble com a part de la seva representació i transmissió culturals, així com altres processos derivats.

Este artículo se enmarca dentro de la investigación y etnografía realizadas en San Sebastián de Garabandal (Cantabria) durante el 2018, en torno a las apariciones marianas que tuvieron lugar entre 1961 y 1965. El propósito de la misma es tratar de responder a distintos planteamientos sobre la afectación que las apariciones marianas han tenido y tienen para las personas del pueblo como parte de su representación y transmisión culturales, así como otros procesos derivados.

This article is the result of research and ethnographic studies carried out in Sant Sebastián de Garabandal (Cantabria, Spain) in 2018 surrounding the Marian apparitions that took place in the village between 1961 and 1965. Our goal is to provide a response to different hypotheses regarding the effects that these apparitions have had, and continue to have, on the villagers' cultural representation and transmission, as well as other derivative processes.

si es trobaven amagats prèviament per la gent, així com de reconèixer els capellans vestits amb roba secular (Zimdars-Swartz, 1991: 134). Però sens dubte, un dels trets més significatius esdevinguts i manifestats durant les aparicions és que la Verge conversava amb les quatre nenes i els deixava alguns missatges —amb la responsabilitat de fer-ne difusió—, dos dels quals s'han reproduït més i s'han considerat els més rellevants pel seu caràcter apocalíptic.

D'aquesta manera entre aquesta data i el juliol de 1965, les visions i els èxtasis de les nenes es van succeir de manera gairebé diària. Les aparicions van sacsejar ràpidament tota la població de San Sebastián de Garabandal; n'eren partícips i acompanyaven com a testimonis les protagonistes durant les locucions, pregàries i esperes, intercalades en la vida quotidiana, la qual s'havia vist alterada profundament. No és estrany que aviat diversos mitjans tant de la premsa regional com nacional i internacional es fessin ressò de la notícia, ja que resultava especialment cridanera la localització que la Verge havia triat: un remot poble de muntanya, situat damunt d'una abrupta vall on no hi havia instal·lació de llum elèctrica i

amb prou feines hi havia aleshores un camí de terra per accedir fins a les seves cases de pedra, que s'amuntegaven unes a prop de les altres, formant un petit conjunt en contrast amb els alts pendents de les muntanyes que s'elevaven al seu voltant. L'impacte d'aquests fets ateses totes les característiques va ser de grans proporcions; la curiositat i la devoció van provocar en poc temps l'arribada massiva de visitants i experts de diversa índole. Es pot afirmar que ràpidament les aparicions marianes van prendre el protagonisme del lloc, el qual va passar de ser un poble d'interior, perdut en l'abrupta orografia de Cantàbria on amb prou feines arribaven persones de l'exterior, a una destinació de peregrinació internacional fins a l'actualitat.

Cinquanta-quatre anys després de les aparicions de San Sebastián de Garabandal, molts interrogants continuen mostrant-se com a indissolubles als fets religiosos. Encara que els escrits i acostaments han estat nombrosos, encara falta provar de respondre a diferents plantejaments sobre l'afectació que les aparicions marianes han tingut i tenen per a les persones del poble com a part de la seva representació i transmissió culturals. Aquest article parteix d'aquesta voluntat. Després



Capellans envoltant les quatre nenes durant un dels èxtasis (1961-1965).

AUTORIA DESCONEGUDA

d'una primera aproximació d'investigació encara oberta i la realització d'una etnografia, la hipòtesi principal se centra en l'anàlisi de la negativa per part de moltes persones del poble a continuar parlant sobre les aparicions com a forma de resistència davant de la sensació de pèrdua i fragmentació de la comunitat, la qual cosa ens presta a interrogar-nos sobre els mecanismes d'instrumentalització i mercantilització de les mateixes aparicions com a capital simbòlic i material a través de la peregrinació, així com altres processos derivats de les mateixes aparicions marianes.

Per això, crec que més enllà de les abundants teories especulatives sobre per què van tenir lloc, es podria provar de comprendre-les dins de la mateixa societat que conformava el poble de San Sebastián de Garabandal en aquell temps per poder analitzar-les des de l'ara. Això és important si tenim en compte que l'ambient en què s'esdevenen aquestes aparicions és un moment clau per poder entendre com en el marc d'unes particularitats històriques determinades s'estava produint un canvi de paradigma, que funcionava entre el micro i el macro. És a dir, es posaven en relació transformacions socials més àmplies com poden ser el Concili Vaticà II, l'apogeu d'unes polítiques desenvolupistes i el final de l'autarquia econòmica amb un procés simbòlic particular i local. D'aquesta manera, es podria contextualitzar aquests esdeveniments, la qual cosa ens permetrà després analitzar-los arran dels objectius descrits prèviament.

Contextualització socioeconòmica

Quan entre els anys 1960-1965 les quatre nenes van començar a entrar en èxtasi, a tenir les visions i parlar en una ocasió amb l'arcàngel sant Miquel i algunes amb la Verge Maria, la forma de vida al poble s'havia tornat marcadament mixta: mig rural, mig urbana. És important aclarir que els termes en els quals es van produir les aparicions i els seus efectes pertanyen a un moment de transformació socioeconòmica de característiques agudes i concretes, però encaixen en unes afectacions que es poden posar en comú amb altres processos similars

a les zones rurals de Cantàbria en general. Per a això provaré de fer un recorregut breu sobre el context socioeconòmic de Cantàbria partint de la seva historiografia, que em permetrà després analitzar amb més riquesa els plantejaments que aquesta investigació té com a fons.

És així que, encara que podríem remun- tar-nos molt temps enrere, en la meua anàlisi partiré de la transformació cap a la modernitat a Cantàbria (constituïda com a Província de Cantàbria el 1778), que va tenir el seu desenvolupament molt més tardanament que en altres zones d'Europa, ja que es va mantenir la predominança d'una economia camperola “com aquella forma de producció basada fonamentalment en la mà d'obra familiar i organitzada en petites explotacions agropecuàries de tecnologia intensiva en treball, que utilitzen mitjans de producció naturals, i que necessiten en diversos graus el recurs als béns comuns, a les activitats complementàries i al mercat per assegurar la seva reproducció econòmica” (Domínguez Martín, 1995: 259). És ja a la segona meitat del segle XIX que es produeix un auge econòmic que “va estar assentat en una consideració de la ciutat de Santander com a port natural de Castella, al consegüent comerç colonial amb Amèrica, i en la gènesi i consolidació d'un procés industrialitzador que es va desenvolupar al llarg d'un camí ral (el de Reinosa i actual corredor del Besaya)” (Villaverde, 1998: 18). Així és que els primers projectes industrials al territori van tenir lloc a finals del segle XIX, coincidint amb el final del període de comerç amb les colònies que havia fet del port de Santander un lloc pròsper encara que marcat per un desequilibri absolut entre una minoria beneficiada i una majoria assolada per la pobresa i les malalties. El declivi del comerç colonial va empènyer la burgesia càntabra a implementar altres formes d'explotació econòmica com l'explotació agrària (la qual va trobar més dificultats d'expansió per les condicions topogràfiques de la regió) i ramadera. El 1930 el model industrial es presenta com el principal motor de l'economia. Aquest desenvolupament industrial

va generar nuclis urbans com Torrelavega o Los Corrales de Buena, que es van formar i es van expandir principalment per l'arribada dels obrers de les zones rurals del voltant que treballaven a les fàbriques i van provocar un èxode cap a les ciutats. A la dècada dels anys seixanta es produeix el moment de més apogeu de l'economia industrial¹.

Partint del que he exposat anteriorment, seria erroni establir una idea diferent a la que l'economia anomenada tradicional no era purament autàrquica i de subsistència, fins i tot en zones tan apartades. Com he assenyalat, San Sebastián de Garabandal té certes peculiaritats per les seves característiques geogràfiques, per la qual cosa aquestes relacions socioeconòmiques es van produir sobretot degut a les migracions i a les relacions administratives de rendes i compra o venda de propietats. Christian (1978 [1972]: 54), qui va realitzar una etnografia sobre la religiositat de la zona, explica els moviments migratoris permanents dels habitants de la vall del Nansa (on se situa San Sebastián de Garabandal), a partir dels segles XVIII i XIX; daten a partir del 1715 l'establiment de *muntanyencs* a Cadis i altres zones d'Andalusia. De la mateixa manera va tenir lloc la partida cap al que es considerava el Nou Món dels més tard coneguts com a indians i que va suposar l'economia puixant d'algunes famílies de la zona, que van aconseguir grans fortunes a través del projecte colonial, sobretot a Mèxic i Guatemala. Però va ser una llarga tradició d'emigració temporal el que va marcar profundament l'economia i forma de vida de la pagesia de la zona que acudia a diferents parts de Castella per treballar en empreses fusteres i passaven llargues temporades a la muntanya i dormint en barracons comuns. Les dones, per la seva part, eren enviades a partir dels 14 anys a servir a les cases de nuclis de població més grans. Aquestes estades de treball temporal fora del poble es produïen sobretot durant l'hivern per poder mantenir el cicle anual de les collites:

Cada vall constitueix un municipi, i els municipis estan dividits en consells, que són els organismes administratius dels

respectius llogarrets. A la vall del Nansa, la terra de tots els llogarrets s'utilitza de quatre maneres: camps de cereals, hortes, prats i muntanya. Al fons de la vall i en llocs plans protegits, es conrea blat de moro. Aquestes terres, normalment properes a cada poble, es denominen messes. [...] S'hi conreen altres hortalisses—sobretot, patates i ocasionalment mongetes— a les messes, però només en l'àmbit familiar. També conreen les famílies quantitats limitades de fruites i d'hortalisses que requereixen atenció més acurada en hortes pròximes a casa seva. Aquestes hortes estan sovint tancades per evitar l'entrada d'animals i nens. [...] Turons amunt, respecte de les messes, es troben els prats particulars que produeixen herba per a l'hivern. [...] Finalment, vorejant els prats, es troba terra no apta per al cultiu, la qual es denomina muntanya. Part d'aquesta, els pendents coberts de gatosa i falgueres, poden aprofitar-les els ramats d'ovelles i cabres comunes o particulars (Christian, 1978-1975: 20).

D'aquesta manera hi havia un “model de comportament adaptatiu que no es caracteritza principalment per actituds de retirada, sinó per l'establiment d'una relació—entre condicionada i oportunista— dels camperols amb el mercat, el propòsit últim del qual no era cap altre que el de preservar, en la mesura possible, el seu mode de vida rural” (Domínguez Martín, 1995: 162). La industrialització i les condicions de la modernitat van produir la necessitat de pluriocupació, amb la implicació de totes les persones components del nucli familiar independentment de l'edat o sexe; és a dir, les dones—que ja s'encarregaven de forma eminent de part de les tasques de subsistència tradicionals—i els nens van ser els responsables d'assumir les tasques i noves activitats per compensar l'absència dels homes durant les seves altres ocupacions.

No obstant això, encara que l'èxode va ser més tardà a San Sebastián de Garabandal que en altres zones a causa del seu aïllament, a partir dels anys seixanta la vida a les ciutats ja es començava a assumir com

¹ Que paradoxalment amagava una crisi larvada que enfonsava les seves arrels en el desajust patent de la indústria càntabra en relació amb les condicions imperants a partir de 1959-1960 en l'economia espanyola després de l'anomenat Pla d'Estabilització.

una millora i especialment la gent més jove marxava buscant llocs de treball allunyats de la ramaderia i l'agricultura. És important indicar les condicions de vida que conformaven la població de l'època, i encara que matisar partint de les dades exposades és convenient per no caure en idealitzacions o romanticismes, no per això s'ha de perdre de vista que les aparicions es produeixen en aquest moment com una fita, una tremolor que va sacsejar les condicions d'un model de vida que començaven a veure's cada vegada més impregnat per la modernitat i el capitalisme. Podem apuntar que, en aquest cas, l'esmentat model es va accelerar exponencialment per uns fets que ningú no imaginava. Dit *grosso modo*, Garabandal es va veure exposat al món.

San Sebastián de Garabandal com a lloc de culte i destinació de pelegrinatge

Així és que analitzar com la transformació de la religiositat s'ha produït al poble² de San Sebastián de Garabandal especialment a partir de les aparicions marianes, és alhora l'anàlisi d'aquestes altres relacions, a través de les formes de representació col·lectiva tant materials com simbòliques, que s'evidencien entre els altres aspectes prèviament exposats, amb la peregrinació als llocs de culte. Cal també indicar com a eixos fonamentals la participació de l'Església com a estructura, i també els grups de culte tant catòlics com heterodoxos, que lluny de mantenir-se en una oposició simplificada de dominadors i dominats immanents a una organització estructural vertical que vetllaria pels interessos de l'Església catòlica, aquestes es troben immerses en tensions, interessos, connexions i conflictes complexos, que tan sols tenint en compte aquesta lògica dicotòmica es veurien sotmesos a un pensament reduccionista. Tal com assenyala Christian (1981: 22), “qualsevol anàlisi que interpreti els dos últims segles de visions marianes com una conjura clerical per desbaratar el progrés social constituirà, com veurem, una lectura empobrida”.

En aquest cas, atès el context de relació i idees, l'àngel i la Verge es manifesten en

coincidència amb un cert aperturisme de la dictadura franquista i també amb el Concili Vaticà II a Roma. D'una banda, amb el Concili Vaticà II l'Església catòlica sembla doblegar-se a la tendència de la modernització, alhora que s'inicien noves campanyes d'evangelització. L'associació entre les aparicions a San Sebastián de Garabandal i l'*aggiornamento* de l'Església resulta en primera instància bastant evident. Un exemple d'això són dos dels missatges de més rellevància referits anteriorment, rebuts per les nenes i recollits, comunicats i venerats per diverses parts del món fins avui:

Primer missatge:

–18 d'octubre de 1961–

“Cal fer molts sacrificis, molta penitència. Hem de visitar el Santíssim amb freqüència. Però abans hem de ser molt bons. Si no ho fem ens vindrà un càstig. Ja s'està omplint la copa, i si no canviem, ens vindrà un càstig molt gran.”

Segon missatge:

–18 de juny de 1965–

“Com que no s'ha complert i no s'ha donat gaire a conèixer el meu missatge del 18 d'octubre, us diré que aquest és l'últim. Abans la copa s'estava omplint, ara està vessant. Els sacerdots, bisbes i cardenals van molts pel camí de la perdició i amb ells porten moltes més ànimes. A l'eucaristia cada vegada se li dona menys importància. Hem d'evitar la ira de Déu sobre nosaltres amb els nostres esforços. Si li demaneu perdó amb ànima sincera, Ell us perdonarà. Jo, la vostra Mare, per intercessió de l'àngel sant Miquel, us vull dir que us esmeneu. Ja esteu en els últims avisos. Us estimo molt i no vull la vostra condemna. Demaneu-nos sincerament i nosaltres us ho donarem. Us heu de sacrificar més, penseu en la Passió de Jesús.”

Mentre que el primer dels missatges recollits per les nenes i comunicats al món per mandat de la Verge funciona a tall d'avertència, en el segon missatge l'ultimatum cap a un sector del clergat és inqüestionable. Les

2

Si em refereixo aquí al poble en conjunt no és per assenyalar-lo com un ens abstracte sinó com a subjecte col·lectiu, ja que el fenomen de les aparicions l'ha afectat de manera integral.

aparicions funcionarien des d'aquesta perspectiva com la mostra de la disconformitat d'un sector de l'Església més tradicional, disposat a mostrar a través de dos missatges de la Verge una crítica al clergat. L'Església, que no ha reconegut oficialment les teofanies, les actituds científiques negacionistes, i el context social exposat, converteix les nenes –i per extensió el poble de San Sebastián de Garabandal– en un ens mediúmnic amb gran poder d'atracció.

Segons testimonien moltes persones locals i altres que van visitar el poble durant aquells anys, a l'inici de les aparicions la mateixa gent local acollia a casa seva –i fins i tot donava dinar i sopar– a la gent que arribava per veure els èxtasis de les nenes. Segons em va ser confirmat durant el treball de camp en diferents entrevistes i converses informals, hi va haver dies que a causa de les inclemències meteorològiques la pluja va ser incessant, en els quals les cases es trobaven atapeïdes de gent. Un d'aquells dies va tenir lloc el primer missatge de la Verge. Aquesta història és recordada col·lectivament com una nit especialment llarga en què totes les cases servien de lloc d'empara per a persones desconegudes entre si. Encara així, traçar el procés des dels orígens de com es van anar conformant i en quines circumstàncies es va produir la constitució dels grups *aparicionistes* entorn de les aparicions marianes de Garabandal és una tasca pendent. En la seva anàlisi de més de sis mil santuaris de pelegrinatge a Europa occidental, “Mary Lee Nolan i Sidney Nolan (pelegrinatge cristià a l'Europa occidental moderna) assenyalen que el 65% d'ells estan centrats en la Mare de Déu. Encara que només una minoria d'aquests santuaris s'han originat a partir d'una aparició, pràcticament tots els grans centres de pelegrinació moderns ho han fet (per exemple, La Salette, París, Lourdes, Knock, Fàtima, Medjugorje)” (Murphy, 1992). Però no n'hi ha prou amb deduir les conseqüències amenaçadores que podrien suposar per als sectors de l'Església catòlica aquests canvis al costat de la reforma del Concili II, que podien incitar a través de les aparicions marianes

una sèrie de missatges amb transcendència ideològica (Margry, 2009). Per tant, és convenient considerar el paper que van tenir els devots i no devots per examinar *la temperatura* imperant al poble en l'època i entendre la mutació conjunta i indissoluble entre allò espiritual i allò corporal, allò simbòlic i allò material, com defineix Berger quan apunta que “la producció cultural no material sempre ha anat de la mà amb l'activitat humana de modificació del medi físic” (Berger, 1971: 19).

Transformacions en l'espai

A partir dels anys en què els èxtasis de les nenes es produïen per diferents zones del poble, es van anar localitzant a poc a poc en zones concretes com el *Cuadro*. Aquesta era una construcció de fusta en forma de quadrilàter que es va construir després de les primeres aparicions, quan l'arribada de la gent va començar a ser massiva, per protegir les nenes de l'acostament de persones curioses i/o devotes. El *Cuadro* era custodiat per alguns homes del poble i per la Guàrdia Civil. A Los Pinos es va anar conformant una comunitat de creients que van començar a compartir una devoció en comú per la Verge de Garabandal i el poble com a destinació de pelegrinació coneguts avui com a *garabandalistes*. En general la motivació del pelegrinatge –sobretot en la religió catòlica– resulta “un medi privilegiat per experimentar la relació amb el diví i pot transformar l'individu i augmentar el seu estat de benestar gràcies al mateix procés de recerca i gràcies a l'energia que emana dels llocs sagrats” (Fedele, 2008: 221), encara que és necessari deixar clar que és el grup social en qüestió el que diposita i projecta la seva experiència dels llocs sagrats com irradiadors d'aquesta energia. Però en el cas de San Sebastián de Garabandal no resultaria erroni situar com un dels punts d'inflexió per a l'organització d'aquests grups, l'anunci d'un miracle que li fa la Verge a les nenes. Si tenim en compte la classificació de pelegrinatges que duen a terme Turner E. i Turner V. (1978: 17) aquest factor entraria en la quarta descripció, que defineix un pelegrinatge nascut els segles XIX i XX denominat *Modern Pilgrimage*.

Aquest moviment es caracteritza pel seu fervor i rebuig davant l'avenç de la secularització—encara que fan ús de les tecnologies i mitjans de comunicació com a internet, així com de diversos mitjans de transport com l'avió—, es consideren *antimoderns*. Però sobretot m'agradaria destacar el que els Turner assenyalen en aquests grups, i és que solen començar amb una aparició i es mantenen per la seva fe en els miracles. Tal com assenyala Zimdars-Swarts:

“[...] les aparicions marianes modernes es distingeixen de les anteriors per dues característiques: són públiques i tenen caràcter serial. És a dir, aparicions múltiples que es produeixen en una seqüència, de vegades durant un període de temps molt llarg (per exemple, les aparicions de Medjugorje es van iniciar el 1981 i continuen fins avui) i les aparicions no es produeixen de manera privada, sinó davant d'un públic. Ambdues característiques són propícies per a la formació d'un santuari de pelegrinatge.” (Murphy, 1992)

L'esperança de la salvació és un dels pilars bàsics d'aquesta prorroga. Al costat del miracle vindran la redempció i el perdó de tots els pecats. Un final anhelat per totes les persones que tenen contacte i relació amb la devoció cap a les aparicions al poble, però

que no sembla ser compartit amb la mateixa perspectiva o expectatives durant el temps que s'ha dilatat l'espera.

Concurrències, tensions

Tal com he explicat, des del seu inici les aparicions van aixecar una gran expectació i van involucrar directament les persones del poble i posteriorment van promoure l'arribada massiva de visitants; tant de persones creients com experts/es de tota mena de camps (des de la medicina fins a la ufologia) i de diferents parts del món.

D'una banda, l'alta aflluència de visitants també ha provocat que molts busquesin allotjament temporal o indefinit de manera constant fins avui. Christian defineix com, l'any 1978, les condicions de vida en termes materials s'havien vist altament modificades, ja que les aparicions van provocar revalorització del preu de les cases i les finques: “La situació del poble de San Sebastián és excepcional. A causa de les aparicions, molta gent *forastera*—de Barcelona, Sevilla, França, Alemanya i els Estats Units— ha comprat cases i finques, la qual cosa ha proporcionat un capital als veïns per renovar les seves cases, i en diversos casos per comprar el pis a la ciutat, necessari per a la seva ocupació definitiva allà” (Christian, 1978: 63).



Les quatre nenes durant un dels èxtasis al “Cuadro” (1961-1965).

AUTORIA DESCONEGUDA

Avui dia, encara que en aparença l'impacte sobre el poble pugui resultar relatiu ja que la seva conservació (per exemple en la cura de les cases de pedra) encara té molta relació amb l'estat en el qual es trobava als anys seixanta, és innegable que el procés de la peregrinació no només ha incrementat expansivament el nombre de visitants a Garabandal, cosa que també ha provocat l'obertura d'hostals i ha comportat un increment constant de la compra de nombroses propietats (que ja apuntava Christian en l'any 78) per part d'alguns pelegrins i de les organitzacions de *moviments aparicionistes*, part dels quals ha decidit quedar-s'hi de manera permanent. Aquesta necessitat de tenir propietats al lloc de culte bé podria ser una problemàtica prolífica per a una investigació detallada. De la mateixa manera, els llocs de culte continuen tenint transformacions periòdicament. En l'actualitat, l'espai que constitueix el perímetre al voltant de Los Pinos es troba envoltat per una tanca de fusta, cosa que reforça la idea entre el sagrat i el profà. També és de construcció recent una pista asfaltada que permet l'accés als cotxes. Nombroses figures i estàtues són instal·lades amb certa freqüència per grups *aparicionistes* al camí de pujada al llarg del qual diverses imatges constitueixen el Via Crucis. Fruit d'aquest, hi ha una comercialització especialitzada de llibres, estampes i fotos dels diferents episodis en èxtasi de les quatre nenes. Aquest mercat es va començar a desenvolupar a través de venedors ambulants i poc després amb l'obertura de locals d'articles religiosos (quatre en l'actualitat), així com el Centre d'Informació d'Atenció al Pelegrí que a la planta de baix de l'edifici on s'allotja disposa d'una botiga d'articles religiosos.

La inversió de capital i l'obtenció de beneficis de molta part del que s'ha enunciat aquí prové del mateix fenomen, però en gairebé tots els casos les persones del poble entrevistades i amb les quals s'han tingut converses ignoren la presa de les diverses decisions, ja que aquestes provenen de propietaris privats.

D'altra banda, cal comprendre que la morfologia nuclear de la disposició de les cases té un paper decisiu en la importància aclaparadora del poble com a unitat d'activitat. Tal com

assenyala Christian seguint la línia de Caro Baroja (1954) això produiria una tendència *sociocentrista*, que establiria que cada poble de la vall del Nansa és com un món social a part amb la seva pròpia cultura i una personalitat i estil propis (Christian, 1978: 37). Parlar del local en aquest sentit constitueix la idea d'un territori en el qual el col·lectiu de persones que hi viuen es coneixen i comparteixen la vida diària ancestralment. D'aquesta manera la identitat compartida com a local, en aquest cas, és la de sentir-se principalment del poble i seguidament de la regió; però també la identitat local és la d'un coneixement compartit col·lectivament. Dins d'aquest coneixement es troba l'experiència d'allò religiós, així com els esdeveniments entorn de les aparicions; una experiència que ha patit un procés de legitimació a través de les relacions socials (Berger, 1991: 52).

El silenciament

En l'època en què es van produir les aparicions, la gent local que en va ser testimoni —i especialment les quatre nenes— era constantment preguntada sobre el que van veure, van sentir, van escoltar... Hi ha múltiples registres de testimonis (tant en vídeo com per escrit) i l'arribada de desconeguts buscant sadollar el seu interès preguntant a les persones pel carrer o per les cases encara continua sent comú. Altres persones alienes al poble van anar enfortint la seva presència a través d'estades intermitents, més llargues o per-

Llibres en diversos idiomes exposats en una de les botigues d'articles religiosos.

CARLOTA FUENTEVEILLA



manents. Així que el setge va anar augmentant, també va augmentar la reproducció dels discursos i narracions que els havien explicat els testimonis directes. Aquesta apropiació, juntament amb l'increment de la venda de propietats a què he alludit anteriorment, ha anat generant cada vegada més tensions. A poc a poc, la transmissió d'aquestes vivències s'ha anat reduint als cercles familiars locals, cada vegada més escassament de manera intergeneracional i gairebé sempre en moments d'intimitat.

Aquests casos encaixen amb el prototipus i també amb el fet de com una vegada que la presència al poble de les quatre nenes va començar a ser menys freqüent a causa del seu canvi de domicili³, altres persones van provar d'agafar el relleu com a guies, mediadors d'allò sagrat o líders carismàtics, en molts casos defensors de pràctiques heterodoxes. A partir del meu treball de camp i el conjunt d'entrevistes realitzades, vaig poder percebre que això generava cert malestar en algunes persones: el seu símptoma es trobava en un element clau que vaig percebre primer aïlladament i al cap de poc temps vaig poder assegurar que era de caràcter col·lectiu. En referir-me al caràcter col·lectiu no vull dir que aquest malestar sigui compartit per tot el conjunt del poble, sinó parcial. Una actitud que visibilitza un conflicte fragmentari però que afecta el poble en la seva totalitat com a fenomen: la negació per part de moltes persones a parlar directament sobre les aparicions i tot el que hi està relacionat. Alguns exemples registrats durant les entrevistes manifesten expressament aquest sentiment amb al·lusions com: “Ja estem cansades de preguntes i ja l'únic que contesto és que per a mi va ser molt bonic i és el millor record que tinc. Ja no dic més”. O: “A mi ja quan em pregunten, dic sempre el mateix: tot està escrit als llibres. Allà ja està tot explicat. A l'últim que va venir ja el vaig atendre perquè es va posar molt pesat mentre jo fregava els plats però si no a tothom li dic el mateix: que tot és als llibres. Ja es diuen moltes mentides, és una decepció...”.

El que en una primera instància a l'hora de recopilar dades em resultava un obstacle que

havia d'esquivar, equiparant aquest silenci amb una barrera que dificultaria el meu accés a aquest lloc hipotètic on *les coses passen*, es va convertir més tard en condicionant del moviment transformador de l'etnografia: el pas de situar la negativa de parlar com a objecte extern del qual desentranar un significat que es volia ocultar, a escoltar el significat a través del silenci. El consens implícit en aquest silenci es mostra llavors no com una pèrdua d'interès o oblit, sinó com una actitud de resposta davant el que consideren que és una apropiació del discurs que està tenint efectes en les propietats i en allò territorial, en una reversibilitat que corroboraria que “les relacions de poder són també relacions de resistència” (Scott, 1990: 70).

Es pot assenyalar llavors que l'apropriació de la representació col·lectiva de les aparicions i la construcció d'un discurs oficial rendible en termes de mercat s'ha circumscrit en forma de patrimonialització del fenomen, que es veuen afavorits per la cada vegada més aguda sensació de pèrdua de control per part de les persones locals. Dins d'aquesta autonomia d'utilització del discurs de les aparicions amb diverses finalitats, l'Església prova de mantenir un rol regulador en l'univers d'allò simbòlic i allò material, però no pot controlar ni els grups *aparicionistes*, ni els heterodoxos, ni la desafecció cada vegada més gran de la gent del poble en les seves diverses creences i posicionaments, que veu la comunitat fonamentada en la cohesió social per llaços de parentiu i reafirmada hereditàriament a través de la comunitat eclesiàstica, cada vegada més fragmentada. Aquest punt, en comptes de situar-nos en una analogia del silenci com a oblit o falta d'interès, es formularia com a ruptura en la mateixa construcció d'un doble moviment del capital simbòlic. Les condicions de transformació de la religiositat a San Sebastián de Garabandal estan travessades per coincidències però també per tensions sobre l'assimilació dels testimonis de les aparicions i en conseqüència, del territorial donada la venda de propietats que, unida l'exode rural i la pèrdua d'interès generalitzat per les pràctiques religioses tradicionals, han conferit una sensació parcial d'apropriació per part dels moviments *aparicionistes* i la peregrinació.

3

Encara que han continuat mantenint contacte i visitant el poble, cap de les quatre nenes no es va quedar a viure a San Sebastián de Garabandal. En la dècada dels 70, Conchita, Mari Loli i Jacinta van emigrar als EUA (Nova York, Massachusetts i Califòrnia, respectivament) on es van casar i es van establir. Mari Cruz resideix a Avilés (Astúries).

En resum, aquestes qüestions podrien entendre's en dos plans: el de la divergència entre creences i pràctiques de la vida religiosa (enteses de forma diferent per part de l'Església, les persones locals i les organitzacions de pelegrins) i l'ús i incorporació del discurs de l'experiència de les aparicions marianes (sobretot per part de persones de fora) amb efectes en allò material i en el territori. Però crec que s'hauria d'analitzar una mica més profundament en quin sentit es produeix aquest conflicte tal com s'explica anteriorment en el sentit de comunitat i estructura social. Si filem més prim, la sospita latent no és només la dels possibles beneficis econòmics obtinguts mitjançant aquests mecanismes en un pas semblant al de l'èmic a l'ètic⁴ (Pike, 1954), sinó la d'una manifestació de la fragmentació a través del capital simbòlic de la memòria col·lectiva com a *mnemotècnia*, coneixement profund d'una societat que es transmet d'una generació a una altra (Turner (2009 [1973])). Així és que tenint en compte el que he exposat anteriorment, després de l'experiència col·lectiva de la vivència de les aparicions les seves narracions han passat de ser narracions que estructuraven la comunitat a ser narracions *d'altres*. L'ús del capital simbòlic a través de la tradició oral, com a pilar constitutiu de l'estructuració de la comunitat a través de la seva transmissió cultural s'ha posat en crisi.

Aquestes convergències es plantegen també partint d'una de les formes de vertebració social essencials. El control i la dinàmica social *estructurant* de les narracions (que descriuen gestes, anècdotes i descripcions sobre les persones del poble, així com de les seves possessions) que constitueixen la base del poble com a comunitat/institució es comença a perdre quan aquestes històries deixen de tenir la seva funció i es deixa de conèixer *què passa* i *qui té què* al poble. Les aparicions tenen un paper principal en això, ja que una vegada atesa la perpetuació de les organitzacions peregrines es produeix la sensació de pèrdua de control sobre els discursos de les vivències i testimonis, així com la de fragmentació de la comunitat augmenta. La producció de subjectivitats ja no és coneguda i pública, la de propietats tampoc. Si en un

primer moment les aparicions van poder funcionar de manera revitalitzant per als creients i el culte, van omplir de vida en ebullició el poble i el van dotar de llum amb la gràcia divina, avui també es poden veure certes ombres cap a les quals han estat relegades i que es projecten tant amb plasticitat com amb una certa tibantor entre les diferents parts que conformen aquest paisatge.

Com a síntesi, a partir del procés etnogràfic en què es basa aquest article trobaríem tres capes de superposició:

- 1) L'Estat i l'Església no reconeixen oficialment les aparicions de San Sebastián de Garabandal⁵ (5), que no existeixen més enllà de l'escepticisme de les institucions que continuen mantenint-se'n al marge, tot i que encara certes decisions polítiques estan influïdes per alts càrrecs de la jerarquia eclesiàstica (prova d'aquesta relació és la sopar col·loqui sobre les aparicions que van protagonitzar l'exministre de l'Interior i diputat del PP Jorge Fernández Díaz i el serf de l'Hogar de la Madre José Luis Saavedra, al Círculo Ecuéstre de Barcelona el gener de 2018). De la mateixa manera es relata com a curiositat la possibilitat de visitar Garabandal des del mateix web de l'Ajuntament de Rionansa i a l'agència Exploring Cantabria (subvencionada al 50% pel Govern de Cantàbria), s'ofereix la possibilitat de contractació dins de la seva oferta de *tours* de peregrinació a Santo Toribio i San Sebastián de Garabandal.
- 2) Les persones del poble a les quals he realitzat entrevistes i amb les quals he mantingut converses informals remarquen que estan fent una excepció en parlar amb mi i en preguntar-los el motiu, la resposta comuna és el desencant sobre l'actualitat, al·ludint que ni durant la vida diària ni davant de les persones curioses no es parla ja a penes sobre les aparicions.
- 3) I finalment, aquesta tendència a no parlar de les aparicions coincideix amb la hipervisibilitat del discurs sobre aquestes per part dels moviments i organitzacions *aparicionistes*, cosa que provoca un desplaçament d'apropiació de l'experiència original, que és còmplice d'una història

4

Entenent aquí aquests termes en la interpretació que Marvin Harris (1964) va aplicar a les ciències socials. En aquest sentit, la interpretació d'allò èmic a allò ètic seria la d'interpretar que les molèsties i el rebuig de parlar de les aparicions per les persones natives es deu a una resposta simbòlica a un efecte material de suposades pèrdues econòmiques.

5

Segons els documents oficials del *Boletín del Obispado de Santander* entre 1961 i 1970 i les declaracions recollides en diaris com l'*ABC* del 19 de març de 1967, tots els bisbes anticonciliaris de la diòcesi van afirmar "que no consta la sobrenaturalitat de les esmentades aparicions". El 26 d'agost de 1961, és a dir, quan faltaven dos mesos per a la primera de les aparicions, el doctor Doroteo Fernández, administrador apostòlic de la seu de Santander (entre maig de 1961 i gener de 1962), va emetre una primera nota en la qual afirmava que és "prematur qualsevol judici definitiu que vulgui pronunciar-se sobre la qüestió", i temps més tard Eugenio Beitia Aldazábal, bisbe de Santander (entre 1962 i 1965) escriu que "tals fenòmens manquen de tot signe de sobrenaturalitat i tenen una explicació de caràcter natural".

paral·lela amb tendència homogeneïtzant, difosa per mitjans com internet, publicacions, etc. a escala mundial i amb què se n'obté en molts casos benefici econòmic. Un ampli sector de persones del poble (devotes i no devotes) han passat a un silenci col·lectiu que funciona, tornant als termes de Scott (1990), com a *cultura doble*: “La cultura oficial plena d'enlluernadors eufemismes, silencis i llocs comuns, i la cultura no oficial que té la seva pròpia [història...], el seu propi coneixement dels problemes d'escassetat, corrupció i desigualtats que, de nou, poden ser molt coneguts però no per això s'han d'introduir en el discurs públic”.

Conclusions

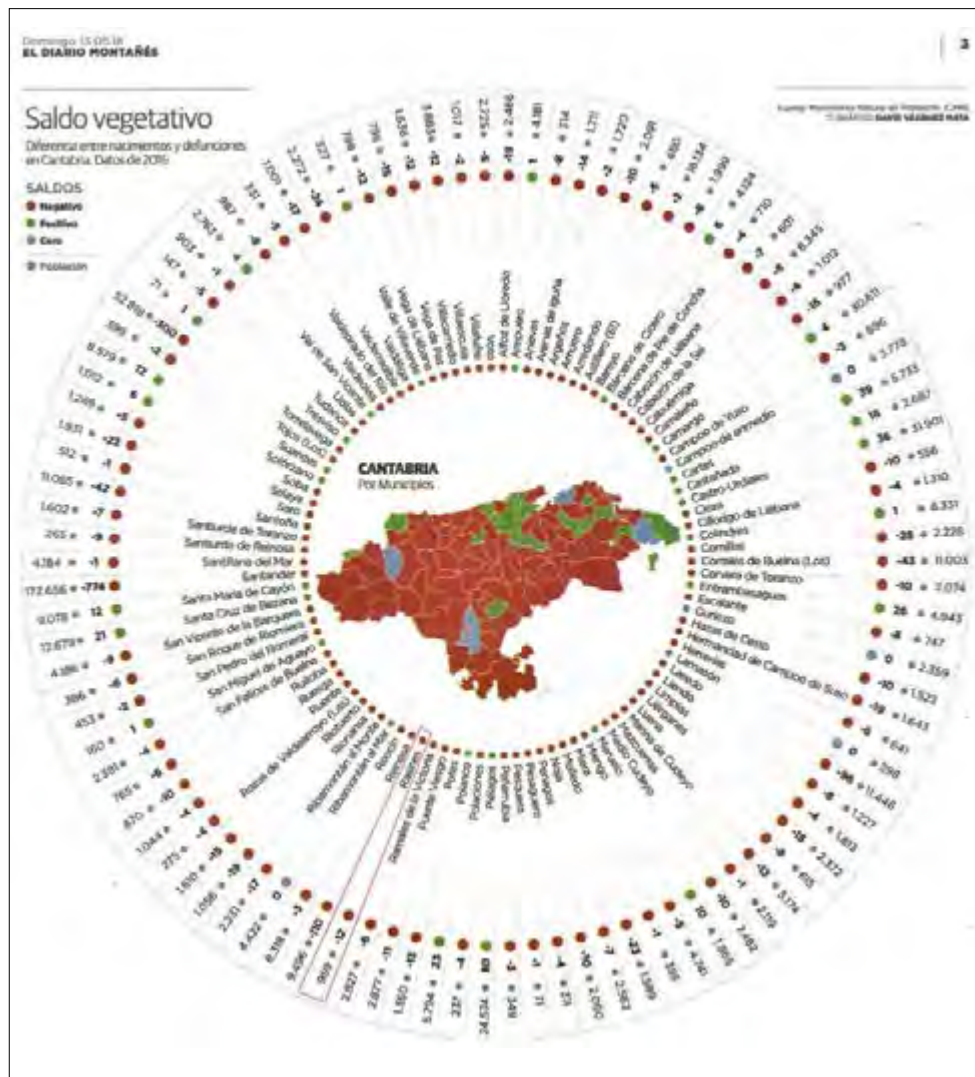
Hi ha un fragment del documental *Die Donau rauf* de Peter Nestler i Zsóka Nestler on apareix un nen d'uns 12 anys que, ajupit de genolls en algun punt indeterminat de la ribera del riu Danubi, es troba abstret movent la terra que té davant seu. Sense gaire dificultat i amb delicadesa, va extraient ossos humans que col·loca al seu costat, un al costat de l'altre. Mentrestant, de fons es pot escoltar una veu *en off* d'un altre nen que a l'escola recita diferents fets relacionats amb la Batalla de Mohács el 1526. Malgrat la llunyania en el temps i l'espai, aquest fragment em sembla representatiu per prosseguir la idea que vull explicar a continuació. Halbawchs fa una distinció entre memòria i història, expressa: “La història no és tot el passat, però tampoc no és tot el que queda del passat. O, si es vol, al costat d'una història escrita, es troba una història viva que es perpetua o es renova a través de temps i on és possible trobar un gran nombre d'aquests corrents antics que només aparentment havien desaparegut” (Halbawchs, 1968: 209).

