

Akten De hoppende ilddjævla. *El Salt de Plens*

Rejsen gennem ildhelvede der forbinder og fragmenterer fællesskab

Etnografisk studie



El Salt de Plens. Copyright: <http://www.lapatum.cat/m/en/protagonistes/els-plens>

RELV350, Høsten 2021

Theresa Tankred Damsgaard Hansen

Mastergrad i religionsvitenskap

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

Vejledet af: Alexander van der Haven (juni 2020- september 2021)

István Keul (september 2018- juni 2020)



Abstract

Catalan festivals play a vital role in the formation of regional and cultural identity, especially through the festival's collective Acts performances. Since 1980 the festivals have experienced a boom of Devil's Acts, which traditionally have been considered as expressing dissatisfaction with socio-political and/or religious issues. This study focuses on the emblematic festival, La Patum, which in 2005 got inscribed on UNESCO's Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity, particularly on the collective exercise of its Devil's Act, the so-called *El Salt de Plens* (or the Bouncing Fire Devils). Contrary to previous studies, which nearly invariably present the Devil's Act as a community unifier, this thesis argues that the Devil's Act has a fragmentary effect on the community. Analysis of previous research and ethnographic material collected through field trips and conference participation shows that the reasons for the discrepancy are divergent theoretical approaches to ritual. A chronological overview of the status of the Devil's Act from the beginning of the Franco regime in 1939 to the present reveals politicization and ritualization processes and exposes the collective perspectives of the performers in a way that previous studies do not sufficiently elucidate.

Forord

Uforbeholden tak til de respektive forskere som bistod med langt mere end deres publicerede forskning. Deres bidrag har influeret på opgavens udtryk: Historiker Albert Rumbo, der altid responderede så fyldestgørende på mine henvendelser; Folklorist Dorothy Noyes, for vores utallige udbyttesrige og reflekterende samtaler og mailkorrespondancer; Boghandler Nelia Fornell for gode indspil og kontakt til historiker Josep Noguera i Canal; Noguera for mangen timers refleksioner over god pælle akkompaneret af lokal vin; Antropolog Saida Palou Rubio, for vores samtaler og hjælp til at skaffe kilder; Antropolog Joan Zamora for at disponere sin MA opgave til mig og respondere på mails; Antropolog Iolanda Garcia Madariaga, der digitaliserede hendes PhD afhandling til mig. En særlig tak til mine vejledere for at disponere udbredt grad af tålmodighed, til trods for jeres sandsynlige hovedbrud med det danske sprog, og ikke mindst for altid positiv vejlederstil. Tak István Keul, for vejledning til at definere tema og for støtten til deltagelsen i konferencen i Tarragona i januar 2020. Tak Alexander van der Haven, for at godkende udfordringen med at tage over som vejleder, og guide mig videre med godt humør, uanset hvor lang en ørkenvandring det kan have syntes. Tak til mine *patumaire* informanter. Tak til den kompetente studiegruppe; Thomas, Sebastian, Victoria, Barbro, Markus, Maja, Henrik og Ida. I bidrog med kundskab, opmuntrende ord, relevante samtaler og mængder af kaffe. Tak til fakultets styret på UiB og institutledelsen på AHKR, der strak sig langt under Covid- 19 for at give os adgang til læsesalen. Tak til min far for korrektur. Tak Inga Strümke, for at plante ideen om at jeg burde skrive en master. Tak Marta Salvà for opmuntring og minde mig på *festina lenta*. Tak Kristine for fine te stunder ved fjorden. Sidst, men ikke mindst, uforbeholden tak til min mand Joan, og vores fælles børn: Björk, Odin og Ainet. Uden jeres tålmodighed og overbærenhed, havde det ikke været muligt. Utallige gange har vores samvær, og fælles aktiviteter måtte vige for min studietid. Det lover jeg at kompensere for.

Bergen august måned 2021

Theresa Tankred Damsgaard Hansen

Contents

<i>Abstract</i>	<i>iii</i>
<i>Forord</i>	<i>iv</i>
1. Introduktion	1
1.1. Præsentation af tesen.....	1
1.2. Introduktion til El Salt de Plens. Hoppet med djævlø fulde af ild hop	3
1.2.1. Opgavens opbygning	6
1.3. «Før de som ser det, helvede, for de som udfører det, gloria i himlen»	7
1.4. Et nyt blik på <i>Patumaire</i> fællesskabets inkludering	11
1.5. Historisk kontekst frem til år 1939–1970.....	12
2. Forskningsdesign- metode- tese og undertese	18
2.1. Kvalitativt studie udført med etnografiske metoder	18
2.2. Religionsvidenskabelig relevans	19
2.3. Projektets første fase	21
2.4. Informanter – <i>patumaire</i> og <i>reflektionspartnere</i>	24
2.5. Materiale, forskningskilder og informant data.....	30
2.6. Digitalt feltarbejde- Etnografisk kommunikation.....	33
2.7. Undertese, tese og opgavens struktur	36
3. Forskningsetik og teori	40
3.1. Forskningsetiske overvejelser	40
3.2. Personlige etiske vurderinger	41
3.3. Teori- Ritualisering og fællesskabsvitalisering. Introduktion	43
3.4. Teoretisk fundament - 1868-1970	44
3.5. Teorier der kobler ritualen til fælleskab og identitet.....	47
3.5.1. Udfyldende forklaringer på <i>implicit teori</i>	47
3.5.2. <i>Analyserende</i>	49
3.6. Social og national identitet	52
4. Transitionsperioden. 1970- 2001	53
4.1. Intermezzo af perioden 1939-1970.....	53
4.2. Forskningskontekst og introduktion.....	54
4.3. Kultisk ild og etnisk identitet.....	56
4.4. Autonomi, kaos og institutionalisering	60
4.5. Institutionel hierarkisk legitimering af <i>Comparsa</i>	62
4.6. <i>Forskningsfæren</i>	65
4.7. Akten kønsinkluderende eller kønsekskluderende?	66
4.8. Beruselse for beruselsens del, eller for at opnå sanselig samhørighed?	67

4.9. Refleksioner.....	69
5. Den hellige ild- politisk ild- social identitet-2001- 2020.....	71
5.1. Introduktion.....	71
5.2. Et styrende organ for La Patum- vejen til demokrati?	72
5.3. Global anerkendelse som garant for det fællesskabs bevarelse?	75
5.4. <i>Politisk sfære</i> 2001- 2016. Døds vold og demokratisering.....	79
5.5. Katolsk trivialisering.....	82
5.6. Djævelkonflikt.....	84
5.7. Trans-etnisk identitet	87
5.8. <i>Forskningssfæren</i>	90
6. «For de som ser, helvede, for de som udfører, gloria i himlen».....	92
6.1. Introduktion.....	92
6.2. <i>Snowball sampling</i> og informanter.....	93
6.3. <i>Ple</i> og <i>Patumaire</i> – en allemandsrettighed?.....	96
6.4. Ritualiseringsagenternes interrelation.....	99
6.5. Går alle djævlene (<i>Plens</i>) gennem samme symbolske ildakt?.....	102
7. Mere end én ildrejse initierer til Patumaire fællesskab.....	106
7.1. Refleksion og diskussion	106
7.2. <i>Forskningssfæren status quo</i> –	107
8. Litteraturliste	112
8.1. Bøger.....	112
8.2. Elektroniske kilder	114
9. Appendiks.....	125
9.1. Billeder.....	125
9.1.1. <i>Forberedelser til Ple</i>	125
9.1.2. <i>Les Maces</i>	132
9.1.3. <i>Ærestitler</i>	135
9.1.4. <i>La Praça</i>	137
9.1.5. <i>Sant Ceferino</i>	139
9.2. Ordliste, begreber og koncepter	141
9.2.1. Ordliste	141
9.2.2. <i>Koncepter og begreber</i>	148

1. Introduktion

1.1. Præsentation af tesen

Akten *El Salt de Plens, de hoppende ildjævla*, fremføres i festivalen La Patum, i den katolske højtid, Corpus Christi (Corpus), i byen Berga, Catalonien.

Min tese er at akten *El Salt de Plens* forbinder og fragmenterer fællesskab. Min undertese er at fragmenteringen er påvirket af akten, i sin nuværende form, er en *politisk rite*.

Patumaire fællesskab: Deltagere i La Patum. *Politisk rite*: Akt som har haft signifikativ betydning for politiske interesser, særligt for materialisering og legitimering af imaginære sociale fællesskab.¹

Tesen nuancerer nuværende forsknings analyse af akten som initieringsritual til ét fællesskab: «*Patumaire*». «Betydningen af La Patum er placeret i det faktum, at på *La plaça* er alle *patumaire*, uden at differentiere klasse (den sociale), køn, oprindelse eller alder, og alle danner til sammen den social krop til fællesskabet». ² Undertesen står i kontrast til nuværende forsknings tolkning af akten som en århundredlang tradition, formet og organiseret af *Patumaire* fællesskabet. «Today, as I will illustrate, the incorporation of individuals into active community memberships is the main goal of the Patum». ³

Mit standpunkt er at der eksisterer forskellige opfattelser af akten og dertilhørende fælleskab. Opfattelserne har base i forskellige sfærer, som jeg kategoriserer *ritualiseringsagenter*: *Forskningssfæren, politisk instans, patumaire af rang og populær*. Jeg hævder at den *politiske instans* har haft signifikativ indflydelse på aktens symbolske og formmæssige udtryk, heraf undertesen, en *politisk rite*. Jeg advokerer yderligere for at nuværende forskning fremstillingen af akten generelt set er idealiserede beskrivelser, der blot reflekterer *forskningens sfærens og den politiske instans* perspektiver, mens aktens performative sfæres

¹ Definitionen er inspireret af Emilio Gentiles koncept «new politics». Gentile, *Politic as religion*. (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2006), 142.

² Min oversættelse af: «La significació de La Patum rau, però, en el fet que, un cop a la plaça, tothom esdevé La significació de La Patum rau, però, en el fet que, un cop a la plaça, tothom esdevé *patumaire*, sense distinció de classe, sexe, origen o edat, i passa a formar part del seu cos social, de la seva comunitat. Per això, sovint s'afirma que La Patum és un vincle de cohesió ciutadana que reuneix i integra el poble de Berga, la seva comarca i els visitants». Llosa, Alonso, Rumbo, Llorens «La Patum, primera declaració de Patrimoni Immaterial de la UNESCO a Catalunya, deu anys després», 138.

³ Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 4.

opfattelse ikke er repræsenteret. Jeg opdeler den performative sfære i: Udøvende sfære; *patumaire af rang*, og deltagende sfære; *populær*. *Ritualiseringsagenterne* har uens opfattelser af *patumaire* begrebet, og heraf af et dertil knyttet fællesskab samt opnåelsen af identificering. Forskellen mellem nuværende forsknings tolkning, og min, ligger i det analytiske perspektiv, om hvorvidt det fællesskabssamlende, som ét socialt fællesskab, er aktens præmis og fællesskabsidentificeringen deltagerens automatiske respons, eller det fællesskabssamlende og -identificerende er plausible, omend ikke automatiske (bi-) effekter af akts deltagelse, og at der findes et spektrum af fællesskaber. Det analytiske skifte er således et skifte fra et *socialt solidarisk* perspektiv via Émile Durkheims koncept *Organic Solidarity* og Victor Turners *strukturalistiske* koncepter *liminality* og *communitas*, til mit perspektiv med Catherine Bells koncept *ritual practice* og *ritualization*. Bells præsentation af ovenstående udvikling er: «The study of ritual as practice has meant a basic shift from looking at activity as the expression of cultural patterns to looking at it as which makes and harbours such patterns». ⁴ Mit standpunkt er identisk med citatet, nemlig at i akten formes et væld af fællesskaber, baseret på *ritualiseringsagenternes* opfattelse. Konceptet *ritualiseringsagenter* er inspireret af Bells perspektiv. Undertesen er resultat af inkongruens mellem forskning og empiri, men er legitimeret via Emilio Gentile og Bells teori.

Opgavens argumentation er resultat af projektets forløb. Derfor vil processen samt fyldestgørende præsentation, fremlægges i kapitel to; Metode. Projektet foregik fra 2019 - 2021, mens mine erfaringer om La Patum, er fra 2006 - 2019. ⁵ Mit sociale, kulturelle og lingvistiske kendskab til lokalområdet, strækker sig lige så tilbage til 2006. ⁶

Patumaire er en kompleks term, idet eksisterer et bredt spektrum af definitioner. Jeg hævder at termens kompleksitet er årsag til konflikterne vedrørende dets applicering. I teksten er: *patumaire*: Person der bidrager med akts repræsentationer eller akts organisering. ⁷ *Patumaire af rang*: *patumaire* med insitutionel ærestitel. ⁸ *Patumaire* fællesskab: Deltagere i La Patum. Akt: Begivenhed der består af teatraliske elementer. Ritual anvendes ikke som term, ud fra mit udgangspunkt at ikke alle aktens deltagere oplever den som en symbolsk handling.

⁴ Bell. *Ritual*. (New York: Oxford University Press, 1997), 82.

⁵ Jeg stiftede bekendtskab med La Patum i 2006, og deltog i festivalen i år 2011, 2012, 2016.

⁶ Jeg flyttede i 2006 til en nærliggende landsby, Olost de Lluçanès, 20 km fra Berga. Var bosat i lokalområdet frem til 2013, og har efterfølgende haft årlige ophold i nærområdet.

⁷ Institut d'Estudis Catalans, s.v. «Patumaire».

⁸ 10 års deltagelse: *Patumaire*. 25 års deltagelse: *Patumaire d'Honor*, *patumaire af rang*.



Djævle masken. Copyright undertegnedes billede.

1.2. Introduktion til El Salt de Plens. Hoppet med djævle fulde af ild hop

Berga (16,760)⁹ er hovedby i den catalanske region Berguedá og er et vigtigt geografisk knudepunkt med gennemstrømningen af den længste flod i Catalonia (El Llobregat), lokaliseret for foden af Forpyrenæerne og beliggende langs en af få transportveje der forbinder Catalonien med Frankrig. Samlet set er Berga regionens naturlige epicenter for det administrative, det logistiske og det kulturelle, samtidigt med at Berguedá er en vigtig referance for den rurale del af Catalonien. Beskrivelser som: «Els Plens er, uden tvivl, det mest følelsesmæssige skue i La Patum, det kulminerende øjeblik og forhøjelsen af festen¹⁰»,¹¹ indikerer *El Salt de Plens* signifikative betydning for, og i, La Patum. Yderligere har aktsdeltagelse været tolket som fællesskabsinitiering: »The salt de plens is not only orgasm but birth in Berguedan understanding». ¹² Udsagnets fremstillingen af akten som (Ild)dåb til et lokalt geografisk fællesskab, *Berguedans*, er aktuelt blevet udvidet til at aktsdeltagelse tolkes som initiering til det festivalrelaterede fællesskab *Patumaire*: «Betydningen af La Patum er placeret i det faktum, at på *La plaça* er alle patumaire, uden at differentiere klasse (den sociale), køn, oprindelse eller alder, og alle danner til sammen den social krop til fællesskabet». ¹³ *La Plaça* er Bergas administrative hovedplads via dets lokalitet som hovedsæde for Bergas politiske, og religiøse autoritet: Bystyret, *L'Ajuntament* ¹⁴ og kirken Santa Eulàila. *La Plaça* er ydermere en spektakulær arena for La Patums akter der hovedsagligt foregår der, grundet dets placering midt i Bergas ældste bydel og omgivet af smalle labyrintagtige gader. *La Plaças* særmærke er alligevel dens topografi med en signifikativ skrånende hældning fra Santa Eulàila som højeste punkt, forbi *L'Ajuntament* og

⁹ Idescat, s.v. «Berga».

¹⁰ La Patum omtales på catalansk som fest. Institut d'Estudis Catalans, s.v. «La Patum».

¹¹ Min oversættelse af: «Els Plens són, sens dubte, l'espectacle més emocionant de La Patum, el moment culminant i d'apoteosi de la festa». Llosa, Alonso, Rumbo, Llorens

«La Patum, primera declaració de Patrimoni Immateral de la UNESCO a Catalunya, deu anys després», 138

¹² Noyes, *Fire in the Placa*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 152.

¹³ Min oversættelse af: «La significació de La Patum rau, però, en el fet que, un cop a la plaça, tothom esdevé La significació de La Patum rau, però, en el fet que, un cop a la plaça, tothom esdevé patumaire, sense distinció de classe, sexe, origen o edat, i passa a formar part del seu cos social, de la seva comunitat. Per això, sovint s'afirma que La Patum és un vincle de cohesió ciutadana que reuneix i integra el poble de Berga, la seva comarca i els visitants». Llosa, Alonso, Rumbo, Llorens «La Patum, primera declaració de Patrimoni Immateral de la UNESCO a Catalunya, deu anys després», 140.

¹⁴ Yderligere forklaring: Se ordlisten.

ned til *La Plaça* laveste punkt: Plaça de Saló (Saló).¹⁵ Således har *La Plaça* intet punkt som er i vater, hvilket naturligvis påvirker folkeskarens, massens, bevægelse under akterne. Mellem *La Plaça*, og Saló, er der en smal gade bestående af trappetrin som fører ned til Plaça de Ribera. Plaça de Ribera er lokalitet til påklædningsrummet, kaldet *stalden*,¹⁶ for La Patums to djævlefigurer; *Els Plens* og *Les Maces*. Djævlefigurerne optræder i separate akter men figurerer samlet som én ud af La Patums ni forskellige figurenheder, kaldet *Comparsa* (sg)/ *Comparses* (pl). *Stalden* er således fysisk distanceret fra *La Plaça*, hvilket medfører at akts *påklæderne*, hvis status er ritualspecialister og samlet kaldes kaldet *El Vestidor de Plens i Maces*. (*El Vestidor*),¹⁷ er fysisk adskilte fra akts performance, da medlemmerne i kaldet *El Vestidor* opholder sig i *stalden* under La Patums (officielle) programs forløb. Men La Patum er ikke blot en oplevelse for Bergas befolkning, ej heller for dem der befinder sig på *La Plaça*. I 2005 blev La Patum første catalanske, og andre spanske, kulturelle begivenhed der opnåede UNESCO's Immaterielle Kulturarvs status (ICH),¹⁸ og denne global anerkendelse af festivalens kulturelle islæt, indiker utvivlsomt La Patum som publikums attraktion. Det er vanskeligt at absentrere fra ICH -anerkendelsen som signifikativ publikums faktor. Umiddelbart er udefrakommende dog heller ikke et problem. Forskningen konkluderede i 2015 med, at alle, uanset tilhørighed, initieres til *Patumaire* fællesskabet, via en deltagelse i La Patum: «Derfor, bliver det tit bekræftet at La Patum er forbindelsen i beboernes sammenhold og det der sammenkobler og integrerer landsbyen Berga, og dets region (red: Catalonien) og de besøgende. (red: til *Patumaire* fællesskab)». ¹⁹ Udsagnet er et klart indicie på at festivalen, og implicit *El Salt de Plens*, ifølge forskningen, har symbolsk betydning der transcenderer festivaldeltagernes privilegier. Det er objektivt heller ingen forhindring at *El Salt de Plens* symbolsk, og fysisk, skildres som ildorgie i kraft af aktens hundrede ilddjævla, der via deres nådesløse hopping potentielt brænder alle på *La Placa*, fordi de smalle bygninger på *La Plaça* er tætpackede med balkoner, hvorfra man kan nyde akten uden fare for at blive brændt. Reelt er dog majoriteten af balkonerne privatejede, og hovedparten af deltageres oplevelse er heraf fra ildorgiet, hvor man sandsynligvis har nærkontakt med

¹⁵ Se billederne af *La Placa* i appendiks 122-129, for at få en fornemmelse af hældningen og pladsens størrelse.

¹⁶ *Stalden* er det lokale kaldenavn for påklædningsrummet Se billede i appendiks.

¹⁷ Se ordlisten.

¹⁸ Den spanske ICH var *Det mystiske spil i Elche*, UNESCO, »Cultural Intangible Heritage Spain»,

¹⁹ Min oversættelse af: «La significació de La Patum rau, però, en el fet que, un cop a la plaça, tothom esdevé La significació de La Patum rau, però, en el fet que, un cop a la plaça, tothom esdevé patumaire, sense distinció de classe, sexe, origen o edat, i passa a formar part del seu cos social, de la seva comunitat. Per això, sovint s'afirma que La Patum és un vincle de cohesió ciutadana que reuneix i integra el poble de Berga, la seva comarca i els visitants». Llosa, Alonso, Rumbo, Llorens «La Patum, primera declaració de Patrimoni Immaterial de la UNESCO a Catalunya, deu anys després», 141.

ilden. Aktens udøvere kaldes *El Ple* (sg)²⁰ *Ple* betyder fuld, og i konteksten refererer *Ple* til at være fulde af ild, idet hver *Ple* er understyret med ni fyrværkeri (*fuets*); seks på toppen af djævelignende maske, og tre på djævelignende hale, heraf navnet ilddjævla. *Els Plens*(pl) performance er en form for hopping til lyden af musik og heraf navnet: De hoppende ilddjævla. *El Ple* er aktuelt ført af en ledsager: *Acompynat*, der holder et *fuets* og et nødblus²¹ Samlet set er der altså $100 \text{ Plens} \times \text{ni fuets} = 900 \text{ fuets} + 100 \text{ Acompynant} \times 100 \text{ fuets} = 1000$ tændte *fuets* samtidigt under akten. Det er estimeret, at der aktuel befinder²² mennesker på *La Plaça* 1000 kvm, under aktens varighed på cirka 10 minutter, hvoraf *fuets* brænder i fem minutter. At omtale akten som fem minutters flammehelvede er derfor vel legitimeret, og heraf argumentet for at alle på *La Plaça* til en vis grad oplever nærkontakt med ilden. Ildens symbolisme er essentielt, ikke blot fordi ild generelt set har et væld af symbolske konnotationer knyttet til sig, men fordi ild har en særlig betydning i Catalansk kultur. Ild er nemlig symbolet på catalansk-hed, kaldet *Catalanitat* allerede eksisterende i 1900: «La Patum er en patriotisk fest, som bidrager til at bevare at fædrelandets hellige ild altid er tændt²³ (Primitive) Ild fejringer kobles til den gyldne catalanske periode inden Cataloniens indslusning i den spanske stat (år 1469). I den aktuelle (2011-) politiske konflikt, med udbredt socio-politisk fokus på Cataloniens løsrivelse fra Spanien, har ilden og ildrelaterede begivenheder fået endnu en betydning som transcenderer etnisk nationalisme. Aktuelt har ilden trans- etnisk betydning: «At ilden i La Patum, som idag tændes med *la Flama de Canigó*²⁴ (Red: flammen fra fjeldet Canigó) brænder skygger, pessimisme og forræderi. Den skal tænde håbet og modet i vores *Poble*». ²⁵ *El Poble* referer til *El Països Catalans*, en samlet betegnelse for de catalansk talende områder,²⁶ og flammen på Canigó, er ildfaklen der tændes på solhvervsfejringer på fjeldet Canigó. Canigó grænser til Frankrig og har symbolsk betydning for både Frankrig og Catalonien. La Patums mest symbolske ild element;

²⁰ Djævlefiguren (se ordlisten).

²¹ Nødblusset antændes om nogen falder eller går i brand, hvorved akten afsluttes.

²² Redacció, «Un estudi calcula que per Patum a la plaça Sant Pere hi caben 6.666 persones».

²³ Min oversættelse af: «La Patum és una festa patriòtica, ha de contribuir a conservar sempre encès entre nosaltres el foc sagrat de la Pàtria». Farràs, *La Patum de Berga*. (Barcelona: Edicions de Nou Art Thor, 1986), 63.

²⁴ Se ordlisten for uddybende forklaring.

²⁵ I oversættelsen skrives der *Poble*, mens i original tekst står der *poble*. Det skyldes brugen af *el poble* og *El Poble* i opgaven og for at klargøre at i konteksten refereres der til *El Poble*. Min oversættelse af: «Que el foc de la Patum, encès avui amb la Flama del Canigó, cremi ombres, pessimismes i covardies. Que encengui l'esperança i la valentia del nostre poble». Canturri, «La Flama del Canigó encén els fuets de les maces i les guites a la Patum de Lluïment».

²⁶ De catalanske lande er betegelse for landområder der har tilført det catalanske kongedømme og hvor der en del af befolkningeb endnu taler catalanske: Andorra, Nord Frankrig, Baleariske øgruppe, Sardinien. Enciclopedia, «Els Països Catalans».

Iddjævlene, har aktuel symbolsk tilknytning til Canigós ild og initierer dermed aktsdeltagerne til både *patumaire* samt trans-etnisk national identitet.

Men reflekterer ovenstående (idylliske) kobling mellem akts deltagelse i *El Salt de Plens*, automatisk identificering som *patumaire* og videre også koblet til en trans etnisk forståelse af catalansk identitet, deltagernes perspektiv? Svaret ligger eksplicit i min tese, nemlig at deltagernes perspektiv og aktens form og udtryk var mere kompleks end (nuværende) forskning formidler.

1.2.1. Opgavens opbygning

Første del af min argumentering for tesen, og undertesens validitet, er via narrativ beskrivelse af min deltagende observation som *Ple*. Min oplevelse som *Ple* var incitament for opgavens tema, hvoraf den vil fremstå i begyndelsen af opgaven. Opgavens opbygning reflekterer processen rundt udviklingen af tesen i kronologisk rækkefølge. Derfor vil der i resten af kapitel et, være en oversigt over tilgængeligt historisk materiale frem til dato (1939), datoen jeg daterer *el Salt de Plens* som distinktiv akt. Kapitel to er metode og siden det metodologiske var grundlæggende for opgaven og tesoerne, vil tesen, samt undertese præsenteres afslutningsvis i kapitel to. Kapitel tre er forskningsetik og teori. Kapitel fire og fem er kronologiske oversigt. Kapitel seks er perspektivering til *patumaire* af rangs sfæren. Kapitel syv er refleksioner og perspektivering.



Billede af undertegnede før anden påklædningsfase til Ple. Copyright Rodens 23.06.2019. Gengivet med tilladelse.

1.3. «For de som ser det, helvede, for de som udfører det, gloria i himlen».²⁷

Narrativ beskrivelse af *El Salt de Plens* som *Ple*.

Søndag den 23.06.2019. Kl 01.30 cirka

La Patums næstsidste officielle²⁸ akt skal snart gøres klar. Mindst 200 individer befinder sig på Plaça de Ribera og venter på at blive transformeret til *Ple* eller *Acompanyant*. Stemningen emmer af spænding og luften er tyk af lugten fra afbrændt fyrværkeri, brændte klæder men også med en snært af frisk duft fra klementis.²⁹ Underlaget er pletvist klæbrigt, der strømmer en sød duft af anis og alkohol fra rundtomkring og fjernt i baggrunden lyder musikken fra *La Plaça*. Over højtaleren annonceres der: «De der skal

blive *Plens* må stille sig op på række bag *stalden*». Jeg observerer hvordan en del menneskemængden bevæger sig retning mod *stalden*, og det virker umiddelbart til at de der udstråler mest nervøsitet stiller sig først frem. Jeg afventer lidt inden jeg begynder at bevæge mig mod køen. Køen ender ud i en lille smal gang der går parallelt med *stalden* og for enden er der en luge. Fremme ved lugen indleverer jeg mit pas og min billet³⁰ til at blive *Ple*, og får udleveret en dragt, en maske, 10 *fuets* plus et nødblus, og får mig presset gennem menneskevirvaret tilbage til Mai's (informant) garage.³¹ Rodenas (min *Acompanyant*) kommer svedig, sort i ansigtet og lugtende af krudt gående med to store glas i hånden og smiler: «Hei, er du Theresa»? Jeg svarer: «Ja, du må være Rodenas»? Han smiler og svarer: «Ja. Undskyld jeg er lidt forsinket, men jeg kommer direkte fra *El Salt*.³² «Her, til dig.» Han giver mig et plastikbæger og rækker armen frem for at skåle:

Du må drikke *la barreja*³³ for at komme i rigtig stemning, og mærke hvordan ilden ikke brænder dig, men bare vil danse med dig. Desuden er det kun *foraster*³⁴ og *pixa-*

²⁷ UNESCO, «*Ferrer, Augusti*».

²⁸ Den sidste officielle akt er *Tirabous* (se ordlisten), men efterfølges af en uofficiel akt kaldet, *La Patum dels pobres/ dels borratxos* (se ordlisten).

²⁹ Klematis er planten der bruges til kransen og masken. Er brandhæmmende når den er friskplukket.

³⁰ Appendiks figur 1, 122.

³¹ Mai er min informant. Hendes garage ligger placeret midt på Plaça de Ribera.

³² Forkortelse for *El Salt de Plens*.

³³ Alkoholisk drik der indtages i forbindelse med La Patum (se ordlisten).

³⁴ Folk der ikke bor dagligt i Berga (se ordlisten).

*pins*³⁵ som stresser med at få sig klædt først på, fordi de kender til hvordan vi *patumaire* (red: udøvere) organiserer *El Salt*. Alle kommer til at hoppe, så vi venter til sidst.

Plastikbægeret indeholder *la barreja*, lugter intens af anis og alkohol. Vi siger skål og drikker i en slurk den klæbrige, kolde og på grænsen til udrikkelig væske. Den stærke smag af alkohol brænder ned gennem halsen og effekten stiger direkte til hovedet. Rodenas: «Nå er du klar til at klæde dig på som en rigtig *Ple*». Serra (han der havde givet mig *El Salt*) står i sin røde³⁶ skjorte og ser sig omkring. Det er tydeligt at han leder efter mig, og idet han ser mig, råber han inde fra *stalden*. «Kom hurtigt ind! Vi skal få dig til at blive *Ple*. Resten (*Plens*) er på vej op ad trappen (se appendiks) og de venter kun på dig». Vi (Rodenas og undertegnede) går frem til Serra og undervejs udveksler jeg blikke med en *påklæder*³⁷ i grøn skjorte.³⁸ Hans ansigtsudtryk virker skeptisk og han udbryder (i svært ironisk tone): «Ah, du er *dén* opgraderede». ³⁹ Jeg bider mærke i kommentaren, men når ikke at fundere over den inden vi er fremme hos Serra, der hilser på Rodenas.⁴⁰ Serra: «ah Terre,⁴¹ du har fået fat i en veteran, en ægte *patumaire*, så du har min endelige godkendelse⁴² til at være *Ple*». Serra og Rodenas udveksler et par ord. Serra står sammen med to *påklædere*, en i grøn⁴³ og en i rød skjorte. De beder mig sætte mig på knæ og binder et stramt bånd om mit hoved. Det føles som et virvar af hænder og arme der strammer en lidt fugtig krans af klematis⁴⁴ rundt min hals. Masken sættes på ansigtet og strammes til, så synet og evnen til at puste næsten forsvinder.

³⁵ (*El Pixapi* (-ns)). Nedsættende sammensat ord. Litterært oversat: En person der urinerer på grantræer. Refererer til personer fra byerne, hovedsagligt fra Barcelona, der rejser til rurale områder i weekenderne.

³⁶ *Påklæderne* i røde skjorter er de 22 officielle *påklædere* for *El Vestidor* (se ordlisten).

³⁷ Betegnelsen for de personer der, der klæder folk på for at blive *Ple*.

³⁸ *Påklæderne* differentieres via skjortens farve. De grønne er uofficielle, mens de røde bæres af officielle, kaldet *la Plantilla*. Detalen står nedskrevet i ét eneste dokument, men blev forklaret til mig af Serra. Farvernes symbolik er omfattende debatteret, men generelt set symboliserer rød djævel mens grøn symboliserer plantegud. Djævelen er over planteguden og de rødklædte er over de grønklædte. (se ordlisten).

³⁹ Min oversættelse af: «Ets l'enchufada». *Echufada* betyder litterært at være tilkoblet. Stammer fra ordet *echufe*, som er en stikkontakt. I daglig brug, og i konteksten, betyder det at have opnået en position, uden at have gået igennem de uskrivne normer (se ordlisten).

⁴⁰ Rodenas og hans venner har i 20 år dannet *Ruedu* for venner og familiemedlemmer. Indtil 2017 havde Rodenas aldrig været *Ple*. Den der påklædte ham, var tilfældigvis Serra og derfor genkendte de hinanden.

⁴¹ Terre er den forkortelse, der ofte bruges om kvinder med navnet Theresa.

⁴² At få endelig godkendelse er en symbolsk kommentar, der forklares i afsnit 6.5.

⁴³ *Påklæderen* i grøn skjorte er svigersøn til Serra, men det blev jeg først gjort opmærksom på efterfølgende.

⁴⁴ Kransen består af klematis, en plante med brandhæmmende effekt, når den er ferskplukket.

Påklæder: «kan du trække vejret gennem næsen»? Jeg: «Ja så vidt, men det strammer». Serra: «Så længe du ikke besvimer, så er du perfekt, men husk at



Undertegnedes påklædningsfase til *Ple*. (Bemærk farverne på påklædernes skjorter).
Copyright Rodenas 23.06.2019. Gengivet med tilladelse

følge din *Acompyant*, for det er ham som bestemmer rytmen». *Cap de Colla*⁴⁵ råber: «Sidste *Ple* er færdig (red: påklædt) og *El Salt* kan begynde. Kom nu op til pladsen, lad helvede begynde, skynd jer!» Serra: «Nyd det og gå ikke i panik!». Jeg føres arm i arm med Rodenas op den smalle gade med trappetrin, der munder ud mellem *La Plaça* og *Plaça de Saló*. Jeg bliver nærmest båret af Rodenas gennem den tætte folkemængde, og på uvis måde får han os gelejdet gennem den visuelle uigennemtrængelige folkemasse helt frem til det fjerneste hjørne af *La Plaça*, lige under balkonen på *L'Ajuntament*. Han stopper op og giver tydelige ordrer til hans *Ruedu*,⁴⁶ og min bekendte, der står klar og venter på os. De får hurtigt dannet en ring (*ruedu*) rundt om os, hvilket skaber akkurat tilstrækkelig plads for at jeg ikke bliver væltet af de kontinuerlige bølgebevægelser der går gennem menneskemassen. Varmen er kvælende, vi står som *sild i en tønde* og har tilnærmelsesvis ingen reel kontrol over egne bevægelser. Jeg kan kun skimme lidt ud af det højre øje, for det venstre er dækket af masken. Rodenas: «husk at trække vejret gennem næsen, for din mund er blokkeret af masken. Husk ikke at stoppe op, for da vil du blive kvalt af røgen. Du må følge mig uanset hvad som sker». Sekundet efter, (eller det som føles som et sekund) slukkes lyset og alt bliver bælgmørkt og stille, men kun for et kort øjeblik. Orkestret begynder at spille, og da begynder de 100 *acompanyants* at sætte ild på de 1000 *fuets* på *Plens*. Rodenas sætter først ild til sin *fuets* og bruger den derpå til at få tændt mine. *El Salt de Plens* er i gang. Akten varer fem minutter, hvor jeg bliver hvirvlet rundt om mig selv, omgivet af et flammehav, med delvis vision fra et øje, uden at kunne ånde ordentligt fordi røgen bliver tættere og tættere, og der er ild overalt omkring mig. Til tider rører fødderne ikke jorden, på grund af den sammenpressede menneskemængde. Rodenas: «dans rundt i ring mod⁴⁷ uret». En fra *ruedu* råber: «Hurtigere.

⁴⁵ Chefen for *påklæderne* (se ordlisten).

⁴⁶ Den gruppe der danner en ring rundt *Ple* og *Acompyant* (se ordlisten).

⁴⁷ Hoppe retningen bruges for at argumentere for at vise at en retning mod uret er evidens for aktens primitive oprindelse, og en symbolsk returnering til denne i akten.

Pas på du holder på at brænder dig. Rundt, rundt, røgen er ved at kvæle flammen.» Pam! Lyden af de første *fuets* som eksploderer, mens mine brænder endnu. Rodenas: «Pas på, vi brænder, rundt, rundt.» En efter en eksploderer *fuets*, Pam, pam, pam, pam, pam, pam, pam, pam, ni stykker og jeg er ikke længere *Ple*. Rodenas tager ikke masken af mig, men spørger: «Er du okay for at danse videre?» Jeg: «Ja». Vi fortsætter til alle 1000 *fuets* på de ialt 100 *Plens* har eksploderet og først da tændes lysene på pladsen igen, maskerne tages af og folkemassen bryder ud i jubel. Alle fra min *Ruedu* og de omkringstående folk, giver knus til dem der står nærmest.⁴⁸ Endnu et *El Salt de Plens* er vel gennemført. Ind på pladsen ankommer næste akts figurer: *Comparses La Guita Grossa, La Guita Petita, Els Gegants*⁴⁹ der udfører akten *Tirabols*⁵⁰ i fællesskab. De fleste *Plens* har allerede forladt pladsen, da dragten, brugte (og ubrugte) *fuets*, nødblus og masken skal returneres til *stalden*. Rodenas og jeg beslutter at tage et par runder af *Tirabous*, inden menneskemængden fører os med retning ned til Plaça de Saló, hvor jeg med nød og næppe får presset mig ud af den kaotiske mængde, bevæget mig ned ad den smalle gade for at ende i *stalden*, hvor jeg finder Serra, der udbryder: «Nu har du været igennem helvede og er kommet i himlen. Enten er du blevet



Rodenas og undertegnede efter *EL Salt de Plens*.
Copyright: Sergi. 23.06.2019, Berga. Gengivet med tilladelse.

forelsket i ilden og vil have mere, eller også er du blevet brændt aldrig vil komme tilbage. Hvis du nu elsker ilden, er du blevet én af os, en *patumaire*».⁵¹

Serra giver mig to kindkys og et knus imens han siger: «Jeg vidste, at du havde det i dig, flammen! Du kan blive hernede og fejre med os.» Efter at have taget afsked med min *Ruedu*, og området ved

stalden er tømt for festdeltagere er det tid for *El Vestidors* at indtage deres kompensation for tjansen, et måltid mad. Jeg bliver serveret en tallerken med varm suppe, brød, et stort glas *barreja* og får⁵² sidde med mine *patumaire* informanter og deres familier i garagen, beliggende nær *stalden*. Inde i *stalden* begynder der en eksklusiv fejring, kun for *El Vestidor*,

⁴⁸ Tradition er at hilse på de omkring stående efter deltagelsen i en katolsk messe i Catalonien.

⁴⁹ *Guita Grossa*: den «store drage», *Guita petita* den «lille drage». *Gegants* «kæmperne» (se ordlisten).

⁵⁰ *Tirabols* eller *Tirabou* har siden 1968 været afsluttende officielle akt for La Patum. Tidligere var akten *Els Nans Vells* den afsluttende akt. Armengou, *La Patum de Berga*, (Berga: Albi,1994), 88.

⁵¹ Min oversættelse af: «ara has anat al infern i has arribat al cel. Be t'has enamorat del foc I voldras més o t'has cremat I no vols tornar-hi. Si estimas el foc, ets com nosaltres, un patumaire». Samtale Serra. 23.06.19. Berga.

⁵² Det er en uskreven regel, at efter at have sprunget som *Ple*, at det kun er *El Vestidors* og hjælperne, der får natmad serveret nede i *stalden*. Det er derfor en forudsætning at en fra *El Vestidor* godkender ens tilstedeværelse, om man bliver tilbudt natmad og samtidig får lov til at befinde sig på i området bagefter.

og hjælperne. Efter natmaden ville de yngste fra *El Vestidor*, bevæge sig op til *La Plaça* for at udføre den uofficielle *Patum dels Pobres*,⁵³ frem til de tidlige morgentimer.

NB: Billeder fra påklædningsfasen og *La Plaça* findes i appendiks side 122- 129.

1.4. Et nyt blik på *Patumaire* fællesskabets inkludering

Min umiddelbare analyse af min oplevelse var diffus. Jeg havde flere ubesvarede spørgsmål, end svar, om *Patumaire* fællesskabet og initiering til det, efter min første oplevelse af *El Salt de Plens* som *Ple*.⁵⁴ Kommentaren om at ildforelskelse var afgørende for at blive en del af *Patumaire* fællesskabet, stemte overens med min tidligere erfaring fra *populær* sfære, men stod i kontrast til nuværende forskningsmæssige fremstilling. Min *a priori* erfaring sammensvarede også delvist Dorothy Noyes analyse af akten: «The salt de plens is not only orgasm but birth in Berguedan understanding»,⁵⁵ dog med det tvist, at min erfaringsbaserede *a priori* opfattelse var, at der eksisterer social konsensus om at traditionen skal overføres via en indviet *patumaire*, havde blevet valideret. Desuagtet observerede jeg højere grad af hieraki, kønsdifferentiering, og ekskludering, til *Patumaire* fællesskabet end forventet udifra mine erfaringer. Serra, den grønne *påklæder*, og Rodenas vægtlægning af at differentiere deltagerne i kategorier som *enchufada*, *pixa pins*, *patumaire veteran*, *xarnegos*, var indikation på at der ikke er automatisk (mekanisk lineær) kobling mellem at have udført rolle som *Ple*, og *patumaires af rangs* identificering af *Ple*, som nye *patumaire*. Ydermere havde det blevet klart for mig, at der i *El Vestidor*, og blandt *patumaire af rang*, eksisterer en opfattelse af at der er forskellige grader af *patumaire*-hed, og variende måder at opnå *patumaire-hed* på. Fælles for varianterne var dog, at ingen var baseret udelukkende på aktsdeltagelse. Jeg konkluderede derfor med det usandsynlige i, at en aktsdeltagelse i massen automatisk var anset for initiering til *patumaires* beskrevne *patumaire* fællesskabet. Således er der inkongruens mellem kilder baseret på forskning, mine *a priori* erfaringer fra den *populære* sfære og med mine *patumaire* informanternes udtalelser. Jeg antog at *påklædernes* væsensforskellige oplevelse af akten, kunne være korrelationen for deres afvigende opfattelse af akten og dens funktion, mens selve afvigelsen blev korrelation for min kategorisering af *ritualiseringsagenter*. Udover at jeg havde opnået kendskab til divergente *patumaire* opfattelser, stod det også uklart for mig hvilket symbolsk helvede der blev refereret til, og om

⁵³ Navnet på den uofficielle akt, der foregår fra kl 3 om natten og til morgensolen står op (se ordlisten).

⁵⁴ 2019 var første gang jeg udførte rollen som *Ple*.

⁵⁵ Noyes, *Fire in the Placa*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 152.

la barreja generelt generelt set opfattes som hellig drink, og heraf dens indtagelse som en ceremoniel del? Min følelse af at have været igennem et ildhelvede var også relativ. Som *Ple* havde jeg følt at jeg udførte aktens mest privilegerede position, ved at blive ført «trygt» rundt og kunnet hoppe med og være beskyttet ad dragten og masken mod at blive brændt og dermed nyde akten, uden at frygte ilden. Jeg tillagde min privilegerede position at min *acompanyant*, at *påklæderne* legitimerede hans status, som *patumaire accompanyant*. Jeg antog også at min observation af differentierede oplevelser som *Ple*, var direkte baseret på hvorvidt ens *acompanyant* var *patumaire* eller ikke. Min kundskab om *acompanyants* essentielle rolle, var derimod omtrent nul, da mit personlige kendskab til tidligere *acompanyants* var sparsom samt at ingen, af de tilgængelige, forskningskilder, havde beskrevet rollen. Jeg reflekterede også over hvem der havde gennemgået en ildåb: Mig, eller om jeg som *Ple* havde givet ildåben til deltagere i massen? Samlet set tolker jeg min optræden som *Ple* som signifikativ anderledes oplevelse, end mine erfaringer som del af massen, og at identificeringen som *patumaire* er kompleks. Min tolkning devierer til forskningens beskrivelserne, der er centreret om de performative deltagere som én samlet masse, og at identificering som *patumaire* er en mekanisk (automatisk) følgevirkning af aktsdeltagelse. Jeg konkluderede at det var nødvendigt at applicere en teoretisk tilgang der reflekterede mine empiriske fund, hvilket førte til udviklingen af tesen, undertesen samt kategoriseringen af de fire *ritualiseringsagenter*. Jeg anså det også for nødvendigt at afklare inkongruens mellem *forskningssfærens* tolkning af akten og de performative deltageres opfattelser. Det var også essentielt at få overblik over relationen mellem *forskningssfæren* og den *politiske instans*, idet kilder knyttet til den *politiske instans*, ofte var en gentagelse af *forskningssfærens* tolkninger. Ydermere var det nødvendigt at undersøge om *El Salt de Plens* instrumentelt blev anvendt til at fragmenterer (*Patumaire*) fællesskab, eller det er en bi-effekt af *ritualiseringsagenternes* divergerende opfattelse af aktens fællesskabs samlende funktion.

1.5. Historisk kontekst frem til år 1939–1970

Første trin var at kortlægge aktens og *patumaire* begrebernes transkurs samt indbyrdes relation. Corpus fejringen blev oprettet i 1264, af daværende Pave IV.⁵⁶ Cataloniens⁵⁷ største byer oprettede i udpræget grad Corpus fejringer, hvoraf Barcelonas første Corpus er

⁵⁶Farràs, *La Patum de Berga*. (Barcelona: Edicions de Nou Art Thor, 1986), 25.

⁵⁷ Catalonien har en ældre historisk datering end Spanien. Catalonien blev grundlagt i det 11 århundrede men underlagt det nye land Spanien I år 1469 og har sidenhen blot været en juridisk egen stat i kortvarige perioder. Blakemore, «Why Spain's wealthiest region wants independence». Nationalgeographic.

dokumenteret fra år 1320⁵⁸ og Bergas Corpus er dokumenteret til år 1527⁵⁹ (1454⁶⁰). Corpus protokollen indebar en processionen, kaldet *Santíssim Sagrament*.⁶¹ I forbindelse med processionen opstod der i mange catalanske byer en komplementerede akt,⁶² udført af figurer kaldet *entremesos*.⁶³ *Entremesos*, eller *faràndula*,⁶⁴ er betegnelsen for en gruppe af omrejsende gadegøgler, der fremførte teatralisk underholdning i middelalderens festivaler og fejring. Dateringen for disse komplementerende akter i Corpus er spekulative, og i Berga dateres de til 1621⁶⁵ eller 1725.⁶⁶ Gradvist, uafklaret, og udokumenteret stadfæstet, opnåede *entremesos* selvstændig position, og betydning i Corpus fejring. I Berga navngives *entremesos* som *Bullícia*⁶⁷ *del Santíssim Sagrament (La Bulla)*, der betyder; Stemning som koger. Hver byes lignende optog fik sine betegnelser.⁶⁸ Første dokumentation af en *entremes* i forbindelse med Bergas Corpus er *El Tabal* (trommeslageren), fra 1621,⁶⁹ men det anslås⁷⁰ at der yderligere samtidigt eksisterede *entremesos: Els Angels* (englene), «*Turks i Cavallets*»⁷¹ («tyrkerne» og deres heste), *La Guita* (ildspruttende drage) og en (flere) djævlefigur (-er).⁷² Med undtagelse af *El Tabaler*, er *entremesos* hermed ikke dokumenteret til perioden, men hypotetisk dateret og dokumenteret dateret til år 1725.⁷³ Den hypotetiske datering er relevant, fordi *El Tabaler* altid har været en institutionel karakter,⁷⁴ der fungerer både som musikalsk indslag til akterne, er officiel budbringer af *L' Ajuntaments* beslutning om at årets La Patum skal fejres, samt annoncerer fejringens begyndelse med sin marchering gennem Bergas gader med trommeslag.⁷⁵ *El Tabaler* er eneste *entremesos* uden symbolsk

⁵⁸ Armengou, *La Patum de Berga*. (Berga: Albi, 1994), 21.

⁵⁹ Ibid, 22.

⁶⁰ Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 57. Dateringen har baggrund i det dubiøse dokument der fremstår i Jacints Viladargas beskrivelser. Se afsnit 3.4.

⁶¹ Noguera, *Visió històrica de la Patum de Berga*. (Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992), 12.

⁶² Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 23.

⁶³ *Entremes* var en betegnelse for en figur (se ordlisten).

⁶⁴ Institut d'Estudis Catalans, s.v. "Entremesos».

⁶⁵ Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 42.

⁶⁶ Farràs, *La Patum de Berga*. (Barcelona: Edicions de Nou Art Thor, 1986), 36.

⁶⁷ *Bullícia* betyder en stemning der koger. (Se ordlisten).

⁶⁸ Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 58.

⁶⁹ Ibid, 21.

⁷⁰ Ibid, 42.

⁷¹ Akten har haft forskellige symbolske konnotationer tilknyttet og har ud fra betydning skiftet navn flere gange. Aktuell betegnelse er *tyrkerne og hestene*. Tidligere navne er: «Moros i cabretes» muslimer og geder, «Moros i Cristianes» Muslimer og kristne. De symbolske konnotationer har forandret sig simultant med den socio-politiske kontekst, og i relation til forskningens stadfæstning af fejringens oprindelse. Farràs, *La Patum de Berga*. (Barcelona: Edicions de Nou Art Thor, 1986), 7-10. Aktens forandrede symbolske konnotationer reflektere de generelle forskningstendenser.

⁷² Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 66.

⁷³ Ibid, 60.

⁷⁴ *Lapatum,cat*, «comparses» .