La transformació que s'ha produït a San Sebastián de Garabandal a partir d'un fenomen religiós com són les aparicions està avui sumit en un procés delicat, en el qual el seu present s'ha de llegir amb certa intenció de desambiguar el seu passat, d'acord amb aquesta fràgil superposició entre memòria i història representades en el fragment del documental a través dels dos nens. Els tes-

timonis de les aparicions a poc a poc aniran desapareixent i amb ells els seus records. Mentrestant, la història es va construint. El *silenciament* que aquí he intentat analitzar és rellevant per conservar la memòria viva i la complexitat de la conformació de la memòria col·lectiva, no només en l'anvers sinó en els seus plecs, al revers, i en els punts cecs que també funcionen com a “marcs i coordenades on establir allò que va succeir” (Prat, 2008). Un silenci compartit, que camuflat com l'oblit, funciona també en analogia amb les persones que veuen coses on d'altres no veuen res.

A San Sebastián de Garabandal, aquests processos, el canvi del model socioeconòmic, al costat de la intensa obertura al món, l'arribada de visitants i la influència múltiple de les noves tecnologies, s'hauria conformat una conjuntura que fins ara és possible detectar. Tal com he proposat anteriorment, segons la meua aproximació al lloc i la recollida i anàlisi de dades realitzada fins al moment, l'actualitat està travessada per un llarg recorregut de senders que es creuen des de 1961 i han passat per diferents etapes a través de les quals s'han fet múltiples activitats entorn de les aparicions: els *tours* contractats, els èxtasis col·lectius, l'atracció per conèixer testimonis, el lloguer i la compravenda de cases per part de certs grups i organitzacions de pelegrins... L'arribada constant i fluida de persones de tot arreu del món amb l'interès específic sobre els testimonis de les visions i l'adquisició constant de propietats ha generat un estat d'incertesa sobre els moviments i les accions que ocorren al poble. En síntesi, els canvis analitzats sorgeixen per la modernització a marxes forçades davant una societat tradicional, que comporta d'una banda la pèrdua de comunitat de l'Església com a monopoli de l'espiritualitat i la pèrdua de la comunitat en un sentit *estructurant* com eren les formes *tradicionals* de feina, els rols socials a través dels sistemes de parentiu i la propietat com a eixos principals de la vida social col·lectiva.

Finalment, és important resoldre que la situació econòmica de Cantàbria avui dia és d'una greu crisi postindustrial que ha arribat després que a altres llocs d'Europa



Gràfica saldo vegetatiu a Cantàbria (2016). EL DIARIO MONTAÑÉS (2018)

i s'ha presentat com el “final definitiu d'un model industrial sense avenir, encara que sobre ell Cantàbria va assentar tota la prosperitat d'aquest segle xx” (Ortega, 1986: 309). La pagesia en algunes zones rurals com la vall del Nansa continua existint en una economia mixta, que manté un procés adaptatiu continu però que s'ha resistit fins avui a abandonar formes de subsistència tradicionals malgrat que el despoblament fa bategar l'amenaça sobre la possibilitat de la fallida definitiva del sistema econòmic tradicional. Segons el meu treball de camp i la consulta de fonts secundàries quantitatives com són les dades tractades per l'ICANE (Institut Càntabre d'Estadística) i l'INE (Institut Nacional d'Estadística), és determinant la conclusió que el despoblament que s'ha produït a llarg termini, que ja als 60 es produïa amb molta intensitat però que a data del 2018 està arribant a

les seves cotes més altes. Simultàniament la sostenibilitat d'aquests llocs a partir de l'explotació del turisme és qüestionat en diversos estudis en l'actualitat que apunten cap a un desenvolupament endogen (Ortiz, 2006: 35). Exemple d'això seria “un pla de desenvolupament rural basat en la diversificació en l'activitat econòmica a les zones rurals, que atén la comercialització dels productes del camp, l'artesania, cultiu d'arbres fruiters, turisme rural i la petita indústria” (Latorre i Rodríguez, 2006: 41). Durant aquesta investigació, totes les persones amb qui vaig parlar durant la meua estada al poble, indistintament de les seves inclinacions espirituals o polítiques, senten pena i inseguretats sobre el futur que es dibuixa en l'horitzó. Si aquests sentiments són la condició insignificant d'un petit llogarret o la preocupació de tota una societat és una qüestió que m'agradaria deixar oberta. ■

BIBLIOGRAFIA

Apolito, P. (1992). *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*. Bolonya: Il Mulino.

Asad, T. (1993 [1982]). *Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power*. Londres: The Johns Hopkins Press.

Berger, P. L. (1967). *El dosel sagrado: Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós Editorial.

Cantón Delgado, M. (2009). *La razón hechizada*. Barcelona: Ariel.

Caro Baroja, J. (1954). "El socio-centrismo de los pueblos españoles. Homenaje a Fritz Krüger II". Dins *Razas, pueblos y linajes*, 457-485. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Caro Baroja, J. (1978 [1943]). *Los pueblos del norte*. Donostia: Editorial Txertoa.

Caro Baroja, J. (1978). *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos xv y xvii*. Madrid: Akal.

Carroll, M. (1992). *The cult of the Virgin Mary: Psychological origins*. Princeton: Princeton University Press.

Christian Jr, W. (1989 [1978]). *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton: Princeton University Press.

Christian Jr, W. (1990 [1981]). *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos xiv-xvi)*. Madrid: Nerea.

Christian Jr, W. (1997). *Las visiones de Ezkioga. La Segunda República y el Reino de Cristo*. Barcelona: Ariel.

Coello de la Rosa, A.; Mateo, J. L. (2016). *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Saragossa: Editorial UOC.

Delgado, M. (2001). *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, blasfemia y martirio de imágenes*. Barcelona: Ariel Antropología.

Delgado, M. (2005). *La comunidad como sueño y añoranza. Lo orgánico y lo inorgánico en la representación de la sociedad* [en línea]. Barcelona: Universitat de Barcelona. <<http://www.ub.edu/catedrafilosofiacontemporanea/sites/all/images/files/Delgado.pdf>> [Última consulta: 10 de gener de 2018].

Delgado, M. (1993). "La religiosidad popular. En torno a un falso problema" [en línea]. *Gazeta de Antropología*, 10, 8. <<http://hdl.handle.net/10481/13637>>. [Última consulta: 20 d'octubre de 2017].

De Martino, E. (2000 [1994]). *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Domínguez Martín, R. (1995). "Campesinos racionales con estrategias adaptativas". Dins Montesinos, A. (ed.), *Estudios sobre la sociedad tradicional cántabra*, 157-179. Santander: Universidad de Cantabria.

Durkheim, É. (2001 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.

Echegaray, M. del C. (1988). *Santuarios marianos de Cantabria*. Santander: Diputación Regional de Cantabria.

Esteban, M. L. (2015). "La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable". Dins *Ankulegi: dilate antropología aldizkaria*, 15, 75-93. Donostia: Ankulegi Asociación Vasca de Antropología.

Fedele, A. (2008). *El camino de María Magdalena: un recorrido antropológico por la ruta de peregrinaje de la nueva espiritualidad*. Barcelona: Integral.

González, C. (1972). *Diario de Conchita*. Nova York: Plus Ultra Educativa.

Halbawchs, M. (2004 [1968]). *La memoria colectiva*. Saragossa: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Laplantine, François. (1977 [1974]). *Las voces de la imaginación colectiva*. Barcelona: Gedisa Editorial.

ción colectiva. Barcelona: Gedisa Editorial.

Latorre, E.; Rodríguez, M. A. (2006). *La mujer del mundo rural en Cantabria: jornadas 23-24 de febrero de 2005*. Cabezón de la Sal: Centro de Estudios Rurales de Cantabria.

Margry, P. J. (2009). "Marian Interventions in the Wars of Ideology: The Elastic Politics of the Roman Catholic Church on Modern Apparitions". *Journal History and Anthropology*, 20, 243-263. Taylor & Francis Online.

Murphy, M. D. (1992). "Marian Apparitions: An Anthropological Perspective". *The Georgia Skeptic*, 5(2): 4-5, 12.

Ortega Varcárcel, J. (1988). *Cantabria 1886-1986. Formación y desarrollo de una economía moderna*. Santander: Ediciones Librería Estvdio.

Ortiz Real, J. (2016). *Identidad y supervivencia en las áreas de montaña de Cantabria*. Tresviso: Ajuntament de Tresviso.

Pike, K. L. (1967). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. La Haia: Mouton.

Prat, J. (2008). "La memoria biográfica oral y sus archivos". *Revista de Antropología Social*, 18, 267-295. Madrid.

Roma, J. (1992). "Nuevas apariciones o la heterodoxia dentro de la heterodoxia". Dins *Arxiu d'Etnografia de Catalunya: Revista d'Antropologia Social*, 9: 148-154. Tarragona: URV.

Aahlins, M. (1988). *Islas de historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Scott, J. C. (1990). *Los condenados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Mèxic: Ediciones Era.

Turner, E. i Turner, V. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nova York: Columbia University Press.

Turner, V. (2009 [1973]). "El centro está afuera: La jornada del peregrino" [en línea]. *Maguaré*, 23, 15-64. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4862310.pdf>> [Última consulta: 7 de febrer de 2018].

Villaverde, J. (1999). *Capitalización y crecimiento de la economía cántabra, 1955-1998*. Bilbao: Fundación BBV Documenta Bilbao.

Weber, M. (1988 [1904-1905]). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Taurus.



Roger Costa Solé

DEPARTAMENT DE CULTURA. GENERALITAT DE CATALUNYA

Llicenciat en Geografia i Història, especialitat en Antropologia Social i Cultural, per la Universitat de Barcelona, treballa com a tècnic de patrimoni etnològic al Servei de Recerca i Protecció de la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural. Ha publicat diversos articles entorn de l'arquitectura tradicional catalana i ha estat un dels comissaris de l'exposició *Tota pedra fa paret: la pedra seca a Catalunya*.



La pedra seca a Catalunya després del reconeixement de la UNESCO

Amb la tècnica de la pedra seca s'han bastit una gran diversitat de construccions per donar resposta a tota mena de necessitats. A la imatge, una infraestructura per caçar amb vesc o "a la rameta", integrada dins d'un marge, al municipi de Tàrraga.

ROGER COSTA SOLÉ



Tot i que, com és conegut, entenem per “pedra seca” o “pedra en sec” la tècnica utilitzada en construcció en què en l'aixecament de l'estructura no s'utilitza cap tipus de material de cohesió entre els blocs de l'element bàsic –la pedra–, no és infreqüent referir-nos també amb aquest apel·latiu a construccions que majoritàriament estan bastides amb aquesta tècnica però que presenten altres tipus de materials ensembles. En aquest sentit, generalment es consideren construccions de pedra seca les que tenen parts de fusta o ceràmiques (com és el cas de moltes cobertes), o bé amb algun material de cohesió tradicional, com ara l'argila als forns d'oli de ginebre. Queda fora de discussió, perquè està comunament acceptat, la pertinença a aquesta família de les construccions –generalment barraques o cabanes– que tenen coberta la part superior amb terra, sovint relligada amb les arrels de plantes vives com lliris de sant Josep o crespinnells.

No hem d'entendre, però, la pedra seca com una única tècnica practicada exactament de la mateixa manera arreu on és present. Les seves variants, que són moltes, estan condicionades fonamentalment per tres factors: el tipus de pedra emprada, el tipus d'infraestructura a aixecar, i les tradicions constructives locals. Així, podem trobar construccions fetes amb pedres sense treballar, amb pedres perfectament escairades, cabanes o mines d'aigua amb

coberta plana feta amb grans lloses (allà on n'hi ha), amb volta de mig punt o apuntada, barraques de falsa cúpula (cobertes fetes per aproximació de filades que es van tancant cap al centre fins tapar completament l'espai a cobrir), construccions amb pilars i nervadures (a l'estil de les grans construccions de l'edat mitjana), i un llarg etcètera.

Es tracta d'una tècnica que es troba habitualment al medi rural, i que en algunes zones s'ha practicat amb tanta profusió que ha contribuït decisivament a la configuració del paisatge local. Amb pedra seca s'ha erigit una gran diversitat tipològica de construccions, la major part relacionades amb l'economia agroramadera tradicional (cabanes, aixoplucs, marges, arneres, colomars...), l'abastament d'aigua (cisternes, aljubs, sèquies, mines d'aigua, pous...) i l'explotació del bosc. Nogensmenys, la pedra seca també ha estat emprada en obres públiques (xarxes de transport –incloent carreteres–, murs de contenció, torres de guaita, dipòsits d'aigües pluvials, mines de drenatge¹...), així com en infraestructures de transformació preindustrials (forns de calç, d'obra, d'oli de ginebre...).

Com que el material de construcció s'extreu de l'entorn immediat, la pedra seca és un arquitectura sempre perfectament integrada en el paisatge; les seves construccions, a més, un cop arruïnades per manca d'ús, es reintegren de nou en el terreny de manera harmònica. D'altra banda, el processament de la pedra, generalment nul o escàs, fan que

Paraules clau Pedra seca, patrimoni cultural, Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat, Bé Cultural d'Interès Local, polítiques de protecció patrimonial.

Palabras clave Piedra en seco, patrimonio cultural, Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, Bien Cultural de Interés Local, políticas de protección patrimonial.

Keywords dry stone, cultural heritage, Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity, cultural good of local interest, heritage protection policies

1

N'és un bon exemple la mina de l'Estany (Moianès), obra d'enginyeria del segle XVIII en la seva major part.

En les darreres dècades, un nombre creixent d'activistes per la pedra seca a Catalunya ha realitzat nombroses accions per tal de posar aquest patrimoni en relleu, documentar-lo i preservar-lo, tant en el seu vessant material com immaterial. Recentment, la inclusió de la tècnica de la pedra seca a la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat ha propiciat una generalització de la sensibilitat vers aquest patrimoni. Aquest fet hauria d'estimular les administracions implicades a millorar les estratègies per a la seva salvaguarda, avui poc coherents i mancades de coordinació.

En las últimas décadas, un número creciente de activistas pro piedra en seco en Cataluña ha realizado numerosas acciones con el objetivo de poner este patrimonio en valor, documentarlo y preservarlo, tanto en su vertiente material como inmaterial. Recientemente, la inclusión de la técnica de la piedra en seco en la Llista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad ha propiciado una generalización de la sensibilidad hacia este patrimonio. Este hecho debería estimular a las administraciones implicadas a mejorar las estrategias para su salvaguarda, estrategias hoy poco coherentes y faltas de coordinación.

Over the past few decades, a growing number of pro-dry stone activists in Catalonia have taken significant measures to highlight the importance of this cultural heritage, document it and protect it, both in its tangible and intangible forms. The recent inscription of the dry stone technique in the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity has encouraged even wider awareness of this instance of cultural heritage. This should push public administrations involved in protecting Catalan cultural heritage to improve safeguarding strategies, which currently lack both consistency and coordination.

sigui una tècnica absolutament respectuosa amb el medi ambient.

Hom considera que el seu origen històric coincideix amb el dels primers assentaments humans estables de l'Orient Mitjà. S'hauria utilitzat en tota època i arreu on hi hagués pedra en abundància i en què altres materials, com la fusta, fossin escassos o utilitzats prioritàriament per a altres finalitats. Probablement la seva presència hauria estat més estesa en el passat, per exemple en habitatges dins de nuclis urbans i en monuments funeraris.

Habitualment els constructors de pedra en sec eren els mateixos camperols que posteriorment les utilitzarien, per bé que puntualment podien comptar amb l'ajut de professionals dedicats a aquestes tasques, sobretot en aquelles obres que revestien més complexitat tècnica. Aquests professionals tradicionalment han sigut, majoritàriament, mestres d'obra, però de vegades també es tractava dels propis pagesos, pastors o jornalers que van adquirir un grau de coneixement molt alt en aquest tipus d'obres.

La pedra seca a Catalunya

A Catalunya és plausible la tesi defensada per August Bernat segons la qual la primera proliferació significativa de construccions de pedra seca s'hauria produït amb l'ocupació de terrenys fèrtils per part de camperols a tots els comtats de la marca, la frontera de la qual s'hauria traslladat fins a la línia del riu Gaià a partir del segle x (Congost *et al.*, 2010: 29). Tanmateix, la majoria de les construccions que es conserven avui dia daten dels segles XVIII, XIX i principis del XX. L'extensió dels contractes emfitèutics, en virtut dels quals molts pagesos van poder accedir al domini útil de la terra, haurien estimulat la posada en conreu de moltes terres ermes durant aquesta època, cosa que va provocar el que s'ha vingut a anomenar "fam de terra", un fenomen que es va produir també a altres parts d'Europa (*Le village des bories: Gordes (Vaucluse)*, 2019: 6)².

Per bé que les característiques generals dels seus practicants serien les esmentades suara —camperols i mestres d'obra—, les casuístiques



podien variar força. El més habitual era allò que s'ha documentat a la Fatarella, on el pagès "apanyava" pedra quan minvava la feina del camp, generalment a l'estiu, o sigui que es dedicava a aixecar o fer tasques de manteniment en construccions utilitàries (Rebés, 2001: 7). A Cerdanya, sobretot a partir del segle XIX, es té constància de l'aparició de mà d'obra especialitzada en aquestes tasques que aprofitava les llargues temporades d'hivern per incorporar-se a altres contrades i oferir-se als masos com a jornalers; alguns dels seus treballs estaven relacionats amb les construccions de pedra seca, sobretot marges i barraques (Congost *et al.*, 2010: 43). En zones especialment industrialitzades a l'entorn dels rius Ter i Llobregat, els obrers procedents principalment de la indústria tèxtil també van aportar les seves habilitats relacionades amb les tècniques de pedra seca en l'aixecament de petites construccions o parets de tancament als seus horts (Congost *et al.*, 2010: 40).

A Catalunya la gran diversitat territorial no ha estat obstacle per a la proliferació de tota mena de construccions de pedra seca, sinó més aviat al contrari. Només en algunes zones la presència d'aquest tipus d'arquitectura és molt escassa o nul·la: el delta de l'Ebre i les planes d'Urgell i de Vic en són els principals exemples³. A les zones d'alta muntanya del Pirineu, per exemple, on l'economia ha estat orientada en bona part a la ramaderia, fa que hi abundin tipologies poc freqüents

La gran diversitat de paisatges de Catalunya ha provocat una gran proliferació de tipologies constructives en pedra seca. A la imatge, la llobatera de Lladorre (Pallars Sobirà), infraestructura per a la caça de llops. MARC GARRIGA

2

A França hom parla literalment de "bulímia de terra".



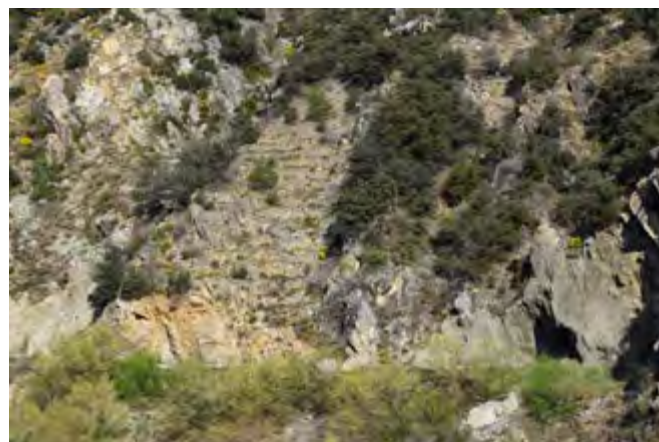
Captura de pantalla del web de la X Trobada Pedra Seca, celebrada al Pinós (Vinalopó Mitjà), promoguda per l'Associació per la Pedra Seca i l'Arquitectura Tradicional.

en altres indrets o que són exclusives de la zona, com ara pletes, corrals, munyideres, llobateres, ponts de petites dimensions, etc. A les comarques prepirinenques hi proliferen un altre tipus de construccions singulars: els forats de trumfos, un tipus de construcció semblant a les barraques –però de menor dimensió i mig soterrades– que servien per emmagatzemar patates de llavor a una temperatura constant, per damunt dels 0°C (Bargalló, Bernat, Costa i Martí, 2019); només a les comarques de l'Alt Urgell i del Solsonès se n'han documentat més d'un miler (Pasques, 2018). Al Camp de Tarragona hi trobem barraques d'una gran bellesa, complexitat i diversitat tipològica. Al cap de

Creus destaquen la gran quantitat de feixes, aterassaments construïts en zones de pendent, mentre que a la Garrotxa hi ha l'únic indret de Catalunya amb construccions fetes de pedra volcànica. A les comarques de les planes de Ponent i al nord de la Terra Alta i la Ribera d'Ebre són característiques les cabanes de volta, sovint construïdes amb pedres ben escairades. Aquí i a la resta de les Terres de l'Ebre, comarques especialment àrides, hi trobem també abundants infraestructures per a l'abastament d'aigua freàtica i pluvial, com les sínies, les cisternes o els aljubs.

Tota aquesta riquesa patrimonial no ha estat percebuda com a tal cosa fins a dates

3 Wikipedra <<http://wikipedra.catpaisatge.net/>>.



Les construccions amb pedra seca han fet aptes per al conreu terres d'orografia complexa, com és el cas de molts pendents de muntanya. La construcció de murs de contenció han permès l'habilitació de feixes, on ses pot conrear, al mateix temps que s'evita l'erosió del terreny. Aquestes mateixes construccions, un cop perden la seva utilitat, s'integren de manera harmònica en el paisatge. A les imatges, abancalaments al Pont de Bar (Alt Urgell) a principis del segle xx i en l'actualitat.

FOTOGRAFIA 1: POSTAL DE LA COL·LECCIÓ DE VENTURA ROCA I MARTÍ. FOTOGRAFIA 2: CARLES GASCÓN.

ben recents. El primer precedent de què tenim constància al nostre país és l'article de Joan Rubió *Construccions de pedra en sec*, de 1914, el qual centra l'atenció en les tècniques constructives de barraques i marges, i dona ja notícia dels indrets on proliferen de manera especial aquest tipus de construccions. Molt després, el 1967, M. Lluïsa Vilaseca escriu sobre les construccions de pedra seca de Mont-roig del Camp al X Congrés Nacional d'Arqueologia, celebrat a Maó. Però no fou fins anys després, a partir de les dècades de 1990 i 2000, que van començar a proliferar associacions, la major part de caràcter local, en defensa i promoció d'aquest art constructiu. A mitjans de la primera dècada del segle XXI es va fundar la Coordinadora d'Entitats per la Pedra Seca, la qual recentment i sota l'estímul del Departament de Cultura de la Generalitat ha esdevingut l'Associació per la Pedra Seca i l'Arquitectura Tradicional. Aquesta associació agrupa avui 38 entitats locals i tres grups d'arquitectes (AADIPA, GRETA i ARPARG) i forma part de l'Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial de Catalunya. Una altra important iniciativa de la societat civil en pro de la pedra seca és la Wikipedra (wikipedra.catpaisatge.net), espai web de caràcter col·laboratiu que permet inventariar i consultar les construccions de pedra seca de Catalunya. El projecte es va iniciar l'any 2011 i actualment té més de 21.000 construccions catalogades, introduïdes per més de 350 persones i entitats diferents. La Wikipedra està gestionada per l'Observatori del Paisatge de Catalunya amb la col·laboració del grup Drac Verd de Sitges i la complicitat de l'Associació per la Pedra Seca i l'Arquitectura Tradicional.

La protecció de la pedra seca a escala local per mitjà de la declaració de béns culturals d'interès local (BCIL) presenta una casuística força desigual (Costa, 2018: 171). D'una banda, trobem els municipis que han establert una protecció genèrica d'alguna tipologia concreta de construccions de pedra seca del seu terme municipal. Són els casos, per exemple, de Castellbell i el Vilar (Bages), on s'han declarat protegides totes les barraques de vinya (264) i sis forns de calç; Mont-roig del Camp (Baix Camp), on han estat decla-



rades BCIL totes les barraques del terme (154); Rellinars (Vallès Occidental), on s'han declarat BCIL també totes les barraques de vinya (112); Cervera, on s'han protegit les prop de 50 cabanes de volta identificades al municipi⁴; i Ascó, on han estat declarades BCIL un nombre indeterminat de "catxaperes" o aixoplucs construïts dins dels marges. Tot i que aquesta mena de declaracions denota una sensibilitat general cap a aquestes construccions, la seva amplitud i les característiques dels béns a protegir, situats en zones allunyades del nucli de població, fan que la seva protecció efectiva sigui a la pràctica molt difícil⁵. D'altra banda, trobem 35 municipis que han establert protecció per a béns concrets. Destaquen els que conformen la subcomarca de la Garriga d'Empordà, els quals l'any 2014 van protegir un total de 103 barraques de pedra seca de Llers (52), Vilanant (22), Avinyonet de Puigventós (14), Biure (11) i Pont de Molins (4). També destaquen, en altres indrets de la geografia catalana, els casos de Calafell (Baix Empordà), amb 37 construccions protegides, Amposta (12), el Pont de Vilomara i Rocafort (Bages), amb 11, i Tarragona (10). En canvi, algunes comarques amb una presència destacable i àmpliament documentada de construccions de pedra seca no tenen cap exemplar protegit com a BCIL. Destaquen en aquest sentit els casos de l'Alt Penedès⁶, el Baix Ebre, la Conca de Barberà i la Terra Alta.

De les 1.003 construccions de pedra seca declarades BCIL a Catalunya, 886 correspo-

L'interior de Catalunya presenta una pluviometria anual molt escassa, motiu pel qual hi han proliferat infraestructures per a l'acumulació i aprovisionament d'aigua. A la imatge, aljub i cadolla del Ribot, a Torrebesses, ambdues infraestructures per a l'aprofitament d'aigües pluvials. MARIO URREA

4

El nombre de construccions està tret de les dades que consten al catàleg del patrimoni cultural català junt amb les que figuren a la Wikipedra.

5

El cas de Mont-roig del Camp, amb la declaració de Bé Cultural d'Interès Nacional en la categoria de Zona d'Interès Etnològic de cinc d'aquestes barraques, és un cas particular.

nen a tan sols 10 municipis. Aquesta disparitat és el resultat d'una sèrie de factors que es combinen de manera diferent en cada cas: la percepció de la importància patrimonial de la pedra seca en cada indret, la percepció de la importància del seu paper potencial en el desenvolupament local, la sensibilitat dels responsables del planejament urbanístic en cada municipi (Costa: 173), etc.

La Generalitat de Catalunya, per la seva part, ha declarat Bé Cultural d'Interès Nacional diversos conjunts on la pedra seca té una presència important. És el cas de cinc barraques de Mont-roig del Camp, 13 conjunts de tines de les Valls del Montcau, 11 construccions per a l'abastament i explotació d'aigua de Torrebesses (Segrià) i d'algunes construccions integrades dins la zona d'interès etnològic de les Gavarres (dos pous de glaç i un forn de calç).

La tècnica de la pedra seca, Patrimoni Immaterial de la Humanitat

L'any 2016, el Consell de Patrimoni Històric de l'Estat espanyol va informar de la possibilitat que Espanya se sumés a la iniciativa d'una candidatura internacional a la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat (LRPCIH), de la UNESCO, centrada en els usos de la pedra en sec. Catalunya va acudir a la crida efectuada des del Ministeri de Cultura junt amb el País Valencià, les Illes Balears, Aragó, Andalusia, Astúries, Galícia i Extremadura, i ja el mateix any van començar els treballs per participar

en aquesta candidatura, formada finalment per Grècia, França, Croàcia, Eslovènia, Itàlia, Suïssa, Espanya i encapçalada per Xipre. La inclusió a la LRPCIH es va fer efectiva el 28 de novembre de 2018, en el marc de la reunió del Comitè Intergovernamental per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial celebrada a Maurici (Àfrica).

L'expedient de la candidatura posa èmfasi en la diversitat de solucions adoptades a les diferents necessitats a què s'enfronten els constructors de pedra seca, així com el paper que exerceixen aquestes construccions en el paisatge, una transformació que només es pot atènyer amb un coneixement profund dels tipus de pedra presents a l'entorn afectat, així com dels altres materials naturals i dels fenòmens climàtics habituals a cada indret (freqüència i intensitat del vent i de les precipitacions, i el consegüent risc d'erosió, esllavissades, inundacions, etc.). L'experiència acumulada al llarg del temps proporciona als portadors la capacitat d'imaginar espais i adaptar la forma de les estructures per a cada ús, una comprensió empírica profunda de l'entorn, en definitiva, que els permet dissenyar diferents projectes de construcció, de vegades extremadament complexos. Aquests factors permeten, amb la perseverança dels individus implicats, modelar i millorar les condicions naturals de cada lloc i convertir així terres inhòspites i aparentment inútils en llocs aptes per a l'agricultura i la cria d'animals.

El document també destaca que actualment el pes de la transmissió d'aquesta tècnica ja

6

Sant Cugat Sesgarrigues compta des de 2017 amb un informe tècnic per a la declaració de BCIL d'un conjunt de construccions de pedra seca del municipi que no s'ha materialitzat.



Fotograma del vídeo oficial de l'expedient de la candidatura de la tècnica de la pedra seca a la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat (UNESCO). La versió en català, a què correspon la imatge, ha anat a càrrec de la Fundació el Solà.

no recau en els pagesos i ramaders de forma principal, com s'esdevenia en el passat, sinó que avui els "portadors" inclouen oenagés, associacions, grups i individus dedicats a salvaguardar, promoure, difondre, estudiar i transmetre l'element. Al nostre país la majoria d'aquestes associacions culturals locals estan integrades, tal com ha estat esmentat amb anterioritat, en l'Associació per la Pedra Seca i l'Arquitectura Tradicional. Hi ha, també, un nombre indeterminat de professionals experts⁷ que es guanyen la vida de manera parcial o total mantenint, reparant o aixecant de bell nou construccions de pedra seca. Aquest canvi en el prototipus de practicant de la pedra seca ha facilitat la plena incorporació de les dones, les quals han passat de desenvolupar un rol auxiliar basat en el transport i ordenament dels materials, a dur a terme totes les parts del procés constructiu. Pel que fa a l'educació formal, a Catalunya aquesta mena d'iniciatives tenen encara un caràcter embrionari. L'Institut Mollerussa de la capital del Pla d'Urgell va incorporar a partir del curs 2018-2019 el cicle formatiu en Pedra Natural, que incloïa l'adquisició i posada en pràctica de coneixements relacionats amb la construcció en pedra en sec⁸.

La pràctica quotidiana d'aquests coneixements ha comportat arreu on és present el desenvolupament d'un lèxic propi paral·lel al que és propi al món de la construcció i dels diferents àmbits econòmics implicats. Avui hom pretén salvar aquesta riquesa cultural amb iniciatives tan lloables com el *Glossari de la pedra seca* que gestiona l'Observatori del Paisatge, o bé d'altres de caràcter més local, com el *Vocabulari de la pedra en sec* de Catí (Alt Maestrat) dins de l'àmbit lingüístic del català.

El futur de la pedra seca

Des de l'inici de la posada en relleu del patrimoni de la pedra en sec per part d'individus i grups d'aficionats, ara fa unes dècades, la patrimonialització d'aquesta tècnica constructiva —o conjunt de tècniques— ha passat per diferents estadis. Amb el temps, la generalització de la percepció d'aquestes construccions com un patrimoni cultural digne d'atenció ha empès un gran nombre

de persones a dur a terme estudis i inventaris, i a imaginar noves formes de transmissió de les tècniques i coneixements que li són inherents. La seva protecció, sobretot a escala local, presenta dissonàncies evidents que reclamen una reflexió per part dels gestors del patrimoni cultural del nostre país. La recent integració de la tècnica de la pedra a la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat de la UNESCO ha propiciat un increment de l'interès per tot allò que envolta aquest patrimoni, fet que obligarà a donar solució a les veus que s'aixequen arreu del territori per tal de preservar-lo. Una de les iniciatives en estudi és la redacció d'un document de bones pràctiques, liderat pel Departament de Cultura de la Generalitat, que pugui orientar les diferents parts implicades en

7

L'Associació per al Desenvolupament Rural Integral de la Zona Nord-Oriental de Catalunya (ADRINOC), està treballant en l'elaboració d'un Registre de l'ofici constructiu de la pedra seca a Catalunya. Vegeu: <<https://adrinoc.cat/ca/entitat/projectes-de-cooperacio/col%C2%B7laborpaisatge/registre-ofici-construc-tiu-pedra-seca-catalunya/>>

8

Vegeu notícia en premsa: <<https://www.mollerussa.tv/alumnes-del-cicle-formatiu-de-pedra-natural-de-linstitut-mollerussa-restauren-una-cabana-de-volta-a-les-garrigues/>>



Els margers de la Fatarella Pere Balsebre i Gatano Gironés, realitzant una activitat pràctica en el marc de la Trobada de Preservació de la Pedra en Sec al Paísos Catalans (Torroella de Montgrí, 2004). L'Associació per la Pedra Seca i l'Arquitectura Tradicional celebra aquestes trobades en diferents indrets dels Paísos Catalans un cop cada dos anys.

els processos de patrimonialització i preservació d'aquests béns (privats i entitats públiques). D'altra banda, continua el procés de sensibilització de la població en pro d'aquest patrimoni, ara en forma d'una exposició sobre la pedra seca a Catalunya. Aquesta exposició té un caràcter itinerant i posa especial atenció en la diversitat tipològica i territorial d'aquesta mena de cons-

truccions al nostre país (Bargalló *et al.*). Així mateix, s'estan cercant fórmules per establir un programa estable de formació formal⁹ que garanteixi la preservació d'aquesta tècnica tan determinant en la configuració del paisatge rural del nostre país, tot atenent a les variants presents al nostre país, que fan part de la mateixa essència d'aquest element del nostre patrimoni cultural immaterial. ■



9

En el moment que escrivim aquestes línies, l'Associació per al Desenvolupament Rural Integral de la Zona Nord-Oriental de Catalunya (ADRINOC) estava duent a terme accions concretes amb aquest objectiu.

El marger Pere Basebre de ca Tomàs treballant a la plaça de davant la capella de la Mare de Déu de la Misericòrdia de la Fatarella (Terra Alta). El nombre exacte de professionals dedicats a la pedra seca a Catalunya actualment és una incògnita.

XAVIER REBÉS (FONS FOTOGRÀFIC FUNDACIÓ EL SOLÀ)

BIBLIOGRAFIA

Bargalló, E.; Bernat, A.; Costa, R.; Martí, J. M. (2019). *La pedra seca a Catalunya: l'art d'allò senzill* [exposició]. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya i Associació per la Pedra Seca i l'Arquitectura Tradicional.

Carbó Miralles, J. (2001). "Vocabulari de pedra en sec" [en línia]. *Catí (l'Alt Maestrat): Arquitectura de la pedra en sec*. <<https://www.catimenu.com/vocabularipedraensec.htm>>

Congost, R. [et al.] (2010). *La pedra seca: evolució, arquitectura i restauració*. Figueres: Brau.

Costa Solé, R. (2018). "L'arquitectura tradicional a Catalunya: valor i protecció". *Construint el territori: arquitectura tradicional i paisatge a Catalunya*. Barcelona: Departament de Cultura. *Le village des bories: Gordes (Vaucluse)* (2019), 23 p. Gordes: Conception graphique.

Observatori del Paisatge. *Glossari de la pedra seca* [en línia]. <http://www.catpaisatge.net/dossiers/pedra_seca/cat/glossari.php>

Observatori del Paisatge. *Wikipedra* [en línia]. <<http://wikipedra.catpaisatge.net/>>

Pasques Canut, J. (2018). *Els forats de trumfos. La pedra seca en l'emmagatzematge de la patata a muntanya*. Comunicació oral dins: Congrés sobre la Pedra Seca. Lleida, 23 i 24 de març de 2018.

Rebés, X. (2001). *La pedra en sec a la Fatarella*. La Fatarella: Fundació el Solà.