⁷⁵ Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 60.

konnotation, hvoraf jeg vurderer at komparation mellem dens eksistens, og de andre *entremesos* eksistens, er konstrueret. Umiddelbart⁷⁶ er der forskningsmæssig konsensus i beskrivelserne af at de (-n) anslåede djævlefigur (-er) aktuelt er repræsenteret (-ede) i djævlefigurerne *Les Maces* og *Els Plens*.⁷⁷ Aktuelt deler djævlefigurerne dragter og masker, mens de differentieres på deres optræden i separate akter, *Els Plens* optræder altid på aftenen, mens *Les Maces* optræder i akter på dagtid og aftenstid. I tillæg har *Les Maces* sit navn fra dets håndholdt musikinstrument, *la maça*, der har et djævleportræt samt et *fuets* på toppen, mens *Els Ple* har ni *fuets* men intet musikinstrument. Det er dokumenteret at i 1686, og igen i 1723 forbød biskoppen *La Bulla*, med begrundelse i at det var en hån imod Corpus fejringen, men det er uvist om det var et forbud imod *entremesos* optræden eksplicit i kirkens rum, eller et generelt forbud mod al dens aktivitet.⁷⁸ Til trods den latente spænding mellem den katolske kirke, og *Bulla*, er det tolket at *Bulla* var præget af, og transmittør for, katolsk moralprædiken, via elementer som Ærkeenglen Michaels besejring af djævlefigurerne,⁷⁹ der idag er repræsenteret i akten *El Ball de Les Maces*.⁸⁰ Det officielle forbud fra den katolske kirke mod alternative optog er dokumenteret til 1723,⁸¹ hvilket resulterede i at de catalanske optog forsvinder, eneste undtagelse er *La Bulla* i Berga. *La Bulla* genstod som *entremesos* optog i Corpus, dog i ny form, der udelukkende foregik udenfor kirkens rum.⁸² I 1779 og 1780 gøres et lokalt forsøg på at udrydde optoget, men forsøget fik modsat effekt.⁸³ Kontradiktorisk til kirkens officielle forbud, og det lokale kirkelige, så udførtes der frem til år 1970⁸⁴ fælles optog med kirkelige repræsentanter. Til trods forbud mod processionen, så er *El Tabaler* stadigvæk et fast i kirkens rum under søndagsmessen, hvilket understøtter mit postulat om at *El Tabalers* position er særpræget, samt kirkeligt anerkendt, og heraf ikke bør kompareres med de andre *entremesos*. Omkring⁸⁵ år 1795 ændredes gradvis navnet på *La Bulla* til *La Patum*, optoget udvidedes og opnåede format som festival, organiseret af fire

⁷⁶ Det var i et digitalt foredrag i 2020, at de modstridende opfattelser indenfor forskningen om oprindelsen til de aktuelle eksisterende djævlefigurer blev mig bekendt.

⁷⁷ Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 40 - 45.

⁷⁸ *Ibid*, 60.

⁷⁹ *Ibid*, 50–70.

⁸⁰ *Ball* betyder dansen, og er den anden optrædelsesform som akterne i *La Patum*. Forskellen mellem *Ball* og *Salt* var oprindeligt at *Ball* var akkompagneret med musik, mens *Salt* havde trommeslag. Se ordlisten.

⁸¹ Noguera, *Visió històrica de la Patum de Berga*. (Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992), 14.

⁸² *Ibid*, s.19.

⁸³ Farràs, *La Patum de Berga*. (Barcelona: Edicions de Nou Art Thor, 1986), 52.

⁸⁴ Der er inkongruens mellem årsagen til processionens afslutning. Jeg besidder ikke tilstrækkelig med information til at vurderer hvilken er mest sandfærdig, hvoraf der ikke oplyses en årsag.

Farràs, *La Patum de Berga*. (Barcelona: Edicions de Nou Art Thor, 1986), 33-35.

⁸⁵ Udokumenteret stadfæstning.

nabolag, og foregår parallelt med den katolske kirkes procession og messer.⁸⁶ Organiseringen udvikler sig simultant med La Patums ekspandering fra at være nabolags organiseret, til i 1918 at blive fuldstændig underlagt *L'Ajuntament*, i år 1916.⁸⁷ Navnet Patum er blevet tolket som: Lyden af *El Tabalers* trommeslag Pa- túm, eller et ord der opstod tilfældigt.⁸⁸ Den sparsomme dokumentation om ændringerne fra Corpus til *Bulla* og til La Patum, samt oprindelsen til *entremesos*, og deres (symbolske) synkretisme med katolicismen, resulterede i min vurdering at hovedparten af forskningskonklusioner er deduktive, fremfor faktabaseret valideringer. Min formodning understøttes af historiker Josep Noguera i Canal (Noguera).⁸⁹ Den mangelfulde dokumentation er også gældende for de senere inkorporerede *comparses*.⁹⁰ For majoriteten af forskere er år 1890 starttidspunktet for mere systematisk videnskabelig forskning om La Patum, der desuden er året for første historiske nedskrivning om Berga, *Historia de Berga*,⁹¹ skrevet af Jacint Vilardega i Canellas (Vilardega).⁹² Det er ingenlunde en tilfældig periode, da i 1890⁹³ påbegyndtes en moderniserings- og institutionaliseringsproces, der bestod i en fornyelse af *entremesos* og disses beklædning. I processen ændrede *entremesos* i La Patum navn til *comparses*,⁹⁴ og der blev der tilføjet to nye *comparses*: *La guita xica* (den lille drage) og *Nans Nous* (de nye dværge),⁹⁵ som tilhørte *L'Ajuntament*. Antallet af *comparses* var dermed oppe på 11. Ydermere blev der komponeret og således tilført musik⁹⁶ til flertallet af akter, og konstrueret nye udgaver af de ældste *comparses*: *Els Gegants* og *Els Nans vells*.⁹⁷ Første officielle program for La Patum kom i

⁸⁶ Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 123.

⁸⁷ Ibid, 123.

⁸⁸ Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 75.

⁸⁹ «Desværre disponere vi sparsomt information om hvordan man tidligere har fejret La Patum, vi har selv udviklet informationen gennem sætninger som «ifølge traditionens program» for at sammensætte et program, men uden flere detaljer kan vi ikke tolke på informationen. Vi må derfor begrænse os til materialet som vi idag besidder». Min oversættelse af: «Lamentablement, disposem de molt poca informació pel que fa a com antigament se celebrava o representava La Patum; ho hem avançat. Darrera de frases com: segons el programa de la tradició», per enunciar el programa de l'any, sense altres detalls, no sabem interpretar res. Ens hem de limitar, doncs, al material que, avui per avui, tenim a mà. Noguera, *Visió històrica de la Patum de Berga*. (Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992), 31.

⁹⁰ *L'Aliga* (ørnen), *Nans vells* (gamle dværge), *Gegants* (kæmperne).

⁹¹ Noguera, *Visió històrica de la Patum de Berga*. (Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992), 28.

⁹² Enciclopedia, «Vilardega».

⁹³ Detaljerede beskrivelse om processen: Noguera, *Visió històrica de la Patum de Berga*. (Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992).

⁹⁴ Ibid. 27-29.

⁹⁵ Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 134.

⁹⁶ Quimserra komponerede musikken. Information om det musikalske aspekt, læs Ph.D. afhandlingen af Anaís Falcó Ibàñez: *Patum: Música i festa*. 2017 PhD. Universitat Autònoma de Barcelona.

⁹⁷ Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 90.

1891,⁹⁸ hvor afsluttende akt⁹⁹ var *Ball de bastons*¹⁰⁰ efterfulgt af fyrværkeri. Altså ikke *El Salt de Plens* eller anden ild akt. Motivet for moderniseringen var tredelt: Opgradere *comparses* dårlige forfatning, der videre gjorde festivalen mere attraktiv og som dermed kunne udfylde det økonomisk behov for at tiltrække tilrejsende. En gylden mulighed for at udfolde periodens socio-politisk fokus på at fremme catalansk kultur, der sandsynligvis var nødvendigt som kompensering for de tre carlist krige.¹⁰¹ Udnytte den nybyggede (1885)¹⁰² jernbane fra Barcelona, destineret til transport fra den voksende tekstilindustri¹⁰³ langs El Llobregat, til offentlig transport og hermed anvende jernbanen som økonomisk bidrag. Moderniseringsprocessen potensering af La Patum var muligvis *L`Ajuntaments* (første) instrumentalisering af La Patum.

La Patum´s første fotografi er fra år 1868,¹⁰⁴ hvis afbildning er *La Plaça*, hvor der forekommer figurer, der af hovedparten af eksperter, er tolket som *Les Maces* med *fuets*, eller *Els Plens* med *la maca*. Altså djævlefigurer der hverken er identisk med de aktuelle *Les Maces* eller *Els Plens*. Det er dokumenteret at i 1916 øgedes antal *Plens* fra 4 til 8/ (16?)¹⁰⁵ i 1916,¹⁰⁶ men det er uklart om *Els Plens* kun optrådte i *Ball de Diables* eller i en egen akt. Det er også uklart, om det beskrevne antal *Els Plens* var for 1916 års udgaven af La Patum, eller det er samlet antal for La Patum plus samme års ekstraordinære La Patum fejring af helgen Queralt, i forbindelse med dens kroning som helgen for La Patum. Queralts helgendåb er et programmeret indslag hvert 25 år. Første gang *Els plens* fremstilles i distinktiv adskilt akt, ifølge byarkivet´s dokumenter, er år 1939: «Indtil år 1936 omtales de som djævle, uden at differentiere mellem *maces* og *plens*. Året 1939, var første gang der i byarkivet er opført navnet *diablos plenes*».¹⁰⁷ ¹⁰⁸ Fra år 1900 er de eneste indholdstilføjelser til programmet: *El*

⁹⁸Noguera, *Visió històrica de la Patum de Berga*. (Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992), 48.

⁹⁹ Ibid, 38.

¹⁰⁰ Dansen *El Ball de Bastons*, en traditionel catalansk dans, wikipedia, «ball de bastons».

¹⁰¹ Der var ingen La Patum i årene 1872 – 1875. Carlist krigene var ført frem af højreorienteret politiske agenda. Rumbos *Festa, Guerra i Política* (2020), er den aktuelt mest deltaljerede bog om omstændighederne.

¹⁰² Enciclopedia «tren berga a barceona».

¹⁰³ Første tekstilkoloni var Cal Rosal, 4 km syd for Berga, der i 1874 begyndte at udnytte floden El Llobregat til tekstil fabrikation. Elbergeuda; «colonies textils».

¹⁰⁴ Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 31.

¹⁰⁵ Rumbo skriver at i programmet er der opført 8, men Rumbo vurderer at der er muligt der var 16. Det er relevant at alle senere kilder refererer til Rumbo og antallet på 16 er blevet standard. Ibid, 106.

¹⁰⁶ 1916 er året for kroningen af helgen Santa Queralt og i den forbindelse et ekstraordinært La Patum. Ibid, 129.

¹⁰⁷ Spansk oversættelse af *Diables Plens*. I perioden under Francisco Franco Bahamonde (Franco) var det officielle institutionelle sprog spansk, og brugen af catalansk sprog var officielt forbudt.

¹⁰⁸ Rumbo, *Festa, guerra i política* (Barcelona: Diputació de Barcelona, 2020),?.

Salt de Plens i 1939,¹⁰⁹ og i 1956 børnenes festival, *La Patum Infantil*.¹¹⁰ *Patumaire* betegnelsen optræder første gang i programmet fra 1900 (1877)¹¹¹: «Fra morgenstunden en tilstrømning af *patumaire* for at indsamle penge». ¹¹² Citatet validerer at termen *patumaire* var relateret til ansvarlige for økonomiske midler, til finansiering af La Patums nabolags optog.

Samlet set er der begrænset dokumentation om La Patum og *comparses* oprindelse frem til 1900. Idet der ikke eksisterer en specifik kronologisk oversigt, eller beskrivelse, af *El Salt de Plens* oprindelse og udvikling, konstruerede jeg en tidslinje, af (knapt) tilgængelige forskningskilder, som jeg sammenlignede med kilder om socio-kulturel og politisk kontekst, med fokus på skelsættende tidspunkter. Min kildekritiske vurdering af forskningskilder, sat i dialog med de supplerende kilder, medførte at jeg vurderer det som dubiøst, at *El Salt de Plens*, i sin nuværende form, eksisterede inden år 1939, hvor det er dokumenteret i byarkivet. Således daterer jeg *El Salt de Plens* til år 1939, hvilket kolliderer med fremstillingen på officiel hjemmeside for Patums beskrivelse: «They are documented since 1621». ¹¹³ Min konstruerede tidslinje og argumenteringen for dens validitet, forekommer ikke i teksten, (grundet opgavens størrelse). Min undertese er konsekvens af min datering af *El Salt de Plens*, men jeg påpeger at det ikke er en stad fæstning af aktens oprindelse, men datering af tidspunktet jeg har vurderet som dokumenterbar distinktiv akt. Alligevel advokerer jeg for at sammenfaldet mellem min datering og aktens fremstilling i umiddelbart væsensforskellig form, symbolske udtryk og positionering i La Patum, bør undersøges i et fremtidigt forskningsprojekt, for at afklare graden af politisk initiering for aktens vitalisering. Tidslinjen bør verificeres om den benyttes i andre projekter, men jeg vurderer dens validitet som tilstrækkelig for projektet. Idet termen *Patumaire* var koblet til erhvervsudførelsen var *patumaire* konceptet som symbolsk identitet og *El Salt de Plens* som initieringsritual til *patumaire* identitet af nyere dato, ligeså var ilden som vigtigste symbolske element i La Patum. Der redegøres for ovenstående elementers transkurs samt indbyrdes relation, i de to kronologiske kapitler, hvori også *ritualiseringsagenternes* transkurs udbredes.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Noguera, *Visió històrica de la Patum de Berga*. (Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992), 48.

¹¹¹ Albert Rumbo kommenterede i email at den erhvervsrelaterede anvendelse af *patumaire*, muligvis forekom i år 1877 i en avisartikel, men idet udsagnet ikke er verificeret, nævnes årstallet ikke i opgaven.

¹¹² Min oversættelse af: «Des del matí, inundació general de patumaires captant cèntims». ¹¹² Mail korrespondance med Rumbo den 10.12.2020.

¹¹³ [...] and it is believed that their name comes from the fact that they are full of fire (Plens means 'full' in Catalan) so they are demons full of fire. The square becomes an infern filled with fire from a thousand firecrackers burning at once. Lapatum.cat, «Plens».

2. Forskningsdesign- metode- tese og undertese

2.1. Kvalitativt studie udført med etnografiske metoder¹¹⁴

Kapitlets opbygning reflekterer projektets proces og idet det endelige valg af metode, tese og undertese, er resultat af projektets forløb, vil de forekomme fortløbende i kapitlet.

Siden forskningsprojektets periode er suppleret med personlige erfaringer om La Patum, er projektet heraf ikke bygget op på valideringen af en forskningshypotese baseret på litterært baggrundsmateriale, men en akademisk realisering af *epistemologisk empiricism*,¹¹⁵ altså mit forudgående kendskab til La Patum og akten. Således havde jeg allerede gennemgået en tilpasningsproces til mit forskningsobjekt samt til deltagerne, hvilket sammensvarer Pierre Bourdieu koncept *habitus* (vanerne), der integrerer forskernes tilpassede deltagelse *adaptionparticipation* til forskningsfeltets kultur, som forskningsforudsætning.¹¹⁶ Alligevel advokerer jeg for at tilpasning blot var tilnærmelsesvis, idet feltopholdet i 2019 var min første kontakt med *La Plantilla* i *El Vestidor*, personer med *patumaire af rang* titler, og jeg hævder at sfærens kultur, og heraf deltagernes perspektiv, er væsensforskellig fra den *populære* sfære, hvori min erfaring lå. De dikterende faktorer for formuleringen af min tese, og undertese, var de metodologiske tilgange, de forskningsetiske overvejelser og de teoretiske tilgange i forskningen, i nævnte rækkefølge. Faktorerne præsenteres i samme orden.

Forskningsdesignet var ligeledes påvirket af eksterne faktorer som Covid- 19, der resulterede i digitaliserede La Patum i 2020 og i 2021, samt en række tilfældige hændelser, som f.eks. min uforudsigelige tildeling af rollen som *Ple*. De eksterne faktorer førte til justeringer og det endelige projekt er produkt af eksterne og interne faktorer. Det endegyldige forskningsdesign udviklet *a posteriori* til dataindsamlingen. Grundet projektets langstrakte tidsrum, og transkurs, udførte jeg et spektrum af metoder, hvoraf der kun præsenteres de eksplicit påvirkende for det endelige projekt. Mit udgangspunkt er at metodologi, og etik, har gensidig indvirkning på forskningsprojekter, idet jeg anser at mine etiske overvejelser var afgørende for valg af metodologiske tilgang og metoderne havde sine respektive etiske perspektiver.

¹¹⁴ Min metodologiske tilgang er også baseret på min metodologiske erfaring i forbindelse med emnet RELV306 (2019), hvoraf enkelte af de metodologiske referencer forekommer i begge opgaver.

¹¹⁵ Jensen, « Epistemology », 41.

¹¹⁶ «This leads him to conclude that fieldwork is a proces of «adaptionparticipation» in which researchers adjust their behaviour, demeanor and practice to those of the community that they seek to understand by degrees of constrained (asceic or adapted) participation». Bryman, *Social research methods*, 232.

Det etiske kan anses som begrænsende faktor, men jeg vurderer det som garant for projektets validitet, og som sikkerhedsfaktor for mine informanter,¹¹⁷ såvel som for mig.

2.2. Religionsvidenskabelig relevans

Findes der i udførelsen af religionsvidenskabeligt projekter en specifik religionsvidenskabelig metode? Michael Stausbergs standpunkt er at det ikke eksisterer én specifik metode: «The gap between these two – an interesting topic and a research design- is not uncommon for students in religious studies. Partly this is because the study of religion lacks a distinct methodological approach of its own».¹¹⁸ På hvilken måde er da min brug af en antropologisk feltarbejdes metode relevant? Richard Johan Natvig beskriver forskellen mellem antropologisk feltarbejd og et religionsvidenskabeligt: «Oppdraget er meir avgrensa, men krev til gjengjeld kvalitativ fordjupning på eitt einskilt, men betydningsfullt felt [...] Studiets tyngdepunkt er flytta frå kulturen til religionen».¹¹⁹ Ifølge Natvig, differentieres metoderne altså udifra hvilket fokus feltarbejdet har. Relatert til mit projekt, er Natvigs differentiering af religion og kultur blot relativt adekvat, idet La Patum karakteristika er dens anerkendelse som kulturarvsfestival, der foregår under en religiøs højtid, hvoraf kulturelle og religiøse aspekter er gensidige påvirkende faktorer for La Patums udtryk og derfor skal forskes på udfra interrelationen. Jeg hævder derfor at forskellen mellem mit og et antropologisk feltarbejde, ligger i den teoretiske tilgang og mere specifikt i perspektivet hvorfra den teoretiske tilgang appliceres. I kraft af la Patums institutionelle tilknytning, anser jeg det for essentielt at yderligere inddrage det institutionelle og det politiske aspekt. I opgavens kronologiske oversigt refereres der til spektrummet af fagretninger der har forsket på La Patum, hvoraf de mest prominente er (præsenteres i kronologisk rækkefølge): Folklorisk/etnografisk: Xavier Fabragàs i Surroca (Fabregàs), Jaume Farràs, Jan Grau og Noyes. Historisk: Jacint Viladarga i Canellas (Viladarga), Antoni Sansalvador i Castells (Sansalvador), Josep Armengou, Noguera¹²⁰ og Albert Rumbo i Soler (Rumbo). Teologisk: Armengou og Carlos Cortina (og Jordi Royo).¹²¹ Royo står i parentes grundet fraværet af publikationer, og hans tolkninger forekommer i foredrag. Som skildret i præsentationen af fagretningerne eksisterer der intet decideret religionsvidenskabeligt forskningsprojekt. Det videnskabelige tomrum var med på

¹¹⁷ Termen informant benyttes generisk i opgaven udfra kriteriet at det er en akademisk godkendt term for deltagere i et kvalitativt projekt. Der er oprettet ny kategori for videnskabelige informanter, jvf kapitlet.

¹¹⁸ Stausberg. *Religion and Tourism*, 68.

¹¹⁹ Natvig, «Religionsvitenskapleg feltarbeid», 213.

¹²⁰ Det er vigtigt ikke at forveksle historikeren Noguera med *L'Alcalde* Noguera.

¹²¹ Jordi Royo har afgørende betydning for Les Maces datering af djævlefigurerens oprindelse men har intet publiceret materiale, forekommer udelukkende i foredrag.

at hæve min motivation for at udføre et, idet jeg vurderede temaet som ideelt ud fra kriterierne: Festivalens foregående under den katolske højtid Corpus medfører at dens symbolske udtryk, og form, er påvirket af katolicismen og katolsk Corpus tradition. Desuden er mit projekts forskningsobjekt, figuren *El Ple*, defineret som djævel i majoriteten af beskrivelserne, desuagtet dette ikke belyses (grundet opgavens reducerede pladsmængde trods dets relevans), hvilket er endnu en validering af *El Ple* og dens akts religionsvidenskabelig relevans. Yderligere er *El Salt de Plens* generelt set omtalt med religiøst sprogbrug, bestående af liturgiske referencer, socialvidenskabelige ritual termer, samt termer jeg analyserer som værende sprogliggjorde socialvidenskabens termer. Jeg hævder at sproglig integrering af socialvidenskabelige termer er indikation på at forskningens teoretiske tilgang har påvirket opfattelser af akten som ritual og særligt aspektet at akten initierer til et tilhørende fællesskab. Forskningens applicering af teorier der ligeledes anvendes indenfor religionsvidenskab, i tillæg til de opremsede religionsrelaterede aspekter, anser jeg som legitimering for mit projekts religionsvidenskabelige relevans. Min efterprøvelse af forskningens teoretiske tilgange, hvilket implicit er en reflektering over disse teories adækvate tilgang, anser jeg som legitimering af projektets generelle videnskabelige relevans. Mit kriterie for at legitimere et videnskabeligt projekt er ikke betinget af valideringen af tidligere forsknings eller mit projekts teoretiske tilgange, idet jeg anser efterprøvelse og refleksivitet over det teoretiske som værende ækvivalente videnskabelige tilgange. Michael Stausberg argumenterer for det essentielle i at reflektere over ritual teori:

While «ritual theory» typically *reflects* on (the properties of) ritual and hence is a *reflection* on ritual (discursively and rhetorically framed and marked in the parametres of «theory»), as a reflexive project «theorizing rituals» is a second-order reflection on theories- including their value, use, implications, modes of construction and operation, etc. – with the point of shifting from “ritual» to «ritual theory». ¹²²

Min forståelse og applicering af Staubergs perspektiv, er akkurat via mine refleksioner over tidligere forsknings teoretiske tilganges implikationer i, og for, ritualiseringsagenternes opfattelser af akten, samt for udvikling af aktens form og udtryk. Yderligere reflekterer jeg over instrumentaliseringspotentialiet i forsknings teoretiske tilgange, samt forskningens manglende refleksivitet over dette potentiale. Den manglende refleksivitet, eller teoretisering,

¹²² Stausberg, «Reflexivity», 631.

hævder jeg er korrelation for at nuværende *forskningssfære* applicerer tidligere *forskningssfæres* teoretiske tilgange. Jeg vurderer det som særligt kritisk at der ikke eksisterer en (offentliggjort) retrospektiv reflektering fra forskere implicerede i ICH- ansøgningen, over ICH- statussens konsekvenser og statussens instrumentalisering. Jeg påstår at fraværet af refleksivitet også er gældende for nuværende forskningssfæres projekter, der i kraft af at hovedsagligt være statsstyrede- og støttede projekter har en implicit potentiel statslig instrumentalisering. Mit udsagn vil blive understøttet af indikationer på (selv)- censurering indenfor forskningssfæren. Min tilgang til opgavens teoretiske del er dermed ikke en fremlæggelse af teori *en sich*, men inkluderer endnu et lag, inspireret af Stausberg. Min sidste argumentering for projektets religionsvidenskabelige relevans, er heraf min teoretisering over appliceret ritual teori.

2.3. Projektets første fase

Det etnografiske feltophold i 2019 var planlagt som pilotprojekt og gennemførelsen var til dels lig Alan Brymans *inductive approach*, der er en metode hvori man begynder en proces uden detaljeret beskrivelse af forskningsdesignet.¹²³ Planen var at udføre observationer i det offentlige rum, hvori min deltagelsesform var via at blende ind i massen. Michael Burawoy definerer disse observationer som: *Åbne, skjulte og delvist skjulte observationer*.¹²⁴ Mit objektiv var at opnå visuel og sanselige fornemmelse af nedenstående aspekter: Religiøse symboler, messe deltagersegmentet, massen på *La Plaça* og politiske budskaber. Til trods for at metoden under feltarbejdet var *induktiv*, og forskningshypotesen udefineret, var feltopholdet utvivlsomt formet af mit erfaringsgrundlag, *epistemologisk empiricism*,¹²⁵ der videre havde påvirket min kildekritisk *indholdsanalyse*¹²⁶ af kilder.

I relation til forskningskilder havde den mest signifikante forhindring i projektets indledende fase været at anskaffe relevant kilder, da majoriteten af kilder enten befinder sig på arkiver, i Berga eller Barcelona, sælges i Berga's lokale boghandler, eller er u-digitaliserede master og ph.d.-afhandlinger. Forskningskilderne er publicerede indenfor specifikke tidsrum og således er der fravær af samtidsberetninger fra en række skelsættende perioder, som f.eks. under daværende spanske general/diktator Francisco Franco Bahamonde (Franco) regime. Desforuden er der en bemærkelsesværdig nedgang i forskningskilder fra år 2001, altså et

¹²³ Bryman, *Social research methods*, 25.

¹²⁴ Burawoy, «Revisits», 646.

¹²⁵ Jensen, «Epistemology», 41.

¹²⁶ *Ibid*, 134-151.

aktuelt forskningsmæssigt hulrum. Dog var den amerikanske folklorist, Dorothy Noyes', kilder tilgængelige. Noyes udførte sit etnografisk ph.d.-projekt i Berga i årene 1989-1992, der blev publiceret som bog i 2003: *Fire in the Plaça: Catalan Festival Politics After Franco*. Jeg vurderer at Noyes projekt var etnografisk fyldestgørende i tillæg til at være det mest uvildige akademiske projekt. I tillæg til *Fire in the Plaça*, har Noyes' øvrige kilder om La Patum påvirket mit perspektiv inden feltopholdet. Samlet set var min metode i 2019 ikke fuldstændig induktiv, men var nærmere en efterprøvelse af Noyes' kilder, hvilket sammensvarer Michael Burawoy metode *etnografisk fokuseret efterprøvelse*:

An ethnographic revisit occurs when an ethnographer undertakes participant observation, that is, studying others in their space and time, with a view to comparing his or her site with the same one studied at an earlier point in time, whether by him or herself or by someone else.¹²⁷

I det endelige projekt er efterprøvelsen (mindst) tosidig: Min relateret til tidligere egne erfaringer og min versus Noyes'. Yderligere advokerer jeg for at der undervejs i projektet opstod yderligere to reflekterende efterprøvelser: Noyes' efterprøvelse af sine erfaringer samt Noyes og min fælles reflekterende efterprøvelse. Noyes første implikation for mit projekt var som kildereference, men i takt at vores kommunikation udviklede sig til at få karakter som reflekterende dialoger, hvori både informationsstrømningerne og refleksionerne var gensidige, forekom Noyes' efterprøvelse af hendes tidligere fremlagte fremtidsperspektiver samt Noyes og mine fælles reflekterende efterprøvelser. I kraft af Noyes' vidensformidling i vores dialoger, fik hun positionen videnskabelig informant.¹²⁸ Derudover anser jeg det for optimalt, for en efterprøvelse, at der var fundamentale lighedstræk mellem Noyes og min forudsætninger; *foraster* (mere eller mindre), kvindelige og vores metodologiske tilgang. Mit fokus i efterprøvelserne var på hvordan eksterne faktorer, som f.eks. politiske, økonomiske, kulturelle og generelle samfundsstrømninger, har manifesterer sig hos *ritualiseringsagenterne*, hvilket Burawoy beskriver som *strukturaliserede efterprøvelser*.¹²⁹

¹²⁷ Burawoy, «Revisits», 657.

¹²⁸ I kapitlet argumentere jeg for at mine videnskabelige informanter omtales som *refleksionspartnere*.

¹²⁹ «Revisits that thematize the configuration of "external forces," whether economic, political, or cultural, I call structuralist revisits. But the emphasis on "external forces" should not come at the expense of the examination of internal processes. The mark of the best structuralist revisits is their attention to the way internal processes mediate the effect of external forces». Ibid, 657.

Udover Noyes, var majoriteten af det forberedende tilgængelige materiale kilder jeg kategoriserer som værende *hegemoniske* beskrivelser. *Hegemoniske beskrivelser* er min kategorisering af publikationer som er finansieret af og/eller underlagt institutionelle instanser, som feks: Den officielle hjemmeside for festivalen; Lapatum.cat, UNESCO's fremstilling,¹³⁰ det catalanske kulturdepartement (*Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura*) hjemmeside¹³¹ og catalanske kulturarvs hjemmesider finansieret af det catalanske kulturdepartement.¹³² Jeg hævder at i kraft af sin institutionelle tilknytning er de *hegemoniske* beskrivelser, synkretistiske publikationer der hovedsagligt reflekterer den *politiske instans'* perspektiv. Samtidigt gav de *hegemoniske beskrivelser* mig et indgående kendskab til fremstilling af La Patum for udefra stående.

Udover de mindre specificerede observationer, var planen at udføre *deltagende observation*, desuagtet at der ud fra et videnskabeligt perspektiv, er en vis kontrovers om en forskers deltagelse i religiøse aktiviteter.¹³³ André Drooger argumenterer for metoden:

By "sharing the concrete bodily experiences of the people being studied" researcher are likely to gain richer understanding of the embodied, sensual performances of vernacular and quotidian religion. Thus he argues "we must recognize the role of the body as a research tool".¹³⁴

Jeg påstår at min krop var dét adækvate samt nødvendige redskab for at forske på *El Salt de Plens*, i relation til at mit objektiv var at forske på ritualiserings agents opfattelser af akten, hvilket jeg hævder forudsætter erfaring med aktens oplevelsesspektrum. En relevant anekdote er Noyes ændring/tilpasning af forskningsmetode, fra en litterær, og heraf fysisk distancering til festivalen: «I had planned to be a spectator»¹³⁵ til hendes fysiske involvering¹³⁶ grundet hendes erkendelse af: «To understand the Patum is to dance it».¹³⁷ Noyes fokus på netop det kropslige er reflekteret i projektets endelige fokus på den sociale krop, hvilket præsenteres

¹³⁰ UNESCO, «Patum de Berga».

¹³¹ Generalitat de catalunya, «Collection La Patum».

¹³² Festes.org, «La Patum. La festa més mítica de Catalunya».

¹³³ «Scholarly responses to and participation in religious activities of all kinds are fraught with complex challenges.». Graham, «Field research», 224.

¹³⁴ Ibid, 226.

¹³⁵ Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 25.

¹³⁶ «The Patum had to beat inside of me before I would be qualified to talk about it. To open myself up to this went against my wwhole history as a person and a scholar. I am not brave: this was the challenge of my fieldwork. The Patum brought me face to face with a reality that could not be known by reading». Ibid, 26.

¹³⁷ Ibid, 36.

indgående i *Fire in the Plaça*. I relation til *El Salt de Plens*, var der en *deltagende observation*, jeg ikke havde tidligere erfaringer med, nemlig rollen som *Ple*. Min uforudsigelige tildeling af denne rolle via mine informanter, var ud fra mit kriterie den nødvendige brik der legitimerede akten som mit forskningsfokus. Således havde der forskningsperspektivet sandsynligvis været anderledes, hvis ikke tildelingen havde hændt. Det er relevant at synliggøre at tildelingen opstod på min informants opfordring. Trods mit udgangspunkt, at min kropslige involvering er nødvendig, vurderer jeg at der eksisterer et forskningsdilemma ved *deltagende observationer*: Plausibel inkompatibilitet ved simultant at udføre en *observerende* og en *deltagende* rolle. Inkompatibilitets diskussion fremstilles ikke i opgaven, grundet reduceret plads. I konteksten anser jeg den deltagende rolle som værende eksklusiv fysisk fremføring og jeg anvender termen *deltagende observation*, ud fra min vurdering, at jeg udførte begge funktioner på en vekslende måde, omend jeg vurderer at skiftet mellem metoderne, var på en mere ubevidst end bevidst måde. Tildelingen af rollen som *Ple*, og implicit mulighed for den *deltagende observation*, samt den rolle udførelsen var forbundet med en række af etiske faldgrubber, hvilket fremstilles i forskningsetisk afsnit.

2.4. Informanter – *patumaire* og *reflektionspartnere*

I tillæg til de feltopholdets planlagte observationer, var feltturens objektive at supplere de litterære kilder med data fra informanter. Den forskningsmæssige stilstand, efter år 2001, gjorde det desto vigtigere at komplementere med nyere data. Metoden for at opnå informanter var via Brymans *Snowball sampling*.¹³⁸ Metodens karakteristik er at informanterne leder til hinanden, hvilket skaber et uforudsigeligt informantsegment. Udvælgelsen af metode og *Snowball* effekten synliggøres i præsentationen af informanterne, der præsenteres fortløbende. Informant segmentet består af: *Patumaires* direkte involverede i *El Salt de Plens*, hvoraf majoriteten er *patumaire af rang*, bystyremedlemmer i *L'Ajuntament*, medlemmer fra *El Patronat*, tidligere og feltopholds samtaler med personer fra den populære sfære, samt videnskabelige personer. Således er der repræsenteret informanter fra de fire *ritualiseringsagenter*. Der er relevant at påpege, at der eksisterer et overlap mellem informanterne fra *politisk instans*, *forskningssfæren* og *patumaire sfæren*.¹³⁹ Informanterne repræsenterer principielt i én kategori. Det oplyses om hvis andet er tilfældet.

¹³⁸ Bryman, *Social Research Methods*, 415-417.

¹³⁹ F.eks. er majoriteten af de videnskabelige informanter, og lokale politiske informanter ligeså *patumaire* og Rumbo er både politisk og videnskabelig, mens majoriteten af *patumaires* har politisk indflydelse.

En signifikativ forskel mellem de videnskabelige informanter og de øvrige, er i relation til informationsdelingen og heraf kommunikationsformen. Der var en relativ envejs informationsdeling i kommunikation med *patumaire*, *politiske* og den *populære sfære*, mens kommunikationen med de videnskabelige informanter udformede sig til værende dialoger med gensidig refleksivitet. Som konsekvens af differentieringen i kommunikationsstrømmen, har jeg valgt at kalde mine videnskabelige informanter for *refleksionspartnere*. Termen informanter forekommer således som generisk kategori, for både *patumaire* og videnskabelige informanter, når de optræder fælles. I relation til *refleksionspartnere*, var min metode lignende på Vivi Nilssen fremstilling af informationskonstruktion i forsker-informant konstellationen: «Virkeligheden og kunnskapen er det som bliver (re)konstrueret i mødet mellem forskeren og dem som deltar i studien».¹⁴⁰ Jeg hævder at en kontekstuel informationskonstruktion kun er gældende for *refleksionspartnere*, grundet at jeg vurderer et kompatibelt epistemologisk grundlag som nødvendig forudsætning for konstruktion, og denne forudsætning var mere plausibel i forsker- student konstellationen, end i en udøver-student. De reflekterende dialoger med mine *refleksionspartnere* validerer min påstand. *Refleksionspartnere* er i kronologisk rækkefølge: Noguera, Rumbo og Noyes.

Noguera¹⁴¹ er fra Berga og udannet historiker. Forskningsperiode: 1992-. Noguera fik titlen *Patumaire de Honor*¹⁴² i 2011, i kraft af hans forskning.¹⁴³ Nogueras perspektiv af fællesskabet er at det eksisterede på *populært* niveau, men havde blevet splittet op via *comparses* magtindflydelse i *El Patronat*: «Els Comparses har tildelt sig selv magten og de ekskludere resten af deltagerne».¹⁴⁴ Nogueras tese er også at: «Intet er blevet ordentlig forsket på. Desto mere du søger jo mere opfundet vil du finde»¹⁴⁵ hvilket viser hans kritik af forskningen. Specifikt mener han at forskningskilder ikke repræsenterer deltagernes opfattelser af La Patum: «Det er absolut ikke sikkert at *el poble bergudà*, som hvert år udfører La Patum, har kendt til, eller været enige i, spekulationerne om det mystiske-romantiske koncept, som de intellektuelle har ville forklare den bergadanske fest ud fra».¹⁴⁶

¹⁴⁰ Nilssen, *Den Skrivende Forskeren*. (Oslo: Universitetsforlag, 2012), 25-27.

¹⁴¹ Worldcat identities, «Noguera i Canal, Josep».

¹⁴² *Patumaire de Honor* er den højeste af to ærestitler der gives for enten 10 eller 25 års udøvelse af *Comparsa*.

¹⁴³ http://www.ajberga.cat/perfil/berga/recursos/recursos/acta_ple_110605_extraordinari_patum.pdf

¹⁴⁴ Min oversættelse af: «Els Comparses s'han autocedit el poder i s'estan excluïnt els demés». Samtale med Noguera den 02.02.2020 Berga.

¹⁴⁵ Min oversættelse af: «No hi ha res estudiat». Noguera. 02.02.2020. Berga.

¹⁴⁶ Min oversættelse af: «No és pas gens segur que el poble berguedà que cada any viu i fa La patum hagi sabut i compartit majoritàriament les especulacions místico-romàntiques amb què els intel·lectuals volien explicar la festa berguedana». Noguera, *Visió històrica de la Patum de Berga*. (Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992), 60.

Noguera mener at festivalen og akternes oprindelse er af nyere epoke, og han er den nulevende historiker, med mest kritisk vurdering af den aktuelle fremstilling af festivalens historie. Noguera bidrog til udarbejdelsen af ICH- ansøgningen, men er skeptisk til organisering af festivalen og La Patums styrende¹⁴⁷ organ, *El Patronat de La Patum (El Patronat)*, varetagelse. Noguera er valgt til *reflektionspartner* ud fra hans kilder, perspektiv samt vores dialoger, der har inspireret og legitimeret mit kildekritiske perspektiv.

Rumbo:¹⁴⁸ er fra Berga, definerer sig som *Patumaire*,¹⁴⁹ uddannet historiker og politisk engageret. Forskningsperiode: 1995- . Rumbos udgangspunkt er at La Patum er fællesskabs samlende uden at differentiere mellem deltagende og udøvende, hvilket manifesteres i hans kilder, og således er hans anvendelse af termen *patumaire* i bred forstand. Rumbo advokerer for at *El Salt de Plens* rødder har base i kultisk periode, uden yderligere specificering. Jeg tolker tentativt Rumbos teoretiske tilgang som værende inspireret af tidligere forskningskilder, og særligt koncepterne *communitas* (Turner), Mircea Eliades *Axis mundi* og Durkheims *Organic solidarity*. Tolkningen er tentativ, idet Rumbos kilder ofte er uden kilde- og teoretiske referencer, hvoraf jeg vurderer Rumbos publikationer til at indeholde grundige bearbejdelse af arkivkilder, men at majoriteten fremstår som *hegemoniske beskrivelser*. Det substantielle særegne for Rumbo, er hans abundante materiale¹⁵⁰ (400 artikler), utallige bøger og at Rumbo var med til at grundlægge *El Patronat*, og har besat alle dets positioner, destineret til videnskabelige eksperter.¹⁵¹ Endvidere er han standard ekspert i majoriteten af nationale kontekster som jeg kategoriserer som *hegemoniske*: Tv-udsendelser, foredrag og artikler, hvor hans position er dobbeltsidig som *Gerent* (leder) for *El Patronat*, og videnskabelig ekspert. Rumbos positionering i *El Patronat* var årsag til hans overordnede ansvar for udarbejdelsen af ICH -ansøgningen. Rumbos kilder, og vores supplerende dialoger, gav mig indblik i historisk og aktuel kontekst. Rumbo er kategoriseret som *reflektionspartner*, det skal dog nævnes at jeg relativiserer Rumbos perspektiv, grundet hans flerfoldig rolle, som jeg tolker har påvirket, og aktuelt påvirker, hans fremstillinger.

¹⁴⁷ Ved grundlæggelsen var det et styrende organ, men blev i 2017 til et rådgivende organ direkte underlagt bystyret (*L'Ajuntament*). Deltaljerne om *El Patronat* er i den kronologiske gennemgang.

¹⁴⁸ Festes.org, «Rumbo».

¹⁴⁹ Rumbo deklarerer sig selv som *patumaire*, men har ikke modtaget en officiel æres titel som *patumaire, Patumaire de Honor*. Han har deltaget aktivt i *Comparsa Els Gegants* i utallige år.

¹⁵⁰ Festes.org, «Rumbo».

¹⁵¹ Rumbo besad fra 2001-2011 positionen som *Historiker* og fra 2011-2017 positionen som *El Gerent*.

Noyes¹⁵² er amerikansk folklorist, hvis Ph.d afhandling var etnografisk studie om La Patum 1989-1992.¹⁵³ Forskningsperiode: 1989-1993- 2001. Noyes standpunkt var at La Patums funktion er at være fællesskabssamlende: « Today, as I will illustrate, the incorporation of individuals into active community memberships is the main goal of the Patum». ¹⁵⁴ Det var i ud fra det perspektiv, at Noyes anvendte Durkheims koncept *Organic solidarity*. Noyes tidligste kilder har lighed med datiden socialvidenskabelige tendens til fokus på *communitas* og ritual opfattelser, men hendes forskningsrelation endte i 2001, og de efterfølgende artikler vidner om Noyes skifte til skeptisisme til kulturarvificering. Noyes kilder er brugt i ICH-ansøgningen, kontradiktorisk til Noyes skepticisme¹⁵⁵ til UNESCO. I vores dialoger reflekterede Noyes over ritualisering og instrumentalisering af hendes kilder til at legitimere kulturarvificering. Noyes teoretiske tilgang er yderligere inspireret af Durkheim og Sigmund Freud: « I refer often to Durkheim and Freud in this book, not as explanatory frameworks, but as high-theory analogues of the «sensuous thought» of the Patum». ¹⁵⁶ Noyes er den mest anvendte ekspert i videnskabelige sammenhænge. Noyes ekspertstatus og hendes kilders der inspiration for mit projekt samt vores dialoger, var årsag til at hun blev *reflektionspartner*.

Det er relevant at nævne at Noguera var mentor Noyes. Der forekommer citater fra kommunikation med andre videnskabelige eksperter, men idet graden af deres implikation er mindre, præsenteres de undervejs som de forekommer.

Af mine *patumaire* informanter, anvender jeg i opgaven de som havde opnået titel for mindst 10 års deltagelse i en *Comparsa: Patumaire*, heraf er de *patumaire af rang*. Udvælgelsen var ud fra kriteriet at kunne kategorisere mine *patumaire* informanter til en objektiv defineret gruppe. Ydermere var mine *patumaire* informanter direkte implicerede i aktsudførelse. Det komplekse er, at den *politiske sfære* har tildelt disse *patumaire* informanter deres status, hvormed *patumaire af rang* besidder en tvetydig position: Politisk udvalgt til position som udøver- og deltagerrepræsentant. Trods *patumaire af rangs* komplekse position, samt min forskningstese at *El Salt de Plens* er en nyere tradition end mine *patumaire af rang* opfattelse, var mit perspektiv at deres opfattelse af rituallet som tradition er reel. Mit perspektiv

¹⁵² Osu.edu, «Dorothy Noyes». <https://cfs.osu.edu/people/noyes>.10.

¹⁵³ Ph.d title: «The Mule and the Giants: Struggling for the Body Social in a Catalan Corpus Christi Festival".

¹⁵⁴ Ibid, s.4.

¹⁵⁵ Skepticismen nævnes i kapitel syv.

¹⁵⁶ Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 7.

sammensvarer Christoph Brumanns udgangspunkt i teorien *Heritage agnosticism*, nemlig at kulturarvsbegivenheder skal forskes på som reelle hændelser for deltagerne.¹⁵⁷

Med *patumaire* informanterne gennemførte jeg *ustrukturerede* interviews,¹⁵⁸ *semi-strukturerede*¹⁵⁹ interviews, *formelle* og *uformelle samtaler*.¹⁶⁰ Anna Davidsson Bremborg fremstilling af forskerens rolle i *ustrukturerede interviews*, er som en tidsvis passiv aktør: «In the unstructured interviews, the interviewee steers the interview, while the interviewer's role is to create an inviting, open atmosphere and to only ask questions when needed to facilitate the storytelling».¹⁶¹ Min rolle som interviewer kan defineres som værende mere aktivt, særligt i den indledende fase, fordi der var en række a priori forudsætninger der skulle opnåes, inden min legitimering som forsker på *El Salt de Plens*, af *patumaire* informanterne. Betingelserne var en kompleks sammensætning af generelle socio- kulturelle kundskaber, som f.eks. tilstrækkelig grad af *catalanitet*¹⁶² samt andre mere specifikke akts relaterede betingelser: Tidligere «hoppe» erfaringer og erfaring med festivalen generel. Forud for min tildeling, havde mit kendskab til det sociale kodeks at et *Salt* ikke anmodes om, men må tildeles, været essentielt. Min tildeling var utvivlsomt dikteret af det medlem af *La Plantilla* i *El Vestidor* som tildelte mig *Salts*, i mit tilfælde Serra, legitimering af personen der anmodede om min tildeling, nemlig Ivan Sanchez. I relation til Serras tildeling af mit *Salt*, blev det yderligere vurderet, om min motivation for at hoppe var respektfuld for hans og *patumaire* opfattelses af traditionen. Det sidste afgørende kompetenceelement for legitimeringen af min rolle som *Ple*, blev vurderet allersidst, nemlig min *Acompyants* kompetence. Jvf., Serras kommentarer om at min *Acompanyant* var en ægte veteran *patumaire*.¹⁶³ Detaljerne omkring min tildeling, og tolkningen af den, fremstår i kapitel seks.

Forudsætningerne for at vinde indpas hos *patumaire* informanterne og heri opnå legitimitet, var således betinget af min beretning om min relation til La Patum. John Michael og Teela Sanders behandler aspektet indgående i artiklen: *Before, during and after: Realism, Reflexivity and Ethnography*:

¹⁵⁷ «By analogy, an 'agnostic' study of heritage does not posit a priori that heritage is an empty signifier, an entirely arbitrary and socially determined ascription, but takes people's heritage experience and beliefs seriously». Brumann, «Heritage Agnosticism», 180.

¹⁵⁸ Ibid, 312.

¹⁵⁹ Ibid, 132.

¹⁶⁰ Ibid, 245-256.

¹⁶¹ Bremborg, «Interviewing», 313.

¹⁶² Catalanitets følelsen bliver forklaret i kapitel fire og fem.

¹⁶³ Jf. narrative beskrivelse.

[...] it was only by disclosing narratives about the self, and therefore entering into autoethnographic techniques, that rapport was possible. [...] The resource of the self inadvertently affects 'getting into place' and the ability to form and maintain constructive relations in the field.¹⁶⁴

Ovenstående citat viser at min metode for at vinde indpas ikke er unik, men er et generelt aspekt ved udførelse af etnografisk feltophold. Jeg anser det for et tveægget sværd at blotlægge ens personlige opfattelse til *patumaire* informanter, men jeg vurderer de potentielle ulemper til at være mindre, end de plausible fordele. Det er desuden essentielt at være bevidst om at jeg anser *patumaire* informanters rolle som hverken entydig eller ensidig. Jeg hævder at de i kraft af deres forhøjede positionering, som repræsentanter for udøverne, plausibelt har en generel agenda for deltagelse i mit projekt, nemlig at fremme *patumaire* stemme indenfor *forsknings sfæren*, hvilket påvirker deres udsagns karakter. Bremborg argumenterer for at det er et generelt dilemma i anvendelsen af religiøse specialister.¹⁶⁵ Yderligere anser jeg det også som plausibelt, at *patumaire* informanters personlige agenda for at deltage, er opnåelsen af protagonisme. Jeg hævder således at der er et potentielt gensidigt udnyttelsesforhold i *patumaire*-forsker konstellationen, hvilket skal inkluderes i dataanalysen, og i de forskningsetiske overvejelser. Den potentielle instrumentalisering hos *patumaire* informanterne, er en af årsagerne til at de ikke kategoriserer som *refleksionspartnere*. Tolkningerne af de individuelle analyser, bør i et fremtidigt projekt sammenlignes med et større antal af *patumaire* informanter, for at relativiserer og reducere informantens *bias* og *subjektivisme*.¹⁶⁶ Reduceringen af mine *bias* og *subjektivisme*, er via metoden efterprøvelser. Forskere der benytter sig af informanter, er forpligtede til at reflektere over relationen til sine informanter, hvilket Natvig beskriver således: «Forskerne må reflektere over egen rolle i forhold til informanten og den mulige påvirkelse af dennes udtagelser».¹⁶⁷ Mine overvejelser omkring min relation til *patumaire* informanter belyses i det forskningsetiske afsnit. Mine

¹⁶⁴ «Instead, as Berger (2001) reveals, [...] The need for self-disclosure about various personal life experiences became the only basis through which sex workers could make decisions about the inquirer, not as a sociologist, but as another woman. The necessary requirements of disclosing personal details in the field are often not realised beforehand. As Goode (2003) testifies in his ethnography of the Fat Civil Rights Association, in order to be accepted into the group he had to make a personal disclosure regarding his sexual attraction to larger women [...] Roberts, «Before and after», 3.

¹⁶⁵ «Though key persons are important, they have a tendency to speak for other persons». Bremborg, «Interviewing», 312.

¹⁶⁶ «Problems of subjectivism and interactive bias in qualitative research can be reduced by involving several researchers in the same project, since they can provide checks upon one another's interpretations». Roof, «Research design», 77.

¹⁶⁷ Natvig. *Metode i religionsvitenskap*. 232.

overvejelser omkring min relation til de videnskabelige informanter, er implicit i min kategorisering af de som *refleksionspartnere*, idet selve termen afspejler min udtalte respekt for deres ekspertise.

2.5. Materiale, forskningskilder og informant data

Under feltopholdet i 2019 indsamlede jeg fotomateriale, hovedsagligt udarbejdet af undertegnede, diverse *hegemoniske beskrivelser*¹⁶⁸ samt publicerede kilder.¹⁶⁹ Undervejs i mit feltophold observerede jeg inkongruens mellem forskningsbaserede kilders beskrivelser (forsknings og *hegemoniske*) og *patumaire* informanternes opfattelser. Inkongruensen var også delvist til mine tidligere erfaringer, altså til den *populære sfære*. Der var særligt uoverensstemmelser om aktens definition som ritual eller oplevelsesbegivenhed, og heraf dens funktion som inkludering, eller ekskludering, til *Patumaire* fællesskab. Desuden har de forskningsbaserede kilder fravær af aspekter, som jeg havde observeret som betydningsfulde for *patumaire* informanterne: *La barreja*, *Patum dels Pobres*,¹⁷⁰ påklædernes Helgen *San Ceferino*¹⁷¹ og dens procession. Jeg tolkede heraf *forskningssfærens* fremstillinger af *El Salt de Plens*, som idealiserende fortællinger af akten som social samlende, kontradiktorisk til mine observationer af *patumaire* informanternes tolkning af akten, som én af flere faktorer, der inddeler deltagerne i forskellige fællesskab og som hermed dementerer konceptet om ét (*Patumaire*) fællesskab. Jeg antog at korrelationen for *forskningssfærens* emfase på ritualets fællesskabsamlende aspekt, var appliceringen af ritual teori med base i en samfundsmæssig kontekst med fokus på social solidaritet og social identitet, hvilket ikke nødvendigvis var La Patums generelle kontekst. De *hegemoniske beskrivelser* bar præg af at være fortryllende fortællinger. Yderligere er der nedgang i forskningsproduktionen siden år 2001, hvilket har efterladt et relativt forskningsmæssigt hulrum. I tillæg applicerer de sparsomme nyere kilder samme teoretiske tilgange som i 1992, hvilket jeg anser som teoretisk stilstand. Jeg advokerer heraf for nødvendigheden i at udføre et grundigt (uvildigt) etnografisk forskningsprojekt, i kraft af at forrige fyldestgørende studie var Noyes' projekt fra 1992, simultant med det

¹⁶⁸ Festivalprogrammer, turistbrochurer og andre informationsskrift.