Rubió, J. (1914). "Construccions de pedra en sec" [en línia]. *Anuario de la Asociación de Arquitectos de Cataluña*, 35-105, Barcelona. <<https://pedrasecaarquitecturatradicional.cat/wp-content/uploads/2019/07/Juan-Rubi%C3%B3.pdf>>

Vilaseca, M. L. (1969). *Construccions de pedra en seco de la provincia de Tarragona. Las barracas de Montroig*, 226-236 [en línia]. X Congrés Nacional d'Arqueologia. Madrid: Secretaría General de Congresos Arqueológicos Nacionales. <<https://pedrasecaarquitectura-tradicional.cat/wp-content/uploads/2019/07/07-Pon%C3%A8ncia-Vilaseca-MONT-ROIG.pdf>>

Recerques

etnològiques a
Catalunya

238

El ball de la jota a les
Terres de l'Ebre

258

Creant autenticitat:
la menstruació en un
ritual afrocutà de Barcelona

El ball de la jota a les Terres de l'Ebre¹

A Josep Bargalló Badia

No descobrim la Mediterrània quan diem que la jota és un gènere musical compartit per tots els territoris de llengua catalana. La seua popularitat està ben documentada arreu del País Valencià, Aragó, les Illes Balears i la Catalunya occidental, almenys des del segle XIX. Fins i tot, arribà a difondre's per altres contrades com ara la Vall d'Aran, Andorra i la Catalunya oriental.²

Tanmateix, aquesta obvietat que suposa la presència de la jota com a manifestació viva a gairebé tot el Principat, més enllà de les Terres de l'Ebre i el Priorat, encara avui és motiu de sorpresa; en gran part per pur desconeixement. Una de les causes s'explica pels prejudicis que en la societat catalana d'un temps hi havia cap aquest gènere. En aquest sentit, el seu origen indiscutiblement hispànic³ va fer que, des de la Renaixença, hom li haja atribuït connotacions pejoratives en ser considerada una manifestació al·lòctona a Catalunya i, per tant, mancada d'una suposada "etnicitat" respecte a d'altres que van esdevindre paradigmes d'expressions

autòctones, com ara la sardana, el contrapàs i el ball pla.⁴

La freda acollida que va tindre el poema simfònic *La veu de les muntanyes* (1877), del músic tortosí Felip Pedrell, és una mostra ben il·lustrativa d'aquests prejudicis. Els contemporanis no saberen valorar l'esperit reivindicatiu d'una obra que s'inspirava en la tradició musical pròpia en tota la seua dimensió. Concretament fou la tercera part, *La festa*, la que va ser motiu de les crítiques. Cal recordar el context d'aquell moment històric, la Renaixença, en què es fixaven els elements que definirien els aspectes identitaris nacionals. Del cànon quedaven excloses les manifestacions de la tradició que es consideraven "hispàniques" o "orientalitzants", com veurem.⁵

"la sincera proposta nacionalista pedrelliana [...] fou mal entesa al seu temps. Molts van ésser els qui confongueren el color harmònic amb l'alhambrisme, i també foren molts, sobretot del grup de la Renaixença, els qui no van saber acceptar el llenguatge harmònic oriental." (Cortès, 1992: 69)

"L'atac a Pedrell anava de bracet a l'atac de tot allò (significativament dins d'un mateix paquet) que 'sonava' a *moro*, a *castellà*, o a *no-cristià* i, per a alguns, a *jueu*, d'acord amb l'antisemitisme del moment històric i significava la recerca d'una essència pàtria que ja en l'origen hauria tingut, i que 'calia que continués tenint', uns valors específics." (Aiats, 2001: 29)

¿I què és allò que no acceptaven els prejudicis ideològics i estètics en una obra musical obertament catalanista? Com assenyalava el mateix Pedrell: "Hay quien sólo supo encontrar en la Festa una jota aragonesa de lo más baturro" (Martí, 1992: 221; Martí, 1996: 56).

Altres exemples ben explícits d'aquests prejudicis es documenten posterior-

Paraules clau: Jota, folklorisme, ball popular, dansa, etnicitat, tradició, catalanisme, associacionisme, transmissió.

Palabras clave: Jota, folklorismo, baile popular, danza, etnicidad, tradición, catalanismo, asociacionismo, transmisión.

Keywords: Jota, folklorism, popular dance, dance, ethnicity, tradition, Catalanism, associationism, transmission.



Lluís-Xavier Flores Abat

ASSOCIACIONS ETNOGRÀFIQUES GRUP ALACANT (ALACANT) I ESPAI DE SO (TORTOSA)

Llicenciat en Filologia Catalana (Universitat

d'Alacant), màster en Gestió del Patrimoni Cultural i Museologia (Universitat de Barcelona) i professor de secundària. Director de la *Revista Valenciana de Folklore*. Ha fet recerca en els camps de l'etnoliteratura i de la música i ball tradicionals dins els àmbits lingüístics català i aragonès.



Miquel-Àngel Flores Abat

ASSOCIACIONS ETNOGRÀFIQUES GRUP ALACANT (ALACANT) I ESPAI DE SO (TORTOSA)

Llicenciat en Filologia Catalana (Universitat

d'Alacant) i professor de secundària. Ha fet recerca en els camps de la música i la dansa tradicionals dins l'àmbit catalanoparlant. Dirigeix diversos cursos per a la difusió del ball popular i és coordinador del campus de cultura popular Ebrefolk de les Terres de l'Ebre.



Joan-Lluís Monjo Mascaró

ASSOCIACIONS ETNOGRÀFIQUES GRUP ALACANT (ALACANT) I ESPAI DE SO (TORTOSA). CENTRE D'ESTUDIS DE LA REPOBLACIÓ MALLORQUINA (TÀRBENA)

Llicenciat en Filologia Catalana i professor de secundària. Ha fet recerca en els camps de la dialectologia, la història i la cultura popular valenciana. Actualment els seus estudis se centren en el coneixement i la difusió del patrimoni lingüístic i etnopoètic dels territoris valencians de repoblació mallorquina.



Entrevista a Pepita Roca Pagà, la de Parrillo, coneixedora i difusora de l'estil de jota escènica a Jesús i Maria (2 de desembre de 2012).

JOAN-LLUÍS MONJO. FONTS: ESPAI DE SO.

La jota és una forma musical documentada a Catalunya almenys des del segle XVIII. El seu origen indiscutiblement hispànic va fer que, des de la Renaixença, hom li haja atribuït connotacions pejoratives, en ser considerada una manifestació mancada d'una suposada "etnicitat" catalana. No obstant això, la jota s'ha convertit actualment en un referent de la cultura popular al sud de Catalunya, com a resultat, en gran mesura, d'un ressorgiment identitari. En aquest treball posem en relleu la importància i l'evolució d'aquesta manifestació en el seu vessant coreogràfic a les Terres de l'Ebre.

La jota es una forma musical documentada en Cataluña al menos desde el siglo XVIII. Su origen indiscutiblemente hispánico hizo que, desde la Renaixença, se le hayan atribuido connotaciones pejorativas al ser considerada una manifestación falta de una supuesta "etnicidad" catalana. Sin embargo la jota se ha convertido actualmente en un referente de la cultura popular del sur de Cataluña, como resultado, en gran medida, de un resurgimiento identitario. En este trabajo ponemos de relieve la importancia y la evolución de esta manifestación en su vertiente coreográfica en las Tierras del Ebro.

The Jota is a musical genre documented in Catalonia as far back as the eighteenth century. From the Renaissance, its unquestionably Hispanic origin caused it to be attributed with pejorative connotations, as it was considered to be lacking supposedly "Catalan" ethnicity. However the Jota has become a benchmark of popular culture in southern Catalonia, thanks in large part to a revival of its self-identity. In this article, we highlight the importance and evolution of the Jota dance in Terres de l'Ebre.

ment en l'obra del folklorista Joan Amades:

“Per les contrades ponentines i migjornenques de la Catalunya Nova, fins fa quatre dies fou costum de rondar [...] Sempre acompanyaven el cant al so de la guitarra, guitarró, ferrets o ferreguins, pandereta rodona i petita [...] També fan petar castanyoles, fetes a voltes amb dues culleres [...] La [sic] valor musical de les cançons i la de l'acompanyament són completament nul·les. Gairebé totes es canten amb tonada de jota mal cantada, sense veu ni sentiment, de manera freda, sense engruna d'emoció musical. Ens ha costat molt de trobar una melodia que tingui una mica de color.” (Amades, 1982: 195)

“El costum [les cançons de ronda] degué estar probablement estès per l'Urgell [...] Aquestes corrandes són dictades en un castellà bàrbar, cantades al so d'una variant melòdica de la jota, insípida i menys que mediocre, i resulten tan vulgars en conjunt que no tenen altre valor que la del fet de llur existència i quan n'hem trobat durant les nostres recerques de música popular no les hem recollides.” (Amades, 2001, III: 436)

Tot i les consideracions negatives que es plasmen en l'obra d'Amades, paradoxalment és aquest folklorista qui fa palesa la dimensió de la jota a Catalunya, que es manifestava en diversos vessants: música, cant i ball.

En les cites anteriors, Amades es refereix a la jota en un context d'ús en què es conjumina alhora el cant i la música, que es coneix popularment com a *guitarrades*, *rondes* o *serenates*.⁶ La funcionalitat de la jota estava vinculada a uns usos socials i a uns contextos específics: rondar. Hi havia un protagonisme masculí en l'execució musical, això explica les denominacions amb què es coneix la jota en aquest àmbit: *jotes de ronda*,

de fadrins, *de quintos*, *rondenyes*. La *jota versada* suposaria una derivació del fet de rondar, on ateny gran rellevància la paraula.⁷ Totes aquestes manifestacions tenen en comú l'acompanyament musical d'una formació concreta: la rondalla, entesa com una agrupació formada per instruments de corda, vent i percussió.

Hi ha àmbits en què la jota és exclusivament cant; per exemple, com a acompanyament de les tasques domèstiques o de les faenes del camp (segar, batre, collir olives...), o dels jocs infantils.⁸

Amb el present treball ens centrarem en l'àmbit de la dansa, on la jota actualment es presenta amb més vitalitat. No debades ha estat declarada com a “dansa d'interès nacional” (2010), fet que demostra que a hores d'ara viu un moment d'acceptació i expansió, en contraposició amb el rebuig que tingué en una època anterior, com hem vist.

Mostrarem els diferents contextos en què es va manifestar el ball de la jota en un territori concret, les Terres de l'Ebre. Abordarem aquesta qüestió a través de diversos punts de vista, tenint en compte el context en què s'ha produït al llarg del temps i els diferents actants, i altres aspectes més formals, com la coreografia.⁹ Des d'un punt de vista diacrònic, ens fixarem en el procés d'evolució que experimentà la jota des d'una etapa en què era un ball de moda fins a esdevenir un ball folklòric. Així mateix donarem a conèixer les iniciatives que hi ha actualment per a la repopularització de la jota. Com a conclusió esbossarem unes reflexions sobre el seu present i futur al sud de Catalunya. En aquest cas, es tracta tan sols d'unes primeres notes de caràcter general, que volen contribuir a una contextualització d'aquest fenomen cultural.

El nostre estudi es basa, d'una banda, en fonts escrites, gràfiques i audio-

visuals procedents de diversos fons documentals, en la biografia a l'abast, i, de l'altra, en fonts orals, a partir d'un treball de camp, amb entrevistes realitzades amb informants del territori estudiat.

Dansa o ball, un dilema

Els conceptes de *ball* i *dansa* han estat àmpliament tractats pels folkloristes catalans: Capmany (1930, 1944), Pujol-Amades (1936). Són diversos els criteris que proposaren a l'hora de definir aquestes realitats, com la mateixa denominació popular o la consideració d'aquest fenomen a través del temps. A grans trets, consideren el *ball* com una manifestació més espontània, senzilla i popular; mentre que la *dansa* seria més artificiosa, solemne i pertanyeria als àmbits cortesans. En definitiva responen a criteris condicionats per l'estètica. En l'actualitat han aparegut altres propostes, que tenen en compte punts de vista de més abast, com el sociològic.

En aquest sentit cal considerar les aportacions que ens situen en altres paràmetres per entendre millor aquesta dicotomia. Així, Massa (2007: 14), fent ressò de la tradició catalana diu que:

“A Catalunya les paraules emprades per a designar les manifestacions coreogràfiques són *ball* i *dansa*. L'expressió *dansa* rep un sentit d'idealització. Així podem parlar de la dansa catalana, tècnica de dansa, passos de dansa, la dansa de tal poble (la més representativa)... En canvi, el terme *ball* se sol emprar en un sentit més concret. Parlem de gèneres de ball: el ball del rotllet, el ball de la sardana, el ball de l'espolsada... El ball pot ser qualsevol, mentre que la dansa, no [...] [empre]m el mot *ball* quan ens referim a gèneres: pavana, rotllet, bolangera, polca... En canvi emprarem *dansa* quan ens referim a un acte social en el qual formalment es balla.”

És per tant el component ritual –simbòlic o formulístic– el que definia la *dansa* en la tradició popular, com indiquen Pardo; Jesús-Maria (2001: 75-76):

“Si ens fixem en allò que el poble considera una *dansa* i ho comparem amb el que considera un *ball*, trobarem que la *dansa* té una finalitat definida dins de la festa on s'inclou. Esta finalitat pot ser d'acció de gràcies, d'adoració o reverència a la divinitat, de petició, de lloança, simbolicodidàctica o purament ornamental. El *ball*, per contra, únicament persegueix el gaudiment dels executants, en acomodar els seus moviments, més o menys lliures, a una determinada melodia o cant, amb l'additament d'un component eròtic, més o menys apreciable, però sempre important.”

Tanmateix, els límits entre *ball* i *dansa* continuen sense ser nítids, ja que molt sovint actuen com a sinònims. A més, en les manifestacions populars les imbricacions són freqüents, les realitats no són estàtiques. De fet, és interessant de constatar l'existència d'un context en què el fet de ballar podia tenir aspectes propis de ball o de *dansa*. Ens referim al concepte de *ball de plaça*, entès com el “ball social

desenvolupat durant l'Antic Règim” (Massa, 2007: 13), que té un reflex encara en una sèrie de manifestacions que perviuen en l'actualitat.¹⁰ Segons Massa el que singularitza el ball de plaça és el fet de reflectir en l'acte de ballar la jerarquització de la societat: “El ball de plaça desenvolupava unes formes de relació social en les quals s'evidenciava el rang social” (Massa, 2007: 13).

A continuació presentem a tall d'esquema una proposta convencional, auxiliar si més no, en què es distingeixen els conceptes de *dansa*, *ball* i *ball de plaça* a què ens hem referit, a partir dels elements definitoris explicats en la bibliografia consultada.¹¹ Hem de remarcar que el context és bàsicament l'element que defineix la diferència, ja que un mateix gènere, la jota, pot ser alhora *dansa*, *ball* i *ball de plaça*.

S'observarà, per exemple, que sota el taxó de *dansa* tenen cabuda en el nostre context cultural diferents expressions conegudes també com a *balls* (*ball de bastons*, *ball de gitanes*, *ball de cascavells...*). De fet a Mallorca reben l'apel·latiu de *balls de figures*. Juan (2004: 36) els classifica com a *balls associatius*: “Alguns d'aquests balls procedeixen d'antigues danses gremials”.

Amb el terme *ball* fem referència exclusivament als gèneres de ball, com la jota, el fandango, la seguidilla, el bolero, el pasdoble, entre d'altres, executats en un context acíclic, desvinculat de rituals socials o religiosos.

Amb el concepte de *ball de plaça* entenem el ball social i públic que té lloc en el context de la festa. Aquest és un dels marcs on està documentada la jota. Com veurem més avant, en aquest context eren presents diversos elements rituals, que determinaven el protocol de la participació. A la nostra zona era molt habitual la fórmula del *ball de coques*, determinada per la subhasta d'aquest element característic. La seua finalitat era determinar la intervenció dels participants i finançar l'acte. Però hi ha moltes altres designacions, referides a altres diferents elements que el singularitzen (data, indumentària, coreografia, participants, objectes rituals), com ara *capdansada*, *capdeball*, *ball de mantons*, *ball de la roda*, *ball de Sant Antoni*, *ball de majtorales*, *ball de la candela...*

La jota en el ball de plaça

Actualment, la jota està present en el ball de plaça, sobretot, a les Terres de l'Ebre i el Priorat. No obstant això, es documenta en una zona molt més

Quadre 1

DANSA	BALL DE PLAÇA	BALL
Finalitat ritual i didàctica (espectacle)	Finalitat ritual i lúdica	Finalitat lúdica
Manifestació cíclica lligada a una festa	Manifestació cíclica lligada a una festa	Manifestació acíclica
Nombre de participants fix	Nombre de participants fix i obert	Participació oberta
Indumentària ritual i uniforme	Indumentària típica i/o indumentària actual	Indumentària actual
Elements rituals i estètics obligatoris (arquets, bastons, vetes, indumentària...)	Possible ús d'elements rituals i estètics (coques, ciris, ventalls, indumentària...)	Inexistència d'elements accessoris obligats
Execució patrocinada i organitzada per una institució o associació (gremi, ajuntament...)	Execució patrocinada i organitzada per una institució o associació (confraria, comissió, ajuntament, veïnat...)	Execució lliure
Espai públic	Espai públic	Espai públic o privat
Participació tancada, nombre de participants fix	Participació comunitària	Participació oberta
Organització per rols	Jerarquització del ball	Sense jerarquització

Quadre 2

Tírig	La Sénia	Tortosa	Repertori del “xato d’alcover”	Ascó	Cornudella de Montsant
entrada passeig jota bolero final	pas processional dansa jota	capdeball jota punxonet bolero	dansa jota punxonet fandango (o roglet) jota i bolero bolero	jota	(jota) balls vuitcentistes

extensa dins de Catalunya, que abastaria altres comarques, com ara el Camp de Tarragona, la Conca de Barberà i les Terres de Ponent fins al Pallars i la Ribagorça.¹²

Les primeres dades documentals on tenim constància de la jota com a ball a la nostra zona d’estudi es remunten al segle XVIII. Provenen de Calaceit i són de l’any 1734 (Salvadó, 2008: 521; Blanc, 2011: 55).¹³ En el document

apareix esmentada al costat d’altres balls de moda aleshores, com ara el babau, el serení i la sombra. Es dedueix que convivia amb formes musicals i coreogràfiques diferents. Això serà una constant al llarg de la seua dilatada vida.

Cal entendre que el ball de plaça aglutinava un repertori de balls diversos. En aquest sentit, funcionava com un calaix de sastre en què podien tenir cabuda expressions coreogràfiques de

diversa procedència i naturalesa, en una estructura amb fesomia de *suite* (Massa, 2007: 12). Solien interpretar-se seguint un ordre fix que corresponia a l’aparició cronològica dels balls. Els elements més de moda s’afegien darrere dels més antics. Com explica Massa, referint-se a la Costa de Llevant (2007: 21): “Les restes de ball de plaça que han tendit a anomenar-se *danses* com un tot, estan formades per un repertori de balls ordenats, sempre de la mateixa manera, que correspon a la seva aparició en el temps”.¹⁴ Musicalment, una prova d’aquesta amalgama és la constatació de la coexistència de ritmes molt diversos alhora (ens referirem als aspectes coreogràfics en l’apartat següent).¹⁵ La jota entrà a formar part també del programa de ball de plaça, com una peça més de la seua estructura, en una data imprecisa.

Mostrem a través del quadre 2 sis exemples d’estructures de balls de plaça de l’àrea Maestrat-Priorat. S’hi pot apreciar que la jota és present a tota aquesta zona. Representen, però, estadis diferents de la tradició,¹⁶ com veurem:

Com podem observar el ball de plaça presenta una morfologia de *suite* en les tres primeres localitats. Dins del gràfic hem volgut incloure el repertori de ball de plaça del dolçainer Jaume Blanch Gelabert, “lo Xato d’Alcover”. Va ser molt popular al Baix Ebre i al Montsià a les acaballes del segle XIX i la primeria del segle XX, moment en què la dolçaina (o gaita) i el tambor eren encara els protagonistes musicals del ball de plaça.¹⁷ Una vegada més



Dansada de la Fatarella (Terra Alta). Exemple de ball de plaça dins del context de la festes de Sant Blai. L’element ritual més característic són les tortades beneïdes amb què hom balla, una de les quals és subhastada. Els protagonistes són els *majorals* (2010).

FOTO I FONTS: XAVIER REBÉS

s'evidencia l'estructura de *suite*, encara no coneixem l'ordre d'execució.

En canvi, amb Ascó (Ribera d'Ebre) representem un estadi posterior, l'actualitat, en què la banda de música ha substituït la formació de dolçaina i tabal.¹⁸ Pot observar-se que l'estructura de *suite* s'ha simplificat, de manera que la jota ha quedat com l'única part del ball de plaça.

Precisament, és amb la irrupció de les bandes de música quan s'evidenciarà un canvi considerable de la fesomia del ball de plaça.¹⁹ Seran les introductores de nous repertoris que acabarien substituint els antics, com els del dolçainer Jaume Blanch. Amb les bandes es difongueren els anomenats balls vuitcentistes en el ball de plaça. La jota, però, no va ser bandejada; tot el contrari, ja que es popularitzaren llavors composicions pensades per a música de banda, basades en fonts diverses, com

ara melodies populars de jota, sarsueles o cuplets. Aquestes peces s'escamparan a través de partitures i entraran a formar part del repertori de les bandes de diferents indrets. Seran identificades amb un nom (per exemple, *La gresca*, *Jota de los toros*, *La Lolita*, *Jota serrana...*)²⁰ i sovint se'n coneixerà l'autoria. Com diu Massa (2007: 34):

“S'adoptaran partitures que seran sonades arreu. D'autors del país o d'autors forans. Però la mateixa peça podrà ser escoltada en diferents indrets. [...] Es començarà aleshores un camí cap a la universalització de la música social, de consum.”

El cas de Cornudella, al Priorat, ens val per explicar la desaparició de la jota en el ball de plaça a la primeria del segle xx en una part del territori. Després d'un estadi de convivència amb els balls vuitcentistes, finalment va ser-hi desplaçada.²¹ Deduïm que l'aparició del ball *agarrat* és un reflex

dels canvis socials del moment, que afectaran la manera d'entendre el ball i les relacions socials. Com veiem, les innovacions devien entrar en una data més primerenca com més al nord anem de l'àrea estudiada. No debades es tractava d'una àrea més vinculada als grans nuclis urbans, representats per Reus i Tarragona, i, per tant, més permeable als canvis. Per contra, la zona més meridional es presenta com a més conservadora, ja que hi pervisqueren durant més temps repertoris més antics en el ball de plaça, com s'evidencia actualment.²² L'adopció de la jota en el ball de plaça, per tant, s'explica com a conseqüència de la seua popularitat a la nostra zona. A la primeria del segle xx, però, ja era considerada caduca en una part de l'àrea estudiada.

En definitiva, aquesta evolució forma part d'un procés més complex que suposa el pas de la societat preindustrial



Rondalla de Freginals, un exemple de formació instrumental de corda al primer terç del segle xx. AJUNTAMENT DE FREGINALS

cap a una societat moderna, que afectà molts àmbits. Pel que fa a la concepció del ball de plaça, s'observa una tendència a la democratització del fet de ballar que afectà tant l'organització del ball com les formacions musicals i el repertori. Hi ha un canvi de gustos musicals cap a models més acadèmics i urbans.²³

La jota en un context acíclíc: el ball de *bureo*

La jota, com hem vist, té cabuda dins del context del ball de plaça, entès com un acte social que requeria una certa formalitat i estava vinculada al marc d'una festa comunitària. Però també podia formar part d'un ballada en un àmbit familiar i lúdic, que nosaltres anomenem *ball de bureo* (seguint Pardo, 1995: 728).²⁴ Entenem com a *bureo*²⁵ una “reunió festiva de caràcter privat en què té cabuda com a diversió principal el ball, al costat del teatre

o dels jocs, especialment als masos”. Amb aquesta accepció es coneix actualment, sobretot, al Maestrat, als Ports i al Matarranya. En altres bandes de la zona estudiada, la paraula té un sentit més restrictiu.²⁶ És en aquest context on el ball tenia un caràcter espontani i obert a la participació de tothom. No requeria un protocol ni la presència de músics professionals i remunerats, com en els balls de plaça (Massa, 2007: 15). Com diu Pardo (1995: 724):

“Queda ben clar que el ball i la ronda, de caràcter més particular i no relacionat amb l'oficialitat d'una festa oficial van acompanyats per instruments de corda. Un altre detall que també cal aclarir és que els músics de corda no són considerats com a professionals com és el cas dels dolçainers o dels instrumentistes de la banda, els quals sempre cobren pel seu treball.”

Els sonadors habituals en un ball de *bureo* responien a una formació anomenada normalment *rondalla*, entesa com un “conjunt musical format bàsicament per instruments de corda”. La guitarra n'era l'instrument protagonista. No tenia un format estàndard, ja que podien formar-ne part un nombre indeterminat i variable d'instruments, depenent de les possibilitats o circumstàncies. Al costat de la corda (llaüt, bandúrria, guitarró, violí) destaca la percussió (pandero, ferrets, castanyetes). Amb el temps se n'hi afegirien d'altres, com els de vent (bombardí, clarinet, acordió).

En aquest context els balls més usuals eren la jota i altres gèneres afins, com el fandango i la *seguidilla*. És important destacar que en aquest tipus de balls interpretats per la rondalla hi interveïa obligatòriament el cant. Els músics



Festes Majors a l'Ajuntament - Jotes · 1968.

podien tindre la doble funció d'instrumentista i de cantador. Ens referirem seguidament als trets coreogràfics més destacats de la jota.

L'aprenentatge del ball es feia de forma intuïtiva, per simple imitació: no existeix en aquest context el concepte d'assaig o entrenament previ. Els participants actuaven de manera lliure i a títol individual. En la dona recau la iniciativa de comandar el ball i de triar les mudances (passos, punts, passadetes).²⁷

La disposició dels balladors depenia de diversos factors, com ara el caràcter del ball. Si l'entendem com a ball de plaça, els balladors es distribuïen en dues fileres paral·leles que avançaven formant un cercle al llarg de l'espai de ball, la plaça, en sentit contrahorari.²⁸ Les dones se situaven a la part de fora, els hòmens a la de dins. La col·locació solia respondre a un orde de rang. Els caps de dansa eren les persones més distingides en el ritual de l'acte. La parella es mantenia durant tota la sessió. Hi havia la possibilitat que un ballador pogués traure més d'una balladora quan el ball prenia la naturalesa de ball d'obsequis (coques). Musicalment, quan el ball de plaça anava a càrrec del dolçainer, la jota s'estructurava en dues parts clarament diferenciades: la part de la gaita i la part solista del tambor. En la primera, els balladors aprofitaven la melodia de la cançó i de la tornada per executar les mudances, mentre que en la segona part, l'interludi, descansaven, avançant al ritme del tambor.²⁹ En canvi, amb l'aparició de les bandes de música, es difongueren nous repertoris de jota que alteraren l'estructura del ball de plaça. Les noves composicions eren jotes (o *walz-jotes*) en què ja no s'identifica l'estructura de cobles i tornades, i on la part solista del tambor ha desaparegut.

La jota interpretada per una rondalla consta també d'una estructura bimem-

bre: una part cantada i instrumental i una part només instrumental. Les parts instrumentals i cantades es corresponen a les executades en el ball de plaça per la gaita i el tabal. Amb tot, en la part cantada cal distingir la cançó (folia, corrandà) de la tornada. Hi ha la possibilitat que la tornada siga només instrumental. Coreogràficament, les mudances es realitzen en la part de la cançó. Acostumen a ser de caràcter senzill, com ara puntejos, voltes, trenats, passejos... En sonar les tornades, cantades o no, els balladors solen fer diverses evolucions que tenen com a base el pas de vals.

En el ball de *bureo* la col·locació dels balladors era molt més diversa. No hi havia estructures predeterminades. A partir de la parella, hi havia diverses estructures coreogràfiques més complexes per ballar la jota. La intenció era diversa: guanyar en varietat d'execució, adaptar-se a les circumstàncies d'espai o nombre de balladors, buscar el lluïment o fomentar el divertiment i les relacions entre ambdós sexes, ja que eren possibles els canvis de parella. En concret, en el moment actual de la nostra recerca s'han pogut documentar aquests esquemes:

a) *Ball de tres*. És executat per un home i dues dones. Es considera una modalitat de lluïment. Els balladors es col·loquen formant una fila. L'home queda al centre i les dones, als costats. En la part de la tornada descriuen una figura semblant a un vuit. Un dels llocs en què es documentada és Ulldecona.³⁰

"També havien dansat el *ball tres [sic]*: els ballaires es dividien en grups, formats per un ballador i dues balladores. [...] Tant l'un com l'altre d'aquests balls eren variants de la *jota tortosina*." (Amades, 2001: V: 488-489)

b) *La fila*. Les parelles formen dues files paral·leles, els balladors ballen encarats. Recorda la disposició

habitual del ball de plaça, amb la diferència que no formen un cercle. És una modalitat que trobem a l'àrea meridional de la nostra zona d'estudi, concretament al Montsià i a l'àrea més pròxima a Tortosa. A banda de la col·locació, existien diverses modalitats pel que fa als canvis de parella i a les evolucions coreogràfiques, documentades a les comarques veïnes del Maestrat i els Ports. A través d'un document gràfic d'Amposta hem pogut intuir la possibilitat que existís la variant coreogràfica que en altres bandes s'anomena *ball del canut*, en què els balladors formen un corredor encapçalat per una de les parelles de l'extrem mentre sona la tornada (Ramell, 2006: 31).

c) *El quadre*. Hi formen part dues parelles de balladors. En tenim constància almenys a través de documents fotogràfics, en què s'observa la possibilitat de diferents disposicions dels balladors.³¹

d) *Altres estructures*. No tenim constància, fins al moment, d'altres estructures coreogràfiques a les Terres de l'Ebre, com ara *el rogle*; vigents en zones immediates, més conservadores (Matarranya, Ports, Maestrat).³² Com veurem ara, possiblement el fet que l'àrea tortosina haja estat afectada més primerencaament per la folklorització deu haver contribuït a l'esvaïment d'aquestes estructures.

De ball popular a espectacle folklòric

La bibliografia consultada ofereix encara referències de la jota com a expressió viva, datades entre la darreria del segle XIX i principis del segle XX. Alhora apareixen les primeres referències de la jota com un espectacle. Les fonts orals consultades en el nostre treball de camp ens aporten dades esvaïdes de l'últim estadi, en què aquest ball ja era una manifestació residual i fre-



Exemple de ball de jota a la romeria de l'ermita del Remei de Flix, el Dia de l'Ermita. Dilluns de Pasqua de 1950. Autor desconegut. FRANCISCO RAMÓN VISA RIBERA

qüentment folkloritzada. La consulta de l'arxiu audiovisual de Josep Bargalló ens ha aportat dades rellevants de la manera d'executar la jota tant en un context popular com folkloritzant. Són el testimoni inestimable dels últims balladors que conegueren la jota en diverses comarques (Terres de l'Ebre, Priorat, Camp de Tarragona).

Les cites següents documenten la presència de la jota com una expressió popular en contextos diferents. De cada una en destaquem aspectes diversos, com la fórmula de triar parella o de rematar el ball, la popularitat o l'esvaïment de la vigència del ball

entre el jovent o la seua presència en un ambient festiu:

“Un altre poble que feia la seva festa era el poble de Benissanet, riberenc de l'Ebre. Els fadrins, en havent sopat, feien cap a la plaça i es posaven a ballar solts, de manera grotesca i poca-solta, fins que una fadrina els anava a cercar per ballar amb ells. Si, un cop aparellats, es presentava un altre ballador i deia simplement *llicència*, el fadrí estava obligat a cedir-li la balladora i en restava sense, si una altra minyona no l'anava a treure a ballar. Durant tot el ball, sempre eren les balladores les que s'anaven

a cercar parella. Als fadrins no els era permès escollir ni anar a cercar balladora. Ballaven la variant tortosina de la jota.” (Amades, 2001, IV: 229)

“¡No n'hi ha poca de gresca a n'aquell cantó de plassa! Escolteu la canturela: *Esta doncella que danza / se parese á San Miguel / y el bailador que la baila / lo que está debaco d'él.* És lo ball al estil del país, que com lo vestuari de la pagesia recorda'l temps dels moros. Ara ballen al so de guitarres, guitarrons y ferrets [...]; ¡Quina desenvoltura de gent! Tanta com la nit del Dumenge de Rams. S'acaba el ball. Escolteu: *Aviso les doys, señores, / que no salgan á bailar, / que en esta copla y en otra / lo vamos a rematar.*” (Vergés Pauli, 1923: 132-133)

“Era la nit de la màgia i del foc [nit de Sant Joan]. Les xiques fadrines a les dotze de la nit feien la prova del rovell de l'ou per a saber l'ofici del seu futur nuvi. [...] La gent es reunia per ballar la jota, la *cota*, com ells deien [...] I per a anar a ballar la 'cota' s'emportaven uns dolços fets amb ou, farina i sucre, farcits amb una figa seca i fregits, era la típica 'paracota' (per a la jota).” (Casanova i Giner, 1996: 37)

“I durant l'any són moltes les barriades i ravals que en les seues festes majors dediquen una o més nits a la nostra jota, cosa que agraiïxen de tot cor aquelles persones de mitja edat que recorden quan això, lo cantar i ballar la jota, era cosa, si no diària, quan menos de tots los diumenges i festes senyalades, i que la pagesia, fidel conservadora de les nostres més pures tradicions, encara continua guardant cuidadosament per a les generacions futures. Llàstima que, com moltes atres coses de la nostra terra, poc a poc ho hem anat dixant perdre, i avui són molt repoquets los joves que saben ballar la jota.” (Subirats, 1955: s. p.)

“No llama menos la atención el baile que se improvisa en la plazuela frente a la iglesia. Nutrida banda de guitarras, bandurrias, clarines y trompas, hacen resonar sus acordes y empieza la alegre jota. Cinco o seis parejas lucen de continuo su garbo, renovándose de vez en cuando. En esta ocasión se hace completamente imposible transitar por la plazuela pues está llena de bote en bote, de bailadoras y bailadores y gente que les mira.” (*El Orden*, 19 de gener de 1890)

Ens hem referit adés que el procés de desaparició del model de societat preindustrial, a les acaballes del segle XIX comportà canvis que afectaren els costums i la mentalitat de les classes populars. És el moment en què aparegué l'anomenat *ball agarrao* o *agarrat*, coincidint amb l'etapa de major apogeu de la jota. Es tractava d'una nova concepció del ball en què era possible el contacte entre els balladors. Parlem, per exemple, de nous gèneres de moda com el vals, la masurca o la polca.³³ En un primer moment el ball *solt*, representat sobretot per la jota, va conviure amb l'*agarrat*; però gradualment la balança es decantà cap a aquesta nova modalitat, ja que el jovent s'identificà amb les noves músiques i formes de ball, que representaven la modernitat.

“El fandango ha muerto ahogado por esa oleada de bailes extranjeros que ha caído sobre nuestras plazas y caminos; pero el fandango, el baile de la zapateta y de la alegría, está en la sangre de nuestros mozos y les impide asimilarse el alma y hasta el compás de la pantomima francesa y americana.” (*El Correo de las Familias*, 1 d'agost de 1878)

Com a reacció davant d'aquesta transformació dels usos i costums de les classes populars del segle XIX va sorgir el *costumisme*. Aquest moviment, nascut amb el Romanticisme, es manifestà a través de les arts plàstiques i de la

literatura i, com era d'esperar, també abastaria la música i el ball populars. Procedia, però, d'un interès de les classes privilegiades devers el poble d'una manera idealitzada, més que d'una visió etnogràfica. S'exaltaven les virtuts d'una ruralia que es presentava com a depositària d'unes essències culturals genuïnes, vistes com a inalterables. En aquest sentit, es crea tot un imaginari de la “cultura popular”, que esdevé objecte d'estudi i de potenciació, el qual serà la base del *folklorisme*.³⁴ En aquest context, l'objectiu era perllongar la vida d'aquelles manifestacions populars que estaven en perill d'extinció a fi de convertir-les en peces de museu descontextualitzades de la realitat.

La música i el ball tradicionals adoptaren un nou format: esdevingueren un objecte d'espectacle i deixaren de tindre una funcionalitat lúdica i participativa i, a més, prengueren uns valors estètics i una càrrega identitària.

Concretament, si ens referim a la jota, va ser a Aragó on va esdevenir un element identitària important durant la segona meitat del segle XIX. Coetàniament la Renaixença a Catalunya reforçava altres expressions populars amb què es pretenia representar l'ideari d'etnicitat que havien forjat del país. Aquests elements procedien sobretot de la Catalunya Vella. Com diu Costa (2011: 59):

“La jota quedava fora d'aquests contorns. Era una manera de ballar viva i alegre, que no s'avenia gaire bé amb aquest estereotip de català assenyat i laboriós. [...] Però sobretot la jota era sospitosa de no ser genuïnament catalana.”³⁵

La creació del Certamen Oficial de Jota Aragonesa (1886) a Saragossa és una bona prova d'aquest procés d'exaltació del gènere en aquesta època. Es tractava d'un concurs, de caràcter anual, en què participaven rondalles, enteses com una versió reelaborada de la



Cartell d'un espectacle que inclou cant improvisat, concurs de ball “al estil del país”, amb la indumentària típica garantida, i una revetla (1947). M. CARMÉ QUERALT

rondalla tradicional, que s'adreçava a l'espectacle i a la competició i on tenia una especial rellevància el cantador. Aquest tipus formació evolucionà als anomenats *cuadros de jota*. Els balladors esdevenien un element secundari, si més no, en la primera època. Com diu Andrés Cester (1986: 53, dins Rubio, 2008: 57):

“Se incluía algún cantador y, posteriormente una pareja de baile (que, por cierto, nunca se presentaban como lo hacen las de ahora, parejas buscadas y ensayadas, sino que bailaban accidentalmente, sin preparación ni ensayo previo).”



Demostració folklòrica d'una agrupació infantil de Sección Femenina (Tortosa, 1964).

ARCHIVO DE LA SECCIÓN FEMENINA, MINISTERI D'EDUCACIÓ, CULTURA I ESPORT, GOVERN D'ESPANYA

Aquest nou format folkloritzant de la jota com a espectacle també està documentat a l'àrea de Tortosa al darrer terç del segle XIX, on arrelà amb força i persistí durant bona part del segle XX. Sense dubte, el veïnatge geogràfic amb Aragó va fer de detonant en la revalorització de la jota com a expressió popular.³⁶ És interessant de constatar que en la premsa tortosina del tombant del segle XIX al XX es feia gran ressò dels esdeveniments i de les figures relacionades amb la jota a Aragó. Una prova d'aquest fenomen podria ser també l'aparició de les primeres figures de la jota cantada (i improvisada) a la nostra zona.³⁷ Una altra seria la implantació de concursos de ball, com podem constatar en aquesta cita referida a les festes majors de Tortosa:

“A las cuatro de la tarde, dará comienzo el certamen, en el cual se adjudicarán por el Jurado del gremio de San Antonio los premios siguien-

tes. Primer premio. 40 pesetas á la pareja que presentándose ataviada con más propiedad, interprete con mejor acierto el baile ó jota peculiar de este país.” (*Diario de Tortosa*, 5 de setembre de 1896)

Com veiem, el ball és entès llavors com una exhibició. La finalitat d'espectacle comportà la potenciació dels aspectes tècnics, amb l'objectiu de presentar un muntatge coreogràfic. La indumentària “típica” esdevé també un requisit obligat. És llavors quan l'etiqueta “al estilo del país”, referida a aquest format de jota, pren tot el sentit. El ball ja no es presenta com una expressió natural i espontània sinó que està clarament predeterminat. Es creen o es reelaboren mudances de ball, que han de ser prèviament assajades amb la intenció que els balladors obtinguen un premi i un renom (d'aquí que popularment fossen coneguts com a *balls de prèmits*).³⁸

Al llarg del segle XX es consagrà el vessant escènic en diferents formats: concursos, festivals i homenatges, que tindrien lloc específicament a l'àrea del Baix Ebre i del Montsià. Cal dir que la popularitat del cant improvisat de la jota eclipsà el ball. Paulatinament esdevé un complement ornamental de les rondalles que acompanyaven els cantadors. Com podem veure en aquest testimoni:

“En aquella època, quan el Teixidor [1931-2011] començava a cantar, les jotes eren molt importants, ja que, a part dels cantadors i les rondalles, la festa es complementava amb balladors de jotes.” (Fandos, 2005: 40)

Una de les innovacions més cridaneres que podem observar en aquesta època va ser l'alteració de la coreografia. Es relegaren els passos propis de la part cantada (“mudances”) a la part ins-

trumental, mentre que es passaven a la part vocal les evolucions que tradicionalment s'executaven en la part instrumental o interludi (“valsat” i “arrastrat”). Se suposa que l'explicació d'aquests canvis vindria determinada per l'estil de cant dels versadors. Com explica Bargalló (1994: 50):

“Després de cada cobla, els instruments reprenen la tonada a tota sonoritat; per tant, mentre els balladors dansen la tonada instrumental amb passos molt moguts i fent repicar els dits, i en començar la cobla cantada, redueixen la dansa al mínim de moviments, per tal que la veu pugui ser oïda pels espectadors.”