¹⁶⁹ Indsamlingen af catalansk publiceret materiale var gennem Bergas boghandel *La Quatre Cantons*, baseret på anbefaling af boghandler Nelida Fornell, der yderligere forhåndbestilte materiale til mit efterfølgende ophold i 2020. Online materiale fik jeg anskaffet gennem min adgang til spanske online biblioteker, i kraft af mit spanske bibliotekskort, anskaffet i løbet af min bosættelse i Catalonien, men som måtte reaktiveres under feltopholdet. Adgangen til spanske bibliotekers digitale kilder forudsætter spansk ID -nummer, hvilket udelukkende kan opnåes via bosættelse. Aspektet gør det udfordrende for eksterne, at opnå kilde adgang.

¹⁷⁰ *Patum dels Pobres* er er beskrevet nederst i den narrative beskrivelse. Er den akt som foregår efter det officielle program er afsluttet.

¹⁷¹ *El Vestidors* opfundne helgen. Forklares i kapitel fire.

essentielt i at inddrage teoretisering i udvælgelsen af teori. Jeg observerede en kompleks relation mellem *forskningsfæren*, den *politiske instans*, *patumaire af rang* og de forskellige *Caps de Colla* (leder for *Comparsa*). Den komplekse relation gav sig til udtryk igennem konflikter om legitimitet til at organisere og definere akten, samt hvem der havde den legitime rettighed til at identificere nye *patumaire* medlemmer. Jeg påstår at uenigheden om *patumaire* bunder i at *ritualiseringsagenterne* har forskellige definitioner af termen. Prædikater som *mafia*,¹⁷² i betydningen at besidde miskrediteret magt var ofte anvendt for at delegitimere ens modpart i konflikterne. Der var altså indikationer på en pågående magtkamp for at definere, og organisere festivalens akter, og *patumaire* identificeringen. I kraft af ovenstående inkongruens og konflikter, valgte jeg at (re)konstruere akten og *patumaire* termens kronologisk oversigt, for at afklare om konflikterne havde historisk base. I min tolkning af den (re) konstruerede tidslinje, kom det frem at *El Salt de Plens* havde en særpræget historisk udvikling, disproportional til de øvrige akter, der har haft statiske udtryk siden 1916. *El Salt de Plens* har eksploderet både i antal *Plens* (8 i 1916, 120 i 1980 og aktuelt 100), ophøjet dets positionering i La Patum og er forbundet til social identitet, særligt *patumaire* begrebet. Min datering af aktens etablering i sin nuværende form, blev sat til år 1939 og en analyse af komplementerende kilder om perioden bekræftede min hypotese, der blev til opgavens undertese: At *El Salt de Plens* som distinktiv akt var produkt af en (ny) politiseret vitalisering, der i sin nuværende form har haft signifikativ instrumentel betydning for den *politiske instans*, særligt i dens omtale som initieringsritual af et imaginært socialt fællesskab. Heraf akten som *politisk rite*.¹⁷³

Desuden identificerer jeg indicier på sammenfildrede og komplekse strukturer imellem forskere, *politiske instanser* og de udøvende deltagere desto længere jeg kom i (re)konstruktionen af den kronologiske redegørelse. Eksperternes indflydelse, forskningsmaterialets tyngde og *de hegemoniske beskrivelser*, har ekspanderet siden 1900, og særligt efter 1967,¹⁷⁴ da La Patum opnåede sin første kulturarvs anerkendelse, frem til år 2005 med UNESCO -anerkendelsen. Dietrich Harth formulerer eksperternes indflydelse:

In post-traditional societies, the “expert” has now assumed the place of the “specialist” in the premodern society[...] he does not have wisdom at his disposal but has acquired

¹⁷² *Mafia* begrebet blev folkesprogliggjort omkring år 1980.

¹⁷³ Definitionen af politisk rite som anvendes, er formuleret i afsnit 2.7.

¹⁷⁴

key competencies and is thus a specialist on the basis of theoretically grounded and experimentally tested knowledge that is subject to permanent revision.¹⁷⁵

Eksperters indflydelse på La Patum var altså heller ingen unik situation, men som tidligere nævnt, kritiserer jeg aktuel forskning for manglende teoretisering over ritual teorier. Konsekvenserne af mangelfuld teoretisering har essentiel betydning, eftersom eksperter har haft en stigende direkte indflydelse på festivalens udformelse og aktuel besidder en autoritær position for defineringen og organiseringen af La Patum. Aktuelt vurderer jeg at situationen er prekær, da eksperterne anvender tolkninger som ikke reflekterer alle deltagernes perspektiver. Som beskrevet i introduktionen, var La Patum første catalanske og andre spanske, kulturelle begivenhed som opnåede UNESCO´s (ICH) i 2005. I betragtning af, at der fra 2001 forekom en nedgang i forsknings produktion om La Patum, samt en tendens til teoretisk tilgangs standardisering, var det oplagt at undersøge forskningsmæssig *status quo*. En *status quo* som jeg enten tolker som paradoks, eller logisk konsekvens af relation til netop ekspertens implikation i La Patum. Relationen ville jeg forsøge at kortlægge. Min antagelse var, at ved at undersøge *status quo*, kunne jeg finde korrelation på forskningens nedgang og teoretisk standardisering, samt få skitse over fremtidig forskning. Ydermere var jeg interesseret i om La Patums ICH- status, og den dertil anvendte teoretisk tilgang, havde influeret på efterfølgende kulturarvs anerkendelser. Metoden for at afklare *status quo* var tredelt: Via emnet RELV303MUNT (december 2019), hvor fokus var på ICH- statussens effekt på festivalen samt kortlægning af agenter der krævede ejerskab over aktens definering. Via mit indlæg om forskningsprojektet og dermed direkte feedback på projektets relevans, en *deltagende observation* af andre indlæg samt debat med relevante forskere, i den antropologiske konference i Tarragona, januar 2020. Konferencens tema var: *Forskningsetik i relation med immateriel kulturarv og antropologiens rolle indenfor immateriel kulturarvs udviklingen*.¹⁷⁶ Eftersom det aktuel er den antropologiske retning der forsker på kulturarv, havde konferencen direkte relevans. Udover konferencedeltagelsen, supplerede jeg opholdet med et besøg til Berga, hvor jeg indhentede kilder¹⁷⁷ hos Nelida Fornell (boghandel La *Quatre Cantons*). Fornell var direkte mellemlid i oprettelsen af kontakten til Noguera, hvilket er endnu et eksempel på *snowball sampling*. I forbindelse med de delvist *ustrukturerede*, men gensidigt reflekterende samtaler med Noguera og Rumbo, fik jeg en del

¹⁷⁵ Harth, «Ritual and other from of social action», 36.

¹⁷⁶ Coca2020. Congres. <https://coca2020.imf.csic.es/>

¹⁷⁷ I forbindelse med opholdet i 2019 forhåndsbestilte en del kilder.

upubliceret og/eller udgået materiale fra deres private samlinger. Samtalerne med Noguera, og Rumbo, opklarede en række tvivl om konflikter, forskningsmiljø og eksperters rolle. Dog opstod der også nye tvivl.

Igennem bearbejdelsen af materialet blev det tydeligt, at der eksisterer (mindst) fire divergente opfattelser af akten, og *patumaire* begrebet, og at opfattelserne repræsenterede fire forskellige sfærer. Heraf inkluderede jeg sfærene som distinktive kategorier, kaldet *ritualiseringsagenter*, med objektivet at afdække konflikternes ophav. Begrebet er inspireret af Bells generelle tilgang til ritualisering.

Forskningssfæren: Forskere, eller forskningskilder, med indflydelse på aktens udtryk og/eller på de andre *ritualiseringsagenter*'s definering af akten og *patumaire* begrebet.

Patumaire af rang: Ritualspecialister i kraft af akts kompetence, men også via *politisk instans* tildeling af titlen ritualspecialister.

Populære niveau: De generelle festivaldeltagere i La Patum uden specifik deltagelse.

Politisk instans: L'Ajuntament, og Generalitat de Catalunya, socio-politiske organisationer: Omnium og ANC. El Patronat fra 2001 til 2017.

Forskningssfæren og *politiske instans* omtales samlet som definerende *ritualiseringsagenter*, mens *populær* og *patumaire af rang* som performative. Efter min tolkning af akten som *politisk rite* og kategoriseringen af *ritualiseringsagenterne*, analyserede jeg materialet på nyt, hvilket sammensvarer metoden *hermeneutisk cirkel*.¹⁷⁸ I den analyse kortlagde jeg *ritualiseringsagenternes* relation til den politiske sfære.

2.6. Digitalt feltarbejde- Etnografisk kommunikation

En af de uforudsigelige eksterne faktorer som havde signifikativ indflydelse på mit projekt, var covid- 19. Som følge af virussets udvikling til en pandemi, blev festivalen i 2019 den eneste akademiske funderede festival deltagelse, og La Patum var i 2020 en delvist digitaliseret og fysisk alternativ fejring. I juli 2020 måtte den oprindelige projektskitse tilpasset de nye omstændigheder, og heri blev det metodologisk, teoretiske samt forskningshypotetiske justeret *a posteriori* til festivaldeltagelsen i 2019. Eksempler på

¹⁷⁸ Gilhus, «Hermeneutics», 275.

ændringer: Aflysning af det programmerede indblik i Bergas byarkivets materiale. Motivet for at besøge arkivet, var for at supplere de få kilder skrevet fra *patumaire* niveau, med den enkeltstående tilgængelige kilde; Beskrivelse af en *El Salt de Plens* veteran.¹⁷⁹ Jeg vurderer at arkivmateriale generelt set er analyseret, og fremstillet, af den dertil fremmeste arkivekspert, Rumbo,¹⁸⁰ dog var den specifikke kilde desværre ikke inkluderet i Rumbos publikationer. De planlagte dybdegående interviews med *patumaire* informanter, samt uformelle samtaler med aktsdeltagere fra den *populære sfære*, blev ligeså sløjft fra forskningsdesignet. Projektets endelige fokus blev heraf centreret i højere grad om at undersøge implikationen af *forsknings sfærens* teoretiske tilgange og vurderer kohærens mellem forskningsanalyse og empiri.

Tendensen jeg havde opdaget i første *kildekritiske analyse* af en indviklet, men gensidigt frugtbar relation mellem eksperter og de politiske styrende instanser, var blevet valideret og styrket under konferencen i Tarragona. De nye tvivl, som havde opstået undervejs, omhandlede tendens til censurering i publiceringen af artikler, og en mere subtil selektivisme i udvælgelsen af forsker til brug i f.eks. foredrag, tv-udsendelser etcetera. Der opstod dermed hypotesen om en vis grad af forskningsmæssig censurering, som blev understøttet af Nogueres udtalelser. Det faktum at de fleste publikationer, enten er finansieret eller udført af Bergas *L'Ajuntament*, *El Patronat* eller det catalanske kultur departement, *La Departament de Cultura*, førte til min vurdering at det ikke var optimale betingelser for uvildig forskning. Det komplekse politiske- forsker relation, fordrede heller ikke til inkludering af *patumaire af rangs* opfattelse, om de afveg fra den generelle opfattelse. Med andre ord blev det som i udgangspunktet var en uhensigtsmæssig forandring af den oprindelige plan, i realiteten til min ekstraordinær fordel. Fordi forskydelsen fra et informantbaseret projekt, til at fokusere på efterprøvelse af forskningskilders fremstillinger med informanternes opfattelser, havde afdækket *forsknings sfærens* kilders implikation på aktens udvikling og ritualiseringsagenternes opfattelser. Michael Burowoy definerer metoden som arkæologisk revisit: « The archeological revisit can be used to *connect* the present to the past, but it may also be used to *compare* the present to the past». ¹⁸¹ Burowoy præciserer essensen af at gå kildekritisk til værks:

¹⁷⁹ Publikationen er en *El Vestidor*s beskrivelse af La Patum. FREIXA i ÑACO, Josep. *Records d'un patumaire: 50 anys de vestidor de Plens* (1961/2011). Berga: La Patumaire, 2010. 398.3 (46.71Ber) Fr.

¹⁸⁰ Rumbo har fra 2001 til 2021 været ansat som arkivist for 29 arkiver i Berguedà. Tidligere arkiv fremstillinger var blevet udført af Jaume Farràs og det var disse som Rumbo byggede videre på. Cultures; "EL PERFIL Un historiador que treballa d'arxiver i que difon el patrimoni cultural".

¹⁸¹ Revisits: «An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography», 29.

In the sometimes desperate search for historical data, the ethnographer is easily tempted to repress data's constructed character. Thus, as I alluded to earlier, historians such as Thernstrom (1964) have been critical of how community ethnographers reduce history to the mythologies of their participants. With theoretical lenses to guide their investigations, however, ethnographers become sensitive to the constructed nature of historical narrative. Indeed, they are able to exploit its "constructedness."¹⁸²

Jeg hævder at citatet repræsenterer forskningssituationen for La Patum, med en ekstra grad af «constructedness» fordi *patumaire* og *politiske instans* netop legitimerer sin «constructedness» på *forskningssfæren*, som er «constructedness», og heri er der en symbiotisk cirkelslutning. Grundet den sparsomme information om *populær* og *patumaire* sfære i forskningen generelt, samt forskningens generelle reducerede produktion efter 2001, inkluderede jeg *alternative* kilder i mit materiale. *Alternative* kilder er betegnelsen for kilder, som ikke kan kategoriseres som *hegemoniske beskrivelser* eller forskningskilder. Objektivet var at skaffe detaljer om *patumaire* og *populære* sfæren, for at få indblik i de to *ritualiseringsagenters* perspektiver på akten og *patumaire* termen. Ydermere var kilderne også adækvate for at afdække førnævntes syn på politiske beslutninger og organiseringen af La Patum, altså mening om de definerende *ritualiseringsagenter*. De alternative kilders tolkning ville validere eller dementere *forsknings sfærens* analyser.

Som kulturarvs begivenhed foregår debatten om festivalen på flere forskellige arenaer, og Regine Bendix argumenterer for det adækvate i præcist at inkludere alternative kilder og forske via *etnografisk kommunikation*.¹⁸³ Bendix definerer ikke metoden, men hendes beskrivelse: «in print, online, and in faceto-face settings on and off screen, as well as in growing stacks of memoranda»,¹⁸⁴ tolker jeg til at være materiale der komplementere akademiske kilder. Jeg tilslutter mig Bendix perspektiv, nemlig at gennem en afkodning af disse kilder, kommer bagvedliggende kulturelle strømninger til udtryk, f.eks. inklusion og

¹⁸² Revisits: «An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography», 29.

¹⁸³ «Cases both respectable or simple and explosive are generally talked about in print, online, and in faceto-face settings on and off screen, as well as in growing stacks of memoranda. This media allows the examination of which regimes are being deployed; one can follow the whole spectrum of other issues, far from heritage itself, that are confirmed and achieved or in some cases foiled or undermined on the platform of heritage making. In the case of intangible heritage, one may discern issues of inclusion and privileged access, custodianship and benefit of scarce resources issues, in other words, that are hard to raise on their own». Bendix, «Heritage between economy and politics», 265.

¹⁸⁴ Ibid, 226.

eksklusion. For at kompensere for den digitaliserede festival i 2020, blev jeg nødsaget til netop at analysere: Kommentarfelter i online avis, artikler der belyser processen med festivalens digitalisering og mine informanternes vurdering af digitalisering. I tillæg undersøgte jeg den digitale fejring online foredrag og debatter, og deltog aktiv i online debatter under den catalanske antropologiske online konference med temaet: *Immateriel kulturarv, begrænsede fejring og udfordringer post- Covid 19 (29-30 juni 2020)*.¹⁸⁵ Konferencens tema var indicie på forskningens institutionalisering af en rituel tilgang til fejring: «Erstatningsmekanismer og nye ritualer» og «Bør de «opfinde» nye ritualer?».¹⁸⁶ I det digitale feltarbejde observerede jeg at fejring og festivaler var definerede som (initierings)ritualer med dertilhørende fællesskab. Jeg tolker det som en applicering af Turners koncept *communitas*, men hverken i konferencens oplæg, eller i efterfølgende debatrunder, blev rituals definition generelt, eller kontekstuel, debatteret, hvoraf min tolkning bliver et skøn.

2.7. Undertese, tese og opgavens struktur

Tolkning af min (re)konstruerede kronologiske oversigt havde ført mig frem til min undertese; Akten som *politisk rite*. Min påstand var baseret på Francos udnyttelse af den eksisterende katolske ramme for La Patum, for derigennem at opnå legitimitet til sit kulturelle storhedsprojekt. Kulturprojektets objektive var at fremme de kulturelle begivenheder til attraktive turistmagneter, men også at skabe imaginære fællesskaber. Jeg vurderer *El Salt de Plens* var ideel akt at transformere til spektakulært skue. Francos generelle implementeringer undervejs i perioden, samt aktens transkurs understøtter dette. Jeg hævder at Francos objektive var at samle så store folkemasser som muligt, til så spektakulære begivenheder som muligt, for derigennem at anvende arenaen til at sprede sit politiske budskab. Jeg nuancerer hermed den generelle opfattelse af at Franco udførte et rekatoliseringsprojekt, og tolker at ritens vitalisering var baseret på egen vindings skyld, fremfor at potentiere den katolske kirke for troens del. Min undertese er yderligere understøttet via: Jaume Farràs præsentation af samtidens kobling mellem politik og religion, José Ángel Ascunce Arrietas ph.d. *Sociologisk kultur under Franco*,¹⁸⁷ og Gorka Zamarreno Aramedias ph.d. *En grundig analyse af Francos*

¹⁸⁵ Min oversættelse af: «*Patrimonio Inmaterial. Celebraciones confinadas y retos post- covid 19*».

¹⁸⁶ Min oversættelse af: «*Mecanismos de substitució i nous ritual*», «*Han d´inventer «nous» rituals?*».

¹⁸⁷ José Ángel Ascunce Arrieta (2014). *Sociología cultural del franquismo, (1936-1975) la cultura del nacional-catolicismo*. Universidad Complutense de Madrid. 2014.

udnyttelse af massebevægelser til at vise sin politiske ideologi.¹⁸⁸ At definere og heraf analysere *El Salt de Plens* som *politisk rite*, er dog udelukkende min tese. Jeg advokerer for undertesens validitet, velvidende at den ikke forekommer i Rumbos bog fra 2020: *LA PATUM DE BERGA: Fest, Krig og Politik*.¹⁸⁹ Jeg vurderer bogen som værende en detaljeret historisk gennemgang. Alligevel glimrer den ved sit fravær af eksempler på direkte politiske implikation. Ydermere er jeg skeptisk til den institutionelle implikation i publikationens økonomiske grundlag,¹⁹⁰ samt Rumbo's tvetydige positionering.¹⁹¹ Bogens indhold har flere lighedstræk med en *hegemonisk beskrivelse* end en kritisk videnskabelig afhandling, hvilket understøttes af dens senere præmiering.¹⁹² Jeg vurderer at samtidens udprægede fravær af debat om Francos kulturelle projekter, har korrelation til censuringen under Franco. Den nære eftertids *forskningssfære* supponerer jeg for er påvirket af indførelsen af den politiske amnestilov i 1977 og dens eksisterende gyldighed.¹⁹³ Korrelationen for at nuværende forskning ikke har belyst aktens politisering (i tilstrækkelig grad), kan skyldes et generelt forskningsmæssigt fokus på kulturarvificering og/eller fokus på aktens fællessamlende funktion (jvf. forklaring om *forskningssfærens* komplicitet med den *politiske instans*).

Min videre påstand er, at den *politiske rite* bestandigt er blevet dynamiseret og justeret til af aktuel politisk kontekst. Dynamiseringsmetoden var i høj grad identisk med initieringen til aktens form som distinktiv akt, nemlig via udnyttelsen af eksisterende elementer, der blev justerede til nye symbolske betydninger. Festivalens finansiering og organisering har siden 1918 gradvist udviklet sig fra at være nabolags baseret, til at *L'Ajuntament* blev øverste styrende myndighed, hvilket har optimeret den *politiske instans* mulighed for påvirkning på aktens form og struktur, altså en materialisering af den *politiske rite*. Evidens for min påstand om at den politiske rites implementering og videreførelse er; Vitaliseringen, af det erhvervsrelaterede *patumaire* etiket til et symbolsk fællesskab var politisk initieret og er kontinuerligt blevet redefineret, den *politiske instans* implementering og vedvarende instrumentalisering, af *patumaire af rang* titler og ceremonierne hertil. Den politiske sfæres

¹⁸⁸ Gorka Zamarreno Aramedia: MOVILIZACIONES DE MASAS DEL FRANQUISMO. Un espectáculo al servicio de la imagen de Francisco Franco. Facultad de Ciencias de la Comunicacion. Universidad de Málaga.

¹⁸⁹ Min oversættelse af: *FESTA, GUERRA I POLÍTICA*.

¹⁹⁰ Publikationens var et fondsprojekt via Barcelonas regions råd (*La Diputació de Barcelona*).

¹⁹¹ jvf. præsentationen af Rumbo, hvori hans positioneringer er forklaret.

¹⁹² Perona, Albert Rumbo guanya el Premi Rafael Patxot amb un treball sobre la politització de la Patum". Prisen var destineret til publikationer der belyser kulturelle temaer.

¹⁹³ «The Spanish 1977 Amnesty Law is a law promulgated by the Parliament of Spain in 1977. The law [...] guaranteed impunity for those who participated in crimes under the Civil War and Francoist Spain. The law is still in force and has been used as a reason for not investigating and prosecuting Francoist human rights violations. wikipedia.org, Spanish 1977 amnesty law.

transformation af ildens symbolisme til at være selve symbolet på etnisk nationalitet, er ligeså blevet implementeret i *hegemoniske beskrivelser* om La Patums ild elementer. Ildens dynamiske symbolske udvikling indenfor den *politiske sfære*, er tillige simultan med *forskningssfærens* tolkning af førnævnte. Jeg argumenterer for at ovenstående korrespondance har rod i at visse af de mest betydningsfulde forskere, har kanaliseret deres pro-catalanske tilhørighed i sine publikationer. Således er den aktuelle kobling mellem *patumaire*, i betydningen social identitet, ilden som symbol for (trans)- etnisk identitet og akten som materialisering af førnævnte aspekter og disses interrelation, i høj grad politisk initieret, hvilket legitimerer min undertese. Undertesen er ikke en mindre betydningsfuld tese, tværtimod er den præmis for tesen, men grundet opgavens format, skildres blot undertesens essentielle aspekter, og heraf dens betegnelse.

Ritualiseringsagenternes inkludering i min tese er baseret på undertesen, samt på sfærernes afvigende, og tidsvist inkompatible, opfattelser af akten og *patumaire* termen. Det skal pointeres at jeg tolker *ritualiseringsagenternes* indbyrdes relation som kompleks, hvoraf deres fremstillinger i opgaven er karikerede, grundet opgavens format. Jeg argumenterer for at den *politiske instans* legitimerer og baserer deres opfattelse på *forskningssfærens* tolkninger. Det er dog ingen ensidig udnyttelsesrelation, for tværtimod eksisterer der reciprok vinding i de to sfærers samhørighed. *Patumaire af rang sfæren* implementeret visse af *forskningssfærens* tolkninger og terminologi. *Patumaire af rang sfærens* transkurs har formet dens tvetydige positionering; Institueret af *politisk instans* men repræsentant for performative deltagere. Sfærens relation til de andre *ritualiseringsagenters* er midlertidig særdeles konfronterende, særligt i debatter om legitim rettighed til at definere og heraf forme akten, samt dertil knyttede fællesskab. Jeg advokerer for at *forskningssfærens* fremstilling af akten som idealiseret fællesskabssamlende, har rod i den applicerede teoretiske tilgang. At *politisk instans* implementerer *forskningssfærens* tolkninger og instrumentaliserer de, for at integrerer deres politiske forståelse af social identitet og fællesskab. At den *populære sfæres* medlemmer har mere individuelle tolkning af *forsknings-* og *politiske* sfærens opfattelse. At *Patumaire af rang* implementerer *forskningssfærens* fællesskabs ideologi, men anser *Patumaire* fællesskab som en mindre eksklusiv del af festivaldeltagerne. Det inkohærente er at *forskningssfæren* og *politisk instans*, har magt til at definere akten og præmisserne for initiering til fællesskab, i modsætning til de performative deltagere. Jeg tager udgangspunkt i at fællesskab, og dets initieringspræmisser, er betinget af at være defineret af fællesskabets deltagere, samt at præmisserne materialiseres i akten. Uden disse forudsætninger vil

fællesskabets deltagere ikke føle sig identificeret med fællesskabet og således afværge det, eller oprette nye. Således fragmenterer den *politiske instans Patumaire* fællesskab via deres projekt om at forbinde deltagerne til et trans-etnisk fællesskab, mens *patumaire af rang* bevidst fragmenterer *Patumaire* fællesskab ud fra deres identificeringsbehov og heraf organiseringbehov samt et ønske om at opretholde deres privilegerede positioner.

3. Forskningsetik og teori

3.1. Forskningsetiske overvejelser

Defineringen, reguleringen og kontrollen af forsknings etik er ikke universel. I Spanien eksisterer der f.eks. ikke ét forskningsetisk råd, men hvert universitet er ansvarlig for at følge de nationale etiske råd, i tillæg til hvert universitets (og/eller instituts) særregler.¹⁹⁴ I tillæg er informanterne påvirkede af kulturelle etiske normer. Jeg vurderer, at mine informanternes anonymiseringsbehovet kan relateres til kulturelle aspekter, samt til informantens specifikke position. Mine *patumaire* informanter var uinteresserede i samtykke skemaer, opfølgningsskriv og diverse relateret information, hvilket sammensvarer den kulturelle tendens, at i Catalonien foregår en stor del af det sociale, og det arbejdsmæssige liv, offentligt. De lokale barer omtales som ”det sociale kontor”, og Noyes beskriver at hver *Comparsa* havde sit ”sociale kontor”, og at netop de offentlige disputer, var fundamentet for den sociale konsensus omkring udførelsen af La Patum. Følgende standard kommentar skal ses ud fra dette aspekt: «du skal huske at bruge mit navn i din opgave, for jeg står ved alt jeg siger”.¹⁹⁵ Af respekt for *patumaire* informanternes eksplicite anmodning fremtræder de med navn, og jeg valgte at inkludere informanternes position i La Patum samt bosted. Min beslutning om at forfølge deres ønske, forudsatte min bevidsthed netop omkring *patumaire* informanternes plausible egeninteresse, fordi kommentaren vidnede om lyst til at blive hørt. Bremborg problematiserer brugen af religiøse specialister, eller personer i samme ærendes, som informanter for en generel opfattelse: «Though key persons are important, they have a tendency to speak for other persons».¹⁹⁶ I konteksten var det ikke et problem, idet jeg havde udvalgt informanter fra ritualspecialist sfæren og netop var interesseret i deres refleksioner ud fra deres position som ritualspecialister. Desuagtet skal informanternes udtalelser altid relativiseres og sammenlignes. Et yderligere argument for ikke at anonymisere informanterne, er festivalens udførelse i det offentlige rum, samt at *Patumaire af rang* miljøet er så begrænset, at alle er bekendte. Derfor er det sandsynligt, at majoriteten indenfor miljøet havde kendskab til mit projekt, og mine *patumaire* informanter. *Patumaire* informanternes udtalelser vil forekomme som direkte citeringer, undtaget når informanten eksplicit havde bedt om anonymisering, eller på baggrund af mine etiske overvejelser. Mine

¹⁹⁴ Bekræftet gennem komparation af forskellige universiteters forskningsetiske retningslinjer, og bekræftet i mail korrespondance, med Marina Elias Andreu, Phd i Sociologi på Barcelonas Universitet, oktober 2020.

¹⁹⁵ Majoriteten af mine informanter udtrykte ønske om at forekomme med navn. Resten godkendte at optræde med navn grundet majoritetens ønske, idet de anså det for mest korrekt at alle optrådte ens.

¹⁹⁶ Bremborg, «Interviewing», 312.

refleksionspartnere var derimod særdeles optagede af forskningsetik, men da det er et snævert forskningsmiljø, tolker jeg det som begrundelse for deres godkendelse til at fremstå med navn. Jeg har naturligvis respekteret anmodninger om anonymisering af specifikke kommentarer og til forhåndsgodkendelsen af citater. Det komplicerede min applicering af *refleksionspartnere*, når de besidder tvetydige positioner indenfor begge kategorier af informanter, hvilket yderligere kompliceres når de har politisk tilhørighed, som Rumbo og Noguera. Som fremlagt i afsnittet om informanter, appliceres de som udgangspunkt som *refleksionspartnere*, medmindre andet er angivet. Ligeså er det fremlagt at termen *refleksionspartnere* er formet ud fra etiske vurderinger. Jeg anvender informanterne som supplerende til øvrige kilder, hvilket er en direkte konsekvens af digitaliserede festivaludgaver, idet de planlagte *strukturerede samtaler* i 2020 udeblev. Jeg anså ikke digitale interview som et alternativ, da de planlagte spørgsmål berørte *patumaires* oplevelse af akten, og en interviewsituation udenfor konteksten, vurderede jeg som kunstig, idet sindsstemningen havde været afvigende fra en reel kontekst. Mine etiske overvejelser, har også haft afgørende indvirkning, da mit udgangspunkt er at det etisk korrekte er at give informanterne mulighed til at læse opgaven, for at respektere konceptet om rapportering i relation mellem mig og informanterne,¹⁹⁷ og eftersom opgaven er nedfældet på dansk, er dette desværre ikke en reel mulighed. Sproglig kompetence var også et etisk tema i min relation til *refleksionspartnere*, med undtagelse af Noyes. De relevante catalanske forskere havde begrænset engelsk kompetence,¹⁹⁸ så min tilgang til Noyes som primærkilde, modsat mine *refleksionspartnere*, gjorde at jeg vurderede det som etisk korrekt at videreformidle om Noyes' kilder.

3.2. Personlige etiske vurderinger

I et etnografisk forskningsprojekt hvor dataindsamlingen er baseret på personlig kontakt til datakilderne, er der en større grad af personlige forskningsetiske overvejelser knyttet til metodevalg. Mine etiske overvejelser er underlagt de norske forskningsetiske regler, men i tillæg har jeg personlige etiske vurderinger. Eksempel på mine overvejelser er at *patumaire* informanternes religiøse og politiske holdninger ikke forekommer, trods min viden herom, da

¹⁹⁷ «Rapport is a two-way relationship and may involve “informants” being willing to trust researchers enough to answer questions and to provide access to and company at events». Harvey, «Field research», 231.

¹⁹⁸ Min påstand er baseret på observationer samt samtaler med relevante forskere i de to konferencer. Det var særligt tydeligt i den online konference, hvori det var et debattema at Noyes fremførte sit indlæg på engelsk.

jeg vurderer at oplysningerne kan skabe unødige bivirkninger. De mest kontroversielle forskningsetiske aspekter i mit studie var: (etnisk) Nationalitet, køn,¹⁹⁹ alkohol og politik.

«Du er mere catalansk end catalanerne»²⁰⁰ Ovenstående bemærkning fik jeg ofte høre. Min sociolingvistiske kompetence og relation til lokalområdet, dannet gennem mere end 15 års tilknytning til lokalområdet, har placeret mig som forsker i en kompleks position: Spændingsfeltet mellem at være forsker og *patumaire*. Spændingsfeltet er relevant, fordi de etiske faldgrubber var konstante i balancen mellem at dele ud af personlige aspekter for at opnå legitimitet, samtidig med at udfylde funktionen som forsker. Mit standpunkt er at i et etnografisk studie ikke eksisterer en outsider/insider opdeling, men derimod findes der forskellige grader af «insider-hed». Jeg identificerer mig ikke som *insider* i *El Vestidor* eller *patumaire af rang* miljø, heller ikke efter at have været *Ple*, men som *patumaire* ud fra den brede definition.²⁰¹ Den distinktive forskel var at jeg ikke opførte mig som *patumaire*, grundet mit forskningsærende, selvom det i praksis var en reel balancekunst. Spørgsmålet er hvordan jeg bliver identificeret? Og om det har betydning at jeg er *foraster*? Undervejs i opgaven eksemplificeres det at der ikke var konsensus om mit forskningsprojekt legitimitet som *foraster*, ej heller i min optræden som *Ple*. Det vises desuden at min sociolingvistiske kompetence ofte var et kriterie for mine informanters accept af mit ærende.

Køn – sexismen? Jeg vurderer at projektets karakter havde været anderledes, om det var udført af en mand samt/eller catalaner, omend så absolut ikke i betydningen mindre kvalitet, men der var utvivlsomt forsknings etiske faldgrubber knyttet til mit køn og min nationalitet. Køn har markeret sig med substantiel betydning i *El Salt de Plens*, og udtalelser om at tildelingen af *Salt* er via seksuelle ydelser, vidner om implicit sexismen i sfæren.²⁰² Min accept af denne implicite sexismen, gennem godtagelse af tilbuddet om et *Salt*, var kontradiktorisk til mit personlige etiske perspektiv. Alligevel vurderer jeg det forskningsmæssige udbytte som tilstrækkelig kompensation for at gå på kompromis med mine etiske vurderinger i det

¹⁹⁹ «There are, nonetheless, limits to a researcher's participation in fieldwork [...] the limits placed on possible research by a scholar's gender». Harvey, «Field research», 233.

²⁰⁰ Egen oversættelse: «Ets més catalana que les catalanes». En næsten standard kommentar jeg har fået høre i de sidste 15 år. Det er et generelt udtryk, for at beskrive personer der anses for integrerede i den sociolingvistiske-kulturelle sfære. (Se konceptet *catalanitet* i ordlisten).

²⁰¹ Festivaldeltager.

²⁰² «Prisen for at få en Salt må betales, og prisen er ofte sex». Kommentarens ophavsmand har eksplicit bedt om at blive anonymiseret. Person med både videnskabeligt og personligt kendskab om tildelingen af *Ple*.

specifikke tilfælde. Det afgørende er at der ikke udføres grænseoverskridende eller ulovlig handling, for i det tilfælde har man som forsker varslingspligt (straffeloven 2005 § 196).²⁰³

Alkohol – druk eller nadver? «*Patum i mam*» (*Patum lig med alkohol*). Alkoholforbruget i forbindelse med La Patum er et kontroversielt og heraf debatteret tema, både institutionelt og på deltager niveau. Jeg hævder at der eksisterer en symbolsk konnotation knyttet til indtagelse af *la barreja*. Derfor vurderer jeg det at takke ja til at indtage *la barreja* med mine informanter, som det mest respektfulde at gøre. Om jeg havde takket nej, havde det sandsynligvis været anset for en fornærmelse mod deres tradition, derfor anser jeg indtagelsen for forskningsetisk. *La Barrejas* symbolske konnotationer eksemplificeres.

Politisk aktivisme? Mit socialpolitiske engagement,²⁰⁴ i tillæg til 15 års relation til området,²⁰⁵ er basen for at have tilstrækkeligt kendskab til sociale og følelsesmæssige mekanismer, knyttet til (nuværende²⁰⁶) politiske manifestationer. Jeg er bevidst om *hvilken hat jeg har på*, og dermed reducere graden af mine plausible bias. Pragmatisk set er der dog plausibelt, at informanterne forudså mit politiske/sociale standpunkt på baggrund af mine sociolingvistiske kompetencer, og at det alligevel fungerede som en adgangskode til *patumaire af rang sfæren*. Desuagtet er jeg personlig kritisk til politisk instrumentalisering af festivalen som plenum for politiske budskabers manifesteringer, men min optræden som forsker var så neutral som mulig. Projektet er NSD godkendt og de udstykkede retningslinjer er fulgt. Observationer i det offentlige rum er fritaget fra indhentelse af samtykke.²⁰⁷

3.3. Teori- Ritualisering og fællesskabsvitalisering. Introduktion

Ifølge forskningsdesignets introduktion, var de teoretiske tilgange i *forskningssfæren* dikterende faktorer for formuleringen af tesen og undertesen, og min teoretiske tilgang er derfor valgt efter tesen og undertesens definerings. En mere udfyldende forklaring på de teoretiske tilgangs indflydelse på min tese, og undertese, er at det de beskrevne teoretiske tilganges implikation i *ritualiseringsagenterne* opfattelser, som har indvirket på tesen og undertesen. Dermed er mit fokus ikke på teorierne *an sich*, hvoraf de teoretiske tilgange

²⁰³ https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2005-05-20-28/KAPITTEL_2-5#%C2%A7196

²⁰⁴ Jeg er én af grundlæggerne af den Katalanske Nasjonal Organisasjonen i Norge (ANC Norge). Registrert 14.12.2018 som FLI.

²⁰⁵ Bosat i Catalonien fra 2006-2013 men har haft lange ophold i 2005, samt fra 2013 og frem.

²⁰⁶ Min vurdering at det ikke er troværdigt at have reel kundskab om hvilke følelsesmæssige mekanismer der lå bag datidens demonstrationer. Analysen af 1970 tallets demonstrationer er heraf tentativ og baseret på viden om sociale mekanismer, ikke udefra personlige erfaringer.

²⁰⁷ NESH, forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi, 13-14.

fremlægges i præsentationen af de respektive forskere. Jeg har kategoriseret de førnævnte som implicitte. I alt har jeg kategoriseret teori der forekommer i teksten indenfor tre grupper: Implicit teori, analytisk teori og teori til fremtidig teoretisk tilgang. Jeg påpeger at min analytiske tilgang i høj grad er et nuancerende, og komplementerende perspektiv til *forsknings sfærens*, hvilket Bell formulerer at teoretiske tilgange som oftets er: «Theories are always reacting, or often overacting, to other theories».²⁰⁸ Således anvender jeg *forsknings sfærens* tolkninger som analytiske, når jeg vurderer de som adækvate. Min vurdering af de som adækvate er gjort via metoden *efterprøvelse*.

I kapitlets resterende afsnit, præsenteres teorierne tematisk samt kategorisk i implicitte og analyserende. De implicitte er uddybende forklaringer. Analysen fremstilles simultant med det deskriptive, mens teori til fremtidige forskningsprojekter skildres i kapitel syv.

3.4. Teoretisk fundament - 1868-1970

Præsentation af forskere som er forud for opgavens kronologiske oversigt, men hvis teoretiske tilgange, eller tolkninger har indvirket enten på efterfølgende forskeres teoretiske tilgange, haft implikation på aktens form og/eller udtryk eller på *ritualiseringsagenterne*.

Samtidens forskere er læst via sekundærlitteratur. Jeg er bevidst om det forskningsmæssige vage i anvendelse af sekundærlitteratur, men i kraft af at forfatterene til førnævnte er mine *refleksionspartnere*: Noguera, Rumbo og Noyes, er der vis legitimitet i deskriptionerne.

Jacint Viladarga i Canellas (Viladarga)²⁰⁹ fra Berga var jurist og historiker.

(Forskningsperiode 1890–1916) Viladarga opgav første før-katolske oprindelse for La Patum, i første nedskrivning om Bergas historie (1890): *Història de Berga* (Bergas historie). Viladargas datering er baseret på den mest omtalte kilde i La Patums historie: Dokument fra år 1725,²¹⁰ hvori La Patums oprindelse (daværende *La Bulla*) dokumenteres til år 1430.²¹¹ Dokumentet refereres til som «det ukendte» dokument, da dets eksistens udelukkende er valideret af Viladargas. Josep Armengou omtaler det som dubiøst.²¹² Trods dokumentets

²⁰⁸ Bell. *Ritual*. (New York: Oxford University Press, 1997), 89.

²⁰⁹ Enciclopedia, «Jacint Viladarga».

²¹⁰ Dokumentet er beskrevet som overleveret af bystyresektretær ? Altariba, Fornavnet er ikke kendt.

²¹¹ Jvf. Den officielle tidslinje datering af La Patum til år 1454. Lapatum.cat, «Historia».

²¹² Armengous kommentar om dokumentet: «dette dokument vidste ingen om indtil Sr. Viladarga fremlagde dets eksistens, men jeg tvivler på dets eksistens». Armengou, *La Patum de Berga*. (Berga: Albi, 1994), 26.

kontrovers, er det medregnet i historiske redegørelser, f.eks Rumbos. Vilardargas impakt har øget progressivt med *forskningssfærens* fokus på dateringen af la Patum til kultisk periode.

Sansalvador fra Barcelona- Berga var poet, jurist og politiker. (Forskningsperiode 1900-1916). Sansalvador definition af *berguedans* forhold til La Patum: «Berguedans har en form for religion der består af tre fundamentale søjler: Helligrummet (sanctuary) La Mare de Deú de Queralt (MD Queralt),²¹³ La Patum og *El Pi de les Tres Branques (El Pi)* (grantræt med tre grene). Hver enkelt af disse søjler har sine respektive ritualer».²¹⁴ Udsagnet fremlægger Berga som værende indehaver af en hellig treenighed. Jeg konkluderer tentativt at Sansalvador var én af hovedaktørerne for grundlæggelsen af en pro-catalansk treenighed: han grundlagde *El Pi* som etnisk catalansk symbol.²¹⁵ fik sandsynligvis via sin politiske positionering,²¹⁶ helliggjort MD Queralt som La Patums helgen i 1916,²¹⁷ og var udtalt tilhænger af konceptet Catalanitat, i daværende betydning etnisk nationalisme. Nedenstående citat validerer min påstand: «La Patum symboliserer den catalanske ånd, progressiv og praktisk—La Patum er kulturarven til et ungt land (red: *Poble*)²¹⁸ som den tidligere mytologi, rejser sig fra jorden, hvor de har overvundet de dårlige omstændigheder med mere kraft end nogensinde».²¹⁹ Citatet vidner om difusion af catalanske politiske propaganda med fokus på catalansk kultur og identitet, *Catalanitat* som etnisk nationalisme. Ydermere koblede Sansalvador eksplicit, festivalens ild til Catalunya: «La Patum er en patriotisk fest, som bidrager til at bevare at fædrelandets hellige ild altid er tændt».²²⁰ I 1901 modtog Sansalvador præmie¹⁵ for udgivelsen: *La Patum*, Sansalvadors ildkoncept er blevet omtolket til et udvidet fædreland: *Els Països Catalans*. (de catalanske lande).²²¹ Sansalvadors tre søjler er kontinuerligt blevet justeret af den *politiske instans* i deres kobling af symbolske

²¹³ Oversat betyder det: Guds mor kaldet Queralt.

²¹⁴ Min oversættelse af: «Berguedans tenen una espècie de religió pròpia formada per tres pilars fonamentals: el Santuari de Queralt, La Patum i El Pi de les Tres Branques. I cada un d'aquests tres pilars té els seus ritus propis». Festes, "La Gala de Queralt".

²¹⁵ Enciclopedia, «El pi de les tres branques», <https://www.enciclopedia.cat/ec-gec-0050841.xml>

²¹⁶ Tolkningen af Sansalvador implikation er tentativt, men i betragtning af hans position i det politiske regionalråd og i Bergas L'Ajuntament, der siden 1916 var eksklusive ansvarlige for det organisatoriske og økonomisk i La Patum, vurderer jeg hans indvirkning som sandsynlig. L'Erol, Antoni Sansalvador».

²¹⁷ Generalitat de Catalunya, «Mare de deu de Queralt».

²¹⁸ El Poble. Se ordlisten.

²¹⁹ Min oversættelse af: «La Patum simbolitza l'esperit català, progressiu i pràctic. La Patum el patrimoni d'un poble jove, que com l'Anteo mitològic, s'aixeca de la terra, on l'ha rebut la desgràcia amb més forces que mai». Noguera, *Visió històrica de la Patum de Berga*. (Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992), 62.

²²⁰ Min oversættelse af: «La Patum és una festa patriòtica, ha de contribuir a conservar sempre encès entre nosaltres el foc sagrat de la Pàtria». ¹⁴ Ibid, 63.

²²¹ Præmien: *Certamen Literi de la Ciutat de Berga*. Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2010), 33.

fællesskaber med La Patum. Hvert 25 år fejres MD Queralts helgenkårelse med ekstraordinær La Patum i september.

Josep Armengou²²² fra Berga var organist, historiker, catalansk aktivist og præst. (Forskningsperiode 1950- 1976) Armengou indførte fællesskabskonceptet om *El Salt de Plens* som ilddåb til *berguedanisme*, og definerede *El Salt de Plens* som: «Det er det kulminante øjeblik i La Patum, forhøjelsen af festen. Vores forfædre, med nogen begrænsede elementer, fik til at skabe et unikt spektakel som i dag hænder os. Det er succesen for ånden; miraklet i at tro på noget».²²³ Armengou fremstiller *Els Plens* og *Les Macs* oprindelse fra samme *comparsa* i La Bullas procession.²²⁴ Armengous kildeproduktion har været, og er, af substantiel betydning for forskning på La Patum, såvel for forskning på Franco perioden, grundet periodens begrænsede kilde produktion. I 1994 fik Armengou en mindeplade.²²⁵

Xavier Fabregas i Surroca²²⁶ (Fabregas) fra Barcelona var dramaturg, journalist og historiker. (Forskningsperiode 1960- ?)²²⁷ Fabregas forekommer i sekundærlitteratur, da hans indvirkning på La Patum er gennem hans kilder som inspirationsfont for forskningssfæren via introduktion af ritual teori,²²⁸ på kulturelle begivenheder. Farras og Graus applicering af Fabregas anvendelse af Mircea Elidas tolkning af europæiske figurer/ comparses som værende rester fra kultiske kalenderriter.²²⁹ Fabregas var første der forskede indgående på djævlefigurer i Catalonien.²³⁰ Forskningen var centreret om teatralisk islæt²³¹ i kulturelle performance,²³² og hans forskning på kulturelle begivenheder og forskningens implikation på udviklingen af disse, er vurderet til at være af højeste grad.²³³ Jeg undersøgte Fabregas relation til det

²²² <http://worldcat.org/identities/lccn-n79114099/>

²²³ Min oversættelse af: «Són el moment culminant de La Patum, l'apoteosi de la festa. Els nostres passats, amb uns elements limitadíssims, van saber crear un spectacle únic que avui se'ns acudiria. És l'èxit de l'esperit; el miracle de creue en alguna cosa». Armengou, *La Patum de Berga*. (Berga: Albi, 1994), 114.

²²⁴ Ibid, 114.

²²⁵ Mindepladen er placeret ved kirken Sant Joan de Berga. Berga, ” Josep Armengou Feliu».

²²⁶ <https://www.escriptors.cat/autors/fabregasx/biografia>

²²⁷ Fabregas, *Països Catalans la festa berguedana va ser Cavallers, Dracs i Dimonis, Itinerari a través de les Festes Populares*. 1976.

²²⁸ Ibid, 24.

²²⁹ Farràs, *La Patum de Berga*. (Barcelona: Edicions de Nou Art Thor, 1986), 56.

²³⁰ Moya Domenech, «Apuntes sobre los diablos de Fiesta en Catalunya», 65.

https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/8632/46175_8.pdf?sequence=1&isAllowed=y

²³¹ For indgående beskrivelse af det teatraliske aspekt i La Patum, læs Ph.D. afhandlingen af Iolanda Garcia Madariaga: *Fons ritual i spectacle teatral en la festa tradicional i popular: La Patum de Berga*. Universtat de Barcelona.

²³² Gallén, «Xavier Fàbregas, historiador del teatre català modern». *Estudisescenics institutdelteatre*. 1988.

<http://estudisescenics.institutdelteatre.cat/index.php/ees/article/view/483>

²³³ Broch, «El teatre, la festa, el mite, el ritual quotidià», 23.

catalanske kulturdepartament og dets program for (re)konstrueringen af kulturelle begivenheder og datidens civil forståelse af *Catalanitat*. Jeg opnåede ikke afklaring om relationens grad.

Min anvendelse af begrebet *politisk rite*, er inspireret af Emilio Gentile koncept *new politics*. Gentile differentierer mellem politisk religion, og politik der udnytter religion til sin fordel. Gentile kategoriserer Francos regime i sidstnævnte kategori:

There are examples of “new politics” involving movements and regimes that do not attempt to establish their own political creed but use tradition religions as arsenals of myths, rituals, and symbols to adapt the “new politics” to mass society. Franco’s regime in Spain was a typical example of this. Its use of the sacred, through various forms of liturgical representation linked to the Catholic tradition, aimed to satisfied “political needs by adapting a traditional symbolic heritage in ideological mode” rather than developing and establishing its own independent system for sacralizing politics.²³⁴

Min undertese er identisk med ovenstående, nemlig Francos udnyttelse af samtidens eksisterende katolske ramme for La Patum, for derigennem at opnå legitimitet til sit kulturelle storhedsprojekt. Undertesens legitimering er uddybet i næste kapitel.

3.5. Teorier der kobler ritualer til fælleskab og identitet

3.5.1. Udfyldende forklaringer på implicit teori

Det er særligt de teoretiske tilgange fra perioden 1970-1990, som har haft implikation på *ritualiseringsagenterne*. De kan samlet set kategoriseres som *funktionalistiske*,²³⁵ og hvis emfase var på ritualerets sociale funktion. Fra perioden er det særligt Durkheims, Freuds og Turners teorier, som har haft implikation. I tillæg er disse teorier blevet videreført og er endnu i vigør, enten i original, eller modelleret form. Jeg vurderer at de nævnte teorier er næsten standard for aktuel forskning. Den påstand vil valideres undervejs i opgaven. Bells beskrivelse af Durkheims koncept «effervescence»:

Rituals are designed to arouse a passionate intensity, feeling of “effervescence” in which individuals experience something larger than themselves (Durkheim), These

²³⁴ Gentile, *Politics as religion*. (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2006), 142.