Cal suposar que el format del cant versat afectaria el ball en el sentit que l'atenció es focalitza en el missatge de les cançons i no tant en les mudances dels balladors. D'altra banda, un altre factor que actualment condiona el canvi de coreografia és la irregularitat del tempo en la part cantada que fluctua en funció de la improvisació del cantador. La tradició ha evolucionat de manera que els músics estan al servei del cantador, no pas dels balladors.

Aquesta tipologia de ball escènic va perdurar durant la dictadura franquista. En desaparèixer els concursos, el mestratge d'aquests balladors va perviure en diverses agrupacions locals, nascudes a finals del segle xx, com les de Sant Jaume d'Enveja, Jesús i Maria, i Sant Carles de la Ràpita.

L'any 1942 nasqueren els grups de Coros y Danzas de la Sección Femenina i del Frente de Juventudes, que perllongaren aquest vessant estètic del ball. La seua influència es va vore reflectida en la creació d'una sèrie d'agrupacions locals que convisqueren o absorbiren formacions prèvies com els esbarts dansaires, o es nodriren dels seus músics, cantadors i balladors. Aquests grups s'estructuraven de manera jeràrquica a



Portada del vídeo *Danses Tortosines* (1993) editat pel Grup Tortosí de Danses Folklòriques. Aquest grup va crear un estil propi dins de la línia de la jota escènica que ha tingut una àmplia repercussió a l'àrea de Tortosa. BOLIÑA. FONTS: GRUP TORTOSÍ DE DANSES FOLKLÒRIQUES.

través de diverses categories, segons criteris d'edat i sexe. En tenim documentats a les següents poblacions: l'Ametlla de Mar, Amposta, Benissanet, Bítem, Flix, Gandesa, Jesús i Maria, Móra d'Ebre, Móra la Nova, Paüls, el Peral·lò, Roquetes, Sant Carles de la Ràpita, Santa Bàrbara, Tortosa i Xerta, amb una trajectòria que en la major part dels casos fou efímera.

Una de les característiques del funcionament era la necessitat de presentar-se a concursos de caràcter provincial, regional i nacional, en què s'exigia preparar un repertori de balls representatius de cada “regió”. És llavors quan es consolida el ball de la jota com a dansa folklòrica. Es difon el concepte de peces de repertori, identificables amb un gentilici o apel·latiu concret. Les agrupacions locals es nodriran de *ballets* dels seus territoris respectius. Les Terres de l'Ebre, però, aportaren escassos exemples de la tradició local, a diferència d'altres territoris de Catalunya. Es tractava de peces folkloritzades, tretes del seu context originari. En coneixem alguns títols ebrencs, com ara, *Lo Capdeball*, la *Jota tortosina*, la

Jota fogueada [sic], la *Jota de Cherta* o les *Dansades de Bot*.

En els concursos de Coros y Danzas, a més, aquestes peces s'havien d'ajustar a una estricta normativa pel que fa a la durada. Així, per exemple, la versió escènica del ball de plaça de Tortosa, es presentava al públic de manera fragmentària. Les parts que el constituïen eren “lo capdeball”, “la jota”, “lo punxonet” i “lo bolero”, que apareixen com si es tractessin de peces autònomes i inconnexes. Pel que fa a la coreografia, es crearen peces de repertori en què les mudances es triaren i fixaren arbitràriament, amb l'interès de ser identificades clarament pels balladors. Així mateix, es potenciaren els valors estètics a través de la posada en escena, la gestualització o la postura dels balladors. El caràcter artístic quedava subratllat amb l'exigència que els balladors s'abillessen amb “vestits regionals”. Tot i que la intenció era la recuperació de les suposades danses populars, el resultat fou la manipulació i adulteració dels materials originals. Diversos factors influïren en aquest procés, com ara les deficiències a l'hora

de recopilar i difondre fidelment els balls, o el marc competitiu en què es mostraven. Aquesta situació tingué un cert ressò en la premsa de l'època, en què diverses personalitats sensibles a la tradició denunciaren la falsificació que duia a terme la Sección Femenina.³⁹

D'altra banda, el moviment dels esbarts dansaires, que era l'alternativa catalana al monopoli del folklore que representaven els Coros y Danzas⁴⁰ arribà molt en retard a les Terres de l'Ebre i no hi arrelà.⁴¹ Tan sols hi ha constància de dues agrupacions: Estel Dansaires de Paüls i Grup Folkloric Tortosí de la Societat de Cantaires de l'Ebre Delta de Tortosa.⁴² Malauradament, la suposada salvaguarda del patrimoni coreogràfic a què també deien dedicar-se es feia igualment des del vessant estètic.⁴³ Tanmateix, la jota no va tindre cabuda dins dels seus repertoris fins a una època

més tardana (anys vuitanta), gràcies sobretot a l'obra del folklorista Josep Bargalló.⁴⁴

L'aparició del Grupo Tortosino de Danzas Folklóricas, fundat el 1969, va consolidar el vessant estètic de la jota en el darrer terç del segle xx. Era hereu del Grupo de Coros y Danzas de Tortosa i va ser un referent de la dansa folklòrica a les Terres de l'Ebre al costat, tot i que en menor mesura, del Grup de Danses Catalònia, de Jesús.⁴⁵ Ramon Balagué, director artístic del Grupo Tortosino de Danzas Folklóricas, justificava que el vessant investigador havia legitimat la trajectòria de la formació:

“En crear el grup, el meu objectiu es limitava a la recuperació de les nostres danses. [...] Les danses són el resultat de 30 anys de recerca, sempre a nivell d'informació oral, sempre a prop del poble.”⁴⁶

Tanmateix, és en el vessant artístic on va destacar més. Els materials populars eren traduïts a un llenguatge escènic,⁴⁷ seguint una tendència que, en línies generals ja venia marcada per l'etapa anterior: l'espectacle com a via per a la divulgació. La trajectòria dilatada del grup va permetre una evolució cap a les noves tendències que anaven apareixent en el panorama de les agrupacions folklòriques a Catalunya. Podem considerar que el Grup Tortosí de Danses Folklòriques fou creador d'un estil propi en la interpretació escènica de la dansa catalana, i arribà a assolir un gran nivell artístic fins a la seua desaparició. Segons el testimoni del folklorista reusenc Josep Bargalló, a partir d'unes afirmacions del cantador de jota Josep Guarch “lo Teixidor”, ens descriu com era el panorama de la jota als anys vuitanta-noranta, en què el vessant artístic era l'única via d'expressió:



Ballada popular. El format festiu de propostes com les Ballades al Mercat (Amposta) han propiciat un nou context per al ball i la música d'arrel popular. S'hi aposta decididament per la participació, la finalitat és sobretot lúdica i supera així el caire estètic del ball (8 d'abril de 2013).

“Avui la jota la balla molt poca gent, i sols existixen uns grups de la Secció Femenina que la ‘ballen molt bé’, però una mica arreglada i en pla d'exhibició, no interpretada per la gent del carrer en la seua joventut.” (Bargalló, 1994: 194)

Aquest llenguatge artístic del Grup Tortosí de Danses Folkloriques atenyirà les màximes cotes als anys noranta amb Carme Balagué, continuadora de l'obra de son pare. La seua figura esdevindrà clau en la formació de nous balladors en diverses agrupacions de dansa durant els darrers anys i el seu mestratge va possibilitar l'aparició de nous grups folklòrics al territori, com ara el Grup de Dansa Paracota, d'Amposta, on esdevingué un referent amb el seu segell personal.⁴⁸ Tanmateix, la gran aportació de Carme Balagué va ser la proposta escènica del grup Saragatona, hereu de la labor del Grup Tortosí de Danses Folkloriques, i del qual ella va ser directora artística. De manera ben explícita, Balagué volia ressaltar el vessant artístic del ball, que és adaptat al llenguatge de la dansa contemporània, després d'un procés clar d'innovació: “[Saragatona] innova amb els instruments musicals i, fins i tot en el vestuari, aconseguint una posada en escena amb arrels tradicionals, però adaptada als nous corrents escenogràfics”.⁴⁹ La intenció no era tant la reproducció de les formes tradicionals sinó la reelaboració per a l'escena, amb la voluntat d'apostar per vies més arrelades a la contemporaneïtat:

“L'espectacle mescla diferents pinzellades de les danses de les Terres de l'Ebre, jotes i dansades, a partir dels aspectes tradicionals i incorporant propostes escèniques més actuals i innovadores, amb noves propostes d'interpretació i arranjaments musicals, recuperats, reinventats i inclòs [*sic*] creats pels músics del grup.”⁵⁰

Així mateix s'entreu en Saragatona un tímid intent de trencar amb la rigidesa dels cànons escènics. En algun

moment es produeix l'atansament al públic, en el fet que els ballarins davallessen del seu marc d'actuació (l'escenari). Això és una mostra de la integració de diferents reflexions que llavors començaven a aflorar en l'àmbit dels esbarts dansaires.⁵¹

Amb el moviment reivindicatiu contra el Pla Hidrològic Nacional, a finals del segle xx i primeria del XXI, es produirà un fenomen de reforçament de la identitat de les Terres de l'Ebre, que va anar acompanyada de la revalorització de les formes d'expressió cultural locals, entre les quals hi havia la jota. Segons afirma Guiu (2001: 73): “La jota est donc devenue un instrument de revendication en défense de l'Ebre et en défense d'une nouvelle conception du modèle d'identité catalane”. En aquest context de revalorització de la jota destacà la figura del grup folk Quico el Célio, el Noi i el Mut de Ferreries, centrat bàsicament en el reversionatge del cant tradicional.

Des de llavors, aquesta sensibilització cap a les tradicions locals comportà que hi hagués un interès molt evident pel món de les rondalles i els versadors de l'última generació (com ara, lo Canalero o lo Teixidor). De resultes d'aquesta revifalla, també apareixerà, paral·lelament, una preocupació per la jota ballada, ara entès altrament: s'ha volgut tornar al concepte del ball com una expressió oberta i lúdica, i no tant com un espectacle.

El panorama actual. Perspectives per al redreçament de la jota com a ball popular

No és fins a la primeria del segle XXI quan a les Terres de l'Ebre s'han proposat iniciatives de mudar el format en què es presentava el ball com un espectacle. Hi ha un interès pel reviscolament de la seua funció lúdica com a expressió oberta i participativa. Sens dubte, el redescobrimient de la jota improvisada

ha degut influir molt en aquesta inclinació devers les manifestacions de caire popular. Vivim una època en què s'han reivindicat les manifestacions locals, amb una dimensió identitària que vol fer front a la globalització. La jota entesa com a ball de plaça (sota diverses denominacions) torna a ser una expressió viva (o revitalitzada) i un element destacat en un context festiu al sud de Catalunya. I és evident que la jota, siga com a ball siga com a cant, s'ha convertit en un referent de la identitat ebreca durant els darrers anys.

Arreu del territori han proliferat una sèrie d'entitats dedicades a la difusió de la jota que alhora fan la funció de grups folklòrics. El seu objectiu és la reivindicació d'aquest ball a través d'aplec, com ara la Festa de la Jota a la Ribera de l'Ebre o les trobades de grups de jota, que tenen lloc habitualment al Baix Ebre, al Montsià i a la Terra Alta. Tot i el nou esperit aperturista d'aquestes celebracions es fa evident encara el component d'exhibició. Al capdavant venen a ser escenificacions de les suposades variants locals de la jota, on encara persisteixen certs elements estètics, com ara, la vestimenta (vestits regionals, mocadors lligats a la cintura).

D'altra banda, hi ha diverses propostes que s'han preocupat del ball de la jota, en el sentit de manifestació expressament espontània, oberta i acíclica, que han fructificat darrerament. Una entitat pionera va ser La Jota a la Plaça, nascuda al si del Casal Panxampla de Tortosa. Posteriorment s'hi han afegit iniciatives com les Ballades al Mercat, promoguda pel Grup de Dansa Paracota a Amposta, o les de l'associació Lo Fardell Patxetí, a la Ribera d'Ebre. Llegim-ho en paraules dels representants de les dues primeres:

“La nostra percepció [de la jota] [...] era que, tot i que socialment era àmpliament reconeguda, la teníem situada i ubicada bàsicament com a espectacle [...]. La nostra finalitat és

aconseguir que la jota pugui ser present de manera activa i participativa en qualsevol festa, ball o concert, que la puguem tornar a ballar amb naturalitat i facilitat [...], que siga popular perquè la gent l'hem feta nostra de nou.” (Baiges, 2014: 48)

“Paracota funciona com un espai de trobada on [es] brinda la possibilitat d'aprendre i practicar la jota durant tot l'any. A la vegada, des de la participació, la difusió i l'organització de trobades, ballades populars, tallers i cursos, Paracota s'agrupa a[mb] altres col·lectius que mantenen vives les músiques i les danses del territori.” (Miralles, 2014: 39)

Aquestes associacions promouen espais de trobada en què s'aposta pel ressorgiment de la participació activa dels balladors sense un ànim d'exhibició. D'aquí que ja no hi tinguen cabuda les vestimentes folklòriques. És manifesta la voluntat de recuperar la plaça per al ball.⁵²

Dins d'aquesta mateixa línia aperturista darrerament han aparegut noves propostes, com ara els *bureos*, promoguts per l'associació Espai de So. Es tracta d'una iniciativa que reformula les pràctiques tradicionals en el marc de la modernitat adoptant noves funcionalitats. Aquest és el cas de les músiques i balls de les rondalles de corda, que semblaven condemnats a la desaparició. És un context lúdic, centrat sovint en un àpat popular, que atorga un rol de participació activa als assistents. El repertori s'amplia amb la recuperació d'altres gèneres de ball, a banda de la jota, que havien estat vigents en la tradició popular: fandango, *seguidilla*, bolero, balls vuitcentistes...⁵³

Al costat d'aquest impuls per la popularització del gènere hi ha hagut un interès per la formació. Hem d'esmentar la creació d'escoles al llarg del territori en què s'ofereixen activitats relacionades amb l'ensenyament d'instruments, cants i balls. Ens referim a l'Aula de la

Terra (en origen, l'Aula de Música Tradicional i Popular —AMTP— vinculada al Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya) i a Lo Planter, a Tortosa, així com al JotaCampus amb seu al Poblenu del Delta. En aquest àmbit, cal destacar els projectes coordinats per l'associació Espai de So de Tortosa: l'Escola de Música Tradicional Ebreca Lo Canalero, de Roquetes, i l'Ebrefolk Campus de Música i Balls Populars de les Terres de l'Ebre, Mataranya i Nord Valencià, de Móra d'Ebre. La característica principal d'aquestes dues darreres iniciatives també va encaminada a la formació dels alumnes, però feta a partir d'un coneixement fonamentat en la tradició. És aquesta una via que considerem necessària per tal d'entendre la jota en la seua màxima diversitat i perquè pugui desenvolupar-se en qualsevol àmbit d'expressió.

Conclusions

En la societat tradicional el ball era una manifestació que formava part d'un sistema de relacions humanes integrat en una manera de veure el món preindustrial. Era habitual dintre de les festivitats del calendari agrícola i litúrgic, que regien la vida dels nostres avantpassats, i en determinades festes públiques o privades. Era un element altament participatiu i encara no reclus en cap col·lectiu concret. Així mateix, s'entenia com una manifestació lúdica carregada d'un significat determinat en el context cultural on es produïa.

Hem vist que la pràctica de la jota com a ball popular a les Terres de l'Ebre començarà a minvar en el darrer terç del segle XIX, de la mateixa manera que en una etapa anterior ho havien fet altres gèneres de ball solt, com la *seguidilla*, el bolero i el fandango. Una de les causes va ser la irrupció de nous gustos i costums, lligats a un canvi social. Els jòvens s'identifiquen amb unes noves músiques i una nova manera d'entendre el ball (triomfa el ball *agarrat*). Com a reacció d'aquest procés de desaparició

nasqué un moviment de folklorització que es va consolidar durant el segle XX: el vessant artístic de la jota. Cap als anys quaranta-cinquanta s'havia consumat el trencament en la seua transmissió generacional a les Terres de l'Ebre; al nord del País Valencià s'ha mantingut residualment fins a l'actualitat.

Avui hi ha una aposta molt clara per la popularització de la funció lúdica de la jota com a ball. S'albiren nous horitzons des de diferents òptiques. Tot plegat, qualsevol de les propostes i projectes esmentats són exemples de l'evident interès per la restauració i l'actualització de la música i el ball en un context festiu, com a expressió espontània i oberta a la participació. La barrera que hi havia entre els actors i els espectadors en la concepció folkloritzant del ball tendeix a diluir-se i es fa evident un procés de ruptura amb l'etapa anterior: casos semblants han tingut lloc contemporàniament al nostre àmbit cultural. És el cas, per exemple, del fenomen de les *ballades* a Mallorca i dels nous *bureos*⁵⁴ i *aplecs* que proliferen actualment al País Valencià i a les Terres de l'Ebre.

En el segle XXI l'associacionisme serà cada vegada més el motor que generarà noves dinàmiques per entendre la música i el ball populars. Alhora esdevindrà el dipositari de la tradició i n'assumirà el rol de transmissor.

Consegüentment, com que la jota és una manifestació cultural viva, sempre estarà subjecta a l'adaptació als diversos contextos en què es manifesta. Contemporàniament aquesta situació s'observa també en diversos punts, com ara en les formes de transmissió, que ja hem vist; però també en l'aspecte coreogràfic, ja que facilita la participació dels nous balladors; en el plànol musical, amb la creació de noves melodies, amb la porta oberta a la fusió amb altres músiques del panorama actual, i, fins i tot, amb la incorporació d'instruments d'altres tradicions. ■

FONTS ORALS

■ **Jordi Angelats (Tortosa, 1933)**

■ **Josep Bargalló (Reus, 1931)**

■ **José María Chavarría (Tortosa, 1937)**

■ **Agustí Chertó (Pinell de Brai, 1930)**

■ **Maria Cinta Llasat (Tortosa, 1930)**

■ **Antonio Martínez, *lo Xaparro* (Tortosa, 1962)**

■ **Joan Navarro, *Sarassó* (Jesús i Maria, 1929)**

■ **Josefa Roca, *Pepita la de Parrillo* (Jesús i Maria, 1940)**

■ **Valeriano Serres (Pinell de Brai, 1930)**

■ **Dolores Vallespí (Barcelona, 1929)**

FONTS DOCUMENTALS

■ **Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares).** Fons documental Secció Femenina i fons fotogràfic.

■ **Arxiu de Dansa Tradicional Catalana de Josep Bargalló (Reus).** Fons d'entrevistes, fonoteca i videoteca de dansa tradicional catalana.

■ **Arxiu Històric Comarcal de les Terres de l'Ebre (Tortosa).** Fons fotogràfic de Ramon Borrell, fons documental (inventaris i col·lecció bibliogràfica local) i premsa.

■ **Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid).** Fons documental Nueva Andadura.

■ **Biblioteca Nacional d'Espanya (Madrid).** Fons musical Secció Femenina.

■ **Biblioteca Pública de Sant Carles de la Ràpita.** Fons general.

■ **Biblioteca Pública Marcel·lí Domingo (Tortosa).** Fons general, plataforma II-lercavònia (programes de festes) i fonoteca.

■ **Centre de documentació de la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals (Barcelona).** Fons de Programes de Recerca de l'IPEC, Beques de l'IPEC i Fonoteca de Música Tradicional Catalana (FMTC).

■ **Centre de Recerca i Difusió del Patrimoni Etnològic i la Memòria Històrica Carrutxa (Reus).** Fons de la biblioteca etnogràfica.

■ **Institución Milá y Fontanals - CSIC (Barcelona).** Fons de l'arxiu de l'antiga Secció de Folklore de l'Instituto Español de Musicología (Misiones folklóricas, 1944-1960).

■ **Institut Ramon Muntaner.** Fundació Privada dels Centres d'Estudis de Parla Catalana (Móra la Nova). Arxiu de projectes de recerca.

■ **Museu d'Instrumentes Josep Serra i Castellví (Benissanet).** Fons de partitures. <<http://xacpremsa.cultura.gencat.cat/pandora/cgi-bin/Pandora.exe>>.

FONTS BIBLIOGRÀFIQUES

■ **AA. DD. (1996).** *II Congrés de Cultura Tradicional i Popular Catalana. Comunicacions.* Barcelona: Generalitat de Catalunya.

■ **AA. DD. (1997).** *II Congrés de Cultura Tradicional i Popular Catalana. Ponències.* Barcelona: Generalitat de Catalunya.

■ **AA. DD. (2003).** *Investigadors i recerca etnològica a Catalunya. Catàleg de recerques impulsades des del Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana 1983/1999.* CPCPTC: Barcelona.

■ **Aiats, J. (2001).** "El mite de l'orientalisme en les cançons de treball (o la inútil recerca de l'origen)". *Caramella*, 4, 26-29.

■ **Alumnes del curs de català. (1991).** *Primer recull del cançoner canareu.* Alcanar.

■ **Amades, J. (1982 [1951]).** *Folklore de Catalunya. Cançoner.* Barcelona: Editorial Selecta.

■ **Amades, J. (2001 [1956]).** *Costumari català. El curs de l'any*, 3a edició, 5 volums. Navarra: Salvat Editores.

■ **Amades, J.; Tomàs, J. (1998 [1927]).** "Memòria de les missions de recerca de música instrumental i cançons realitzades per Joan Tomàs i Joan Amades a diversos indrets del 13 de febrer al 29 de maig de 1927 per comanda de l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya". *Dins Obra del Cançoner Popular de Catalunya. Materials, Vol. VIII. Memòries de missions de recerca per Joan Just-Josep Roma; Joan Amades; Baltasar Samper*, a cura de Josep Massot i Muntaner. Barcelona: PAM.

■ **Añón, A.; Montoliu, V. (2011).** "Los Coros y Danzas de España. Transmisores del patrimonio cultural valenciano" [en línia]. València: Real Academia de Cultura Valenciana. <http://www.racv.es/files/Los_coros_y_danzas.pdf> [Última consulta: 8 de setembre de 2018].

■ **Aragonés, A. (2003).** *Refransys i modismes tortosins de Federico Pastor i Lluís publicats*

al setmanari Libertad (Tortosa, 1908-1910), edició a cura d'Albert Aragonés Salvat [en línia]. Tortosa. <<http://usuarios.tinet.org/aragones/webrefranspator>> [Última consulta: 14 de juny de 2018].

■ **Aragonés, A. (2012).** "Les 'Notes folklòriques' (1924-1928), recollides i anotades per Ramon Sedó Borrell". *Beceroles*, 5, 113-135.

■ **Aragonés, A.; Vidal, J. F. (2009).** "L'obra musical, folklòrica i literària de Joan Moreira". *Recerca*, 13, 49-86.

■ **Baiges, E. (2011)** "Omplim la plaça a ritme de jota". *Caramella*, 24, 29.

■ **Bargalló, J. (1992).** *Balls i danses de les comarques de Tarragona, 2. Ribera d'Ebre i Terra Alta.* Tarragona: Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV.

■ **Bargalló, J. (1994).** *Balls i danses de les comarques de Tarragona, 3. Baix Ebre i Montsià.* Tarragona: Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV.

■ **Bargalló, J. (1999).** *Balls i danses de les comarques de Tarragona, 4. Baix Camp.* Tarragona: Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV.

■ **Bargalló, J. (2005).** *Balls i danses de les comarques de Tarragona, 5. Alt Camp i Conca de Barberà.* Tarragona: Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV.

■ **Bargalló, J. (2011).** "Primera festa de la Jota de la Ribera d'Ebre". *Miscel·lània del CERE*, 22, 359-364.

■ **Bargalló, J. (2013).** *Seminari de danses de les comarques tarraconines.* Barcelona: Agrupament d'Esbaris Dansaires.

■ **Biarnes, C. (1983).** *Guia d'Ascó.* Tarragona: Institut d'Estudis Tarraconenses.

■ **Blanc, M. (2011)** "La jota al Matarranya". *Caramella*, 24, 55-56.

■ **Bonastre, F. (1977).** *Felipe Pedrell. Acotacions a una idea.* Barcelona: Caja de Ahorros Provincial de Tarragona.

■ **Borau, L.; Sancho, C. (1996).** *Lo Molinar. Literatura popular catalana del Matarranya i Mequinensa, 2. Cançoner*, a cura de L. Borau i C. Sancho. Terol: Instituto de Estudios Turolenses, Associació Cultural del Matarranya, Carrutxa.

■ **Bosch, V. (1997 [1907]).** *Cançons antigues del Pallars.* Tremp: Garsineu.

■ **Buj, À. (2010).** "Notes etnogràfiques en etnotextos del Montsià". *Beceroles*, 4, 13-33.

- **Capmany, A.** (1930). *La dansa a Catalunya*. Barcelona: Barcino.
- **Capmany, A.** (1944). "El baile y la danza". Dins Carreras Candí, F., *Folklore y costumbres de España*, vol. I, 167-418. Barcelona: Casa Editorial Alberto Martín.
- **Capmany, A.** (1948). *El ball i la dansa popular a Catalunya*. Barcelona: Ed. Milà.
- **Casanova, B.** (1996). *Des de les 'Quatre Carreteres'. Una aproximació al folklore i la parla del Delta de l'Ebre*. L'Aldea: Ajuntament de Deltebre.
- **Casero, E.** (2000). *La España que bailó con Franco. Coros y Danzas de la Sección Femenina*. Madrid: Nuevas Estructuras.
- **Castellanos, E.** [et al.]. (2007a). *La jota cantada a les Terres de l'Ebre*. Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya – Amics de l'Ebre. Treball d'investigació realitzat dins del Programa de Recerca de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) de l'any 2007.
- **Castellanos, E.** [et al.]. (2007b). *Cantadors de les Terres de l'Ebre*. Treball d'investigació encarregat per l'Institut Ramon Muntaner (IRMU) a Amics de l'Ebre dins del marc de la V Convocatòria d'Ajuts per a Projectes d'Investigació de l'IRMU 2007.
- **Castellanos, E.** [et al.]. (2010). "La jota cantada improvisada a les Terres de l'Ebre". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 25, 217-220.
- **Castellanos, E.** [et al.]. (2011). "La jota cantada improvisada a les Terres de l'Ebre". *Caramella*, 24, 4-7.
- **Cester, A.** (1986). *La jota*. Saragossa: Ajuntament de Saragossa.
- **Chavarría, J. M.** (1975). "Variantes y coplas de jota en la comarca tortosina". *Tortosa Folk-75*, s. p. (56 pàg.).
- **Chavarría, J. M.** [et al.]. (2005). *Veus i teclats a través dels serveis regulars de la Hispano de Fuente En-Segure*. HIFE SA.
- **Cid, J. S.** (1987). "Corrandes de l'Ebre (1)". *Miscel·lània del CERE*, 5, 52-66.
- **Cid, J. S.** (1988). "Corrandes de l'Ebre (2)". *Miscel·lània del CERE*, 6, 53-64.
- **Cid, J. S.** (1989). "Corrandes de l'Ebre (3)". *Miscel·lània del CERE*, 7, 59-68.
- **Cid, J. S.** (1991). "Corrandes de l'Ebre (4)". *Miscel·lània del CERE*, 8, 73-96.
- **Cort, A.** (2011). *Història de Reus a través del ball: del vals al swing*. Reus: Centre de Lectura de Reus.
- **Cortès, F.** (1992). "La música escènica de Felip Pedrell. Els Pirineus. La Celestina. El comte Arnau". *Recerca Musicològica*, XI-XII (1991-1992): 63-97.
- **Costa, R.** (2011). "Jota, recerca folklòrica i esbarts. Breu història d'un desencontre". *Caramella*, 24, 58-61.
- **Costa, R.** (2005). *Cien años de Esbarts*. Ciudad Real: CIOFF Espanya – Ministeri de Cultura.
- **Costes, A.** (1989). *Recull de cançons i música tradicional de la comarca del Delta de l'Ebre*. Beca inèdita de la Fonoteca de Música Tradicional Catalana (FMTC). Barcelona: Direcció General de Cultura Popular, Associacions i Acció Culturals.
- **Crivillé, J.** (2003). "El cambio de perspectiva en la etnomusicología a través de los trabajos de campo realizados en los cursos de folklore musical del Conservatorio Superior Municipal de Música de Barcelona en los años académicos 1975-76 a 2002-03". Dins *La cultura tradicional en la Sociedad del siglo XXI*, 53-64. València: Aula de Cultura Tradicional Valenciana, Universitat Politècnica de València.
- **Cuscó, J.** [et al.]. (2008). *El seguici festiu de Tortosa. Músiques per a dolçaina i percussió*. Barcelona: DINSIC Publicacions Musicals – Generalitat de Catalunya.
- **Domenge, J.** (2011). "La jota al Llevant de Mallorca. El cas de Sant Llorenç des Cardassar". *Caramella*, 24, 14-17.
- **Esteve, C.** (2009). "Vestit i música popular i/o tradicional al territori de la diòcesi de Tortosa a principis del segle XXI". *Rails. Revista del Centre d'Estudis d'Ulldecona*, 25, 7-50.
- **Faiges, J.** (1953). "La jota tortosina". *Programa de las fiestas de la Cinta 1953*, 1 p.
- **Faltus, R.** (2006). "Recerca del folklore musical de la Ribera d'Ebre". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 28, 132-133.
- **Faltus, R.** (2007). "Recerca del folklore musical de la Ribera d'Ebre, 2". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 31, 147-148.
- **Fandos, G.** (2005). *Lo nostre Teixidor. L'últim cantador del Montsià*. Tortosa: ed. autora.
- **Ferré, À.; Ferré, C.** (2004). "La trobada, un motor de dinamització cultural". *Butlletí del Centre d'Estudis de la Terra Alta*, 40, 14.
- **Flores, L. X.** (2018). *La música i el ball tradicionals de les Terres de l'Ebre: Un patrimoni etnomusical, una altra catalanitat?*. Treball de fi de màster. Tutor: Roigé Ventur, X. Barcelona: Màster de Gestió del Patrimoni Cultural i Museologia, Universitat de Barcelona.
- **Flores, L. X.** (s/d). "Nous contextos per a les músiques i balls tradicionals al segle XXI: els bureos". Dins *Actes del 1r Congrés de la jota als territoris de parla catalana (Falset, 2018)*, en premsa.
- **Flores, M. A.** (s/d). "Quan la tradició és oblidada. Usos i contextos de la jota a les terres de Lleida". Dins *Actes del 1r Congrés de la jota als territoris de parla catalana (Falset, 2018)* (en premsa).
- **Flores, L. X.** [et al.]. (2011). "La jota al País Valencià. Algunes consideracions". *Caramella*, 24, 30-51.
- **Flores, L. X.** [et al.]. (2017). "La jota de ball a les Terres de l'Ebre. Trets característics i paral·lelismes amb Mallorca i el País Valencià" [en línia]. *Patrimoni musical III*. Cicle de conferències de l'Escola Municipal de Mallorca. Octubre-novembre de 2016, Papers de Sa Torre, 71, Ajuntament de Manacor, 29-53. <<http://www.escolade mallorqui.cat/wp-content/uploads/2016/08/PAPERS-DE-SA-TORRE-71.pdf>>.
- **Flores, M. À.; Monjo, J. L.** (2011). "Perspectives actuals per al ball tradicional al Sud valencià". *El Salt*, 26, 4-10.
- **Flores, M. À.; Monjo, J. L.** (2012). "Nous camins per al ball tradicional al País Valencià. Els aplecs de sonadors". *Caramella*, 26, 64-67.
- **Garrich, M.** (2011). "Dansa tradicional versus altres tècniques". *Caramella*, 24, 139-140.
- **Gaya, A.; Poy, M.** (coord.) (2014). *La nostra jota*. Tortosa: Casa de la Jota.
- **Giménez, C.** (2011). "Cantant, cantant, les penes se'n van". *Cançons de trobada al Delta de l'Ebre*. Treball inèdit del Màster de Musicologia i Educació Musical (director: Ayats Abeyà, J.). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- **Grup Ramell (2006)**. *De rondes i bureos. Música dels valencians de secà*. Llibret explicatiu editat amb un CD. Madrid: Tecnosaga.
- **Guiu, C.** (2001). *La jota dans les Terres de l'Ebre. Étude d'un fait culturel traditionnel et de ses localisations dans le sud de la Catalogne*. Memòria del Màster de Geografia (director: Trochet, J-R.). París: Universitat de París IV-Sorbonne.
- **Guiu, C.** (2008). "Fer-se escoltar. La jota com a vector de mobilització i de reivindicació". *Caramella*, 19, 37-40.

- **Ibor, C.** (2012). "Jotas y fandangos en el sureste de Teruel". *Jentilbaratz. Cuadernos de Folklore*, 14, 147-186.
- **Ibor, C.; Escolano, D.** (2003). *El Maestrazgo turolense. Música y literatura populares en la primera mitad del siglo xx*. Saragossa: Rolde de Estudios Aragoneses – Prensas Universitarias de Zaragoza.
- **Jardí, D.; Jardí, C.** (2009). *Les golfes de pagès (de Tivissa i la seva muntanya)*. Valls: Cossetània.
- **Jover, M.** (1973). "De la jota tortosina". *Programa de las fiestas de la Cinta 1973*, s. p. (1 pàg.).
- **López, M.** (2008). *El vestit tradicional d'Amposta. La seva època*. Amposta: Amposta Capital.
- **Llopart, D.; Prat, J.; Prats, L.** (ed.) (1985). *La cultura popular a debat*. Barcelona: Altafulla.
- **Manzano, M.** (1995). *La jota como género musical: un estudio musicológico acerca del género más difundido en el repertorio tradicional español de la música popular*. Madrid: Alpuerto.
- **Manzano, M.** (2006). *Mapa hispano de bailes y danzas de tradición oral. Aspectos musicales*. Madrid: CIOFF España.
- **Marco, J.** (2016). *L'Orfeó Capçanenc i el seu Esbart Dansaire*. Capçanes: Ajuntament de Capçanes.
- **Margelí, A.** (2008). *La jota en el Bajo Aragón y especialmente en la villa de La Codoñera con todas sus formas, variedades y ocasiones en que se ejecuta* (ed. Alberto Turón Lanuza). Saragossa: Instituto Cultural del Bajo Aragón.
- **Martí, J.** (1992). "Felip Pedrell i l'etnomusicologia". *Recerca Musicològica*, XI-XII, 211-229.
- **Martí, J.** (1996). *El Folklorismo. Uso y abuso de la tradición*. Barcelona: Ronsel Editorial.
- **Mestre, m.** (2018). *El francitador. Francesc Mestre i La Veu de Tortosa*. Barcelona: Editor Rafael Dalmau.
- **Mitjans, R.; Soler, T.** (1991). "La música a les zones de muntanya. El cas dels flabiolaies d'Arbúcies". *Aixa. Revista anual de la Gabella*, 4, 47-56.
- **Moreira, J.** (1979 [1934]). *Del folklore tortosí. Costums, ballets, pregàries, parèmies, jocs i cançons del camp i la ciutat de Tortosa*. Tortosa: Cooperativa Gràfica Dertosenense.
- **Oriol, C.** (2002). *Introducció a la etnopoètica. Teoria i formes del folklore en la cultura catalana*. Valls: Cossetània edicions.
- **Palomar, S.** (2011). "Notes sobre la jota a la Catalunya Nova". *Caramella*, 24: 18-22.
- **Palomar, S.; Rebés, S.; Juan, M. A.** (1990). *Rasquera, cançons de la tradició oral*. Reus: Carrutxa.
- **Pardo, F.** (1995). "Aspectes de tècnica i pràctica musicals populars a la vila i terme de Culla". Dins *Imatge de Culla. 750 aniversari de la Carta de Població*, vol. II, 721-741. Culla: Comissió del 750è aniversari.
- **Pardo, F.; Jesús-María, J. Á.** (2001). *La música popular en la tradició valenciana*. València: Conselleria d'Educació i Ciència, Generalitat Valenciana.
- **Pedrell, F.** (2011). *Cancionero musical popular español*, 4 vol., 1a edició 1922. Sevilla: Extramuros Edición.
- **Pitarch, C.** (1998). "La dolçaina i els balls públics valencians: 'Les danses' i els 'balls rodats' o 'de plaça'". *A Tabal i Dolçaina*, 49-56.
- **Prats, L.** (1988). *El mite de la tradició popular*. Barcelona: Edicions 62.
- **Puig, L.** (1994). *Crònica i calendari de dansa tradicional*. Tarragona: el Mèdol.
- **Queralt, M. C.** (2009a). "Jaume Blanch Lo Xato. La dolçaina d'Aldover". *Caramella*, 20, 71-75.
- **Queralt, M. C.** (2009b). "La dolçaina: Estudis i reculls dels cronistes, etnòlegs, folkloristes i músics catalans del tombant dels segles XIX i XX". *Recerca*, 13, 151-175.
- **Roma, J.** (1991). "El papel de los 'Esbarts Dansaires' en la modificación del patrimonio de la danza catalana". *Trencadansa*, 3, 31-34.
- **Rovira, J. J.** (2002). *Cantadors del Delta. Textidor, lo Noro, Caragol*. Tortosa: Querol.
- **Rubio, J.** (2008). "La jota de baile". Dins *La jota ayer y hoy. 3. La ronda y el baile*, 42-85. Saragossa: Prames.
- **Sáenz, F. J.** (2014). "La manipulació de la tradició: los Coros y Danzas de la Sección Femenina en Teruel". *Temas de Antropología Aragonesa*, 20, 235-264.
- **Salvadó, R.** (1998). "Balls, indumentària i moral al segle XVIII a la Terra Alta". Dins *Actes de les Segones Jornades d'Estudis a la Terra Alta*, 519-528. Batea: Fundació Pro-Batea.
- **Sánchez, M.** (2004). "Folclore del sureste español. El baile suelto: el baile popular y el baile bolero". *Revista costumbrista y local. XV edició Cuadrillas y Aguilandos en Torreagüera*, s.p.
- **Sánchez, M.** (2008). "Hacia una interpretación del modelo folclórico musical en el Sureste español". Dins García, M. (coord.), *Música de tradición oral. XXV Años de Encuentros de Cuadrillas de Ánimas de Los Vélez*, 201-258. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- **Sánchez, R.** [et al.] (1992). *Dites, cobles i rondalles, próleg d'Esther Martí i Accensi*. Tortosa: Servei Municipal de Català de Tortosa.
- **Saragatona (2004)**. *Saragatona. Grup de Música i Dansa Tradicional*. Fullet de l'actuació duta a terme el dissabte 24 d'abril de 2004 al teatre auditori Felip Pedrell de Tortosa.
- **Seguí, S.** (1990). *Cancionero musical de la provincia de Castellón*. València: Caja Segorbe, Caja de Valencia.
- **Serra, V.** (1982 [1907/1015]). *Cançons de pandero. Cançons de ronda*. Mallorca: Oiafeta.
- **Serra, V.** (1981 [1915]). *Calendari folklòric d'Urgell*. Barcelona: Abadia de Montserrat.
- **Serra, V.** (1987). *Folklore de la pagesia*. Barcelona: Abadia de Montserrat.
- **Serra, V.** (1992 [1928]). "Geografia folklòrica". *Arxiu de Tradicions Populares*, fascicle II, 65-70.
- **Solà, M.** (2011). "Josep Bargalló i Badia. Folklorista i restaurador de jotes". *Caramella*, 24, 26-28.
- **Subirats, J.** (1955). "La nostra jota". *Programa de las fiestas de la Cinta 1955*, s. p. (2 pàg.).
- **Tomás, E.** (2008). "Etnografía musical en los rituales religiosos festivos de Los Vélez". Dins García, M. (coord.), *Música de tradición oral. XXV Años de Encuentros de Cuadrillas de Ánimas de Los Vélez*, 33-80. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- **Turón, A.** (2018). "La jota cantada" [en línia]. <<https://arafolk.net/cantos/la-jota-cantada/>> [Última consulta: 15 de setembre de 2018].
- **Vergés, R.** (1991 [1909-1934]). *Espurnes de la llar. Costums i tradicions tortosines*, 6 volums, reimpressió. Tortosa: Cooperativa Gràfica Tortosina.
- **Vidal, J. F.** (2012). "Felip Pedrell i el folklore musical ebrenc". *Beceroles*, 5: 27-57.
- **Vidal, J. F.** (2018). "El model festiu musical ebrenc i la rellevància de la figura de Mariano Manta". *Quaderns de l'Ebre*, 7, 17-32.
- **Vigo, E.** (1909). *Aplec de balls populars del Pallars*. Barcelona: Centre Excursionista de Catalunya.

FONTS DISCOGRÀFIQUES

Banda de Música de Benissanet (2014).

Jotes patxetines. Jotes de la Ribera d'Ebre, direcció musical de Carles Capseta. Lo Fardell Patxeti.

Cobla Montgrins (1994).

Jotes de la Terra Alta. Consell Comarcal de la Terra Alta - Generalitat de Catalunya. Barcelona: TRAM0048/CD.

Crivillé, J. (coord.) (2007).

Tivissa. Cançons i tonades de la tradició oral. Fonoteca de Música Tradicional Catalana. Sèrie 1. Documents testimonials. Recerca directa, vol. 3. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

Gaiters de Joventuts Unides de la Sénia [et al.] (2000).

Recapte de sons. Grallers, gaiters, dolçainers i tabalers. Barcelona: TRAM/GMI Records.

Grupo Tortosino de Danzas Folklóricas (1971).

Grupo Tortosino de Danzas Folklóricas – José María Chavarría y Ferreres ofrecen un recital de cantos, danzas, rondallas y tocatinas de gaita basados en la música popular del folklore de Tortosa y comarca. Tortosa: Grup Tortosí de Danses Folklòriques.

Joaquín Targa; Juan Valmaña; Los Flarets; Boca de Bou [et al.], Orquesta Sinfónica de Acordeones de San Sebastián (2005).

Veus i teclats, coordinat per José María Chavarría Ferreres. Tortosa: HIFE (acompanya el llibre homònim).

Rondalla de Sofia de la Ribera; Agustí Ribes (2010).

Un pont al Riu. Madrid: Tecnosaga. WHCM 356.

FONTS AUDIOVISUALS

Grup Tortosí de Danses Folklòriques (1993).

Danses tortosines (format VHS). Tortosa.

Enregistrament del primer bureo celebrat a les Terres de l'Ebre [en línia].

<<https://www.youtube.com/watch?v=bOwK9hhink8>>. Tortosa, 15 de juny de 2013.

NOTES

1

El present article amplia la ponència presentada el 14 de setembre de 2013 en el marc de les XI Jornades d'Etnologia de les Terres de l'Ebre celebrades a Móra la Nova amb el títol *El patrimoni etnomusical de les Terres de l'Ebre. La jota com a ball*. L'exposició anà a càrrec de Lluís-Xavier Flores. Forma part d'un projecte d'estudi més ampli sobre la jota a Catalunya, del qual s'han donat a conèixer alguns aspectes (com ara, Flores et al. 2017, Flores, 2018, Flores s/d).

2

La trobem documentada, per exemple, en el repertori de les cobles des del Penedès fins a la Catalunya Nord, principalment en el format de vals jota, i formant part de la *suite* de diferents balls de gitanes de la comarca del Vallès.

3

Per exemple, l'etnomusicòleg Manzano, un dels principals estudiosos de la jota (1995, 2006) presenta la jota com "sin duda alguna el género de baile más difundido por todas las tierras de la Península Ibérica, incluido Portugal" (2006: 454).

4

Sobre els prejudicis dels primers folkloristes catalans devers la jota vegeu, per exemple, Martí (1996) i Costa (2011: 59-61).

5

Sobre el concepte d'*orientalisme* i la seua vinculació amb la música popular vegeu Aiats (2001: 26-29).

6

Vegeu, per exemple, Moreira (1979 [1934]: 398-403).

7

Per al coneixement de la jota versada a l'Ebre consulteu Rovira (2002), Chavarría (2005) i Castellanos, Martí, Queralt, Salvadó, Vidal (2007a, 2007b).

8

Com podem veure a bastament, per exemple, en l'obra folklòrica de Serra i Boldú o Moreira.

9

Per al coneixement dels aspectes musicals remetem el lector a l'extensa bibliografia que hi ha sobre el tema. Destaquem l'estudi de Miguel Manzano *La jota como género musical* (1995). Així mateix, recomanem el número 24 de *Caramella*, que inclou un dossier dedicat a la jota al territori catalanoparlant.

10

Per al seu coneixement a Catalunya ens hem de remetre a Massa (2007). En l'àmbit valencià, aquesta tipologia ha estat estudiada i catalogada sota la designació de *balls danses* (Pardo 1994: 59-61), *balls de carrer o de plaça* (Pardo, Jesús-Maria 2001: 374-396) o *balls públics tradicionals de dolçaina* (Pitarch 1998: 50-52).

Popularment les denominacions més esteses són *ball de plaça* i *les danses*, entre d'altres (*ball del dolçainer*, *ball perdut*, *ball rodat*, *ball del cremaller...*).

11

Pardo, Jesús-Maria (2001: 75-76; 374-376), Juan (2002), Massa (2007: 11-12).

12

Per a les comarques tarragonines vegeu Bargalló (1999, 2005). Per a les comarques de Ponent vegeu, per exemple, Bosch (1997 [1907]), Vigo (1909), les missions de l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya i Flores (en premsa).

13

Cal recordar que esta població del Matarranya formà part del bisbat de Tortosa fins l'any 1956.

14

El mateix succeeix a les comarques del centre i del sud del País Valencià, on el ball de plaça es coneix com "les danses".

15

Vegeu, per exemple, Torrent (1994), pel que fa als ritmes irregulars *aksak* que es documenten en les músiques dels balls de plaça de la redolada dels Ports i del Maestrat.

16

Hem de remarcar que en el quadre es presenten moments històrics diferents. Per una banda hi ha els casos de Tirig i Ascó, que reflecteixen l'actualitat, en què el ball de plaça és viu. En canvi, els exemples de la Sénia, Tortosa i Comudella de Montsant representen l'estructura del ball de plaça abans de la seua desaparició en el primer terç del segle xx.

17

Al capdavall, el duet format per dolçaina (o gaita) i tambor representava una recialla de les antigues cobles de joglars, una reminiscència de l'antigor. No endebades, al Baix Maestrat es coneix popularment la figura del dolçainer com a *joglar*.

18

La presència de formacions de corda en el ball de plaça està documentada d'una manera puntual. Es pot veure, per exemple, en unes notes de Francesc Nogué incloses dins del treball *Capçanes y sos encontorns* (1896), esmentat per Palomar (2011: 21).

19

La seua aparició serà un exponent més d'una política de reforma dels costums fomentada des del poder, amb l'objectiu de culturitzar la societat (vegeu, per exemple, Torrent, 1990: 11-12).

20

El fons documental de l'arxiu musical del mestre Josep Serra (Benissanet) conserva una extensa col·lecció de partitures per a banda de música, entre les quals figura la jota.

- 21**
Fonts: Tirig (Seguí, 1990); la Sénia (Bargalló, 1994); dolçainer d'Aldover (Amades-Tomás, 1998 [1927]); Tortosa (Moreira, 1979 [1934]); Cornudella de Montsant (Bargalló, 1991).
- 22**
Aquest fenomen es posa en evidència si comparem el repertori actual dels balls de plaça a la zona més al sud (comarques dels Ports i el Maestrat). Observarem que aquí es mantenen també estadis més arcaïtzants.
- 23**
Pel que fa a l'evolució del ball social antic al modern a Catalunya, vegeu Massa (2007: 9-40).
- 24**
Vegeu també *Bailes de bureo de Teruel y Castellón* (Carolina Ibor, Marta Valls, Antonio Navarro) [en línia]. <<http://www.roldedeestu-diosaragoneses.org/noticias/bailes-de-bureo-de-teruel-y-castellon-en-las-fiestas-del-pilar-de-zaragoza-181/>>. [Última consulta: 1 de maig de 2014].
- 25**
A les Terres de l'Ebre existeixen les variants *boreo* i *boleo*.
- 26**
Vegeu, per exemple, Flores (s/d).
- 27**
El terme *mudança* està documentat per Moreira (1979 [1934]) i Pardo (1995).
- 28**
Guiu (2001: 44) inclou un mapa en què es proposa una extensió de les coreografies del ball de plaça.
- 29**
En les descripcions que fa Moreira (1979 [1934]: 350-354) de la jota dins del context del ball de plaça a Tortosa, s'observa, en canvi, que s'ha invertit aquest ordre; paral·lelament al que ocorria en la jota escènica de rondalla. Pot apreciar-se que a la darrera època es tractava ja d'una manifestació folkloritzada.
- 30**
Bargalló (1994:136) documenta també aquesta variant a Tortosa; tanmateix la il·lustra amb la melodia d'una cançó bal·ladística.
- 31**
Com insinua, per exemple, la imatge titulada "Tortosa. Balls y cançons del País" que veiem a *La Veu de Tortosa*, 40, (2/9/1900: 4).
- 32**
Vegeu, per exemple, Margelí (2008), Pardo (1995), Grup Ramell (2006), Flores *et al.* (2011), Ibor i Escolano (2003) i Ibor (2012).
- 33**
Per a l'estudi de les diferents onades de balls de moda en el transcurs dels segles XIX i XX vegeu, com ara, el treball de Cort (2011).
- 34**
Vegeu Prats (1988) i Martí (1995).
- 35**
Així mateix, podeu consultar Martí (1995: 51-54).
- 36**
És interessant resseguir l'evolució de la jota a l'Aragó fins esdevenir un gènere folklòric amb identitat pròpia dins Turón (2018).
- 37**
Vegeu, per exemple, Castellanos *et al.* (2010).
- 38**
Rovira (2002: 80). Segons un testimoni reproduït en aquest estudi: "Jo vaig guanyar lo prèmit de ballar la jota a Sant Jaume d'Enveja. Cantava Boca de Bou, i allí van fer un ball de jota, de prèmits".
- 39**
"Plebiscito contra el falso folklore", diari *Alerta*, Santander (4 de gener de 1949).
- 40**
Aquest model associatiu era una derivació del programa cultural de la Renaixença. Nasqué a la primèria del segle XX.
- 41**
Al Priorat tenim constància, almenys, de l'existència d'una agrupació d'aquest tipus: "Esbart dansaire capçanenc" (Marco, 2016). Tenia com a repertori el programa clàssic dels esbarts dansaires de la primèria del segle XX, format de peces folklòriques exclusives del nord de Catalunya.
- 42**
Costa (2005:59). Tenim constància també del funcionament d'un esbart a Móra d'Ebre als anys vuitanta.
- 43**
Un dels primers treballs a parlar-ne és el de Roma (1991).
- 44**
La finalitat de la seua tasca d'investigació era la catalogació de danses i balls tradicionals de les comarques meridionals catalanes, que valgueren com a repertori per als esbarts dansaires o impulsaren la restauració de les danses locals. La manca d'una metodologia etnològica i l'influx del folklorisme va contribuir a la difusió d'una visió atomitzada del fet musical popular, que difereix de la realitat. Un clar exemple pot ser la idea que en cada població havien d'existir formes musicals exclusives, identificades per un gentilici.
- 45**
Dirigit en una època per Josep Buera i Bel.
- 46**
Informació inclosa i extreta del vídeo *Danses tortosines*, Grup Tortosí de Danses Folklòriques, 1993. Noteu el canvi de denominació cap a una forma en català.
- 47**
En són una mostra les recreacions coreogràfiques de diverses peces folklòriques, enregistrades per aquest grup en el vídeo *Danses Tortosines*.
- 48**
El seu estil característic de dansa escènica es posa de manifest, per exemple, en l'autoria de diverses coreografies, en l'estilització dels moviments corporals o en la didàctica.
- 49**
Saragatona. Grup de Música i Dansa Tradicional [en línia]. <<http://usuariis.tinet.cat/aismael/saragatona>>. [Última consulta: 1 de maig de 2014].
- 50**
Vegeu la nota anterior.
- 51**
En el II Congrés de Cultura Popular i Tradicional Catalana (1995-1996) sorgiren noves iniciatives en l'àmbit dels esbarts encaminades a l'obertura de la cultura popular a la societat actual (vegeu AA.DD., 1996, 1997).
- 52**
Imitant així el model de l'associació Clavellinera de Falset, que des de l'any 1988 desenvolupa activitats de dinamització de la jota a la comarca del Priorat [en línia]. <<http://www.agendapriorat.cat/users/associació-cultural-la-clavellinera>>. [Última consulta: 1 de maig de 2014].
- 53**
Es pretén redreçar també el tipus de formacions instrumentals documentats en la tradició, abans de la generalització de la rondalla mixta (corda i vent), que ha esdevingut paradigma de la jota versada. En aquest sentit, la Rondalla dels Ports, recentment creada, representa l'esperit de les antigues *rondalles* o *músiques* de corda.
- 54**
En origen tenien un caràcter privat. S'organitzaven en l'àmbit rural, amb motiu d'esdeveniments com la matança del porc, final de les collites, etc.

Creant autenticitat: la menstruació en un ritual afrocubà de Barcelona



Marta Pons Raga

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Investigadora predoctoral al Departament d'Antropologia Social a la Facultat de Geografia i Història a la Universitat de Barcelona. Les línies d'investigació en curs són les religions afrocubanes, estudis de migracions, religió i gènere i les noves espiritualitats en el context europeu.

Explorant el camp: les religions afrocubanes a Barcelona

L'octubre de 2014 va tenir lloc un ritual als afores de Barcelona per iniciar quatre persones al Palo Monte. En termes d'Argyriadis (2011: 182, dins Argyriadis i Capone, 2011), el Palo Monte és una religió afrocaribenya habitualment relacionada amb un origen bantú. És una religió fundada al voltant de l'adoració d'éssers no antropomòrfics anomenats *mpungus*, que representen les forces de la naturalesa i que són representades pels esperits dels difunts, els *nfumbis* o *murtos*. La materialització d'aquests morts es presenta amb ossos, pedres i ninots i s'alimenta regularment a través de sang d'animals, colònia, alcohol i altres substàncies que permeten que els *nfumbis* es facin forts.

El Palo Monte, així com la Santería o Regla de Ocha, que són dues de les tradicions religioses més esteses entre els practicants de les religions afrocubanes, parteixen d'una comunicació entre els humans i el diví per tal de mitigar els problemes i les contradiccions de la vida quotidiana. Els seus practicants creuen en poders sobrenaturals, en potències rituals,

en mediacions espirituals, en endevinació, en curació i, finalment, en l'agència humana com a vehicle per a la completesa espiritual, psicològica i física (Murrell, 2010: 96). Les potències rituals a què es fa referència i que són les base per tractar allò diví són els *orichas*, unes entitats transcendents pròpies de la tradició ioruba¹, que és d'on prové bona part de les religions afrocubanes (Murrell, 2010).

Per accedir al coneixement dels secrets i dels fonaments d'aquestes religions, cal realitzar una iniciació. En el cas del Palo Monte, aquesta iniciació és coneguda amb el nom de *rayamiento*, ja que l'epicentre del ritual consisteix en uns talls (o *rayas*) realitzades sobre la pell del neòfit per tal que sagni.

A la cerimònia d'iniciació d'aquell dia d'octubre, hi van participar, com a futurs neòfits de la religió, quatre persones que eren d'origens diferents però totes elles europees (una d'elles era una dona amb el període menstrual), un sacerdot que era cubà, quatre dones menstruants que assistien al sacerdot (dues d'elles ja iniciades prèviament), totes elles europees també, i jo mateixa. El lloc on es va celebrar el ritual era una urbanització pertanyent al municipi de Sant Cugat i situat en plena serra de Collserola. Agafant la carretera de la

Rabassada, després de deu minuts conduint per revolts a prova de marejos, s'arriba al desviament que he realitzat en més ocasions des que vaig començar a investigar, l'abril de 2014, les religions afrocubanes a Barcelona i la seva perifèria: les Planes.

Aquell dia d'octubre, en què el meu treball de camp era encara incipient, es va produir el que els actors socials van anomenar una *ruptura* respecte a la tradició de la religiositat no només a Cuba, sinó també a Barcelona, tal com afirmaven. Aquesta ruptura va consistir en realitzar el *rayamiento* amb la presència de dones menstruants.

La voluntat de trencar amb la norma religiosa per part dels practicants és el motiu de fons d'aquest article. Ara bé, al llarg de les següents línies, discutiré els termes de *ruptura* i de *tradició*. Per fer-ho, proposo dues idees fonamentals que alhora mantenen una intrínseca relació.

D'una banda, concebo aquestes pràctiques religioses com un camp inherentment sinèrgic que obliga a definir-les a partir de la *creativitat* dels actors socials (Espírito Santo i Panagiotopoulos, 2015) que participen,

Paraules clau: religions afrocubanes, creativitat, nous imaginaris culturals, autenticitat, menstruació

Palabras clave: religiones afrocubanas, creatividad, nuevos imaginarios culturales, autenticidad, menstruación

Keywords: Afro-Cuban religions, creativity, new cultural imaginaries, authenticity, menstruation

produeixen i reproduïxen aquestes religions, tant en l'àmbit cosmològic, com discursiu i ritual, i ofereixen un paisatge religiós enormement heterogeni, canviant i plural. I, d'altra banda, però en relació amb la primera idea, proposo estudiar aquestes religions partint de la seva condició de camp transnacional en plena recomposició (Argyriadis i Capone, 2011) que, com a tal, desenvolupen estratègies d'autenticitat per establir-se com a legítimes. Per tant, proposo comprendre la cerca de *l'autenticitat* com a segona eina heurística per atènyer l'estudi d'aquestes religions en el context europeu. Si bé a partir de la primera idea aquestes religions només poden ser definides a partir de la seva potencialitat i moviment, això és, de la seva capacitat per crear noves realitats i de la seva idiosincràsia processual o, apel·lant a Holbraad, del fet d'estar *in motion* (2012), a partir de la segona idea mostraré com aquests processos de recomposició de les pràctiques religioses afroclubanes a Barcelona tenen a veure amb la cerca de la legitimitat, quelcom pel qual allò que remet a *l'africanitat* s'equipara a l'autenticitat. Per reflexionar sobre aquesta qüestió,

El 2014 va tenir lloc a Barcelona un ritual d'iniciació al Palo Monte en què es va qüestionar una premissa fonamental de les religions afroclubanes: la no participació de dones menstruants en aquests cultes. La voluntat de trencar amb aquesta prohibició va propiciar l'assistència a la cerimònia de cinc dones menstruants en aquell moment. Aquest article analitza, d'una banda, la creativitat estructural dels participants de les religions afroclubanes a Barcelona per generar una renovada mirada cap a aquestes pràctiques, que les apropa als nous imaginaris culturals, sobretot, en relació amb les configuracions de gènere i al paper de la menstruació. I, d'altra banda, analitza com les noves significacions resultants entronquen amb les lògiques de patrimonialització en què la cerca de l'autenticitat esdevé central per a la consolidació d'aquestes religions en el context europeu.

empraré un estudi de cas particular, que, tal com he enunciat més amunt, és un ritual de *rayamiento* i, més concretament encara, em centraré en la producció d'aquest ritual a partir de l'ús i sentit de la sang menstrual.

Les religions afroclubanes com a sinergia creadora i camp transnacional

Abans d'endinsar-nos en el detall de l'etnografia, paga la pena indagar sobre la primera de les premisses teòriques per a l'anàlisi de la religiositat afroclubana a Barcelona: la creativitat com a força sinèrgica.

Per a una bona i acurada aproximació a les religions afroclubanes de Barcelona, cal partir del fet que es tracta d'un fenomen heterogeni en el sentit diacrònic del terme, és a dir, que la pròpia definició d'aquesta religió implica negar que és d'una determinada manera, ja que aquest fet impossibilita donar compte del caràcter de fer-se sense treva que la constitueix.

Amb tot, s'ha de comprendre les religions afroclubanes no com una realitat objectiva que pugui ser tipificada i rei-

En 2014 tuvo lugar en Barcelona un ritual de iniciación al Palo Monte en el que se cuestionó una premisa fundamental de las religiones afroclubanas: la no participación de mujeres menstruando en estos cultos. La voluntad de romper con esta prohibición propició la asistencia a la ceremonia de cinco mujeres menstruando en ese momento. Este artículo analiza, por un lado, la creatividad estructural de los participantes de las religiones afroclubanas en Barcelona para generar una renovada mirada hacia estas prácticas, que las acerca a los nuevos imaginarios culturales, sobre todo en relación con las configuraciones de género y al papel de la menstruación. Y, por otro lado, analiza cómo estas nuevas significaciones resultantes entroncan con las lógicas de patrimonialización en las que la búsqueda de la autenticidad deviene central para la consolidación de estas religiones en el contexto europeo.

ficada, sinó com una realitat construïda i creada socialment, tant en la seva dimensió cosmològica com discursiva i ritual (Espírito Santo i Panagiotopoulos, 2015). A pesar del repte que pugui semblar aquest fet a l'hora de fer una anàlisi antropològica, es tracta de reflectir el que Palmié anomena els *efectes de realitat* (2017), és a dir, no tant el que la realitat suposadament és, sinó com està construïda i quins efectes produeix. D'aquesta manera, el que l'anàlisi antropològica pot captar és, en termes de l'autor, una *captura incompleta*, o un episodi concret, històricament consolidat, d'un conjunt de relacions que produeixen un camp processual en què fins i tot el terme *tradicció* tampoc s'escapa d'aquests processos creatius i, per tant, evoca tot un imaginari creat i produït pels actors socials que projecten un passat legítim en un imaginari de present.

Aquesta visió relacional, o el que Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015) anomenen *ontologia relacional*, permet anar més enllà d'enfocaments dicotòmics entre agents socials i contextos més generals o de caràcter estructural i possibilita un estudi sobre unes rela-

In 2014 a Palo Monte initiation rite taking place in Barcelona challenged a fundamental premise of Afro-Cuban religions: the exclusion of menstruating women from this form of worship. The will to break this rule led five women to attend a ritual falling during their menstruation period. In light of this normative rupture, our article analyses the structural creativity ingrained in the followers of Afro-Cuban religions in Barcelona that allows them to generate new configurations of their practices that bring them closer to new cultural imaginaries, especially in relation to the feminine role in Afro-Cuban religions. Additionally, it looks into how these new meanings align with heritagisation logics, in which the search for authenticity becomes key to the consolidation of such religions in Europe.

cions històriques determinades que fan emergir les experiències agencials i les refraccions culturals alhora i en fan innecessària la bipolarització.

Per mostrar aquesta sinergia creadora, Barad desenvolupa el concepte d'*intraactivitat* (*intra-activity*) (2007), és a dir, una força que genera noves realitats a partir del conjunt d'unes relacions i interaccions concretes entre els actors socials. Aquesta intraactivitat manté, doncs, una clara relació amb l'ontologia relacional que proposen Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015), ja que, per a Barad, els actors socials (amb els significats que produeixen i les pràctiques que realitzen) no poden ser concebuts més enllà del seu sentit relacional (Barad, 2007: 33).

Així, cal entendre les religions afro-cubanes a Barcelona *en relació* amb l'auge dels nous imaginaris culturals, tal com els anomena Prat (2012). Per l'autor, aquest terme fa referència al que popularment es coneix com el moviment de la Nova Era o la New Age. Es tracta d'uns imaginaris que, tal com afirma, tenen a veure amb espiritualitats orientals, amb teràpies naturals i amb sabers esotèrics i, tanmateix, es troben en una situació d'auge en el context europeu des de l'última dècada. D'aquesta manera, els participants de les religions afro-cubanes a Barcelona practiquen el que Espírito Santo i Panagiotopoulos (2015) anomenen *artesanía ontològica*, és a dir, agafen elements de diferents tradicions religioses per generar nous significats, nous discursos i noves pràctiques.

Per finalitzar aquest punt, s'ha de tenir present que si es conceben les religions afro-cubanes com a camp sinèrgic, inherentment relacional i productor, com a tal, de noves realitats socials, la mateixa anàlisi etnogràfica no és un element que es pugui menystenir. De fet, en aquesta direcció, Palmié parla de l'*ethnographic interface*, és

a dir, d'una membrana etnogràfica que dona compte de l'afectació mútua entre els cultes afro-cubans i l'antropologia, fins al punt que, sosté l'autor, bona part del que podem considerar avui dia com a "cultes afro-cubans" és el resultat d'*Anthropology of Afro-Cuban Religion* (2013: 10). Com a conseqüència d'aquesta interacció (i tanmateix la seva prova), molts antropòlegs estudiosos de les religions afro-cubanes s'han iniciat en aquest culte, com la citada Lydia Cabrera entre els actors socials, però també, en l'altra direcció, molts practicants han estudiat antropologia. I encara anant més enllà, tant si han estudiat antropologia o no, el que és innegable, i l'etnografia realitzada fins al moment present així ho plasma, és que els actors socials són plenament conscients d'aquesta afectació mútua i empen discursos que també circulen dins l'àmbit acadèmic o d'anàlisi social i que tenen a veure amb ideologies tal vegada transversals en la societat contemporània, com ara el discurs de la patrimonialització i l'ètica de l'autenticitat (Boltanski i Chiapello, 2002; Frigoló, 2014). Els actors socials fan ús d'aquests discursos per legitimar les seves pràctiques, i es converteixen així en material etnogràfic no només les pràctiques socials, sinó la producció de discursos. Així, allò designat com a cultura no és només praxi, sinó un conjunt d'artefactes textuais en què la religió, en aquest cas, també és el que els actors socials (entre els quals queden inclosos els etnògrafs) diuen que és (Canals, 2014; Palmié, 2013).

A banda de comprendre la sinergia creadora des d'un punt de vista diacrònic, proposo comprendre les religions afro-cubanes com un fenomen heterogeni en l'àmbit sincrònic. Si he partit de la idea que aquesta pràctica religiosa que compona i és composta per un camp sinèrgic, és a dir, per un camp en i de relacions, també hem de comprendre aquesta sinergia i reci-

procitat de relacions no per la seva contingència en el temps, sinó per la seva diversitat en l'espai en un mateix moment històric.

Així doncs, les religions afro-cubanes són un camp religiós complex, divers i global, quelcom que és paral·lel a concebre-les com un camp social transnacional en plena recomposició, apel·lant Argyriadis i Capone (2011). Una de les premisses que s'han de posar de manifest és que les bases de la mateixa dinàmica religiosa no estan establertes, sinó que es negocien permanentment, especialment, en el pla ritual (Karnouh, a Argyriadis i Capone, 2011: 239), per la qual cosa Argyriadis i Capone parlen d'un *continuum religieux* (2011: 10). Per tant, no es pot pensar la religió afro-cubana a Cuba o a Espanya o, fins i tot, a Barcelona, i encara amb menor mesura partir d'un sol grup de culte, sinó que cada grup queda definit per altres, repartits en l'espai, i donen lloc a una plurilocalitat religiosa o, tal com sostindrien Beck i Beck-Gernsheim, a una poligàmia locativa (2003: 73) i, afegeixo jo, una *poligàmia locativa espiritual*.

En aquesta plurilocalitat, el continent africà es converteix en un lloc mític de tradicions ioruba i tan important és l'Àfrica a aquest nivell mític que es converteix en una comunitat imaginada (Anderson, 1983) per a molts participants d'aquests cultes. Palmié parla d'un continent que, de fet, deixa de ser emprat en el discurs com un continent en si i esdevé un *chronotope* (2013: 29), és a dir, un espai que representa un temps mític en la narrativa de la patrimonialització. Aquesta "reafricanització" (Argyriadis i Capone, 2011) és quelcom que s'ha de tenir en compte per comprendre molts dels discursos que els actors socials emeten per establir les seves pràctiques com a autèntiques. Així, s'establiria un vincle o, si es vol, una equiparació entre "africanitat" i "autenticitat".

Estratègies d'autenticitat: patrimonialitzant el culte ioruba a Barcelona

Comprentent les religions afroclubanes des de la seva condició transnacional i sinèrgica, hem de tenir en compte, doncs, les estratègies d'autenticitat que adopten els diferents practicants d'aquestes religions per tal de legitimar les seves pràctiques i les seves cosmolgies.

Entre l'ampli mapa d'estratègies per adquirir la legitimació, donada l'heterogeneïtat i varietat de modes i sentits de les religions afroclubanes a Barcelona, el discurs d'autenticitat que preval té a veure amb els moviments panafricanistes de què parlen Capone i Argyriadis (2011). És a dir, el ritual autèntic és el que es pot atribuir a la manera de realitzar-se a l'Àfrica abans dels temps del tràfic negrer i, fins i tot, en el moment present. En canvi, el ritual *inautèntic* és aquell que s'ha pervertit en sortir de l'Àfrica, ja al Nou Món, i també a Barcelona, i que, a més, s'associa a una finalitat mercantil, és a dir, per a què *l'oriaté*² guanyi diners.

Així, a mode d'exemple, un *oriaté*, el Teo, em comentava el següent en relació amb la consulta que un altre sacerdot, el Leandro, li deia al neòfit, el Gael:³

“Eso que le dijo Leandro era mentira, no ponía esa profecía, no lo estaba leyendo correctamente. Todo lo hacía para crear ese terror... para que Gael le trajera a su madre y a su padre. ¿Sabes que el padre de Gael tiene dinero? Pues eso, porque a Gael esto le ha costado mucho dinero y parece que Leandro nunca tiene suficiente. Yo ya sabía que era así, pero no me esperaba tanto, no me esperaba que fuera capaz de engañar. Vivimos la religión muy diferente.”

Seguint Frigolé (2014), l'autenticitat és un concepte d'enorme polisèmia.

Ara bé, l'autor opta pel vessant més heurístic o analític que permetria definir-la com allò que remet a un origen prístí. Aquest origen prístí o inicial, a més, tindria a veure amb una distinció entre naturalesa i cultura; aquesta última s'establiria com un estadi posterior al de la naturalesa, la qual, al seu torn, es percep com a intocable per l'home, prèvia a ell i, com a tal, molt ben valorada pels actors socials. De manera que “el gir a la naturalesa” i, sobretot, “el retorn a la naturalesa” és un dels pilars fonamentals de la ideologia de l'autenticitat.

La ideologia de l'autenticitat també remet a una ètica, expressada com a tal per Taylor (1994), que faria referència a l'individu expressiu, fill del romanticisme i que sorgiria com a resposta a una suposada uniformització generalitzada al llarg de la primera meitat del segle xx a Europa. Aquest sentit de diferenciació serà considerat positiu, en tant que trençarà amb la massificació de pensament, tan arrelada a la societat euroamericana entre els anys trenta i seixanta del segle xx i proporcionarà un esperit crític renovat (Boltanski i Chiapello, 2002: 553).

Segons Boltanski i Chiapello, serà la contracultura dels anys seixanta del segle passat el que farà emergir aquesta crítica cap a la societat de masses i farà aflorar l'individu expressiu, en termes de Taylor, un individu original, amb una consciència lliure, susceptible de conèixer els seus propis desitjos.

Aquesta ideologia funciona en paral·lel al sistema polític econòmic que la permet i la reproduïx, això és, el capitalisme avançat, tal com l'anomena Frigolé (2006), el qual converteix tota pràctica i tot producte cultural en mercaderia (Comaroff i Comaroff, 2011). Boltanski i Chiapello, al seu torn, fan referència a totes aquelles ideologies i raons culturals que fan possible una dinàmica

social material i que estableixen una relació inherent entre raons materials i immaterials. Per tant, es fa necessària l'anàlisi sobre la imbricació entre la ideologia i el sistema econòmic, una imbricació que converteix l'autenticitat en un valor d'ús i un valor de canvi (Frigolé, 2014: 44), és a dir, l'autenticitat i la producció de la diferència que implica es converteixen en mercantilitzables.

No obstant això, es produeix una paradoxa que, segons Boltanski i Chiapello, té a veure amb “el fracaso de la mercantilización de lo auténtico” (2002: 559). Aquesta paradoxa consisteix que allò autèntic deixa de ser autèntic precisament per ser autèntic, en tant que una vegada valorat com a tal, passarà a ser explotat dins el mercat, que no farà altra cosa que anar-lo situant cada vegada més als afores del jaciment de l'autenticitat (2002: 559). Si la mercantilització fa emergir allò autèntic, també ho desmunta; atorga validesa i legitimitat i, així, valor de canvi, però, en fer-ho, atorga progressivament *inautenticitat*.

Aquesta paradoxa ha suposat una evolució de la ideologia de l'autenticitat. El que serà inautèntic no serà l'estandardització, és a dir, la producció en massa, tal com succeïa als anys seixanta i setanta, sinó la reproducció de la diferència però amb fins comercials. No serà suficient, doncs, esdevenir diferent, sinó que serà necessari no tenir (o no mostrar) finalitats comercials. Serà autèntic del que no es percebi una segona intenció de codificar allò autèntic per adaptar-lo al mercat. Si es detecta aquesta segona intenció, es convertirà en quelcom que pretén manipular i serà objecte de la “denúncia del espectàculo” (Boltanski i Chiapello, 2002: 568). No serà suficient la diferència, sinó que haurà de ser una diferència *espontània*.

Aquest sentit d'allò autèntic és percebut com a tal pels actors socials protagonistes de la investigació present. Així, un dels sacerdots afirmava el següent:

“No hacen falta tantos sacrificios. Esto es una cosa de este sacerdote porque le gusta mucho el aparentar, el folklor, la ostentación. Se dice que sólo con la sangre de un animal es suficiente o hacer el rompimiento, que se puede hacer hasta sólo con un huevo, rompiendo el huevo. Pero así él coge el papel protagonista y todo se hace muy grandilocuente. Además, la que cobra los animales es su mujer.” (31 de juliol de 2015)

Amb tot, cal analitzar com afecta la ideologia de l'autenticitat en la producció del sentit de la sang menstrual en el ritual que aquí proposo i en què es vincula allò autèntic a allò africà en tant que temps mític. Per tant, ara ja sí, cal endinsar-nos de ple en l'etnografia.

La sang menstrual en el *rayamiento*: la producció de l'autenticitat amb un ritual afropeu

En el ritual ja mencionat amb anterioritat, realitzat l'octubre de 2014 a les Planes, hi havia presents deu persones: un sacerdot cubà, quatre neòfits (dos homes i dues dones), una antropòloga (jo mateixa) i quatre dones més que ajudaven el sacerdot (dues d'elles ja iniciades o *rayadas*) que, a més, estaven menstruant, juntament amb una de les neòfites.

El *palero* oficiant, el Teo, va decidir realitzar aquella cerimònia amb l'explícita presència de cinc dones menstruant per “generar una energia pura, como lo hacen en África”. El més interessant és que aquest sacerdot era plenament conscient que la seva voluntat de fer participants cinc dones menstruant trencava amb els esquemes tradicionals dins les religions afrocubanes, ja no només de Cuba, sinó també dins de les religi-

ons afrocubanes que es practiquen a Barcelona per part d'altres sacerdots i que jo també he pogut etnografiar amb la investigació que estic duent a terme. Segons els practicants de religions afrocubanes que es consideren més conservadors o protectors de la tradició, la menstruació és un tabú. La sang (*eyebale*) és un vehicle de comunicació i cohabitació entre els *orichas* o deïtats iorubes i els iniciats. Ara bé, la sang menstrual es considera “sangre desechada”, tal com afirmava el Roberto, un *obá mayor*. Així, des de la convenció religiosa, no es permet que dones menstruant toquin cap instrument sagrat, i encara menys que assisteixin l'*oriaté* o el *palero*.

Així doncs, afirmava el següent:

“Yo hoy voy a romper, porque no considero que sea peligroso, sino que puede ser útil, porque al final es sólo energía, y a mí no me da miedo la energía que viene de la naturaleza, que viene de lo más auténtico, de lo más antiguo”.