²³⁵ Bell. *Ritual*. (New York: Oxford University Press, 1997), 27.

emotional responses cause people to identify their innermost selves with this sense of a larger reality, what is, in effect, the collective community in a disguised form.²³⁶

Deskriptionen viser at teoriens udgangspunkt er, at gennem ritualdeltagelse opnår deltagerne følelser der får dem til at identificerer sig som del af et fællesskab. Som fremlagt, applicerer Noyes Durkheims teori om *Organic solidarity*.²³⁷ Jeg tolker Durkheims *Organic solidarity* som at mennesker er sociale væsener der lever sammen i solidaritet og der er en gensidig afhængighed, baseret på adskillelse af arbejde.²³⁸ Noyes brug af *Organic solidarity*, er specifikt relateret til La Patum, hvori hun argumenterer for at festivalens objektiv er at skabe og vedligeholde *Patumaire* fællesskabet. Noyes kombinerer Durkheim med Freuds koncept *Oceanic feeling* for at beskrive de sanselige aspekter i den kollektive akts udførelse.²³⁹ Noyes er inspireret af Turners koncept *Communitas*. Bells tolkning er en periode mellem orden og kaos: «Rituals, affirms the social order while facilitating disordered inversions of that order; through such inversions, the original order is simultaneously legitimated and modified- either in its basic structure or by moving people from one status to another».²⁴⁰ Noyes tolker at der er via Turners *communitas* og med et social samfund baseret på *Organic solidarity* at *Patumaire* fællesskabet skabes og bekræftes.²⁴¹ Jeg tolker at Rumbo også er inspireret af Turners *communitas*, gennem hans citatet: «På pladsen er alle *patumaires* [...] at La Patum er forbindelsen i beboernes sammenhold og det der sammenkobler og integrerer landsbyen Berga, og dets region og de besøgende.²⁴² (red: i *Patumaire* fællesskabet).

²³⁶ Ibid, 24.

²³⁷ «Today, as I will illustrate, the incorporation of individuals into active community memberships is the main goal of the Patum». Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 4.

²³⁸ Giddens, *Essential Concepts in Sociology*, 17.

²³⁹ «I refer often to Durkheim and Freud in this book, not as explanatory frameworks, but as high-theory analogues of the “sensuous thought” of the Patum». Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 7.

²⁴⁰ Bell. *Ritual*. (New York: Oxford University Press, 1997), 40.

²⁴¹ Jvf. 2.4 «Today, as I will illustrate, the incorporation of individuals into active community memberships is the main goal of the Patum». Ph.d title: " *The Mule and the Giants: Struggling for the Body Social in a Catalan Corpus Christi Festival*.", 4.

²⁴² Min oversættelse af: La significació de La Patum rau, però, en el fet que, un cop a la plaça, tothom esdevé La significació de La Patum rau, però, en el fet que, un cop a la plaça, tothom esdevé patumaire, sense distinció de classe, sexe, origen o edat, i passa a formar part del seu cos social, de la seva comunitat. Per això, sovint s'afirma que La Patum és un vincle de cohesió ciutadana que reuneix i integra el poble de Berga, la seva comarca i els visitants. Llosa, Alonso, Rumbo, Llorens «La Patum, primera declaració de Patrimoni Immaterial de la UNESCO a Catalunya, deu anys després», 138.

3.5.2. Analyserende

Jeg anvender deler af Bells teori om *ritual practice*, ud fra min vurdering at de som mest ædekvalte for mine empiriske fund. Det er særligt mine observationer af at ikke alle performative deltagere, end ikke alle *Ple*, identificerer sig, eller bliver identificeret, som *patumaire* efter aktsdeltagelse. Jeg integrerer heraf Bells refleksion om at identificering er en sammensat proces, der forudsætter mere end blot en aktsdeltagelse: «Ritual is a way that people can act in the world, and all those factors that influence how any person and group acts, will influence the performance and understanding of ritual».²⁴³ Citatet integrerer at der er forudgående faktorer der influerer på den performative handling og som videre påvirker tolkningen af performance. Dermed eksisterer der et væld af deltagelsesperspektiv der påvirker identificering efter aktsdeltagelse. Yderligere inkluderer Bells teori at ritualopfattelserne kan være inkompatible: «Rituals are multiple and redundant. They do not have just one message or purpose. They have many, and frequently some of the messages and purposes can modify or even contradict each other».²⁴⁴ Ovenstående refleksioner afspejler mine empiriske fund, specielt i relation til *ritualiseringsagenternes* opfattelse af identificeringen som *patumaire* samt sociale identiteter knyttet til *Patumaire* fællesskabet.

Min undertese om akten som *politisk rite* er legitimeret i Gentiles koncept. Bell redegør ligeledes om politisk instrumentalisering af religion, og religiøsitet, i bogen *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Men idet Gentile specifikt nævner Franco, og at aspektet kun fremstilles som bagvedliggende undertese, vurderer jeg Gentile som værende den mest konkrete legitimerende for min undertese. Det er dog derimod relevant at inkludere Bells koncept i et mere fyldestgørende projekt. Analysen af det inkompatible i at den *politiske instans* tager patent på aktens fællesskab samt præmisserne for initiering til det, er analyseret via Laurajane Smiths koncept fra *Uses of Heritage* adekvat, formuleret af Emma Waterton og Smith i artiklen *The Recognition and and Misrecognition of Community Heritage* 2010:

Community exists in the minds of its members and should not be confused with geographic or sociographic assertions of 'fact'. By extension, the distinctiveness of communities and, thus, the reality of their boundaries, similarly lies in the mind, in the meanings which people attach to them, not in the structural forms. (Cohen).²⁴⁵

²⁴³ Bell. *Ritual*. (New York: Oxford University Press, 1997), 252.

²⁴⁴ Ibid, 135.

²⁴⁵ Smith, «The recognition and misrecognition of community heritage», 7.

Forsøget på at koble eksterne sociale identiteter til *El Salt de Plens* og La Patum, har ført til konflikter, hvilket understøtter ovenstående citats relevans for La Patum. Jeg anerkender at der på *La Plaça* opstår en fysisk sammensmeltning af «massen» under akten, der kan give en monumentan fællesskabsfølelse, lignende Noyes anvendelse af Freuds *Oceanic Feeling*. Desuagtet er jeg uenig i *forskningssfærens* deduktive tilgang, at fysisk sammensmeltning er lig med horisontsammensmeltning og desto mindre at horisontsammensmeltningens fællesskab kan dikteres af udefrastaende. Jeg argumenter derfor for at *patumaire* identificering ikke er en automatisk følgevirkning for de deltagende udøvere. Dog med det forbehold at jeg antager det er tilfældet for *patumaire af rang* aspiranter. Min påstand er valideret via Serra og Rodenas udtalelser i den narrative beskrivelse, der viser *patumaires* behov for at differentiere sig og formulere deres forståelse af *patumaire-hed*. I Waterton og Smiths artikel handler fællesskab også om at skabe grænser, markere forskelle og er dynamiske størrelser samt at (kulturarvs) eksperter ansvar er at overdrage fællesskabsdefineringen til fællesskaberne. I artiklen argumenteres desuden for at det for idealiserende at hævde at individer udfører rituel deltagelse for at bekræfte et fællesskab, idet antagelsens fundament er at mennesker ikke agerer egoistiske, hvilket anses som naturstridigt.²⁴⁶ Artiklens emfaser på at faren ved eksperter definerer af fællesskab, for udover at grundlæggende præmisser for fællesskab overstyres, så miskrediteres «alternative» opfattelser og heri ekskluderes en del af fællesskabet.²⁴⁷ Bells refleksion om at ritualer indeholder flere meninger og heraf flere fællesskab, understøtter ovenstående.²⁴⁸

Desuagtet tolker jeg at der ikke eksisterer en lineær og automatisk relation mellem aktens udførelse og indvielsen i (et?) fællesskab (-er). Florian Jeserichs refleksion:

I would like to increase the awareness of the fact that the complex relationships between the performance of ritual actions and the participants' feelings and perceptions of identity- at least in my opinion- should not be described and/or theorized in mechanical terms. Especially when it comes to intra-psychic phenomena-

²⁴⁶ «Think more carefully about whether we really have it in us to just be unalloyedly nice to others at all times in every single place: most situations can and do bring forth nice and nasty» Ibid, 9.

²⁴⁷ «As Burkett (2001, p. 241) points out, this understanding of community²⁰ all too easily 'flips into homogeneity, a denial of difference, and an assimilation of the Other'. It washes over disharmony, power and marginality, thereby heightening misrecognition. In so doing, some understandings of heritage are legitimised, while other nuances are discredited». Ibid, 8.

²⁴⁸ Bell. *Ritual*. (New York: Oxford University Press, 1997), 135.

and I consider “identity” as such a phenomenon- I would avoid all (explicit and implicit) allusions to technical processes and/or all mechanical metaphors.²⁴⁹

Ovenstående udsagns relevans valideres i min tolkning af min optræden som *Ple*. Min tolkning er endnu mere relevant, når den kontekstualiseres til andres identificering af mig, hvilket fremlægges i kapitel seks. Jeg anser det for substantielt at i den analytiske, inkludere de allerede titulerede *patumaires* kriterier for hvilke *Ple*, de opfatter har fået sin rolle legitimt.²⁵⁰ Kriterierne er afgørende for om *patumaire af rang* anser optræden som *Ple* som gyldig brik, i et større puslespil, der samlet præmieres med *patumaire* identificering. Jeg har ikke fundet forskningskilder der inkluderer ovenstående kriterier.

Grundet det aflyste feltophold i 2020, blev de planlagte samtalerne med *patumaire af rang*, og deltagere, om deres aktsoplevelse ikke gennemført, og således står min tolkning som eneste (aktuelle) deltager *refleksivitet*.²⁵¹ Min tolkning perspektiveres til mine tidligere erfaringer som ”masse“ deltager. Noyes har en refleksiv tolkning af hendes tildeling samt oplevelsen, men idet mit objektiv var de performative deltageres refleksivitet, refereres der ikke Noyes i analysen. Min emfase på at fremtidige projekter skal integrere deltagernes refleksivitet, er inspireret af Stausbergs refleksivitets koncept.

Min påstand om at *patumaire af rangs* identificerer sig med akterne og at identificering er betinget af ejerskabsfølelse over disse, er valideret gennem tolkning af mine *patumaire* informanternes instrumentalisering af *El Salt de Plens* til at markere eksklusivitet. Udsagnet understøttes også af *patumaire* informanternes relation til *Patum dels Pobres/Boratxos*, skitseret i den narrative beskrivelse, som værende medlemmerne fra *El Vestidors* (fortrukne) fejring. Sabine Magliococco koncept *festival reclamation* er relevant for ovenstående:

If a town's primary festival no longer performs an identity narrative to which the population can subscribe, the community may choose to transform the festival through new activities, to designate a new, separate festival to perform the identity with which the community identifies.²⁵²

²⁴⁹ Jeserich, «An invitation to ”theorizing”, 709-710.

²⁵⁰ Den grønne påklæders kommenter om, at jeg var den tilkoblede.

²⁵¹ Stausberg, «Ritual», 51.

²⁵² Magliococco, «Coordinates of power and performance», 172.

Jeg anser at teorien giver en plausibel forklaring på hvorfor *El Vestidor* foretrækker *Patum dels Pobres/ Boratxos*, samt har opfundet nye komplementerende ceremonielle akter til deres opfattelse af *El Salt de Plens* som ritual/ceremoni. De alternative fejringer bunder akkurat i at de ikke føler ejerskab over *El Salt de Plens*, eller La Patum, og den er i den kontekst at *mafia* er et prædikat. Samtidig vidner ovenstående om at konceptet *communitas* er implicert i *patumaire af rangs* opfattelse, omend blot for en selektiv del af *Patumaire* fællesskabet.

3.6. Social og national identitet

Som konsekvens af opgavens (reducerede) format vil temaet ikke blive belyst udførligt som distinkt aspekt, men som understøttende til min tese, og undertese. Idet min undertese er at akten er en *politiske rite*, vil der i de kronologiske kapitler vises eksempler på *den politiske instans* opfattelse af social identitet og dens kobling til *Patumaire* fællesskabet. Jeg hævder at det er hovedsagligt gennem den dynamiske udvikling af ildens symbolske konnotationer og den tilsvarende dynamiske udvikling af ildens betydning i La Patum at koblingen materialiseres. Duri Long formulerer denne symbiotiske effekt: «Thus, the effect of the correfoc on cultural identity is two-fold: it helps to define an increasingly diverse idea of what it means to be Catalan while at the same time serving as a means of political resistance and preservation of Catalan cultural identity». ²⁵³ Paradokset i La Patum, i relation til den politiske instans kobling mellem de sociale identiteter og ilden, er det allerede eksisterende spektrum af symbolske konnotationer som er knyttet til ilden. Konflikterne vedrørende den politiske instans agenda om at implementere deres forståelse af (trans) etnisk nationalitet, knyttet til La Patum via ildens symbolisme, opstår netop grundet spektrum af symbolske konnotationer som *ritualiseringsagenterne* knytter til ilden og disse konnotationers inkompatibilitet.

²⁵³ Long, «Ritual and contemporary Catalan theater», 24.

4. Transitionsperioden. 1970- 2001

4.1. Intermezzo af perioden 1939-1970

El *Salt de Plens* blev i 1916 udført med 8 *Plens* som bestandig øgedes til 40 i 1968.²⁵⁴ *El Ple* hoppede alene, udøverne hjalp hinanden med påklædning, og *fuets* blev tændt når det var muligt for hver enkelt *Ple*. I årene 1933- 1979 blev *L'Alcalde* valgt af den lokale repræsentant for det statsstyrende politiske parti.²⁵⁵ Det er blevet tolket at Franco havde en særlig relation til La Patum: «Under Franco, all Catalan culture was outlawed (with La Patum being a curious exception) with exile, execution or imprisonment as possible punishments for acts such as speaking Catalan or dancing the sardana».²⁵⁶ La Patums særposition kan skyldes at den var eneste daværende Corpus fejring, og andre traditionelle festivaler og fejring var forbudt i perioden.²⁵⁷ Noguera berettede om tilstrømning af både *forasters* og *pixapins* til festivalen.²⁵⁸ Francos relation til *plens* var også særlig: «I et (1) års fejringen (1940) for frigørelsen af denne by af de gloriøse soldater for Caudillo» (red: Francos kælenavn) er det aftalt at” på denne dag skal *L'Àliga* og *els plens* danse”.²⁵⁹ *Patumaire* termen udviklede fra at definere aktsudøver (1900) til at festivaldeltagere identificerede som *patumaire*.²⁶⁰ I 1961 oprettede *L'Alcalde* Noguera et hierarkisk æresystem, hvor aktsudøvere kunne opnå titlen *patumaire* for 10 års tjeneste med akter og *Patumaire de Honor* titel og medalje for 25 års tjeneste. Hermed etableredes det imaginært sociale æresfællesskab, *Patumaire af rang* (*Patumaire*), hvis initiering var bestemt af *L'Alcalde* ud fra hans tildeling. Æresuddelingen foregik på *L'Ajuntament*, i en ceremoni, hvor en medaljekopi kom op at hænge. Ærestitlerne transformerede deltagelsen fra dårligt betalt arbejde,²⁶¹ og status som pøblen,²⁶² til æresværdig optræden der initierede til forhøjet social status, og gav mulighed for initieringen i et endnu mere eksklusivt fællesskab, *Patumaire*. Ifølge samtidens politiske organisering, var *L'Alcalde* Noguerras introduktion af ærestitler, plausibelt en del af Francos agenda. Franco fik guldæresmedalje i 1966²⁶³ og titlen: Adoptivbarn af Berga, samt endags ekstraordinært La

254 Armengou, *La Patum de Berga*. (Berga: Albi, 1994), 112.

255 Enciclopedia, «Alcalde».

256 Brewster, «hist418». 01.4.2016. *Sarabrewster*. http://blogs.ubc.ca/sarabrewster/2016/04/01/hist418/#_ftn9

257 Sagarra, «CARNESTOLTES UNA SOCIETAT QUE CANVIA», 3.

http://dipdig.cultura.gencat.cat/anc/ancaula/recordem/22_Carnaval_26.2.pdf

258 Noguera, *Visió històrica de la Patum de Berga*. (Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992), 83.

259 Rumbo, *Festa, guerra i política* (Barcelona: Diputació de Barcelona, 2020), 225.

260 Rumbo validerer at *patumaire* konceptet som betegnelse for festivaldeltagere eksisterede i 1950 i mail korrespondance.

261 Television Bergueda, «Agora- Plens».

262 I betragtning af det var de lavere klasser som udførte erhvervet, *ibid*.

263 D.C, «Berga va imposar al dictador la primera Medalla d'Or de la ciutat i va fer-li una Patum».

Patum for at fejre titlen. Guldæresmedaljen og titlen hang med *patumaire* medaljerne, hvilket skaber en fysisk såvel som symbolsk bånd mellem Franco, *Patumaires* og La Patum. Arrieta argumenterer ud fra spanske festivaler, hvordan Francs skabte imaginære sociale fællesskab, som havde dobbelt funktion: Tilbud om forhøjet status for den lave sociale klasse og reducere af klasse stigmatisering, men også som metode for at fastholde borgerne indenfor allerede tilknyttede sociale klasseinddelinger.²⁶⁴ Jeg tolker at *Patumaire* fællesskabet kan tolkes som ovenstående. Jeg spekulerer i om opståen af en alternativ afsluttende (red: efter officielt program) akt i 1939²⁶⁵ *Patum dels Pobres/Boratoxs* var modreaktion til festivalens politisering, men min tvivl er uafklaret.²⁶⁶ *Pobre* skal forstås i betydningen fattig i udtryk da der var få deltagere og få musikere, de fattige (*pobre*) og de fulde, hvilket ordet *Boratoxs* betyder.

Mine konklusioner: *Ritualiseringsagenterne Patumaire af rang og populærsfæren* blev grundlagt i perioden. Den *politiske rite* blev dannet via den *politiske instans* transformation af et eksisterende koncept *patumaire* til et imaginært socialt fællesskab, *Patumaire. El Salt de Plens* særlige tilknytning til *Patumaire*, er grundet at den har størst udøver skare.

4.2. Forskningskontekst og introduktion

Der var et forskningsmæssigt kvantespring indenfor periodens *forskningssfære*, hvilket skal kontekstualiseres til socialvidenskabens generelle udvikling, førnævntes videnskabelige emfase på ritual teori og et regulært boom indenfor den folkloristiske faggren.

Forskningssfærens tolkninger og teoretiske tilgange blev standard for efterfølgende forskning. De teoretiske tilgange var hovedsagligt baserede på *funktionalistisk*²⁶⁷ teorier, særligt Turners *communitas* og Durkheims *Organic solidarity*. Jeg hævder at *forskningssfærens* tolkninger om perioden er for idealiserede og det skyldes applicering af teoretiske tilgange som ikke afkoder fragmentering. Jeg hævder at *Forskningssfærens* tolkninger havde implikation på de øvrige *ritualiseringsagenter* opfattelser, særligt den *politiske instans*. Den *politiske instans* ritualisering var todelt. Fra 1975 til 1993 var fokus på

264 Arrieta, *Sociología cultural del franquismo*, 62-70.

265 Lapatum.cat, «Pobres».

266 De alternative Patums, er udgaver som ikke er inkluderet i det aktuelle festivalprogram. *Patum dels pobres/boratoxs* er aktuelt eneste alternative akt til La Patum. Pobres er unik fordi den opstod som alternativ men foregår på samme arena og i direkte forbindelse med La Patum. For detaljeret information om de alternative Patum: Zamora, Joan. *La Patum més enllà de Corpus. Continuitat, reproducció i usos de la festa.*» 2019. Master afhandling, Girona universitet.

267 Bell. *Ritual*. (New York: Oxford University Press, 1997), 27.

tilrettelægning for fællesskab via udpræget grad af autonomi i *Colles*. Fra 1993 til 2001 var fokus på at institutionalisere, standardisere og kulturarvificere.

Kapitlet viser at *Patumaire af rang sfæren* cementeres som *ritualiseringsagent*, *populær sfæren* udviklede sig til at indeholde deltagere fra hele Catalonien, *forsknings sfæren* fik signifikativ indflydelse og autoritet. Fronterne imellem *ritualiseringsagenterne* i konflikterne om definitionen af *patumaire* og initiering til *Patumaire* blev tydeligere, simultant med den *politiske instans* dynamisering af den *politiske rite*.

Jaume Farràs i Farràs (Farràs) fra Barcelona var sociolog. (Forskningsperiode 1985). Publicerede bogen *La Patum de Berga* i 1986. Farràs analyse af akten: «El Salt de Plens, ægte hellige planteguder, klædt som dæmoner og tildækket af ild, vi kan ikke foreslå en anden ting end at det er en gammel regenerativ ceremoni, der er blevet fortolket efterfølgende».²⁶⁸ Farràs definerede *El Salt de Plens* som ildorgie,²⁶⁹ og La Patum som et træ fra hvis stamme der udgår to grene; En religiøs og en politisk.²⁷⁰ Farràs parole er: «La Patum er for alle hvad de vil den skal være»,²⁷¹ udsagnet refererede til hans tolkning af en politisk instrumentalisering af festivalen. Det relevante er parolens efterfølgende anvendelse i beskrivelser om La Patum, hvor instrumentaleringen tolkes positivt, som at festivalen er altomfavnende inkluderende, fordi alle føler sig identificeret med den. Farràs videreførte Fabregas teoretiske perspektiv med inspiration fra Eliade i tolkningen af *Els Plens*. Farràs kilder er anvendt som referencer i ICH – ansøgningen, trods hans kulturarvificerings kritik.²⁷²

Jan Grau i Martí (Grau) er folklorist fra Terrassa. (Forskningsperiode 1995). Skrev bog om figuren *Els Gegants* (kæmperne). Graus tolkning af *Els Plens*: «Det er meget muligt at *Els Plens*, inden de var ét til (red: et ekstra) element i La Patum, var repræsentationer for solhvervsfejring. *Els Plens* minder mere om elfer end dæmoner».²⁷³ Grau var specialist

268 Min oversættelse af: «El Salt de Plens, veritables divinitats vegetals, vestides de dimonis i cobertes de foc, no ens suggereix altre cosa que una antiga cerimònia de regeneració de la natura reinterpretada posteriorment». Farràs, *La Patum de Berga*. (Barcelona: Edicions de Nou Art Thor, 1986), 62.

269 Ibid, 23.

270 Farràs, *La Patum de Berga*, 4.

271 Min oversættelse af: «La patum per tothom es lo que vol que sigui». Farràs, *La Patum de Berga*. (Barcelona: Edicions de Nou Art Thor, 1986), 4.

272 Farràs ville ikke være en del af UNESCO- ansøgningen, da han var modstander af de historiske beskrivelser og ansøgningen. Kommentar Noguera i samtale- Yderligere bekræftet af Noyes i zoom samtale og Farràs er ikke med i bladet L'Erol der netop fremstiller forskerne som var med i UNESCO ansøgningen.

273 Min oversættelse af: «És molt possible que els Plens, abans de ser un element més de La Patum, fossin representacions solsticials de les forces de la natura. Els Plens s'assemblan més als elfs que als dimonis». Jan Grau. Rumbó, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 121.

indenfor solhvervsfejring og var som Farràs inspireret af Eliade. Graus Raison d'être er via referering af hans kilder i ICH- ansøgningen.

Yderligere samtids forskere var: Armengou, Noguera, Noyes og Rumbo.

4.3. Kultisk ild og etnisk identitet

Under Francos regime eksisterede der et fælles undergrundsmiljø bestående af videnskabelige tilknyttede og intellektuelle. Miljøets udgangspunkt var at bevare og promovere catalansk kultur og sprog. Det var ud fra det miljø at samtidens (catalanske) kulturelle renæssance opstod, hvoraf miljøet defineres



Fjeldet Canigó, klart for at påtænde den årlige ild under solhvervsfejring. Copyright officiel hjemmeside for flama de Canigó.

som *renæssancesfæren*. Medlemmer fra *renæssancesfæren* etablerede en socio-politiske modstandsorganisation²⁷⁴ kaldet *Omnium Cultural*²⁷⁵ (*Omnium*) tiltænkt at være en direkte modbevægelse til Francos regime. *Omnium*s medlemmer udførte undergrunds aktiviteter fra 1963 til 1967, for at sprede det catalanske sprog og promovere catalansk kultur. *Omnium*s indflydelse har vokset kontinuerligt fra år 1966 til dets højaktuelle positionering i den socio-politiske debat. *Renæssancesfæren* var også udgangspunkt for det politiske parti ANC, *Assemblea de Catalunya*,²⁷⁶ der opstod i 1972 som pro-catalansk løsrivelsesparti, hvis agenda var social og politisk frihed samt en rekonstruktion af Catalonien som selvstændig stat.²⁷⁷ Ovenstående modstandsorganisationer var grundlag for efterfølgende socio-politiske organisationer, der kom frem i lyset efter Francos fald i 1975. I kraft af *Omnium* og ANCs tætte relation til den politiske sfære, inkluderer jeg de i *ritualiseringsagenten politisk instans*.