Dues dones i el sacerdot preparant les fruites per al ritual del *rayamiento*. (2014). MARTA PONS

Així mateix, el Teo no era l'únic present que sentia que estava modificant esquemes religiosos amb la pròpia praxi ritual, sinó que altres participants també van mostrar aquesta plena consciència. Per exemple, la Miriam, una de les noies presents que s'encarregava d'ajudar el Teo deia: “Estás loco, Teo, ¿en serio quieres hacer el rayamiento con cinco mujeres menstruando?”. El Teo, davant d'això, li va respondre: “Pues sí, hay que empezar a romper con estas dinámicas que solo han servido para hacer que los hombres sigan teniendo el poder. Lo importante es la mujer. En realidad, siempre lo ha sido. En África ya era así y hay que recuperarlo. Y cuánta más sangre menstrual, mejor, más energía”.

Quina era la ruptura amb la religió tradicional? I què movia el Teo a cometre-la? El que proposo és entendre aquesta ruptura (o el que el Teo i els altres participants d'aquell ritual percebien com a tal) com un intent, una *creació*, si es vol, d'establir una manera *autèntica* i legítima de practicar aquesta religió, justament per les seves referències a allò original, prísti, primitiu, africà i, així mateix, per trencar amb la tradició associada a Cuba, que es percep com a androcèntrica⁴ i perversa. Així, per exemple, una participant d'aquest ritual del *rayamiento* comentava:

“La sangre menstrual es el oro más puro que existe, lo que pasa que en Cuba, con los babalaos que solo pueden ser hombres y todas estas historias, se ha perdido este sentido.”

Una altra participant afegia:

“Si nos remitimos a la tradición yoruba, en África, las mujeres tenían otro papel. La sangre menstrual no era algo peligroso, era algo de la naturaleza que se podía utilizar para conseguir mejores resultados.”

Malgrat tot, aquesta temptativa de trencar és una iniciativa de present que ha de ser compresa immersa en les lògi-

ques modernes de patrimonialització i que, a més, per la seva relació amb el context europeu, ha de ser compresa en interacció amb dinàmiques socials i religioses més generals, com ara, l'auge dels nous imaginaris culturals, que han contribuït al seu torn, a repensar el rol de la dona en l'àmbit religiós i espiritual⁵ i que han portat a concebre una *self-made woman*, és a dir, a la dona com un subjecte apoderat i actiu en tant que electiu (Beck i Beck-Gernsheim, 2003; Prat, 2012).

L'argument dels participants d'aquest ritual de *rayamiento*, un argument que vaig tenir la sort de discutir en acabar el ritual, tenia a veure amb el fet que es percebia les religions afroclubanes desenvolupades a Cuba i, en part, a Barcelona, com quelcom més o menys folklòric, retrògrad i tradicional.

Resulta interessant la doble connotació i l'enorme versatilitat del terme *tradicional*. Quan s'apela a la tradició en tant que passat prísti i original, una mena d'estadi primari, és una tradició considerada positiva i és la que s'ha de recuperar. En el cas dels discursos dels actors socials, aquest sentit de tradició està associat a l'imaginari afro o africà. Evidentment, aquí hem de remetre'ns al que Frigolé anomena “tradició selectiva” (2005), ja que se seleccionen aquells elements d'aquest passat imaginat per destacar allò que permet atorgar legitimitat a una pràctica de present. Per contra, el terme de tradició també pot remetre'ns al que Bauman anomena processos de *destradicionalització* (dins Beck i Beck-Gernsheim, 2003) que tenen lloc a la societat contemporània i que tenen a veure amb la visió del passat com quelcom que és retrògrad, que dificulta el bon desenvolupament dels esdeveniments i, per tant, que cal superar.

És aquest sentit baumanianà al qual el Teo i els altres participants del ritual del *rayamiento* es referien quan con-

sideraven el ritual afroclubà realitzat a Cuba com un ritual “tradicional”. S'havia, doncs, de superar les religions afroclubanes més *tradicionals* establertes a Cuba i també a Barcelona amb la diàspora i procurar una religiositat que se sobreposés als elements considerats centrals d'aquesta religió més tradicional, això era, en el cas precís que aquí ens ocupa, reconsiderar el rol de la dona en aquesta religió i produir un significat particular de la sang menstrual que, d'una banda, a través dels discursos dels actors socials, és un significat que remetria a un origen prísti de la religió ioruba, és a dir, que ens transportaria a una Àfrica original, mítica. I, d'altra banda, a través de les seves pràctiques, ens possibilitaria relacionar aquestes noves produccions del sentit i rol de la dona en el ritual afroclubà amb l'auge dels nous imaginaris culturals i la centralitat que atorguen a les dones com a agents socials electius i apoderats per a l'espiritualitat.

No obstant això, quina relació presenten els nous imaginaris culturals amb les religions afroclubanes o, millor, amb la producció de nous i trencadors significats, apel·lant els discursos dels actors socials, sobre el rol de la dona en la religió?

A partir de l'explicació que proposa Prat (2012), i tal com he apuntat en anteriors investigacions (Pons, 2017), s'observa com, des de la Segona Guerra Mundial, es produeixen un seguit de canvis i de transformacions socials profundes i una d'aquestes serà que la plena acceptació dels rols assignats a la dona començarà a veure's qüestionada. Algunes dones començaran a rebutjar el paper atribuït a la dona de la llar, materialitzat en un triple rol, el de filla obedient, esposa complaent i mare sacrificada, i hi haurà una mobilització i cap a un alliberament que culminarà amb el sorgiment de dos models femenins. Primer, el de mestressa de casa i, segon, el de dona feta a ella mateixa.

Aquest últim model implicarà l'accés a la feina remunerada i a un esforç per aconseguir la independència familiar, econòmica i social. Segons Prat, malgrat la voluntat de formar part d'aquest segon model, moltes dones es veuran atrapades en la ideologia més tradicional, encarnada en el primer model, segons el qual el triomf es troba en l'àmbit privat i familiar. La conseqüent experiència, per part de la dona, d'haver de combinar ambdós models donarà lloc al que avui dia es coneix com a conciliació familiar, que genera alts nivells d'estrès, d'angoixa i de malestar generalitzat, el qual, segons l'autor, pot comportar una decisió per part d'algunes dones a trencar amb certs valors hegemònics immersos en el patriarcat que les sotmet.

La voluntat de trencar amb aquests valors tindrà a veure, així mateix, amb la teoria de Beck i Beck-Gernsheim (2003) sobre el caràcter electiu de viure una vida pròpia. Prat parla d'una dona feta a ella mateixa i Beck, d'una dona amb una vida pròpia, és a dir, una vida en la qual la dona pot decidir o escollir (o, com a mínim, en major mesura que un segle enrere) la vida que vol tenir; per tant, el criteri de vida serà el d'*elecció*. I, la dona, en tant que subjecte electiu, segons Prat, decidirà sumar-se a iniciatives que suposin algun tipus d'alternativitat (2012: 340, 341), una d'aquestes, els nous imaginariis culturals, als quals, en efecte, participen majoritàriament dones (segons Prat i el seu equip (2012), les dones conformen el 90% de tots els participants dels nous imaginariis culturals a Catalunya).

El motiu pel qual proposo que ha arrelat la relació entre els nous imaginariis culturals i algunes pràctiques religioses afrocubanes com les que aquí ens ocupen és, doncs, entre altres elements, la importància del rol associat a la dona.

D'una banda, els nous imaginariis culturals parteixen d'una preponderància

d'un estat de consciència expandida, fent referència a una realitat que no és la percebuda o la tangible, sinó que és transcendent i, com a tal, ha de ser més aviat intuïda i, sobretot, sentida. En relació amb la rellevància del sentiment, es defensa una experiència harmònica, això és, unes vivències que tenen a veure amb un sentit holístic i totalitzador de la vida i que no separen l'esfera de la raó de la de l'emoció, igual que no separen l'esfera mental de la corporal. D'altra banda, s'advoca per un realisme fantàstic, és a dir, per la imaginació, que trenca amb el pensament racional, a fi de conèixer el món. Així els nous imaginariis culturals proposaran una nova manera de concebre la realitat, una realitat transcendent, potenciant la imaginació, el sentiment, la intuïció i descartant altres valors associats a la raó dicotomitzant que, entre altres aspectes, segons la cosmovisió dels nous imaginariis culturals, proposa comprendre el món fragmentat en parts que es converteixen en desviacions intencionades de la realitat i que eviten arribar al coneixement vertader i, així, a l'alliberament de la persona.

Amb tot, els nous imaginariis culturals han de comprendre's, adherint-nos a Hanegraaff (1998), en una lògica d'*esoterisme secularitzat*, és a dir, un coneixement, d'una banda, espiritual, *desencantat* i individualitzat però que, d'altra banda, permet superar lògiques hegemòniques europees, com la racionalitat dicotòmica o valors dominants, i aquí és on rau l'argument fort d'aquest text, associats al gènere masculí, tal com afirma Prat, adherint-se al seu torn a la teoria exposada per Jung ja al segle XIX (2012). Aquests valors serien pensar o percebre i es veurien en detriment d'altres valors associats tradicionalment a allò femení, com ara, intuir o sentir. Així, s'observa un qüestionament de valors dominants i masculins i una exaltació d'altres valors, femenins, tals com la imaginació o la intuïció.

Així doncs, la producció d'un nou sentit de la sang menstrual en el ritual ioruba a Barcelona i, com a conseqüència, d'un nou rol de la dona en aquest àmbit espiritual emergeix a partir de dos pilars. D'una banda, a partir de la progressiva acceptació generalitzada dels nous imaginariis culturals a Europa i, amb aquests, la revalorització del rol de la dona com a agent electiu i central en el món espiritual. Una revalorització que ha portat a la decisió per part de certes dones a adherir-se a pràctiques religioses fins ara no dominants dins del panorama occidental, com les religions ioruba i, ha permès, en definitiva, que alguns sacerdots hagin reflexionat sobre una necessària relectura del paper que les dones desenvolupen en aquesta religió, sobretot, a partir de l'element de la menstruació, quelcom que s'ha pogut observar en el cas del Teo i del ritual del *rayamiento* esmentat en aquest article.

I, d'altra banda, a partir dels discursos sobre com aquest nou sentit menstrual remet, en efecte, a una manera de practicar la religió ioruba més autèntica, més original, més prístina, és a dir, una manera que ens remet directament a una Àfrica projectada com una terra mítica en què els processos de generificació són molt distints i on, per tant, el paper de la dona tenia molt a veure amb la religió i el poder espiritual. La següent frase d'un altre actor social, també present en aquest ritual, permet il·lustrar això mateix:

“La primera sangre de las doncellas, eso se guarda para lo que sea. Eso ya nos lo enseñaron los africanos. Lo que pasa que en Cuba se ha pervertido.”

Així doncs, proposo que es comprengui aquesta producció del sentit de la sang menstrual en la religió afrocubana com una manera de crear un ritual que podríem anomenar *afropeu*, ja que s'ha de comprendre immers *en relació* amb el context europeu on els nous imagi-



La imatge d'aquesta dona menstruante es trobava a un altar a la casa del Teo, juntament amb altres elements relacionats amb l'aché o l'energia femenina, com la planta, els cors, el color vermell o el color rosa, tal com afirmava el sacerdot (2017). MARTA PONS

naris culturals tenen cada vegada més arrelament i més seguidors espirituals; i, a la vegada, un ritual que remet a unes arrels africanes que el converteixen en el *vertader* i *autèntic* ritual ioruba.

Conclusions

Estudiar les religions afroclubanes a l'actualitat i en un context de diàspora fa que haguem de tenir present sobretot dues qüestions: d'una banda, el fet que aquestes religions són un camp sinèrgic i en permanent estat d'evolució. Els actors socials, amb les seves pràctiques i els seus discursos performen realitats, les creen, les reproduïen, les modifiquen, les consoliden. No hi ha possibilitat d'estudiar les religions afroclubanes com si fossin un tot consistent, sinó que només poden ser concebudes a partir de la intraactivitat

de què parla Barad (2007) i, per tant, només poden ser analitzades partint dels *efectes de realitat* que produeixen, tal com estableix Palmié.

D'altra banda, aquests efectes de realitat i aquesta sinergia permanent també ens obliga a pensar les religions afroclubanes a Barcelona com un camp religiós transnacionalitzat i que, per tant, entrarà *en relació amb* diferents contextos particulars. Estudiar les religions afroclubanes a Barcelona, malgrat els contactes que pugui haver-hi amb la pràctica religiosa de Miami o de Cuba, implica comprendre-la imbricada en el context particular en què es troba i que a la vegada s'encarrega de produir.

Així doncs, partint d'una pràctica religiosa en aquests termes, hem d'entendre

les religions afroclubanes a Barcelona, al menys en part, per la seva relació amb els nous imaginaris culturals i la revalorització que fan del rol espiritual de la dona, i per la seva relació amb les lògiques de patrimonialització i la cerca de l'autenticitat. Així, es produeixen nous significats sobre la menstruació en les religions ioruba i es creen rituals que proposo anomenar *afropeus*, quelcom que dona compte, d'una banda, del fet que aquestes religions només poden ser compreses en potència, en moviment i sota la permanent creativitat que les conforma i, d'altra banda, que aquesta creativitat té a veure amb un interès per part dels actors socials d'establir a Europa una pràctica religiosa legítima i autèntica en tant que original, això és, d'arrels africanes. Aquestes arrels, en efecte, contribueixen a la capacitat

d'aquestes religions per *modernitzar-se* o per trencar amb unes pràctiques que consideren tradicionals, retrògrades i patriarcals i, per tant, contribueixen a la seva capacitat per a vincular-se amb l'esoterisme secularitzat (Hanegraaff, 1998) plasmat a través dels nous imaginaris culturals cada vegada més estesos en el marc euroamericà. ■

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Anderson, B.** (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres i Nova York: Verso.
- Argyriadis, K; Capone, S.** (ed.) (2011). *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann Éditions.
- Argyriadis, K.** (2011). "Relocalisation de la santería dans le port de Veracruz: le marché, espace restreint de légitimité". Dins Argyriadis, K; Capone, S. (ed.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, 177-207. Paris: Hermann Éditions.
- Barad, K.** (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Beck, U.; Beck-Gernsheim, E.** (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- Beliso-De Jesús, A.** (2015). *Electric Santería. Racial and sexual assemblages of transnational religion*. Nova York: Columbia University Press.
- Boltanski, L.; Chiapello, E.** (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Canals, R.** (2014). "Global Gods and Local Laws: Venezuelan immigrants in Barcelona". Dins Isin, E.; Nyers, P. (ed), *Handbook of Global Citizenship Studies*, 508-521. Londres: Routledge.
- Comaroff, J; Comaroff, J.** (2011). *Etnicidad*, S.A. Madrid: Katz.
- Espírito Santo, D.; Panagiotopoulos, A.** (ed.) (2015). *Beyond Tradition, Beyond Invention. Cosmic Technologies and Creativity in contemporary Afro-Cuban Religions*. Canon Pyon (Regne Unit): Sean Kingston Publishing.
- Fedele, A; Knibbe, K.E.** (eds.) (2013). *Gender and power in contemporary spirituality. Ethnographic approaches*. Nova York: Routledge.
- Frigolé, J.** (2005). "Dones que anaven pel món. Estudi etnogràfic de les trentinaires de la Vall de la Vansa i Tuixent (Alt Urgell)". *Temas d'etnologia de Catalunya*, 12. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Frigolé, J.; Roigé, X.** (coord.) (2006). *Globalización y localidad. Perspectiva etnográfica*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Frigolé, J.** (2014). "Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado". *Serías filosóficas*, 33, 37-60. Madrid: UNED.
- Hanegraaff, J.W.** (1998). *New Age Religion and the Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany (Nova York): State University of New York Press.
- Holbraad, M.** (2012). *Truth in motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: Chicago Press Books.
- Karnouh, L.** (2011). "Processus de recomposition religieuse à La Havane: la religion et le New Age". Dins Argyriadis, K; Capone, S. (ed.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, 209-242. Paris: Hermann Éditions.
- Llorens, A.** (2008). *Raíces de la Santería. Una visión completa de esta práctica religiosa*. Woodbury (Minnesota): Llewellyn.
- Palmié, S.** (2013). *The Cooking of History. How not to study Afro-Cuban Religion*. Chicago i Londres: The University of Chicago Press.
- Palmié, S.** (2017). *When is a Thing? Transduction and Immediacy in Afro-Cuban Ritual; Or, ANT in Matanzas, Cuba, Summer of 1948*. Conferència oberta. Universitat de Constança.
- Pons Raga, M.** (2017). "La Santería en un context globalitzat. Resignificant l'experiència religiosa en el marc europeu". *Perifèria. Revista de recerca i formació en antropologia*, 22 (1): 4-26.
- Prat, J.** (coord.) (2012). *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili.
- Taylor, C.** (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- sud-oest de l'actual Nigèria, tot i que el poble ioruba també gaudia de dos altres regnes: el d'Oyó i el de Benin (Llorens, 2008).
- 2**
Sacerdot *santero* mestre de cerimònies i d'endevinació.
- 3**
Cal puntualitzar que els noms de tots els actors socials que apareixen a aquest article són falsos per a preservar el seu anonimat.
- 4**
Al llarg de la investigació present, he registrat frases per part de sacerdots cubans amb una clara actitud de rebuig cap a la presència de dones menstruants en els rituals. Algunes d'aquestes són les següents: "No podemos jugarla. La Santería funciona a partir de la energia y la energia de la mujer menstruante es muy potente. Tenemos que concentrarnos en canalizar la energia entre el oricha y nosotros, cualquier distracción o dispersión de esa energia, puede ser peligrosa". Un altre sacerdot afirmava el següent: "La mujer no perdona. Tiene demasiado poder. La sangre menstrual es algo que desborda, por eso hay momentos en los que las mujeres no pueden ni siquiera mirar y si están menstruando ya lo mejor es que se vayan lejos".
- 5**
Compartint la posició crítica de Fedele i Knibbe (2013), malgrat que les anomenades noves espiritualitats o els nous imaginaris espirituals proposin modificar les relacions de poder i de gènere, establertes tradicionalment en la religió convencional, cal analitzar críticament si s'assoleix aquesta fita transgressora. En qualsevol cas, el que sí que es pot constatar a partir del ritual aquí proposat és que certs practicants tenen la voluntat de reflexionar i repensar els rols tradicionalment associats a la dona en aquestes religions, que, tal com afirmen, és un rol sempre supeditat al coneixement i les decisions masculines.
- 6**
Tal com afirma Beliso-De Jesús (2015), hi ha tants contactes entre continents a l'actualitat per la creixent comunicació pels nous mitjans tecnològics que permeten diàlegs i seguidors entre persones que es troben ben allunyades entre si. Per exemple, una de les persones més seguides via Youtube per part dels actors socials que conformen la present investigació és Carlos Valdés, un sacerdot, *oriaté*, cubà que té la residència a Miami.

NOTES

1

El poble ioruba prové de Nigèria i gaudeix d'una quantitat considerable de diferents grups ètnics, com ara els egba, els ketu i els ifé, entre d'altres. La regió més coneguda d'aquest poble és el regne Dahomey que ocupava l'actual Togo i el

Crònica

268

MUSEUS

- El cànter de la Galera (Montsià)
- La recuperació del drac de Banyoles

277

EXPOSICIONS

- Crònica de l'Exposició Construint el territori
- Visita de l'Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial a equipaments patrimonials dels Països Baixos

284

RESSENYES BIBLIOGRÀFIQUES

- Beure per no oblidar
- Ressenya del llibre Gaspar Lloret, mestre d'aixa i llibertari
- El patrimoni de guerra i la guerra pel seu patrimoni

Museus

El cànter de la Galera (Montsià)

Olga Ralda

Tècnica de Terracota, Centre d'Interpretació de la Terrissa de la Galera.

Introducció

La Galera té una tradició terrissera¹ documentada d'una manera clara des del segle XVIII fins a l'actualitat, amb un moment determinat d'esplendor amb cinc o sis obradors en actiu. Actualment, la vigència d'aquesta tradició terrissera està en mans d'un únic mestre artesà terrisser, al municipi i a la comarca, hereu directe d'aquesta tradició del segle XVIII.²

Tradicionalment tots aquests obradors elaboraven un seguit de peces de diferents formes i usos (per a l'aigua, per a usos domèstics, per a la construcció, etc.) totalment necessàries per als habitants de la Galera i la contrada. La tipologia més elaborada era sobretot peces per a aigua, i entre aquestes, el

cànter (càntir, en català oriental). Això no era perquè sí.

Hem cregut oportú, tot i que esmentem les diferents tipologies de cànters de la Galera, centrar l'article en el cànter per a aigua perquè és unes de les peces més representatives i emblemàtiques de la terrissa de la Galera, ja que era una de les peces que es fabricava en més quantitat perquè era molt necessari a totes les llars. Volem deixar constància de la importància d'aquesta peça, de tot el bagatge cultural, el saber fer i la història que porta implícit. Parlarem en algun moment en passat perquè d'alguna manera és una peça que pertany a aquest passat i per respecte a l'enorme tradició terrissera del municipi.

Volem aclarir, però, que en l'actualitat l'únic mestre artesà terrisser en actiu al municipi continua elaborant aquest atuell com feien els seus avantpassats. Es tracta d'una feina totalment artesana. El procediment d'aquest li ha transmès el seu ante-

cessor i també l'experiència d'aquest ofici tradicional. El fet d'utilitzar el torn des de ben petit al costat del pare (Joan Cortiella, mestre artesà terrisser també, que va aprendre del seu pare: Joan Cortiella Rallo i aquest del seu: Joan Cortiella Rodríguez, i així fins arribar a principis del segle XVIII) li ha permès un domini total de la tècnica a l'hora d'elaborar les diferents peces. Ha afegit algun petit canvi que li permet realitzar la feina d'una manera més fàcil (com ara substituir el forn de llenya per un de propà, cosa que li permet més control de la temperatura de la cocció de les diferents peces i que aquestes quedin amb un color totalment homogeni; així agrada més, ja que els gustos han canviat notablement) però continua elaborant les peces a mà, amb l'ajut d'un torn tradicional, sense motor ni electricitat, i com feien els seus avantpassats, realitza la peça en diferents tongades: primer al torn, després si s'ha d'afegir les anses (es fan les anses i es posen però havent deixat assecar una mica la peça), el galet, etc. El resultat són atuellats realitzats totalment a mà, cadascun diferent de l'altre, que resulten en peces úniques.

01



Cànter de gal.

Atuell, utilitzat, tradicionalment, per beure aigua mentre s'estava treballant al camp. Porta el galet per beure de manera més pràctica. Se'n feien i fan de diferents mides. Autora: Noèlia Domènech. Arxiu del Museu Terracota. Ajuntament de la Galera. Maig 2018.

02



Cànter comuner o de la boca gran.

Tradicionalment per traslladar les femtes de casa al camp. Boca gran i en forma de bec per facilitar la seva funció d'abocar. En altres llocs es coneix amb el nom de cànter mesquiter, o cànter merder. Autora: Noèlia Domènech. Arxiu del Museu Terracota. Ajuntament de la Galera. Maig 2018.

03



Cànter de carreter o cantimplora.

Tradicionalment per beure aigua fresca mentre es viatjava amb el carro, en tenir la forma aplanada per la part del darrere; quan es penjava quedava fix i no hi havia perill que caigués. Solia portar també un tap de suro. Autora: Noèlia Domènech. Arxiu del Museu Terracota. Ajuntament de la Galera. Maig 2018

Parlar del cànter ens permetrà retornar a un altre temps i descobrir que no calen grans obres d'art per gaudir i descobrir l'enorme saviesa que comporta una peça de terrissa, aparentment austera i senzilla però en realitat curulla d'influències tan diverses com les grecoromanes, les ibères o les àrabs.

La matèria primera

L'element fonamental per a la creació de les peces de terrissa és l'argila. Les característiques d'aquesta són les que han condicionat que un centre terrisser produeixi un tipus de peces determinat i no pas un altre.

L'argila té uns components minerals bàsics: sílice, oxigen, alumini, magnesi, ferro, etc. La seva estructura es configura a base de capes molt petites, que poden absorbir aigua, i depenent de la quantitat d'aigua que incorpora, l'argila serà més o menys plàstica i consistent. Tot i això, els terrissers acostumaven a barrejar diferents tipus d'argiles per millorar-ne les propietats; així, per exemple, a les poblacions situades a la mateixa ribera de l'Ebre es mesclava l'argila amb el llac i el fang de les vores del riu, i, a la Galera, a la mateixa mina, es mesclava el que ells anomenaven l'argila forta i fluixa per millorar les propietats de l'argila i així ajudar

després a donar més consistència a les peces.

A la Galera i a les Terres de l'Ebre, en general, l'argila porta molt components ferruginosos i això fa que sigui adequada per a la creació de peces per contenir líquids, mentre que no és adient per elaborar peces que han d'anar al foc, ja que per la seva composició no el toleren.

Els cànters de la Galera

El cànter per contenir aigua era una de les peces, juntament amb el cadup (atuell per treure l'aigua de les sènies), que amb més quantitat elaboraven els terrissers galerencs.

Però a més d'aquesta tipologia de cànter d'anar a buscar l'aigua i guardar-la, en feien d'altres: el **cànter de gal** (per beure aigua mentre s'estava treballant al camp) **01**, el **cànter comuner o de la boca gran** (tradicionalment per traslladar les femtes de casa al camp) **02**, el **cànter de carreter o cantimplora** (tradicionalment per

beure aigua fresca mentre es viatjava amb el carro) **03** i el **cànter "d'ensofatar"/ sulfatar** (utilitzat, tradicionalment, per al transvasament d'aigua i sulfat mesclats a la màquina "d'ensofatar") **04**. Aquestes eren tipologies tradicionals elaborades des del segle XVIII i amb tota seguretat abans i tot. Després, quan cap als anys 60 la terrissa entra en desús, ja que se substitueix per materials més barats com el plàstic, canvien els gustos de la gent, milloren les condicions de la vida a les cases amb l'aparició de l'aigua corrent, etc. Els terrissers de la Galera, l'únic obrador que queda encara avui en actiu, van crear unes noves tipologies amb una funció decorativa o per col·leccionar: el **cànter de flors, fantasia o de núvia** (cànter molt decoratiu) **05**, **de finestres** **06** i **de la torre** (cànter amb quatre o cinc galets, com el de finestres, només per un d'aquests surt aigua) **07** i **del castell** (imita la forma d'un castell amb un tap) **08**.

A la Galera es continuen elaborant totes les tipologies abans esmentades, tant les que tradicionalment tenien un ús com les de caràcter decoratiu.

04



Cànter "d'ensofatar" o de sulfatar.

Tradicionalment, per al transvasament d'aigua i sulfat mesclats a la màquina de sulfatar, amb la finalitat de tractar els arbres contra les plagues. Amb la mateixa forma que el comuner o de la boca gran amb la diferència que solia adquirir un color de tonalitat blavosa a conseqüència de contenir tant de sulfat. Autora: Noèlia Domènech. Arxiu del Museu Terracota. Ajuntament de la Galera. Maig 2018.

05



Cànter de flors, fantasia o de núvia.

Cànter per decorar, porta una gran quantitat de decoració basada en motius vegetals: flors i fulles. Amb un tap, que es pot traure, a la part central, coronant la peça. Els terrissers de la Galera l'anomenen de flors, sobretot, tot i que de vegades també de fantasia. El nom de núvia li donen alguns estudiosos del món de la terrissa perquè és una tipologia que l'elaboraven altres terrissers d'altres indrets geogràfics i que sovint era per regalar el nuvi a la núvia. Tipologia nova, sorgida a conseqüència de la pèrdua de la funció utilitària inicial de la terrissa. A la Galera, com a tipologia dedicada a la venda i fabricació n'hi ha des dels anys seixanta del segle XX, més o menys. Autora: Noèlia Domènech. Arxiu del Museu Terracota. Ajuntament de la Galera. Maig 2018.

06



Cànter de finestres.

Per decorar, i també s'hi pot beure. Es tracta d'un cànter d'ànima (porta un dipòsit a l'interior que s'anomena ànima), i d'engany, perquè dels quatre galets que porta només es pot beure per un. Tipologia nova, sorgida a conseqüència de la pèrdua de la funció utilitària inicial de la terrissa. A la Galera, com a tipologia dedicada a la venda i fabricació n'hi ha des dels anys seixanta del segle XX, més o menys. Autora: Noèlia Domènech. Arxiu del Museu Terracota. Ajuntament de la Galera. Maig 2018.

07

**Cànter de la torre.**

Per decorar, també s'hi pot beure. Es tractaria d'un cànter de la tipologia del d'engany, ja que porta cinc galets i només s'hi pot beure a través d'un. Tipologia nova, sorgida a conseqüència de la pèrdua de la funció utilitària inicial de la terrissa. A la Galera, com a tipologia dedicada a la venda i fabricació n'hi ha des dels anys seixanta del segle xx, més o menys. Autora: Noèlia Domènech. Arxiu del Museu Terracota. Ajuntament de la Galera. Maig 2018.

08

**Cànter del castell.**

Per decorar. Rep aquest nom a causa de la seva forma, que recorda la d'un castell, llis, sense cap mena de decoració; amb un tap, això sí, que es pot traure. Tipologia nova, sorgida a conseqüència de la pèrdua de la funció utilitària inicial de la terrissa. A la Galera, com a tipologia dedicada a la venda i fabricació n'hi ha des dels anys seixanta del segle xx, més o menys. Autora: Noèlia Domènech. Arxiu del Museu Terracota. Ajuntament de la Galera. Maig 2018.

El cànter per a aigua

Història

La terrissa apareix al neolític: neix com una necessitat de guardar, recollir i transportar líquids d'un lloc a un altre. L'home es fa agricultor i això implica que prepara i emmagatzema aliments, sobretot cereals, això vol dir que necessitarà recipients que puguin contenir líquids. Els atuells més petits es fabricaven estenent una capa d'ar-

gila dins d'una cistella oberta o d'una closca de carabassa, quan s'eixugava es podia treure l'argila i s'obtenia una mena de motlle en forma de bol amb els costats baixos, preparat per coure i ser utilitzat. Aquest seria l'origen més remot del cànter per satisfer una de les necessitats més bàsiques dels humans: contenir i transportar aigua.

A Catalunya, les primeres peces amfòriques que trobem són les de la necròpo-

lis d'Agullana, de final del bronze, que podem contemplar al Museu Arqueològic de Barcelona, fetes a mà, malgrat que acusen les influències del torn.

“A la Península, els hereus més immediats d'aquelles immenses àmfores que transportaven els fenicis, grecs i romans per la Mediterrània són els cànters contemporanis que trobem als centres terrissers de les terrisseries de l'Ebre [...], terres de secà en què l'aigua és un bé molt preuat ja que és escàs i necessari i que sovint cal anar a cercar lluny [...]” (Sempere, 1985: 37) **02-03.**

La importància d'aquest atuell ha fet que es trobi representat sovint en l'art a través d'escenes de natures mortes o d'activitats de la vida quotidiana. “A tota la riba Mediterrània s'ha definit una civilització per la qual l'aigua és un bé preuat i és en la producció artística d'aquesta àrea on es fa palès. Però és a Catalunya on trobarem el gruix de representacions artístiques del cànter, aquest atuell tan nostre que ha esdevingut un dels nostres símbols d'identitat.” (Arnabat. Calvo, 2003: 9).

Ús

Servia per anar a buscar l'aigua a la font i per guardar-la a casa quan encara no hi havia aigua corrent a les cases. Habitualment eren les dones les encarregades d'anar-la a buscar i duien un o dos cànters grans de dotze litres, més o menys. Els portaven un damunt del cap i l'altre sota el braç. Aquesta manera de portar el cànter al cap era pròpia de la Galera, les Terres de l'Ebre, molts altres indrets de Catalunya, l'estat espanyol i molts altres llocs del món.

Les xiquetes solien ajudar les mares, mig jugant, a anar a buscar aigua a la font, i a la Galera els terrissers elaboraven el que s'anomenava cànter menut o cantrella, de molta menys capacitat que el que empraven les mares però que tenia la mateixa funció: recollir aigua de la font per portar-la a casa.



Pintura de Joaquim Mir (Barcelona, 1873-1940). Oli damunt tela 141 x 235 cm. Col·lecció Parellada-Vilella, Reus: *El xerroteig*, 1915. Obra on apareix una dona amb un cànter de la Galera al cap. Ens permet veure la manera com es portava el cànter tradicionalment, així com la importància d'aquest atuell que apareix sovint a les obres d'art.

Extret de: <http://www.elpuntavui.cat/article/-/19-cultura/1851-el-retorn-de-mir-el-foll-del-paisatge.html#&gid=1&pid=3>

Descripció

Forma troncocònica invertida, estret de base i voluminós a la part superior.

Rematat amb un coll alt i escanyat, boca a la part superior d'aquest coll, i dues anses, ondulants, al costat d'aquest coll.

En l'actualitat més esvelts que tradicionalment, ja que la qüestió estètica està per damunt de la funció **10-11**. Tradicionalment se'n feien en molta quantitat perquè la gent els utilitzava molt, es trencaven i se'n havien de tornar a comprar, per la qual cosa el terrisser no es preocupava gaire per l'aspecte estètic. Juntament amb els cadups eren una de les peces que més elaboraven i amb què cada fornada omplien l'enorme forn de llenya per coure'ls i poder atendre la gran demanda.

Decoració

Decoració a base de línies paral·leles i corbes, al coll, anses, panxa i peu (en algunes ocasions), fetes amb argila roja (carregada d'òxid de ferro)³ amb un pinzell especial amb mànec de fusta i pèl de cua de matxo, fabricat pel mateixos terrissers. Tradicionalment, els terrissers recollien aquesta argila carregada d'òxid de ferro, no havien de matxucar el mineral sinó que era un sediment que trobaven al fons dels arjups⁴ o d'un lloc que coneixien al mateix municipi, al Barranc. La guardaven i quan l'havien d'utilitzar la mesclaven amb aigua i l'aplicaven damunt de la peça crua amb el pinzell especial.

La decoració dels cànters de la Galera connectava tradicionalment amb altres centres terrissers de les Terres de l'Ebre: Tivenys, Benissanet i Ginestar (avui malauradament tots extingits) i amb la forma d'ornamentació de diferents centres terrissers de l'Aragó: Calanda (Terol), Tronxó (Terol), Huesa del Común (Terol), Osca i Tamarit de Llitera (Osca), Traiguera i Olocau del Rei, per influència de Traiguera (Castelló) i Priego (Conca).

Significat de la decoració

Des que apareix la terrissa al neolític, sorgeixen les primeres decoracions que ens descobreixen un simbolisme geomètric abstracte. Si els sabem interpretar ens adonarem que aquests signes no són únicament simples decoracions estètiques.

Aquests signes representen un món màgic i religiós dels nostres avantpassats, que, de generació en generació, els artesans han anat transmetent, sense que en la majoria dels casos els mateixos autors sàpiguen explicar-ne el significat, però que en realitat ens condueixen

a la font de la civilització mare i que més tard inspiraria l'escriptura gràfica que ens permet transmetre el nostre propi pensament de manera racional i comprensible per als altres.

Segons Emili Sempere, estudiós del món de la ceràmica i la terrissa (tot tipus de peces d'argila cuita, envernissada o no, exclusivament utilitàries): "La conjunció dels símbols representa un llenguatge en el qual cadascun d'aquests motius conté un missatge, així ens trobem que els traços rectilinis o en ziga-zaga representen l'aigua; el triangle, la fecunditat; l'espiral fa referència a la vida, la mort i el retorn a l'etern; mentre que l'arbre simbolitza la ciència del bé i del mal; el cercle és l'astre solar, a la vegada revolució anual de les estacions agràries com el cicle de la vida humana unida al destí còsmic; les línies ondulades en distintes formes signifiquen la serp, símbol de fertilitat, i així successivament [...]" (Sempere, 1982: 92).

Considerem que els orígens més llunyans d'aquest tipus de decoració s'haurien de buscar al neolític. Tot i que aplicats a la terrissa, la majoria d'estudiosos del món de la ceràmica consideren que s'ha de buscar en les cultures ibèriques, amb un ressorgiment a l'època musulmana; en l'actualitat, perduren als centres terrissers que han sobreviscut.

La presència dels ibers és molt important a tots aquests centres terrissers que comparteixen aquest tipus de decoració i, no cal oblidar que foren els ibers els que van consolidar la utilització del torn, fet que va permetre una major producció de peces i els atorgà esveltesa i equilibri, gràcies als colls estrets i a les grans anses. A més, la decoració harmònica i asimètrica amb pinzellades de manganès de línies fines i traç precís era una clara mostra d'una cultura més evolucionada amb una concepció distinta artística i social. Tot plegat ho van transmetre als centres terrissers

10



Cànter actual cuit amb forn de propà (hi ha llocs on en diuen gàrgola, i no cànter). Avui més bell i estilitzat que tradicionalment. Degut a la seva cocció, de color vermell homogeni, és a dir, tot igual sense marques. Autora: Noèlia Domènech. Arxiu del Museu Terracota. Ajuntament de la Galera. Maig 2018.

11



Cànter cuit amb forn de llenya. Anys 50 del segle xx. De color ennegrit perquè està cuit en forn de llenya, no homogeni com l'actual sinó que es veuen les empremtes de les flames del foc deixant ombres més clares i fosques. Les línies de decoració amb argila carregada amb òxid de ferro ressalten amb una tonalitat més negra. Arxiu del Museu Terracota. Ajuntament de la Galera. Imatge extreta d'una peça del fons del Museu de Ceràmica popular de l'Ametlla de Mar. Any 2014.

que ens ocupen i que comparteixen decoració. Els artesans desconeixen el perquè d'aquest tipus de decoració; diuen, però, que “ho han fet des de sempre”.

Els terrissers encara en actiu avui a la Galera feien, i fan, sis línies, mentre que altres terrissers que van estar en actiu fins als anys seixanta dels segle xx al municipi en feien cinc alguns i altres, vuit. Sabem que als altres centres terrissers que aplicaven aquesta mateixa decoració el nombre canviava. A Traiguera (Castelló), per exemple, se'n feien i se'n fan set i a Huesa del Común (Terol) se'n feien dues o tres, davant a la panxa. En aquest cas concret, segons explica María Isabel Alvaro Zamora, estudiosa de la terrissa aragonesa, el nombre de línies servia per assenyalar la capacitat que tenia el cànter.

A la Galera, tradicionalment, aquest tipus de decoració només s'aplicava als cànters per a aigua. Més endavant els únics terrissers en actiu a la Galera ho van anar aplicant a pràcticament totes les peces (les rústiques, no envernissades) que fabriquen, com una mena de marca identificativa.

Amb tota seguretat aquest tipus de decoració s'ha anat transmetent civilització rere civilització, però el seu origen més remot s'hauria de buscar als antics pictogrames (comunicació escrita en què cada signe representa un objecte) del neolític, en què les línies corbes, ondulades, eren el signe que representava l'aigua, símbol de moviment de quelcom que flueix; en definitiva, *símbol de vida*.

No és gens descabellada aquesta afirmació, ja que de la mateixa manera que s'ha transmès la tècnica de la decoració amb pigments naturals (òxid de ferro o òxid de manganès), s'ha transmès la simbologia, és a dir, allò que es representava. No calia cap paraula, s'explicava tot a través de signes, en el

nostre cas, les línies corbes, en moviment, l'aigua, font de vida, de fertilitat, i justament aquesta decoració aplicada als cànters d'anar a buscar l'aigua a la font, contenir-la i guardar-la a casa. L'aigua com a font de vida és un element imprescindible per a l'existència de vida i fertilitat.

Tot encaixa, els artesans han anat transmetent la decoració i els símbols que porten implícits sense que en la majoria dels casos els mateixos autors sàpiguen explicar-ne el significat.

El cànter de la Galera en l'actualitat

La davallada del cànter va arribar amb l'aparició de l'aigua corrent a les cases cap a mitjan segle xx. A la Galera, però, en ple segle XXI, els cànters conviuen amb les noves tecnologies.

La decoració amb pigments naturals que ens acompanya des del neolític sortosament perdura, en l'actualitat, en alguns centres terrissers: un d'aquests, la Galera. De la mà del mestre artesà terrisser Joan Cortiella Garcia, únic terrisser en actiu a la Galera i a la comarca del Montsià, es continua elaborant aquest atuell. Tot i que el cànter ha perdut el seu ús original el mestre artesà el continua fabricant i aquest, avui, s'adquireix principalment per decorar i col·leccionar. Joan elabora a més moltes altres peces més contemporànies i innovadores, resultat de la necessitat d'adaptar-se als nous temps i als nous gustos. Aquestes conviuen plàcidament amb el cànter, alhora que ajuden a la perdurabilitat de l'ofici.

Esperem que aquesta peça estigui entre nosaltres molt de temps, però si no és així, des de Terracota, Centre d'Interpretació de la Terrissa de la Galera, es difondrà, conservarà, preservará i posarà en relleu aquest atuell, així com tot el patrimoni cultural vinculat als terrissers de la Galera. ■

BIBLIOGRAFIA

- **Álvarez, M. I.** (1981). *Léxico de cerámica y alfarerías aragonesas*. Saragossa: Libros Pórtico.
- **Arnabat, M. A. i Calvo, O.** (2003). *Imatges del càntir. Les representacions d'un atuell de la mediterrània en la història de l'art*. Barcelona: Ajuntament d'Argentona, Fundació Caixa Catalunya i Museu del Càntir d'Argentona.
- **Casanovas, M. A.** (2002). *Breu història de la ceràmica catalana*. Sant Cugat del Vallès: Amelia Romero Editora.
- **Ralda, O.** (2004). *Terracota, Centre d'Interpretació de la Terrissa de la Galera, 10 anys (2004-2014)*. La Galera: Ajuntament de la Galera.
- **Sempere, E.** (1985). *La terrissa catalana*. Barcelona: Edicions de Nou Art Thor.
- **Sempere, E.** (1982). *Ruta de los alfares de España-Portugal*. Barcelona: Distribuidora Les Punxes.
- **Seseña, N.** (1997). *Cacharrería popular. La alfarería de basto en España*. Madrid: Alianza Editorial.
- **Violant, R.** (2003). *El càntir per aigua*. Calaceit: Gràfiques Matarranya i Arxiu Històric Municipal de Reus i Carrutxa.

NOTES

- 1 A la Galera i a les Terres de l'Ebre, tradicionalment no es parlava de *terrisser/a* ni tampoc de *terrisseria* sinó de *canterer*, *cantereria* i *cànter* (no pas *càntir*). En l'actualitat tot plegat ha estat substituït per *terrisa* i tots els seus derivats.
- 2 Queralt, M. C. i Ralda, O. *Terrissa i Patrimoni Etnològic. Estudi Contemporani del centre canterer de la Galera*. ACOM 96.
- Ralda, O. (1998). *La terrissa de la Galera. Estudi històric i etnològic per a la creació del Museu Terracota*. La Galera: Ajuntament de la Galera.
- 3 Òxid de ferro o òxid de manganès: són pigments naturals utilitzats des de la prehistòria. Les pintures rupestres estaven fetes amb pigments naturals, matxucaven els minerals per obtenir els pigments i ho diluïen en greix animal, clara d'ou, etc. que feia d'aglutinant.
- 4 Aljub (arjub): depòsit quadrangular, ample i de poca fondària, excavat en la terra, revestit per dintre de marès o pedres i tapat de volta, que serveix per recollir al camp l'aigua de pluja que corre per en terra.

La recuperació del drac de Banyoles

Guerau Palmada Auguet

Historiador de l'Art

Primer model en fang del drac de Banyoles realitzada pels alumnes de l'Escola d'Art i Superior de Disseny d'Olot. EASD



Introducció

Des de fa un parell d'anys s'ha iniciat un programa de recuperació de les festes tradicionals banyolines format per un grup interdisciplinari d'entitats locals, erudits i estudiosos locals, sota la coordinació de l'àrea de festes municipal. Es prioritza la recuperació del bestiar tradicional, desaparegut a principis del segle XIX, però en nombroses notícies històriques de la seva existència al llarg dels segles XVII i XVIII. Així la vila havia tingut un drac, un bou i una mula, els dos darrers identificables com a animals tradicionals de la vida rural. Com a imatge icònica de la ciutat, sens dubte la prioritat fou la realització d'un nou drac, un nou "monstre de Banyoles", i que havia de ser el nou fil conductor de la Festa Major de Sant Martíria.

El drac en l'imaginari

La figura més emblemàtica de l'antic i desaparegut bestiar banyolí fou sens dubte la figura del drac. Es tracta d'un ésser fantàstic producte de la imaginació humana, inspirat en els abundants rèptils, en què cada època històrica se li ha atribuït un simbolisme diferent entre el bé i el mal. Aigua i drac tenen un antiga i llegendària simbiosi. Així, es conserven antics topònims com el "Clot del Drac" a la Draga, llegendes sobre el drac i sant Mer, dites populars i fins i tot cançons com *El monstre de Banyoles*. També en els darrers anys la seva representació gràfica ha identificat institucions esportives, i també s'ha adoptat en el nom de l'actual oficina de joventut municipal, "Cal Drac". No hi ha cap mena de dubte que el fenent del "Clot del Drac" documentat des del segle XVIII hauria originat la famosa llegenda del drac de Banyoles. Una de les primeres llegendes fou recollida pel farmacèutic i historiador Pere

Alsius, que el descriu com "un verinós drac de llargas ales i arpes per demés arquejades, qui amb son corromput alè emmetzinava les cristallines aigües". A mitjan segle XX el folklorista, historiador i sacerdot Lluís G. Constans en recollí una nova versió, i més recentment han aparegut noves reinterpretacions d'aquesta famosa llegenda.

Les primeres notícies històriques

La història del drac de Banyoles com a figura del bestiar és ben antiga, ja que té més de 400 anys d'història. Antigament a les festes banyolines, és a dir, durant els segles XVII i XVIII hi ballava el bestiar, abans que la ciutat de l'estany tingués capgrossos o gegants. El drac és la figura més antiga documentada de la ciutat, una bèstia alada que sortia per carrers i places de la vila amb motiu de les festes religioses i tradicionals. El drac no estava sol, ballava acompanyat de dues figures més: el bou i la mula (o mulassa).

La processó de Corpus és la primera menció en què trobem el drac de Banyoles. El Corpus és una de les festes religioses més importants de Catalunya des d'època medieval. L'acte principal s'ha centrat en una processó, tradicionalment acompanyada de carcasses zoomòrfiques, aparegudes ja al segle XIV, on més endavant van desfilar els gegants, capgrossos i cavallets. En el cas de Banyoles, hi participaven la majoria de confraries, agrupades generalment en gremis i oficis, com ara la confraria dels sastres, dels teixidors de llana, dels teixidors de lli, dels sabaters, dels paraires, dels pabordes del Ciri o aquella dels estrangers, és a dir, dels emigrants francesos o occitans.

No serà fins a principis del 1600 que apareixen les primeres figures animals.

L'any 1614 es descriu de forma breu que en la processó de Corpus els jurats anaven a recollir el tàlem a l'altar major del monestir de Sant Esteve, també se celebraven "lluminàries i el drac". Però amb motiu d'una disputa amb l'abat del monestir fra Lluís d'Alentorn el consell municipal se'ls prohibí l'assistència. Tot i que la menció és breu, el drac de Banyoles, segons aquest document, tindria una antiguitat de 400 anys, fet que el converteix sense cap mena de dubte en un dels dracs més antics documentats, però no conservats, de les comarques de Girona. També es té constància que el 1687 el polverer Bernat Rovira vengué pel preu de 3 lliures i 12 diners al Comú de la Vila un total de 48 coets per ser col·locats a la boca del drac durant la processó de Corpus. Anys després, en la processó de 1760 ja hi actuaven conjuntament el drac, la mula (o mulassa) i el bou.

El drac en les antigues festes

El drac de Banyoles també participà en commemoracions de les victòries militars, i en concret en la Guerra de Successió de 1714. Precisament l'any 1710 suposà una pausa en el conflicte a les comarques de Girona i durant els dies 24 i 27 d'octubre s'organitzà una

gran festa per commemorar les glòries victòries de l'arxiduc Carles d'Àustria. L'espectacularitat dels actes de la festa nocturna, sufragats amb les arques municipals, amb focs d'artifici, balls i espectacles teatrals feien presagiar una victòria austriacista, però que finalment no tingué lloc. Fou el darrer gran acte en contra de Felip V a la vila de Banyoles, pocs mesos abans de l'ocupació borbònica del regiment reial francès del marquès d'Arpajou (gener 1711). La festa es desenvolupà entre les voltes porxades de pedra de la plaça Major. El fuster Narcís Famada, el serrador Siscla Simon i el cracer Bartomeu s'encarregaren de les "lluminàries", és a dir, tallaren la llenya i la col·locaren en les teieres de forja encastades als angles de la plaça. A l'esplanada tocaren quatre músics (probablement un grup de ministrils o ministrers) i cantaren 11 cantors per fer ballar els banyolins. Durant les tres nits hi hagueren focs d'artifici i es descriuen llançaments de coets voladors, coets de corda o rodes de foc. Les màquines de foc d'artifici van ser transportades per Pere Blanch, traginer de Vilassar de Mar, des de la ciutat de Barcelona. Al centre la plaça s'hi plantà un gran arbre, recordant la Festa de l'Arbre de Maig, i altres pins clavats, on s'alçà un espectacular globus de paper.

El drac de la vila fou protagonista d'aquesta festa commemorativa i li foren col·locats "coets llargs", semblaria més que plausible a la seva boca, mentre ballava al centre de la plaça Major. La seva carcassa zoomòrfica, probablement feta de fusta i tela, fou repintada amb verd, groc i vermell per a l'ocasió, coberta amb una tela de Gant, i pel seu ballador, li entregaren tela blanca per calces i vestit. Al fuster Lluís Argelés li tocà arreglar les ales del drac. El drac ballà de Banyoles al centre de plaça com un símbol festiu a favor del rei Carles III i en contra del rei borbó Felip V. A la festa fou convidat el governador de Girona, qui sufragà les despeses de mig quintar de pólvora per omplir els mascles o morters destinats a les salves.

D'altra banda, el drac també participava en la festa de la Plantada de l'Arbre de Maig, que antigament es feia a la plaça Major de Banyoles. Aquesta festa religiosa s'havia començat a celebrar a partir de finals del segle XVII, però avui està del tot desapareguda. En contrast, al poble veí de Cornellà del Terri encara perviu la famosa Plantada de l'Arbre de Maig i el Ball del Cornut, declarada Festa Tradicional d'Interès Nacional per la Generalitat de Catalunya el 1999.



Cavallets, gegants i capgrossos l'any 1913 davant del monestir de Sant Esteve de Banyoles, on ja era desapareguda la figura històrica del drac. Autoria desconeguda.

CENTRE D'ESTUDIS COMARCALS DE BANYOLES

A Banyoles, la confraria del Ciri del Jovent era qui s'ocupava de talar l'arbre més alt de la població amb motiu de la festa cristiana de l'Ascensió. En els comptes de l'any 1673 troben identificats molts elements de la festa, quan es pagaren tres sous "per fer ballar lo Drach a nan Pol", nou sous per "fer ballar lo bou y lasé", tres sous més "per ajudar aportar la coca del pa baneiyt y per fer la crida de las cocas". També es pagaren 16 sous pels cavallets i nou sous per al lloguer del gambals (corretja amb cascavells dels balladors), i finalment una lliura, dos sous i sis diners al polverer Bernat Rovira per una dotzena i mitja de coets. També s'ornaven les voltes de la plaça amb branques de pins

i ginesta, amb l'arribada de la primavera. L'any 1689 la festa de la plantada fou especialment lluïda, amb músics, cantors i pins plantats. A més sabem que es cantava, quan van ser-ne cantors Josep Bruyats, Joan Antoni Gaurans i fra Felip amb companyia de dos minyons. En la festa d'aquell any es va "antonar lo bou y al burro", i de nou es va fer ballar el drac sota el ritme d'un tambor acompanyat d'una petita cobla de músics. També es compraren un parell d'espardenyes per al seu ballador. Probablement aquesta cobla eren tres quartants o la cobla de ministrers, formada per tres músics que tocaven quatre instruments: el sac de gemecs, la tarota, el flabiol i el tamborí. Els focs d'artifici també hi foren presents, i es pagà al polvorer Narcís Cabanellas "per dos dotzenas y dos quets y per 2 ll. polvora per lo vespra del matx y per claus per clavar lo matx y per 1 ll 6 sous polvora per tirar los masclas lo dia de la asensio".

El 1699 en la Festa del Maig ballava el drac amb el bou i l'ase, de nou al polvorer Narcís Cabanellas li foren pagats 11 rals de plata per "22 cuets, de tirar al Bou y lase y al drach". Aquell any també es va anar a buscar un cavallet al poble de Mieres (Garrotxa), veïns ben generosos. A Banyoles, es podria donar el cas que les tres bèsties haguessin giravoltat formant una "roda de foc" a la plaça Major. El cerimonial de la festa continuà a Banyoles amb pompositat fins a mitjan segle XVIII, quan de forma misteriosa es perden les notícies sobre la Plantada de l'Arbre de Maig i la Festa de l'Ascensió. La incògnita es resol l'any 1770, quan els pabordes de la Confraria del Ciri relaten que la festa estava desapareguda i la confraria, en fallida, després de ser abolits els cobraments per als casament. Sembla que els problemes econòmics es van imposar a la tradició.

L'ajuntament i les confraries de la vila haurien tingut cura de restaurar i man-

tenir el bestiar durant molts anys. La seva desaparició probablement tingué lloc a inicis del segle XIX. Just a tombant de segle, i després dels episodis cruentos de la Guerra del Francès que afectaren demogràficament i econòmicament la comarca del Pla de l'Estany i la ciutat de Banyoles. Caldrà esperar a les darreries del segle XIX, quan la ciutat de Banyoles tingué la seva primera parella de gegants, i ja en ple segle XX, quan la comparsa s'amplià amb nous gegants i capgrossos.

El procés de recuperació

Fins fa ben poc la ciutat de Banyoles era orfe d'un drac alat adequat al bestiar tradicional. La tradicional faràndula de gegants, gegantons, capgrossos i cavallets no estava acompanyada de cap bèstia. Tanmateix, després de la recuperació per la Festa Major de Sant Martíria de 2017, amb la tronada documentada ja al segle XVII, calia afegir un nou element de les antigues tradicions banyolines. Per aquest motiu es prioritzà la recuperació de la figura del drac, una figura del bestiar emblemàtica amb més de 400 anys d'història. Des de fa un any es va formar un grup interdisciplinari amb l'objectiu d'encarregar l'elaboració d'un drac a

l'Escola d'Art i Superior de Disseny d'Olot (EASD). Aquest grup ha estat integrat per membres de les Gàrgoles de Foc, músics i musicòlegs de l'Ateneu i de Joventuts Musicals de Banyoles, la Comissió de Festa Major i diversos especialistes amb temes històrics de la ciutat, com el músic Adrià Dilmé, el folklorista Àngel Vergés, l'historiador de l'art Guerau Palmada i el mestre i musicòleg Albert Massip en l'assessorament de les comparses musicals.

Finalment el dissabte 6 d'octubre de 2018 el drac feia la seva primera aparició pública a les portes de l'ajuntament, amb el ritme de la tabalera, encarregada de marcar rítmicament els seus primers passos. Aquesta figura del nou drac es va encarregar als alumnes i professors del Grau Superior d'Escultura de l'EASD, que es van fer càrrec del disseny, estructura, modelat, laminat i pintura de la figura del drac, a partir de l'assessorament històric. L'actual drac de Banyoles mesura 2,80 metres de llargada i te 1,70 metres d'alçada, amb un pes total de 80 kg, i el pot arribar a portar una sola persona, però també es pot adaptar perquè pugui anar sobre rodes en trajectes més llargs. Els colors han reproduït aquells que es coneixien



El ball del drac al centre de la plaça Major de Banyoles durant la festa major de Sant Martíria, l'any 2018. LAURA BATLLES



Entrada del drac a l'Ajuntament de Banyoles davant del gegant Martirià i la gegantessa Maria. GUERAU PALMADA

del monstre documentat al segle XVIII: groc, vermell i verd. El color verd s'ha procurat que fos el color de l'estany, com a símbol d'identitat comarcal.

El dia 20 d'octubre, primer dia de la Festa Major de Sant Martirià, la tabalera i el pregoner van ser els encarregats de despertar per la cercavila el drac, els gegants, els capgrossos i cavallets a l'ajuntament. La cercavila es va aturar a la plaça Major, on al centre es va recuperar l'antic ball del drac de Banyoles davant la multitud aplegada. Tot seguit, es va continuar la festa amb la segona tronada, a càrrec del mestre pirotècnic valencià Joan Garcia Estellés. Com a colofó de la presentació del nou drac, es va recuperar la vella tradició del Ball de Passada, interpretada per la Cobla la Bisbal Jove. Amb l'acompanyament musical, es va fer una gran cercavila de cavallets, gegants i el nou drac ballant pels quatre costats de la plaça porxada. A part del Ball de Passada, es van interpretar les peces musicals *El magnífic*, de Joan Carreras Dagas; *L'airet de matinada*, cançó popular; *El*

monstre de Banyoles, de Toni Giménez, i *El tren pinxo de Banyoles*, cançó popular. Al darrer dia de la festa el drac retornava de nou a les aigües de l'estany i desapareixia en la foscor a l'indret del parc de la Draga.

Sens dubte el retorn del drac a la festa major més de dos segles després de la seva pèrdua ha estat una gran fita en la recuperació de les antigues tradicions

populars banyolines. Desitgem que en els propers anys el drac o monstre de Banyoles esdevingui una figura icònica per a la ciutat i ben estimada per tots els banyolins i participants de la festa. De cara als propers anys el projecte ha de continuar sense cap mena de dubte amb la recuperació de dues figures tradicionals més documentades històricament i que acompanyin el drac de Banyoles: el bou i la mula. ■



Detall del cap del drac de Banyoles amb les seves característiques banyes. LAURA BATLLES

Exposicions

Crònica de l'Exposició *Construint el territori*

Arquitectura tradicional i paisatge a Catalunya

Xavier Busquets Masuet

Departament de Cultura
de la Generalitat de Catalunya

Una de les característiques del paisatge català és l'elevada variabilitat d'elements naturals i antròpics que conviuen en plena sintonia tot a l'ample del territori. Des dels paisatges muntanyencs fins als costaners hi destaquen un gran nombre de béns arquitectònics arranats a unes necessitats condicionades per diferents particularitats: climàtiques, socioeconòmiques, ecosistèmiques, culturals i polítiques, entre d'altres. Des d'una perspectiva etnològica, l'arquitectura tradicional és fonamental per comprendre els processos humans associats a l'antropització del paisatge, així com també ens ajuda a visualitzar de forma material mitjançant els espais construïts l'organització social dels seus habitants a través del pas del temps.

L'exposició *Construir el paisatge. Arquitectura tradicional i paisatge a Catalunya*¹ és un clar reflex d'una mirada que va més enllà de la contemplació material d'un bé immoble, ja que aposta per l'aprofundiment en les dinàmiques socials, productives i simbòliques que hi tenen lloc. La producció ha estat promoguda per la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya; coordinada per l'Institut Ramon Muntaner; patrocinada per



Cisterna de la casa, illa de Buda, Sant Jaume d'Enveja (Montsià). Autor: Joan Nonell, 1936 (Centre Excursionista de Catalunya).

l'Obra Social La Caixa; comissariada per Fabian Van Geert, doctor en museologia, i Ferran Estrada, doctor en antropologia social, i amb la col·laboració de museus i entitats membres de l'Observatori de Patrimoni Etnològic i Immaterial de Catalunya. El projecte expositiu es complementa amb el catàleg² editat per la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural pels autors Fabian Van Geert i Ferran Estrada.

Museogràficament l'exposició s'estructura en tres parts. La primera pretén dotar el visitant de les eines necessàries per abordar les temàtiques que conflueixen vers l'arquitectura tradicional i la seva incidència en el paisatge. Mitjançant un breu visionat, la mostra ens introduirà un seguit de conceptes clau: què s'entén per arquitectura tradicional, representacions d'arquitectura

en l'imaginari col·lectiu, un recorregut temporal a través de l'arquitectura popular i esbossarà quines són les interaccions entre les comunitats i l'arquitectura tradicional a Catalunya.

La segona part, eix central de l'exposició, es divideix en cinc mòduls agençats per mostrar la vinculació entre l'arquitectura tradicional, el paisatge i les activitats productives. Els mòduls són els següents: el món dels masos, l'alta muntanya, la costa, el secà i el regadiu.

Cadascun dels mòduls es defineix mitjançant l'ús de quatre eixos temàtics, disposats eficientment per guiar el visitant a través de les construccions establint-hi un vincle amb el territori. El contingut dels eixos temàtics en cadascun dels cinc mòduls destaca les particularitats adjacents als elements arquitectònics, contextualitzant les



Bordius, Canejan (Val d'Aran). 02: Autor: Juli Soler, 1907 (Centre Excursionista de Catalunya). 03: Autors: Elisenda Managuera i Jordi Feliu, 2011.

diferències entre els usos associats a les construccions, el seu impacte en el paisatge i les necessitats socioeconòmiques que en deriven.

El primer eix, l'espai viscut, mostra la casa des d'una perspectiva funcional centrada en l'habitabilitat de l'espai domèstic: distribució, usos, condicionament i socialització, entre d'altres. A continuació, el segon eix aborda els processos de significació de l'espai, des de les manifestacions urbanístiques determinades per un context històric, fins a les representacions simbòliques

vinculades a les condicions socioeconòmiques dels seus habitants. L'eix de tècnica i material ens explica quina és la relació entre el coneixement associat a les tècniques constructives i els materials emprats, així com si existeix una vinculació determinada per la disponibilitat dels recursos presents en el territori. El quart i últim eix se centra en l'exposició dels usos atorgats a les infraestructures des d'una perspectiva econòmica, és a dir, com els elements arquitectònics són disposats al territori amb la intenció de maximitzar la productivitat en l'explota-



Catàleg de l'exposició Construint el territori. Arquitectura tradicional i paisatge a Catalunya

ció d'un recurs determinat i com aquest influeix en la morfologia del paisatge.

A partir dels eixos temàtics, en cadascun dels mòduls s'elabora un breu discurs sobre la influència de l'arquitectura tradicional en la construcció del paisatge català. En el mòdul referent al món dels masos, en destaca la concepció del mas com una unitat bàsica d'ocupació territorial. Els masos són identificats com els vestigis de les transformacions socioeconòmiques que han perdurat al pas del temps. El mòdul ens exemplifica com des de les modificacions arquitectòniques d'un mas podem ser capaços de copsar quines han estat les necessitats socioculturals i econòmiques que han esdevingut en un territori. El mòdul de l'alta muntanya posa un èmfasi especial en l'adaptació de l'arquitectura tradicional a les condicions meteorològiques d'un territori. Aspectes com la concentració dels habitatges en petits nuclis urbans o la distribució espacial dels conjunts edificats, així com la necessitat d'establir tipologies constructives derivades de les activitats productives del territori, com el pasturatge. Les bordes representen una tipologia constructiva sorgida precisament per donar resposta a una necessitat productiva, emmagatzemar el farratge i aixoplugar el ramat, en les cotes més allunyades dels nuclis urbans, cercant la proximitat de les pastures i els

campes. També en destaca la particularitat en l'ús de certs materials abundants al territori, com la fusta, que genera un coneixement arquitectònic lligat a les tècniques constructives associades amb aquest material. D'altra banda, el mòdul sobre la costa evidencia com la labor dels pescadors ha originat una tipologia d'assentament que respon a una tasca específica. La localització dels assentaments en badies arrecerades del vaivé de l'onatge, que actuen com a ports naturals per a l'amarratge de les embarcacions o la proliferació d'elements auxiliars com barraques, fars o llotges. El mòdul del secà se centra principalment en les construccions de pedra seca: bancals, murs, barraques i aljubs, entre d'altres. Elements arquitectònics que han modificat el paisatge adoptant-lo a les necessitats agràries dels seus habitants, des de la gestió de l'aigua en un territori on és escassa fins a la construcció de bancals amb murs de pedra seca per evitar l'erosió de la pluja i facilitar les tasques agrícoles. Coneixements, l'art de pedra en sec, que recentment han estat declarats Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat per la UNESCO³. Per últim, el mòdul de l'hora i les planes de regadiu identifica els elements més característics: canalitzacions d'aigua, sèquies d'emmagatzematge i la geometria dels camps, entre d'altres. En el mòdul es fa un èmfasi especial a les construccions de tàpia de la Plana d'Urgell i a les barraques del delta de l'Ebre, elements identitaris de l'arquitectura tradicional d'ambdós territoris.

L'itinerari de l'exposició finalitza amb la reflexió dels nous usos associats a l'arquitectura tradicional, on la pèrdua del valor s'ha vist substituït per un augment del valor patrimonial. La patrimonialització dels elements mitjançant figures de protecció, com la declaració de Bé Cultural d'Interès Nacional (BCIN) o les Zones d'Interès Etnològic (ZIE), inicia un nou recorregut cap a la valorització d'un patrimoni

fins aleshores gairebé menystingut, probablement per no ser considerat artístic o no projectar un cànon arquitectònic contextualitzat en un període històric determinat. Malgrat tot, des d'una perspectiva etnològica, s'està reivindicant el valor patrimonial associat al coneixement, transformació i adaptació humana del territori. D'altra banda, el reconeixement patrimonial de l'arquitectura tradicional està obrint nous camins cap a la contemplació dels elements arquitectònics com a font d'ingressos derivats del turisme. En alguns casos, augmentant les possibilitats o consideracions de restaurar béns immobles que dècades enrere haguessin restat en l'oblit.

En conclusió, l'exposició *Construir el paisatge. Arquitectura tradicional i paisatge a Catalunya* és un clar reflex de com una multitud de factors, *a priori*

inconnexos (explotació de recursos, relacions socials i tecnologia, entre d'altres), es combinen materialitzant-se en elements arquitectònics capaços de transformar el territori en paisatges que evoquen un imaginari compartit. ■

NOTES

- 1 Enllaç a l'exposició virtual: [https://cultura.gencat.cat/ca/departament/estructura_i_adreces/organismes/dgcpt/05_documents_i_recursos/04_exposicions_itinerants/construint-el-territori/\(05/09/19\)](https://cultura.gencat.cat/ca/departament/estructura_i_adreces/organismes/dgcpt/05_documents_i_recursos/04_exposicions_itinerants/construint-el-territori/(05/09/19))
- 2 Enllaç al catàleg de l'exposició: https://cultura.gencat.cat/web/.content/cultura_popular/05_documents_i_recursos/04_exposicions_itinerants/Construint_territori/SD_Construint_territori.pdf (05/09/19).
- 3 <https://ich.unesco.org/es/RL/conocimientos-y-tecnicas-del-arte-de-construir-muros-en-piedra-seca-01393?RL=01393> (05/09/2019).



Carrer de Linyola (Pla d'Urgell), amb una casa construïda amb tàpia de principis del segle XIX. Autora: Adriana Salvat Torregossa.

Visita de l'Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial a equipaments patrimonials dels Països Baixos

Roger Costa Solé

Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya

Els dies 28, 29 i 30 de març de 2019 un grup de tècnics i directius de diferents entitats de l'Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial (OPEI) van visitar diversos centres patrimonials dels Països Baixos. L'expedició la conformaven representants de l'Ecomuseu de les Valls d'Àneu, el Museu Etnològic del Montseny, el Museu Marítim de Barcelona, l'Institut Ramon Muntaner, el Museu Etnològic de Barcelona, el Museu Comarcal de Cervera, el Museu d'Història de Sant Feliu de Guíxols i el Museu del Ter, així com un representant de la Xarxa de Museus d'Etnologia. La representació de la Generalitat de Catalunya, institució que organitzava la visita, estava encapçalada per la directora general de la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural del Departament de Cultura, M. Àngels Blasco, a més dos tècnics del Servei de Recerca

i Protecció de la mateixa direcció general. Lluís Puig, director del programa per al desenvolupament de projectes culturals d'àmbit internacional del Departament de Cultura, també va acompanyar el grup durant dues de les jornades. El programa d'activitats fou dissenyat per Vanessa Barberà, museòloga catalana resident als Països Baixos.

La primera institució patrimonial a acollir el grup fou a l'Amsterdam Museum. Annemarie de Wildt, comissària d'exposicions del museu, va fer una explicació sumària de la missió i continguts



La delegació catalana a les portes del molí de polder De Kathammer. DANIEL SOLÉ LLADÓS



Albert van der Zeijden, coordinador del Centre del Patrimoni Cultural Immaterial dels Països Baixos, presentant l'oenagè a les dependències del Museu d'Amsterdam. DANIEL SOLÉ LLADÓS



Tècnics de diferents entitats de l'Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial durant la visita al Museu de la Ment, a Haarlem. DANIEL SOLÉ LLADÓS

del museu amsterdamès, ubicat a l'antic orfenat de la ciutat que va acollir milers de nens entre 1580 i 1960. El museu té un caràcter generalista sobre la història de la ciutat, reflex en bona mesura de la de tot el país. Atesa la composició del grup visitant, Wildt va posar especial èmfasi en els esforços del museu per tal de ser permeable als canvis socials de la ciutat, i en especial en les accions per atansar les comunitats de nouvinguts al museu i fer-los-en partícips: trobades gastronòmiques, debats, etc. El va seguir Albert van der Zeijden, coordinador

del Kenniscentrum Immaterieel Erfgoed Nederland (Centre del Patrimoni Cultural Immaterial dels Països Baixos), oenagè acreditada per la UNESCO que proveeix assessorament al Comitè Inter-governamental per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial. L'entitat promou activitats dirigides a la preservació, gestió i desenvolupament del patrimoni cultural immaterial (PCI, a partir d'ara) als Països Baixos, assessora les autoritats sobre PCI i estimula el debat sobre el tema. El centre també orienta les comunitats sobre com protegir el PCI

del qual són portadores i desenvolupa una política activa de comunicació per tal de conscienciar sobre la importància i el valor d'aquest tipus de patrimoni. En la seva agenda investigadora hi figuren 1) les controvèrsies a l'entorn del PCI, 2) el PCI i la "superdiversitat" cultural, 3) el paper dels joves, 4) la relació entre patrimoni material i immaterial, i 5) PCI i turisme sostenible. El Kenniscentrum Immaterieel Erfgoed Nederland manté relacions amb l'Ens de l'Associacionisme Cultural Català, entitat que també compta amb l'esmentada acreditació.



Interior del molí De Kathamer. S'hi observa la maquinària i la coberta vegetal, la qual s'ha de reposar periòdicament. DANIEL SOLÉ LLADÓS

El grup ens va desplaçar després a una dependència municipal, on María Cuartas de Marchena, cap del departament de diversitat (polítiques públiques) de l'Ajuntament d'Amsterdam va explicar les iniciatives que a l'entorn del tema s'han dut a terme en els darrers anys des del municipi. L'objectiu d'aquest departament, per mitjà del seu programa "Història compartida", és proporcionar visibilitat a aquells col·lectius i persones amb alguna relació amb la municipalitat d'Amsterdam que tenen una història per explicar, tot posant èmfasi en aquelles parts de la història que poden ser doloroses i desconegudes, a través de testimonis personals als quals es dona veu per tal que la gent més jove hi tingui accés. Els



Vista parcial del Zuiderzeemuseum. DANIEL SOLÉ LLADÓS

temes que s'aborden prioritàriament són la II Guerra Mundial, el colonialisme/esclavisme i la migració.

La segona jornada es va encetar amb una visita al museu Het Dolhuys (Museu de la Ment), a la ciutat de Haarlem. El museu ocupa un antic edifici originalment fora muralles que a l'edat mitjana allotjava leprosos i persones amb altres malalties infeccioses, i que posteriorment va tenir una llarga història com a centre d'internament de persones afectades per malalties mentals. En el moment de la visita l'exposició permanent se centrava en la visió que sobre aquestes malalties es tenia a l'Europa occidental en general i als Països Baixos en concret des de l'edat mitjana i fins a l'actualitat¹. Atès que es tracta de la reivindicació d'un edifici i una temàtica singulars en una petita població —un cas que es produeix en

diverses entitats representades a l'Observatori²—, i ja que és un museu privat que depèn de donacions de benefactors i només eventualment de subvencions públiques, el debat entre l'equip tècnic del museu i els representants de l'OPEI va girar a l'entorn dels models de gestió en general, i de finançament específicament, per a equipaments d'aquestes característiques. L'intercanvi d'impressions va servir per constatar les nombroses similituds entre els casos catalans i el del museu Het Dolhuys.

A la tarda vam visitar el Tropenmuseum, un gran museu de tall colonial —com en origen també ho era el Museu Etnològic de Barcelona, membre de l'OPEI— que en els darrers anys s'ha reinterpretat absolutament. Ara es defineix com “un museu de la gent” que explora la diversitat cultural a través de fenòmens universals com el dol, l'amor,

la festa o el conflicte. Fou així com el 2018 el museu va abandonar el seu esquema geogràfic i va posar el focus en temes universals que connecten els individus d'arreu del món. La nova exposició permanent rep el nom de *Things that matter*, i hi tenen un paper destacat temes com les migracions o la identitat. El nou compromís social adquirit per la institució s'entreu també amb les exposicions de llarga durada *Afterlives of Slavery* (Postvivències de l'esclavitud) i *Longing for Mecca* (Anhel de Meca). L'exposició temporal *Cool Japan*, en canvi, posava l'èmfasi en les particularitats i l'atracció que exerceixen a Occident les cultures juvenils japoneses actuals.

El dissabte 30 de març el contingent es va desplaçar 22 km al nord d'Amsterdam per visitar De Kathammer, un molí de pòlder³ per al drenatge de les

aigües sobrereres dels camps de cultiu. La visita tenia un sentit redoblat ja que des de 2017 “l’ofici tradicional de moliner d’artefactes de vent i hidràulics” forma part de la Llista Representativa del Patrimoni Cultural Immateral de la Humanitat pels Països Baixos. En l’actualitat el nombre de mestres moliners a tot el país es compta només en onze individus, però des de la creació el 1972 del Gremi de Moliners Voluntaris unes 2.000 persones han estat qualificades per exercir aquesta professió. Entre aquests nous professionals hi ha Roel Boulengier, l’home que es va encarregar d’explicar el funcionament de De Kathammer i de les tasques de manteniment que hi duu a terme.

L’última visita fou al Zuiderzeemuseum (Museu del Mar del Sud). A 67 km al nord d’Amsterdam, aquest equi-

pament patrimonial és en realitat tot un poble aixecat de bell nou per recrear les formes de vida lligades al Zuiderzee, la badia del mar del Nord que s’internava uns 100 km terra endins a la zona nord-oest dels Països Baixos i que amb la construcció del primer gran dic el 1932 va esdevenir un llac d’aigua dolça. La totalitat de les 140 construccions que s’hi poden contemplar actualment provenen de pobles i emplaçaments de la riba d’aquesta antiga badia, les quals configuren un museu a l’aire lliure on es recreen diàriament escenes de vida quotidiana, des de la bugada a la cocció de menjar, i on es duen a terme activitats artesanals lligades principalment a l’antiga vida al mar. Tot plegat, amb objectes originals salvats de l’oblit o la desaparició i servats en aquest espai de memòria. Les explicacions en aquest lloc van anar a càrrec de Kees Hendriks,

gestor de la col·lecció, que va remarcar que el museu ja no s’ampliarà més, en contrast amb altres museus amb les mateixes característiques que continuen afegint edificis en l’actualitat. ■

NOTES

1

El museu iniciava un període d’obres i reformulació museològica l’endemà de la visita de la delegació catalana.

2

L’antiga fàbrica Trepas de maquinària agrícola de Tàrrega, avui reconvertida en Museu de la Mecanització Agrària, o el Museu de la Pauma de Mas de Barberans en son casos paradigmàtics.

3

Terreny guanyat a la mar i convertit posteriorment en terra de conreu.



Home abillat amb indumentària tradicional realitzant tasques de reparació de diferents arts de pesca al Zuiderzeemuseum.

DANIEL SOLÉ LLADÓS

Ressenyes bibliogràfiques

Beure per no oblidar

Una mirada antropològica a les bodegues de barri de Barcelona

José Muñoz Albaladejo

Incipient CSIC

Fàbregas, B. (coord.), Roura-Expósito, J., Marín, A., Llobet, O. i Camps, L. (2018). *Entre el celler i la taverna. Un recorregut per les bodegues de barri de la ciutat de Barcelona*. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.

La història de les tavernes i les bodegues és també la història de les classes populars, la història de la conscienciació d'aquells col·lectius que pertanyen a un lloc i a un espai que és reivindicat com una part fonamental de la seua identitat, edificada sobre els principis de la solidaritat col·lectiva, de l'afectivitat, del reconeixement mutu. Tot i l'imparable avanç de les lògiques capitalistes dins de la trama urbana, molts d'aquests locals encara resisteixen, i ho fan no tan sols com a elements aïllats, sinó com a elements de cohesió social i de resistència simbòlica. Bodegues que es neguen a deixar-se subsumir sota les categories que un capitalisme unificador tracta d'imposar des de fora, que es neguen a perdre la seua essència comunitària. I, així i tot, cada cop es torna més difícil evitar un canvi que es preveu necessari, inevitable: també el factor del consum s'introdueix dins d'aquests espais i els fa partícips de les transformacions econòmiques i urbanes pròpies de la nostra època.

Els cinc capítols d'aquest llibre, quatre més una conclusió, tenen com a

objectiu analitzar el paper de cohesió social que les bodegues de Barcelona han exercit dins de la ciutat, en moltes ocasions orientat a fer les funcions de punt neuràlgic de la sociabilitat dels barris i les classes populars. Es tracta d'un treball minuciós, detallat, gairebé perfeccionista, que tracta d'aproximar-se a aquests espais a través d'una mirada que es va tornant cada cop més microscòpica i que pretén analitzar les particularitats que adopta la socialització dins d'aquests locals. Així, al primer capítol se'ns presenta el marc de referència sobre el qual es construeix tot el discurs, mentre que als capítols següents s'exposa el treball de camp pròpiament dit, començant amb una anàlisi arxivística que permet reconstruir les narratives històricament associades amb les bodegues, per passar després a la realització d'una panoràmica d'aquestes durant el període que va des de 2007 a 2014, coincidint amb els anys de la crisi econòmica. El llibre conclou amb una aproximació etnogràfica cap a l'interior de la Bodega Xifré.

El primer capítol comença amb un necessari aclariment conceptual: el terme *bodega* és aquí un castellanisme utilitzat pels taverners per referir-se als seus propis negocis. És per això que els autors del llibre decideixen mantenir-lo al seu discurs, en tant que es tracta d'una conceptualització èmica que és utilitzada per les persones que formen part de l'escenari que és objecte d'estudi. També en aquest capítol s'explica la metodologia empleada durant el procés de recerca, i s'introdueixen



alguns termes que seran determinants per comprendre millor les dinàmiques de les bodegues. Aquestes són analitzades i estudiades com a espais de cohesió social dins dels barris, de manera que tots dos conceptes, el de bodega i el de barri, s'articulen l'un sobre l'altre i amb una relació de reciprocitat mútua. L'espai social de la bodega compleix una funció simbòlica i identitària dins del barri del qual forma part, de la mateixa manera que els propis barris realitzen eixes funcions dins del conjunt global de la ciutat. I, junt amb la bodega, apareix l'alcohol com a element fonamental, amb un paper encaminat a simbolitzar el desig d'estar junts, que s'exemplifica amb el ritual de beure junts, sota el mateix sostre, al mateix espai.

El capítol següent té com a objectiu fer un recorregut etnohistòric per les bodegues barcelonines des del segle XIX fins a l'actualitat. Es tracta d'una explicació

fonamentada en el treball arxivístic, però complementada amb la crònica periodística i la literatura. Aquest recorregut pretén identificar els canvis soferts per les bodegues en el període ja assenyalat, bodegues que es veuen obligades a adaptar-se a les circumstàncies canviants de la ciutat, vinculades amb el desenvolupament industrial i tecnològic i amb l'arribada d'una modernitat que fa que les ciutats incrementen el seu territori i població notablement. Dins d'aquest nou ordre territorial, els barris van començar a reclamar la necessitat de trobar nous espais on les relacions veïnals poguessen mantenir-se, poguessen continuar sent personals i no abstractes. Les bodegues actuaran precisament com un d'aquests nous espais aglutinadors, en molts casos vinculats amb agrupacions sindicals i polítiques. Així, es facilitava un canvi ontològic de les mateixes bodegues, que esdevenien un dels principals llocs de reunió veïnal. Malgrat això —o potser a causa d'això— no podien, però, alliberar-se d'una visió negativa que relacionava aquests espais amb l'oci, el vici i les classes marginals, estereotips que van començar a incorporar-se no només als relats burgesos, sinó també als discursos polítics i a les narratives de les mateixes classes populars, i que s'accentuaven més o menys segons el lloc on la bodega se situava.

El tercer capítol narra la primera part específica del treball de camp. Els autors van recórrer entorn de 200 bodegues arreu de Barcelona, les van fotografiar, van registrar-ne les particularitats i van parlar amb molts dels seus propietaris. Es tracta d'un treball de registre immens que es materialitza en un capítol que tracta de reflectir el procés de canvi que ha afectat les bodegues durant els últims anys, quan l'arribada de la seua decadència i declivi com a comerç de barri va provocar la modernització de moltes. El capítol contextualitza el moment actual d'aquests establiments, i ho fa a

través de l'anàlisi de les transformacions internes de les bodegues, que adapten les seues formes a causa, en part, de la necessitat d'adaptar-se a les noves lògiques mercantilistes a fi de sobreviure, però també de la implementació d'unes normatives de restauració que limiten l'activitat tradicional d'aquests locals, històricament orientada tant a la venda i distribució de comestibles i begudes com al seu servei. Aquests canvis afecten, com a conseqüència, tant allò que la bodega pot oferir als parroquians com la funció social que desenvolupen aquests locals dins del seu entorn immediat. En alguns casos, la "supervivència" de les bodegues tradicionals va lligada a la seua apropiació per part de la indústria turística, que les filtra amb una mirada fetitxista i nostàlgica que tracta de projectar aquests espais com a llocs "autèntics", representatius d'un passat ja inexistent.

El darrer capítol, conclusió a part, és probablement el més interessant del llibre antropològicament. És allí on els autors focalitzen aquella mirada microscòpica de la qual parlen a la introducció, el treball on l'antropòleg baixa a peu de terra i desplaça la vista cap a les persones, cap als fets concrets, més enllà de possibles generalitzacions. En aquest cas, eixa mirada se centra en l'anàlisi de la Bodega Xifré, al barri del Parc, durant els mesos previs al seu tancament definitiu. Es tracta d'un treball d'etnografia precís mitjançant el qual els autors ens ofereixen una descripció de la bodega, les seues dinàmiques i la seua llavor dins de les lluites veïnals i com a lloc de recuperació o manteniment de la memòria del barri. Tot això sostingut sobre l'observació —a vegades distant, a vegades participant— i el diàleg, amb el Toni, propietari de la bodega, fent el paper d'actor principal de l'obra. Al seu establiment es materialitzen les teories i hipòtesis manejades durant tot el llibre, però també els sentiments, els afectes, els temors i el pessimisme que sobrevolen totes les

conversacions recopilades a aquesta investigació.

En conclusió, podem dir que ens trobem amb un llibre estimulante, que ens invita a la reflexió; una bona eina per aproximar-nos etnogràficament a uns espais que, fàcticament, fan la funció d'eixos sobre els quals s'articulen moltes de les relacions veïnals de Barcelona. Es tracta, a més, d'un llibre que no es limita a fer un recorregut històric per les transformacions de les bodegues d'aquesta ciutat, sinó a contextualitzar-les dins dels barris del quals formen part. Les bodegues són llocs de cohesió social, espais on la camaraderia veïnal i la cultura popular —el futbol, la política, la beguda— encara es mantenen amb vida, però que semblen condemnats a la desaparició. És aquest procés cap a l'abisme el que conta aquest llibre, però ho fa, no deixant-se portar per un romanticisme simplista vinculat amb elements nostàlgics, sinó a través d'una crítica constructiva i una anàlisi etnogràfica que ens adverteixen sobre les noves dinàmiques urbanes, i ens mostra com la desaparició de les bodegues és també la desaparició d'uns dels enclavaments fonamentals de la sociabilitat veïnal, de la construcció identitària dels barris. Depositàries com poden ser d'un patrimoni social i popular que reflecteix una part de la substancialitat del poble, de la seua identitat —sense entrar ara a debatre sobre les crítiques que poden fer-se a tots aquests conceptes—, les bodegues són, malgrat això, espais la forma originària dels quals està en decadència, en perill d'extinció. Les noves lògiques urbanes, que deuen la seua essència a l'economia de mercat, també se n'han apropiat, les han assimilats i han afavorit una transformació orientada al mercat de consum capitalista. I, per sobreviure, les bodegues es veuen obligades a canviar, tot i que algunes tracten encara de resistir. Una resistència que potser siga ja en va. ■

Ressenya del llibre

Gaspar Lloret, mestre d'aixa i llibertari

Badias, J.; Lloret, G. (2018). *Gaspar Lloret, mestre d'aixa i llibertari*. Lleida: Pagès Editors.

Helena Colom Montoriol

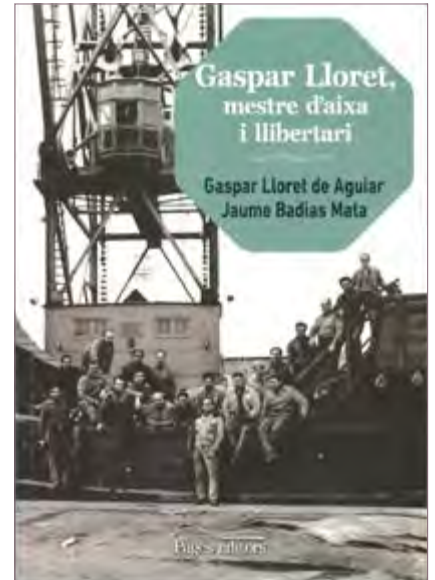
Departament de Cultura
de la Generalitat de Catalunya

Barcelona és una ciutat amb una llarga i arrelada tradició de moviments llibertaris des de mitjan segle XIX, quan les primeres idees anarquistes van començar a estendre's pel moviment obrer i el sindicalisme amb l'objectiu de construir alternatives emancipadores per a les classes populars (Abelló, 2010). Les lluites i millores que el moviment llibertari havia anat guanyant van quedar estroncades per la Guerra Civil. Tot i això, l'ideari llibertari es va reorganitzar i es va mantenir viu des de l'exili o en la clandestinitat de ciutats com Barcelona, on se'n van continuar difonent els principis a través de la feina d'homes i dones que van dedicar hores, esforços i sacrificis

a la distribució de publicacions anarcosindicalistes i a realitzar accions que contribuïrien de forma destacada en la lluita antifranquista.

Gaspar Lloret (Barcelona, 1934), protagonista del llibre ressenyat, és una d'aquestes persones que, durant el franquisme i fins encara avui, s'ha mantingut fidel a unes idees llibertàries, les ha transmès, hi han lluitat a favor i les han aplicat en tots els aspectes de la seva vida. A més a més, és un reconegut mestre d'aixa, l'ofici de projectar i construir una embarcació de fusta des del principi fins al final, a més d'exercir-ne el mestratge (Badias, 2006), ja que ha treballat durant més de 30 anys a les Drassanes de Barcelona i a la Costa Brava. Ell és la veu i testimoni de dues històries que, en la seva vida, s'entrellacen de forma gairebé indistingible: la història del moviment llibertari a Catalunya i la història d'un ofici avui pràcticament desaparegut.

Jaume Badias, historiador i coautor del llibre, presenta un retrat del prota-



Portada del llibre *Gaspar Lloret, mestre d'aixa i llibertari* (2018).

gonista a través de les seves idees i un recorregut vital en paral·lel als canvis en el si del moviment llibertari i anarquista català d'una banda; de l'altra, el seu pas per les Drassanes de Barcelona i altres llocs del país, que és també un recorregut pels canvis d'un ofici tradicional, el de mestre d'aixa, que havia quedat obsolet per la manca de materials primer i la substitució progressiva de coneixements tradicionals per unes noves tècniques i materials després. Tot això amb el rerefons d'una Barcelona de postguerra i una forta repressió franquista cap al moviment llibertari, seguit dels canvis sociopolítics dels anys 60 i 70 a Espanya amb l'arribada de la democràcia.

La història de vida com a metodologia

El llibre *Gaspar Lloret: mestre d'aixa i llibertari* és una història de vida narrada en primera persona pel protagonista a través de l'historiador Jaume Badias. La introducció és l'única part en la qual la veu narrativa és la de Badias, la resta és



Gaspar Lloret d'aprenent, l'any 1950. COL·LECCIÓ PARTICULAR GASPAR LLORET

una narració fluida i amb un to proper que conserva l'oralitat i expressivitat característica de Lloret. Ell mateix relata els fets més rellevants de la seva vida mentre en va detallant opinions, idees i reflexions des de la distància del present, cosa que enriqueix la narració. Són també de rellevant importància les notes a peu de pàgina, les quals complementen amb bibliografia els fets i idees descrits per Gaspar Lloret i les situa en un context més ampli, detallant dades de persones, llocs o esdeveniments als quals es refereix en el seu relat. Inclou també un recull fotogràfic, la majoria de les imatges del qual són de la col·lecció particular de Lloret, on apareix amb familiars o en el context del seu ofici com a mestre d'aixa. Així doncs, amb poc més d'un centenar de pàgines, Badias aconsegueix recollir i sintetitzar tota una vida d'ofici, de lluita i l'evolució d'unes idees llibertàries al llarg de més de sis dècades.

El fet d'utilitzar la història de vida com a metodologia etnogràfica permet entendre la vida d'una persona com a mostra significativa d'un context, d'un moviment o uns esdeveniments. Tal com expressa Badias a la introducció, es dona protagonisme a persones anònimes "convertint-les en fonts per a la recerca, valorant-ne la subjectivitat com un angle de visió que permet reconèixer la idiosincràsia d'una comunitat, d'un marc territorial definit, o d'un col·lectiu social determinat" (Badias i Lloret, 2018: 9).

Badias també destaca la història oral com a eina imprescindible per recuperar i perquè pervisquin les idees llibertàries, ja que aquest tipus de treballs permeten que subjectes socials, invisibilitzats fins no fa gaire, contribueixin a la construcció d'un relat històric i social alternatiu al que la historiografia ha fet tradicionalment. En el cas d'aquest lli-

bre, Gaspar Lloret aporta coneixements molt concrets i valuosos en relació amb la construcció naval tradicional, però sobretot és interessant per entendre el rerefons del context social i l'ambient que es vivia des de dins d'unes drassanes en aquells anys. Testimonis com el seu són també de gran importància si es té en compte que la persecució que va partir el món llibertari durant el franquisme ha provocat que hi hagi poca documentació relativa a aquells anys, destruïda per part de la policia o els mateixos llibertaris.

El llibre està estructurat com un recorregut cronològic per la vida de Gaspar Lloret, dividit en capítols cada un dels quals se centra en uns anys o període concret en què desenvolupa un tema i reflexiona entorn d'aquest. Sempre mantenint l'equilibri de combinar l'eix de la lluita llibertària amb l'ofici de mestre d'aixa, o les altres feines



Manifestació de l'1 de maig del 1982 a Monjuïc. COL·LECCIÓ PARTICULAR GASPAR LLORET



Amb l'equip de treball de les Drassanes Cardener durant la construcció de la rèplica de la Santa Maria. 1966. COLLECCIÓ PARTICULAR GASPAR LLORET

que ha de fer en alguns moments de la vida. A més de tractar també algunes qüestions personals i la vinculació amb el context social i polític més ampli del moment a Barcelona, Catalunya o Espanya.

Comença amb la infantesa al barri de la Barceloneta, on Gaspar Lloret neix l'any 1934, en un entorn familiar proper a les idees llibertàries i al qual al llarg del llibre anirà fent referència per la importància d'aquest entorn com a base del seu pensament llibertari que l'acompanyarà la resta de la seva vida. La joventut és l'etapa a la qual dedica més espai, ja que explica com des de molt jove comença a treballar a les Drassanes de Barcelona i és també en aquest període, els primers anys de la dècada dels 50, que munta una impremta artesanal i clandestina on imprimeix publicacions anarquistes que també distribueix per la ciutat; activitat que el portarà a ser detingut i a passar dos anys a la presó. Posterior-

ment, als anys 60, passa per diverses drassanes, on sempre intenta procurar per la millora de les condicions dels treballadors. Tot i que a partir dels anys 70 la feina a drassanes disminueix, finalment aconsegueix crear una cooperativa reparant vaixells de pesca unint així el seu ofici de mestre d'aixa amb l'aplicació de les seves idees llibertàries i d'organització de la feina.

De la clandestinitat a la institucionalització

Després de la Guerra Civil, el moviment llibertari a l'interior va quedar desestructurat, però l'organització en comitès, les xarxes de distribució de propaganda anarcosindicalista o de suport que es convertirien en els grans sindicats majoritaris de les dècades següents no es va aturar. Moltes persones, com Gaspar Lloret, lluitaven també fins i tot al marge de sindicats i comitès en accions gairebé individuals. Un exemple n'és la impremta que va muntar el 1954 amb un company: hi

treballaven a les nits després de llargues jornades a les drassanes; aconseguien textos fets arribar des de l'exili a França que imprimien i distribuïen. Eren, per exemple, exemplars de *Solidaridad Obrera*, popularment anomenada "la Soli", un diari fundat a Barcelona l'any 1907 que va ser el principal mitjà de premsa de la CNT.

Al llarg del llibre Lloret remarca les diferències entre el que durant el franquisme es va fer a l'exili i la continuïtat del moviment en la clandestinitat de l'interior. És el cas de la CNT, sindicat al qual va estar vinculat, ja que des de l'exili es tenia una visió molt diferent de la percepció que es podia tenir des de l'interior respecte a la direcció i els objectius de les accions a fer. Parla, a vegades amb un cert to de desengany, dels canvis que comporta l'arribada de la democràcia, o de "l'aparent democràcia", com sempre l'anomena Lloret, i que fa aflorar les diferències. El moment en què la CNT és legalitzada

com a sindicat i s'entra a la política tradicional, per exemple, des de la perspectiva particular de Lloret és vist com una renúncia a les reivindicacions i les fites aconseguides. Un desengany que el porta que avui dia, i des de fa anys, ja no tingui cap vincle ni contacte amb la CNT actual, amb les seves paraules: “[...] jo no soc sindicalista, soc llibertari, àcrata, a mi no em tiren les sigles, em tiren els projectes i les idees” (Badias i Lloret, 2018: 140).

Llibertari a la feina, al carrer i a casa

Gaspar Lloret és un testimoni popular i anònim, però amb una història de vida que explica perfectament un context, uns canvis i unes idees extrapolables de manera que el llibre té una doble importància posant l'èmfasi en els primers anys del franquisme; d'una banda, per reivindicar un ofici avui dia pràcticament desaparegut i, d'altra banda, per reivindicar el sindicalisme anarquista i uns ideals llibertaris que es poden considerar la llavor de molts moviments socials de la Barcelona actual.

La idea més important que transmet el llibre i la vida de Lloret és l'aplicació d'unes idees i conviccions a tots els àmbits de la vida: si ets llibertari ho ets dins del moviment però també al teu lloc de feina, amb la família o amb tot el tipus de relacions que estableixis. Uns principis fonamentats en la idea de la millora de les condicions de treball i de vida dels obrers, però també per la construcció d'un model de societat més just, igualitari i digne per a tothom.

Aquest és el del testimoni de Gaspar Lloret, el compromís amb unes idees més enllà d'una organització, sindicat o moviment, al llarg de tota una vida, assumint-ne també les contradiccions i sent sempre crític. Els ideals i l'ofici sempre enllaçats també en un doble desencant: els ideals llibertaris que no ha aconseguit arribar a desenvolupar a la pràctica de la manera que esperava i la desaparició d'un ofici tradicional que ha quedat obsolet. “A mi m'han definit les idees i el

que he fet amb les mans. He lluitat molt per les idees llibertàries i també per l'ofici de la construcció de barcos de fusta, per un ofici que s'ha acabat extingint, perquè ara no queden mestres d'aixa” (Badias i Lloret, 2018: 151). ■

BIBLIOGRAFIA:

- **Abelló, T.** (2010). “L'anarquisme als països de parla catalana: entre el sindicalisme i la propaganda (1868-1931)”. *Catalan Historical Review*, 3, 213-225.
- **Badias, J.** (2006). “L'ofici de construir barques a la Costa Brava”. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 29, 166-171. Barcelona: Direcció General de Cultura Popular.
- **Badias, J.; Lloret, G.** (2018). *Gaspar Lloret, mestre d'aixa i llibertari*. Lleida: Pagès Editors.

Modificant la popa a la barca Rosa Rochet, a Roses el 1995.

COL·LECCIÓ PARTICULAR
GASPAR LLORET



El patrimoni de guerra i la guerra pel seu patrimoni

Resseguint l'obra d'Adela Geli Anticó:

Recórrer la Garriguella fortificada.

Desxifrant els búnquers: arquitectura i paisatge.

Jaume Puigredon Boixadera

Secció d'Història i Arqueologia - Institut d'Estudis Empordanesos

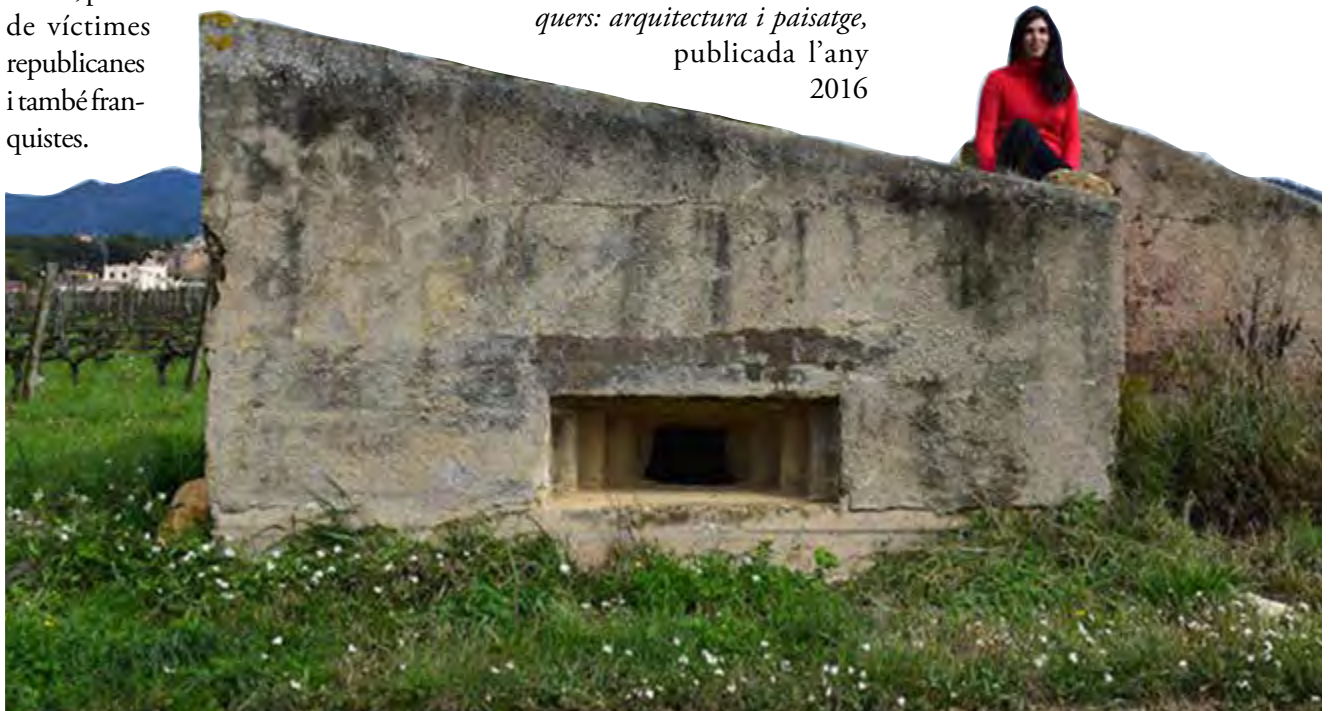
La patrimonialització de la memòria històrica és un procés complex i difícil a l'Estat espanyol, sobretot si pretenem museïtzar o fer visitables espais relacionats amb el règim del general Franco. L'exemple més actual i evident és la polèmica sobre les restes del dictador i el seu mausoleu funerari, o bé quina política s'ha de seguir amb les innumerables fosses que hi ha repartides per tot l'Estat, plenes de víctimes republicanes i també franquistes.

El reconeixement de patrimoni, com a element que conforma el nostre passat i identitat, és molt selectiu i extremadament subjectiu. Com a societat escollim els elements que representen la nostra identitat, destriant allò que cal protegir del que hem d'oblidar (Munilla, 2004). Tot això és més complicat quan tractem els episodis de guerra i repressió, i com expliquen molt bé Vázquez i Miralles (2018), la província de Girona n'és un territori que serveix d'exemple.

L'objectiu d'aquesta ressenya és doble: en primer lloc, posar en relleu l'obra d'Adela Geli Anticó *Recórrer la Garriguella fortificada. Desxifrant els búnquers: arquitectura i paisatge*, publicada l'any 2016

per l'Institut d'Estudis Empordanesos amb la col·laboració de la Diputació de Girona; en segon lloc, visibilitzar i donar valor a un patrimoni fràgil i amenaçat que roman oblidat entre els nostres paisatges, pels seus valors i la naturalesa constructiva. L'any 2019, coincidint amb el 80è aniversari de la fi de la Guerra Civil espanyola i l'inici del franquisme, és absolutament necessària aquesta tasca per no oblidar les polítiques del règim.

L'obra de Geli Anticó permet reconèixer i valorar el patrimoni de guerra des d'una perspectiva *glocal*, a partir d'una anàlisi internacional dels fets i com es tradueix en les transformacions dels



paisatges de l'Alt Empordà i especialment a Garriguella. Es tracta d'una de les poques iniciatives avui dia presents i conegudes a la zona de valorització d'aquest tipus patrimoni, que pot i ha de servir d'exemple i model per a futurs projectes.

Geli Anticó, arquitecta, i membre de la Secció de Territori i Arquitectura de l'Institut d'Estudis Empordanesos, ha centrat els seus treballs en l'estudi de l'arquitectura tradicional i la recuperació patrimonial és una de les seves preocupacions.

El segle xx europeu és un període difícil arreu d'Europa, i particularment a Espanya després del febrer del 39 i el triomf de Franco. S'inicià una etapa al país d'aïllament internacional, en un moment que les potències europees es dedicaven a combatre el feixisme i els seus aliats. Davant el temor d'una intervenció internacional, Franco va decidir fortificar els Pirineus per fer front a un possible atac de les forces aliades (Moradiellos, 2000). Tot i que existia una nova forma de fer la guerra, com s'havia practicat a Espanya, es va decidir seguir les tendències europees de la guerra de posicions (Virilio, 2008), obsoleta a causa de l'aparició de l'aviació.

Mitjançant la documentació de l'època, fotografies i testimonis de la població de Garriguella i utilitzant com a base l'obra de Clara (2010), Geli Anticó analitza el paisatge des d'un vessant històric fixant-se en les transformacions del paisatge garriguellenc durant la Guerra Civil i també el primer franquisme.

En l'obra s'explica com la realitat civil i eclesiàstica del municipi van quedar condicionades per la seva geografia, situat entre l'Albera i la Serra de Rodes, un paisatge salvatge al mig d'un pas de la frontera artificial. Així mateix, el llibre destaca com la relació tradicional dels locals i el seu paisatge

s'havia transformat (Roger, 2000), i com indirectament es veia immersa en una dinàmica internacional de conflictivitat i guerra.

El valor d'aquest treball rau en la reflexió de l'autora sobre com el context polític internacional i també nacional, com va canviar la vida d'un petit nucli rural empordanès, com es construeix un relat a partir dels fets locals i com s'insereixen al context internacional, al mateix temps que interactua amb les restes d'aquest patrimoni (Nogué i Puigverd, 1993).

La defensa de les fronteres va ser una de les grans preocupacions de l'Europa del segle xx, que va provocar l'encunyació de conceptes com l'arquitectura de guerra, amb el fi de protegir la integritat territorialitat i "nacional". La mostres més representatives i probablement més conegudes són la Línia Maginot a França i la Línia Gòtica a Itàlia (Truttmann, 2009). El paradigma espanyol n'és la Línia P de Franco, en què l'Empordà n'era i n'és un punt fonamental i destacat.

Molt breument l'autora recull l'embrió històric i social d'aquesta arquitectura i busca els punts de contacte i paral·lelismes que afecten directament o indirectament el municipi. Pren com a precedent els primers búnquers republicans de 1937, construïts per la defensa del litoral català, i els primers aeròdroms a Catalunya. I novament ressalta el discurs franquista post-1939 davant d'una possible intervenció internacional, suposarà la fortificació dels Pirineus, per protegir-se de les amenaces exteriors tant terrestres com marítimes, d'un possible desembarcament.

Geli Anticó dona valor al context històric, i com els fets de la Segona Guerra Mundial amb l'avenç de les tropes aliades precipita el 1944 l'inici dels treballs de la Línia P. Des de Por-

tbou fins al País Basc es construeixen més de 10.000 búnquers i 169 centres de resistència, d'aquests el 13% es troben a Garriguella, on s'han identificat uns 380 búnquers i cinc centres de resistència.

Un altre dels valors de l'obra és la forma com l'autora dona veu als testimonis de l'època i evoca el procés de transformació del paisatge per enormes contingents de soldats que aparegueren de cop i volta als afores del poble, i que anava desapareixent a mesura que el règim del general Franco rebia el reconeixement de les potències internacionals i la por d'una invasió s'esvaïa (Moradiellos, 2018).

A banda dels aspectes històrics, Geli Anticó parla del procés d'integració de la ruïna en el paisatge, que afortunadament mai va tenir ús ni utilitat (Hanley, 2012). Primer amb uns lleus controls entre els 60 i 70 fins a la seva marginació als 90, quan són objecte de destrucció o el pagès els dona un nou ús. No és fins als 2000 quan en alguns indrets s'inicia la recuperació d'aquestes restes, com és el cas de Martinet a la Cerdanya i el 2013 a Garriguella, quan s'inicia aquest treball. Per tant, des d'una perspectiva patrimonial és un fet molt recent i ha de contribuir a la reflexió sobretot del que s'ha perdut i seguirem perdent si no sorgeixen als diferents municipis de la Línia P polítiques de difusió patrimonial similars a les de Martinet, Garriguella o l'Ebre (Escudè, 2011).

Des d'una visió més estructural i arquitectònica, l'autora analitza les especificats teòriques de la Línia P i com s'implanta al territori empordanès entesa "des de Bassegoda i en direcció est seguint per la serra de Santa Magdalena, Mont Roig, Altrera, Mala Veïna, Mont Perdut i les muntanyes del cap de Creus. Presentant bones condicions d'observació, es troba relativament allunyada de la

frontera i proporcionava camps de tir i glacis de maniobra. Requeria, a més, la fortificació del cap de Creus i la badia de Roses per evitar l'envoltada de forces enemigues per desembarcament" (Geli, 2016).

Remarca amb molta claredat quines són les característiques d'aquesta fortificació: enretirada dels Pirineus i, dividida en tres zones diferenciades (avançades, de residència o reserva). Aquesta categoria s'establia segons la naturalesa del terreny i la perillositat defensiva davant d'un atac. Tots aquests elements condicionen la tipologia dels búnquers, des d'una concepció biològica apareixen com a petits organismes gestionats des dels centres de resistència, i estan situats estratègicament, fet que demostra un coneixement previ i extens tant del territori com de les comunicacions, la protecció i les formes d'ocultació i el camuflatge.

La particularitat de Garriguella és que es tracta d'un nucli fortificat que té 6,7 quilòmetres de llargada i 2,30 quilòmetres d'amplada, distribuït en cinc centres de resistència (CR8. Sant Silvestre, CR9. Km8 Ctra. de Portbou, CR10 Garriguella, CR11. Mas Comellas i CR12. Mala Veïna). I molt acuradament l'autora n'estudia i resalta les característiques constructives i de control territorial, que curiosament contrasta amb el projecte constructiu inicial i no lliga, ja que se n'han construït de més o de menys. Fins i tot en detalla la tipologia i en remarca una particularitat com és el gran nombre de búnquers fusells metralladora sobre la resta (Geli, 2016).

A més, es tracta d'una obra molt didàctica i ben il·lustrada que permet apropar el lector a aquells termes i processos relatius a la definició d'un búnquer, o el procés constructiu que comporten aquestes construccions. L'autora, d'una manera més amena i entenedora, tracta la Línia P des d'una òptica molt arqui-

tectònica, tot i que deixa de banda els aspectes més socials.

El patrimoni de guerra i conflicte no només consisteix en búnquers, sinó que està format d'altres elements, fins i tot encara molt més fràgils, a causa de la seva temporalitat, com són els camps d'aviació, dels quals analitza els vestigis del cas de Garriguella-Vilajuïga. Des d'una mirada novament arquitectònica, n'explica la situació i la distribució de les instal·lacions, i fa especial èmfasi als búnquers per veure'n les especificitats, les dimensions i la planta.

Finalment, i a tall de conclusions, la darrera part de l'obra, *Recórrer*, en resalta els valors patrimonials i elabora una proposta de nous usos. Geli Anticó insta el lector a reflexionar sobre el procés transformador del paisatge de Garriguella, i com ha esdevingut un paisatge memorial en el marc de l'Europa de conflictes del segle xx (Madruelo, 2010). Resalta com tot i la voluntat humana de naturalitzar aquesta intervenció, que estava pensada només per activar-se en cas de conflicte, ha deixat en l'imaginari col·lectiu un rastre i persistència atemporals, que pels seus valors intrínsecs i simbòlics ha acabat sent menyspreat.

Es pot considerar aquest tipus de patrimoni com incòmode i fins i tot obscur, conscientment oblidat per la població, que no ha acabat considerant-lo com un patrimoni que els identifiqui. Un fet que ha provocat que la natura el devori, i que sense una contundent política institucional s'acabaran perdent.

L'autora proposa explotar els trets identitaris de Garriguella, el vi i el seu patrimoni, a partir de l'etnoturisme des d'una perspectiva divulgativa i de valorització patrimonial, que permeti generar un retorn positiu i contribuir al desenvolupament social, tant territorial com econòmic, que al mateix temps n'asseguri la conservació. Per contra hi

ha el perill d'una excessiva explotació i que se'n perdi l'autenticitat. Són qüestions a valorar sempre amb la fi d'assegurar la pervivència d'aquest patrimoni.

A causa de la seva naturalesa fràgil i dels valors intrínsecament associats al règim de Franco, si no fos per aquest tipus de projectes seria un patrimoni oblidat. La manca de voluntat política per part de les institucions provocarà una pèrdua selectiva de la nostra memòria. No apareix ni al registre d'espais de memòria del Memorial Democràtic, tot i tractar-se d'un episodi convuls forma part del nostre passat, que ha condicionat la identitat dels territoris i la seva gent, fets que encara no vulguem ens representen i no s'han d'oblidar mai.

La senzillesa constructiva dels búnquers en dificulta la conservació i sovint fa que restin ocults al bosc. Són construccions de formigó fetes després de la guerra en un context d'extrema necessitat. Els materials tampoc són els més òptims, a més cal sumar-hi l'estat d'exposició a destruccions i espolis, a banda del fet que tampoc no suscita cap valor estètic que haguí valgut la preocupació per la seva conservació.

Els valors en patrimoni són fonamentals. Geli Anticó explica com aquests vestigis van ser vistos inicialment com un símbol de conflictivitat en el marc d'una postguerra, plens de temor repressió i por del nou règim, que s'imposava per la força. Els búnquers de la Línia P són la prova de la tensió política i social de l'època. El mateix pas del temps va fer que ningú se'n preocupés i quedessin abandonats, tot i que els veïns de Garriguella són conscients de la seva existència i han acabat esdevenint una ruïna de valor arqueològic.

El llibre de Geli Anticó apropa a una realitat poc coneguda i molt oblidada més enllà dels locals, d'un patrimoni amenaçat i en perill si no es reproduïen iniciatives similars a les de Mar-



Perspectiva d'uns dels búnquers de Garriguella. JAUME PUIGREDON

tinet i Garriguella, fet que provocarà la seva pèrdua. Tot això des de la seva òptica professional, destacant-ne les problemàtiques i també proposant solucions, que sovint inclouen iniciatives ciutadanes, que són en molts casos el motor d'aquests projectes de recuperació de la memòria col·lectiva. ■

BIBLIOGRAFIA

- Clara, J.** (2010). *Els Fortins de Franco: arqueologia militar als Pirineus catalans*. Barcelona: Rafael Dalmau.
- Escudè, J.** (2011). Museïtzació d'espais de memòria. Batalla de Normandia i Batalla de l'Ebre. *Ebre*, 38, 175-184.
- Geli Anticó, A.** (2016). *Recórrer la Garriguella Fortificada. Desxifrant els búnquers: arquitectura i paisatge*. Figueres: Institut d'Estudis Empordanesos.
- Hanley, K. i Maidment, B.** (2012). *Persistent Ruskin: studies in influence, assimilation and effect*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Madruelo, J.** (dir.) i **Arribas, D.** [et al.]. (2010). *Paisaje y patrimonio*. Madrid: Lecturas Abda: Centro de Arte y Naturaleza.
- Moradiellos, E.** (2000). *La España de Franco: 1939-1975: política y sociedad*. Madrid: Síntesis.
- Moradiellos, E.** (2018). *Franco: anatomia de un dictador*. Madrid: Turner Publicaciones.
- Munilla, G.** (coord.) i **Carreras, C.** [et al.]. (2004). *Patrimoni Cultural*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Nogué, J. i Puigverd, J. M.** (1993). *Geografia històrica i història del paisatge*. Girona: Universitat de Girona.
- Roger, A.** (2000). *Breu tractat del paisatge: Història de la invenció del paisatge i denúncia dels malentesos actuals sobre la natura* (traducció de Lourdes Bigorra). Barcelona: La Campana.
- Rubió, X.** (2007). Polemos, un portal de difusió del patrimoni bèl·lic, *L'Erol*, 93, 24-26.
- Serra, R., Esteva, Ll. i Piñero, J.** (2007). Els búnquers de la línia dels Pirineus: memòria d'un temps de guerres, *L'Erol*, 94, 29-35.
- Truttman, P.** (2009). *La Muraille de France ou la ligne Maginot: la fortification française de 1940, sa place dans l'évolution des systèmes fortifiés d'Europe occidentale de 1880 à 1945*. Thionville: Gérard Klopp.
- Vázquez, D. i Riera Miralles, F.** (2018). *Girona terra memorial. Espais de memòria i turisme a les comarques gironines*. Girona: Patronat de Turisme Costa Brava Pirineus de Girona.
- Virilio, P.** (2009). *Bunker archeology*. New York: Princeton Architectural Press.

Per a més informació / Para más información / More information:
Revista d'Etnologia de Catalunya i Etnologia.cat

etnologia

REVISTA D'ETNOLOGIA DE CATALUNYA