Perioden fra 1975-1979 er kaldet *transitionsperioden*, overgangsperiode, fordi det var en politisk mellempperiode indtil år 1979 hvor den catalanske konstitution blev indført. Fra 1979

274 Arnal, «Enero de 1966, una carta de Manuel Sacristán a la dirección (clandestina) del PSUC sobre Òmnium Cultural».

275 «Founded at the height of the 40-year Franco dictatorship on 11 July 1961, Òmnium Cultural was launched to combat the censorship and persecution of Catalan culture and to fill the gap left by the political and civil institutions of Catalonia that were forbidden by the dictatorship. As the years went by, even working clandestinely based in Paris from 1963 to 1967, Òmnium eventually became one of the flagship entities of Catalan civil society to defend and promote Catalonia's language and culture. Currently, it is one of the main non-governmental organisations in Spain and a relevant cultural association in Europe». *Ominum.cat*

276 Partiet blev opløst i 1979, ved indføringen af en ny grundlov i Catalonien. Wikipedia, «Assemblea de Catalunya».

277 MESTRE I CAMPI, *Diccionari d'Història de Catalunya*, 68.

blev *L'Alcalde* igen folkevalgt og La Patum blev officielt underlagt *L'Ajuntament*. Berga har siden 1979 haft *L'Alcalda* som uniformt har været pro-catalanske, hvilket er et kendetegn for Berguedà. Periodens socio-politiske fokus var på konceptet *Catalanitat*: Følelsen af at identificere sig som catalaner.²⁷⁸ Konceptet mest berømte citat blev fremsagt af daværende catalanske præsident Jordi Pujol, repræsentant for partiet *Unió Democràtica de Catalunya* (UDC),²⁷⁹ udtalte i 1975: «En er catalaner hvis man arbejder, og bor, i Catalonien, og vil være/føler sig som en catalaner».²⁸⁰ Citatet vidner om at catalansk identitet var knyttet til civil tilhørighed. Yderligere vandt konceptet *Convivencia* frem: «At leve sammen i solidaritet».²⁸¹ Citatet er ligeså Pujols. Periodens politiske propaganda omhandlede: Social integration, solidaritet og genopbyggelsen af det splittede samfund. Metoden for at binde samfundet og dets borgere sammen, var via ideologien, at fælles udøvelse af kulturelle aktiviteter ville genskabe fælles (catalansk) identitet, der havde rod tilbage fra catalansk guldalder; Kultisk periode.²⁸² Således blev de kulturelle aktiviteter katalysator for *convivencia*, og *Catalanitat*, og det særligt i områder med massiv arbejdsimmigration grundet industriel vækst, hvilket var tilfældet i Berguedà.²⁸³ Kortlægning af de «autentiske» kulturelle begivenheder der skulle promoveres, var via medlemmer fra *renæssancesfæren*.²⁸⁴

Michael Vargas beskriver den catalansk kulturs kobling til middelalderen: «Catalan collective memory is fed most abundantly by the medieval past, which left an enormous inventory in fact, legend, and physical artefact that is useful for telling the national tale».²⁸⁵ La Patums fundamentet for kobling mellem legender og catalansk identitet, havde blevet grundlagt i forrige pro-catalanske kulturelle periode i begyndelsen af 1900. Igennem den kulturelle renæssance blev forskerne fra 1900-tallet, som Sansalvador, på nyt aktuelle. Det er uvist hvilken relation *renæssancesfæren* havde til den *politisk sfære*. Begge parter havde en pro-catalansk tilgang, der sandsynligvis var pro- etnisk, og heraf er det uklart hvilken grad af personlig interesse, politisk ærende, eller forskningsmæssig motivation der var årsag til *renæssance sfærens* medlemmers involvering i kortlæggelsen af de kulturelle aktiviteter. Jeg tolker det som plausibelt, at det var en tæt relation, grundet lighed mellem miljøets fokus,

278 Enciclopedia «catalanitat».

279 Enciclopedia «Unió Democràtica de Catalunya».

280 Min oversættelse af: «és català qui viu i treballa a Catalunya, i en vol ser». Política, « L'expresident Jordi Pujol vincula el fet de ser català amb la voluntat d'integració».

281 Institut d'Estudis Catalans, s.v. «Convivencia».

282 Gracia, «Cultura festiva, política local y hegemonía social».

283 Befolkningstal: 10.240 i 1960 til 12.228 i 1970 og 14249 i 1981 wikipedia, «Berga».

284 Bekræftet i samtaler med Noguera og Rumbo, men kilderne findes kun på arkiv i Berga.

285 Vargas, «Journal of tourism history», 36-53.

deres ritual teoretiske tilgange og politiske propaganda samt metode. *Forskningssfærens* koncepter, Turners *Communitas*, Durkheims *Organic solidarity*, Eliades *axis mundi* og Arnold Van Genneps ideer, og den *politiske sfæres* metoder for at knytte befolkningen via fælles aktiviteter, havde signifikative lighedstræk. Ydermere er der indicier på Pujols (nære) relation til det *renæssance sfæren* som inkluderede Fabregàs og muligvis Fabregàs og Grau. Indiciene er validerede via redegørelser for Pujols (hemmelige?) møder med det socio-politiske undergrundsmiljø i Barcelona i 1960, samt relation mellem UDC, og ANC.²⁸⁶ Pujols grundlæggelse af ideologien om civil catalansk identitet, opnået gennem fælles kulturel udøvelse, førte til generelt catalansk boom i udviklingen af kulturelle aktiviteter, særlig aktiviteter med figurer/*entremesos* tolket som værende kultiske. F.eks. øgedes antallet af *Colles* af djævlefigurer fra tre i 1980 til 300, bare i Catalonien.²⁸⁷ For at dynamisere fællesskabsfølelsen, fik *Colles* tildelt udpræget grad af autonomi i organiseringen, og fik økonomisk støtte af *L'Ajuntaments* og Generalitat de Catalunya, den catalanske regering. Det er dog uklart hvilken grad af egenrådige kontrol, *Cap de Colles* havde over *comparses* og *Salts*, men perioden var præget af *Colles* autonomi indenfor de fleste aspekter.

Samfundets generelle kulturelle strømninger, havde endnu større indvirkninger på La Patum i perioden, end under Francos regime, hvilket jeg tolker som naturlig konsekvens af et større råderum, men på den anden side, var et større udfoldelsespotentiale ikke ensbetydende med en mere «autentisk» fejring, hverken for tilrejsende eller deltagerne. La Patum særstatus under Francos regime, og *El Salt de Plens* hovedrolle i iscenesættelsen, havde gradvist mistet unikhed, i national sammenhæng, i og med opblomstringen af kulturelle aktiviteter. Jeg påstår, at den *politiske instans* responderede på den øgede rivalisering igennem en modreaktion der bestod i at pårabe sig mest mulig autenticitet og samtidig forsøge at gøre La Patum eksklusivt. I 1979 vedtog *L'Ajuntament* et forbud mod at *comparses* kunne forlade Berga, eller optræde udenfor La Patum.²⁸⁸ Forbudet var kontradiktorisk til 1970tallets kutyme, som var at *comparses* optrådte i, eller i forbindelse med, andre kulturelle aktiviteter.²⁸⁹ Mit udsagn valideres via La Patum opnåelse af endnu en²⁹⁰ kulturarvs

286 MESTRE I CAMPI, «Assemblea de Catalunya», 68.

287 Diables.cat; «Actualitat». www.diables.cat

288 Barcelona.cat, «1932: cuando la Patum bajó a Barcelona».

289 Ibid.

290 Første kulturarvs status var I 1967. Brewster, «hist418». 01.4.2016. *Sarabrewster*. http://blogs.ubc.ca/sarabrewster/2016/04/01/hist418/#_ftn9.

anerkendelsen i 1983,²⁹¹ og at begge institutionelle anliggender skal ses som reaktioner på den kulturelle rivalisering. I kraft af den mangfoldige folkeskare i La Patum, blev Armengous koncept, *El Salt de Plens* som ild dåben til *bergudanisme*, udfaset i institutionelle proklamationer, og erstattet af konceptet ild dåb til *El poble*: Etnisk fællesskab på tværs af catalansk tilhørighed. Konceptet udviklede sig yderligere i perioden, til at symbolisere et trans-etnisk og dermed på tværs af landegrænser *El Poble*. Første del af fællesskabets symbolske transformation var i 1984, da La Patum sammenfaldt med solhvervsfejringen, og *fuets* blev påtændt med ild fra faklen *Flama de Canigó*. *Flama de Canigó* var et initiativ fra 1955, hvor en fakkel blev antændt på fjeldet Canigó under solhvervsfejring.²⁹² Initiativet udviklede sig til at faklen, eller fakler tændt med den, blev ekspanderet til andre områder, for at antænde deres ildinstrumenter/flammer. Fakel vandringen var blevet en symbolsk handling der forbandt, og forbinder områder i Catalonien. I 1966 krydsede faklen/flammen landegrænsen til Frankrig. Antændelsen i 1984 i La Patum skabte symbolsk forbindelse mellem trans-etnisk *catalanitat*, kultisk tid, de hoppende ildjævle og La Patum.²⁹³ Ifølge kilder var det en gruppe *berguedans*, som førte flammen til Berga,²⁹⁴ altså intet politisk initiativ. Aktionen indikerer ildens symbolske betydning på populært niveau. Således var den senere socio- og politiske implementering af *Flama de Canigó* som bindeledet til trans-etnisk identitet, understøttet af *forskningssfæren* via Sansalvadors formulering i 1916 samt allerede integreret i *populærsfæren*. Samlet set, havde den *politiske instans* fokus på at justere festivalens ramme for at inkludere nye borgere og festivaldeltagere til *Patumaire* fællesskabet, simultant med at der blev igangsat restriktioner for at bevare La Patums særstatus. Jeg tolker de to aspekter som inkompatible.

Ovenstående periode vidner om kulturelle aktiviteter var for at skabe fællesskab og social identitet, på tværs af politiske anliggender og etnisk oprindelse og hovedsagligt gennem folkelige styrede begivenheder. Alligevel var der en bagvedliggende politisk agenda, hvis metode plausibelt var inspireret af datidens ritual teoretiske tilgange.

291 Parlament de Catalunya, « DIARI DE SESSIONS DEL PARLAMENT DE CATALUNYA ». Traditionel festival af national interesse. Generalitat de Catalunya. *Traditional fest med naional interesse*.

292 Wikipedia, ” Flama de canigo”.

293 Wikipedia, ” Flama de canigo”.

294 Marquez, La Patum encen amb flama”.

4.4. Autonomi, kaos og institutionalisering

Festivalen udvides med flere dage og alle akterne gennemføres fire gange totalt.²⁹⁵ Antal *Ple* voksede eksplosivt, og i 1980 ramte det loftet med 120 *Plens* x fire under *La Patum* = 480 i alt, frem til 1994 hvor det stadfæstes til 100 per akt.²⁹⁶ Der er beretninger om kaos og om folk hørte lyden af *El Tabaler*, og derefter klæde sig på hjemme og mødte op på *La Plaça* som *Ple*.²⁹⁷ Altså var *Cap de Colla* og *L'Ajuntament* uden fuldstændig kontrol over aktens udførelse, og dermed var der en vis grad af anarkisme som muliggjorde at individerne i den populære sfære havde et vist råderum. Udvidelsen kan have influeret på at påklædningsrummet til *Els Plens* skiftede lokation, fra underetagen af *L'Ajuntament*, til lokalet *stalden* i 1976,²⁹⁸ hvilket fysisk fjerner påklæderne fra *La Plaça*. Igennem flytningen opnåede påklæderne endnu større grad af autonomi, mens de samtidig blev distanceret fra aktens epicenter, *La Plaça*. Ud fra Bells teori mister de dermed rollen som naturlige ritual specialister,²⁹⁹ og jeg formoder at distanceringen kan have været begyndelsen på en væsensforskellige opfattelse af ritualet og dets komplementerende aspekter. Jeg supponerer altså for en ny ritualisering af deres nye akts oplevelse, hvorved *patumaire af rangsfæren* som *ritualiseringsagent* er etableret. En yderligere ændring var at omkring år 1980 fik hverken *Cap de Colla*, eller hjælperne økonomisk kompensation for tjansen,³⁰⁰ til gengæld fik de en gratis omgang mad, øl og *barreja* i *stalden* efter dagens sidste *Salt*. I samme periode opstod der tegn på populære sfærens misnøge med *Cap de Colles* kontrol over *Salts*. I 1987 indfandt de første plakater sig på *La Plaça*, med kritiske slogans imod *Cap de Colla* og hjælpe påklæderne, med beskyldninger om at de solgte *Plens* til højstbydende. Jeg tolker derfor det som plausibelt, at protokollen på daværende tidspunkt var at hver påklæder uddelte et vist antal *Salts*, sandsynligvis til familie og venner. De offentlige demonstrationer viser at det var blevet attraktivt at være *Ple*, og det understøtter min påstand om aktens symbolske betydning på populært niveau. Noyes fremstilling af aspektet: «There is a strong normative preasure to do a salt de plens, «the baptism of Berguedan citizenship», at least once».³⁰¹ Altså at der på populært niveau var en implementering af Armengous ilddåb. Bemærk at fællesskabet i udsagnet var civil, tilsvarende datidens politiske diskurs. I kraft af antallet af

295 Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 224.

296 Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 179.

297 Bekræftet i samtale med Serra og Noguera. 02.02.2020, Berga.

298 Jordi- 'Vides de Patum': Josep Cuberas (2020) 13 min.

299 Bell. *Ritual*. (New York: Oxford University Press, 1997), 82.

300 Serra, samtale 22.06.2019, Berga. Ingen officiel dokument specificerer traditionens ophav opstod men den er stadigvæk aktuel.

301 Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 75.

Plens øgedes antallet af frivillige medlemmer i *comparsa*, og *Cap de Colla* fik dermed endnu større ansvarsområde, via en større mængde af festivaldeltagere. Den *politiske instans* implementerede samfundsmodel, hvor de kulturelle aktiviteter var organiseret via *Colles*, kan være årsag til at *L'Ajuntament* ikke demokratiserede *Salts*, til trods for klager til *L'Ajuntament*.³⁰² Et eksempel på den autonome organisering af *El Salt de Plens*, var de spontante løsninger på akut opstående problemer. Under første *El Salt de Plens* om torsdagen i 1989, opstod der kaos da nogen forsøgte at antænde fyrværkeri under akten. Kilder³⁰³ beskriver, at *påklæder* *Sobrevias*³⁰⁴ foreslog at de skulle fordele *Plens* til *Plaça de Saló*, for dermed at kunne begrænse tilstrømningen, af uønskede personer, fra hovedpladsen. Der findes ingen dokumentation om beslutningsprocessen, da afgørelsen blev foretaget mundtlig i stalden, og efterfølgende har der været cirka 10 *Plens* på *Plaça de Saló*.³⁰⁵ *Patumaire* informanter påstod at det var fascister som antændte fyrværkeriet, men ophaverne til udtalelserne frabad sig at forekomme med navn, og heraf anser jeg beskyldningen for spekulativ. Alligevel vidner udsagnene om videre-førelsen og udviklingen, af forrige periodens tendens til at de performative deltagere differentierer festivaldeltagelse i legitime og ikke legitime, altså i *pixa pins* og *forasters* og i ny kategori: Anti- catalanere.³⁰⁶ Simultant med at kritikken mod *Colles* for djævlene voksede, og der i stigende grad forekom betegnelsen *mafia* i omtalen af de, sker der også en fragmentering i *staldens* fællesskab på slutten af 1980tallet. Samtidens var præget af økonomisk nedgang, der medførte signifikativ fraflytning af personer fra arbejderklassen til mere urbaniserede strøg, hvilket netop var tilfældet for medlemmer i *stalden*.³⁰⁷ Hovedparten beholdt dog deres bolig i *Bergueda*, samt positionen i *stalden*. Fraflytningen resulterede i at traditionen med at videregive ens rolle i *stalden* generationelt, medførte at majoriteten af næste generation i *stalden* var *pixa pins*, skældsordet der identificerede illegitime festivaldeltagere. I de andre *Colles* havde fraflytningen været af mindre grad, så *El Vestidor* afveg fra de resterende *Colles*, og der opstod således også en differentiering mellem *Colles*. Jeg formoder at *El Vestidors* komplekse særmærke som: Eneste *Colla* der ikke udførte sin akt, fysisk adskilt fra *La Plaça*, højeste status i kraft af aktens symbolske værdi men geografisk tilhørsforhold som *pixa- pins*,

302 Ibid, 76.

303 Noguera i samtale, Jordi Royo i Agora.

304 *Sobrevias* var *påklæder* men blev senere *Cap de Colla*. Samtale Noguera, 02.02.2020, Berga.

305 Agora, «Jordi Royo».

306 Noguera omtalen af tilstrømning af både *forasters* og *pixapins*. Samtale Noguera, 02.02.2020, Berga.

307 Der findes ingen dokumentation over, hvor mange af medlemmerne i *El Vestidor* der bor fast i Berga. Det er dog bekræftet gennem Serra, at omkring halvparten af den aktuelle *La Plantilla* ikke bor fast i Berga. Samtale den 22.06.2019 og den 23.06.2019, Berga.

majoriteten i *Patumaire* er grundlaget for omtalen af den som *mafia*. Udfra Bells teori om ritual specialister opfyldte de ikke længere kriterierne, Noyes aplicering af Durkheims koncept *organic solidarity* havde også mistet relevans hvoraf de tilsvarende *Convivencia* ideologi også havde blevet irrelevant.

Ydermere blev der integreret alternative forlystelser³⁰⁸ der sandsynligvis influerede på deltagerskarens deltagelsesmotivation og La Patums udtryk nærmede sig en *festival*.³⁰⁹ Jeg supponerer at der opstod en sammensmeltning mellem de øvrige symbolske fællesskaber og *Patumaire*, hvormed en *patumaire* identificering ikke var betinget af en ærestitel. Autonomi og kaos varede dog ikke uendeligt.

4.5. Institutionel hierarkisk legitimering af *Comparsa*

Omkring år 1993 påbegyndte *L'Ajuntament* en struktureringsproces der medførte standardisering, reducerede *Comparses* autonomi samt var enden på personer fra *populære sfæres* deltagelse i akten på anarkistisk vis. I *El Salt de Plens*, blev det på et uvist tidspunkt obligatorisk at *El Ple* fik følge af *L'Acompyant*. Indførelsen var begrundet med sikkerhedsmæssige hensyn, for med 100 *Plens* på *La Placa* var det ikke længere anset som trygt/muligt at hoppe alene. Indførelsen er dokumenteret til år 1994,³¹⁰ og samme år fastslår *L'Ajuntament* at alle *Plens* skal klæde sig på i *stalden*, men det er uvist hvornår sidste *Ple* klædte sig på hjemmefra, sprang med hjemmelavet maske og alene. Grundet det officielle forbud vurderer jeg at videre anarkistiske deltagelse har været minimal.³¹¹ Der blev indført standarisering i påtændingen af *Fuets*. Tidligere blev *fuets* antændt når *Plens* var påklædte, hvilket havde medført at nogen blev tændt i *stalden* på vej op, mens andre allerede var på *La Plaça*. Fra 1994 blev påtændingen simultan på *La Plaça*.³¹² *L'Ajuntament* gennemførte i 1993 møder med *Cap De Colles* for at danne organiseringsstruktur.³¹³ Udslaget blev etableringen af officielle *Comparsa*, hvoraf *Comparsa* til *Els Plens* blev kaldet *El Vestidors dels Plens i Maces*. Navnet bevidner at den inkluderede begge figurers *påklædere*. *Påklæderne* der havde mest tilknytning til *Les Maces* protesterede, over at blive underlagt samme *Comparsa* som

308 Cirkus, koncerter og marked. NOYES

309 «*Festival*» skal forstås som underholdnings begivenhed, fremfor udførelsen af en tradition (se ordlisten).

310 El foc de les divinitats o la festa de la Patum a Berga **Localizaci3n:** Plecs d'hist3ria local, ISSN 1130-5150, ISSN-e 2339-6997, N3. 57, 1995, p3gs. 885-887

311 Agora, La Patum».

312 Agora, "La patum".

313 <https://lesmaces.cat/>

Els Plens,³¹⁴ og de har sidenhen fremlagt dokumentation der ifølge deres tolkning, viser at en selvstændig *Comparsa* for *Les Maces* var planlagt. Dokumentationen³¹⁵ findes offentligt og vidner om at *Comparsa* til *Les Maces* er overstreget, i modsætning til de resterende *Comparses* signering, men årsagen er der ikke konsensus om. Afgørelsen mundede ud i intern konflikt, som stadigvæk pågår. I relation til kønsdifferentieringen indenfor *El Vestidor*, blev det i 2020 deklareret, i en konference afholdt af *påklæder* fra *Les Maces*, at den aktuelle konflikt internt i *El Vestidor* mellem *påklæderne* til *Les Maces* og *Els Plens*, har base fra 1993. Der beskrives at i møderne med *L'Ajuntament* blev der fremlagt klausul imod at de to kvinder fra *Les Maces* blev inkluderet officielt i *El Vestidor*. I henhold til at det blot var *Cap de Colla* som figurerer i dokumenterne og der ikke foreligger referater fra møderne, som foregik bag lukkede døre, forbliver det en påstand. Alligevel hævder jeg at der er indicier på påstandens plausibilitet, i betragtning af at *El Vestidor* opererer uden officielle kvindelige medlemmer frem til år 2018. Ergo er akten også medium for at *patumaire af rang* fragmenterer køn, med den *politiske instans* legitimering. Argumentet for at danne en fælles *Comparsa*, var logisk fra et pragmatisk perspektiv, idet dragterne, maskerne og *stalden* deles. Fra *Les Maces* perspektiv, er det dog tolket som starten på forfordeling af *påklæderne* til *Plens*, og heri implicit også *El Salt de Plens* status over akterne med *Les Maces*.

Jeg tolker at den *politiske instans* afgørelse om indførelsen af *Comparsa* i sig selv medførte en fragmentering af *Patumaire* fællesskabet på flere niveauer; institutionel favorisering indenfor *Colles* og endnu et niveau af hierarkisk opdeling mellem *populær* og *patumaire* sfæren. Den *politiske instans Colles* instituering, ud fra et pragmatisk perspektiv, var plausibelt begrundet i at garanterer festivalens videreførelse. Jeg vurderer dog metoden som inkompatibel til *Patumaire* og *Colles* fællesskabets opretholdelse, hvilket Smiths teori understøtter. Kontradiktorisk til organiseringsstruktureringen, var der ingen intention om at formulere et internt regime for *Comparses*. Ændringen i 1993, var således blot på at definere en autonom styret enhed, *Comparsa*, men ikke på officielt at notere *Comparsa* medlemmer, så udelukkende *Cap de Colla* figurerer i dokumenterne. Dermed fik *Cap de Colla* og dens udvalgte *påklæderne*, institutionel legitimeret magt. I kraft af at antallet af *påklædere* til *Plens* var væsentligt højere end *Maces*, blev fordelingen i *El Vestidor* proportionelt højere for *Plens* end *Maces*. Den eksakte andel er uspecificeret. Konkretiseringen af hvornår ansvaret

314 <https://lesmaces.cat/>

315 Den fulde forklaring med dokumentation er på den nye hjemmeside for lesmaces (se fodnoten over), der iøvrig er fra 2019. Uddybelse af denne konflikt vil komme senere i kapitlet og i kapitlet om feltarbejdet.

for tildelingen af ærestitler blev *Cap de Colles*, er ligeledes uafklaret. Min tentative vurdering er at tidspunktet var i forbindelse struktureringsprocessen i 1993, men det er plausibelt allerede fra år 1980. *Cap de Colles* sendte navnelister på indstillede til *L'Ajuntament*, så formelt set havde *Cap de Colles* fuldmagt over ærestitlerne. Jeg vurderer at det aspekt har influeret på deres omtale som *mafia* bosser. Det er uklart hvordan fordelingen af *Salts* har været håndhævet frem til år 2001, og *L'Ajuntament* og siddende bystyremedlemmer råderet og selvsamme.

Simultant var der gradvist færre fra *El Vestidor* der udførte *Ple* eller *Acompyant*, hvilket er naturligt i betragtning af arbejdsmængdens ekspansion og det tidskrævende i at påklæde 100 *Plens*, to gange dagligt torsdag og søndag, samt at *staldens* fysiske afstand til *La Plaça*, var en reel forhindring. Den naturlige protokol blev heraf, at *påklædere* opholdt sig i *stalden* under akterne, og rollen som *Ple*, og *Acompanyant*, blev givet til nære relationer, hjælpere. De offentlige manifestationer imod *Colles* autonomi øgedes kontinuerligt. Optagelsen i *Comparsa* blev videregivet til slægtsled, venskabelige relationer,³¹⁶ eller som anerkendelsen for oparbejdede ekspertise.³¹⁷ Den uskrevne interne protokol var, at de ældre generationer trak sig fra at være *Ple*, når deres familiære efterfølgere var klare for at overtage, mens de ældre fortsatte i *comparses* som *påklædere*.³¹⁸ *L'Acompyant* var ingen specificeret rolle, men det var forventet at det var en erfaren *hopper*.³¹⁹ *El Vestidor* fik således en institutionel rolle og dermed (flere) privilegier, der dog er fulgt af forpligtelse til at følge formelle regler og standardiseringsprotokol. Jeg tolker at førnævntes institutionaliserede kontrol, er korrelationen for at i samme periode, øgedes deltagelsen i *Patum dels Pobres*. Hvorvidt årsagen til aktens popularitet hos *El Vestidor* skyldes at i kraft af det øgede arbejde, med ialt ni djævlaekter under *La Patum*, var akten eneste mulige optræden, eller det netop var grundet dens uoffielle, og dermed ukontrollerede, udtryk, tolker jeg også retrospektivt som værende en kombination. Min tolkning sammensvarer Magliococcus teori om *festival reclamation*.³²⁰

316 Serra, Noguera og <https://www.youtube.com/watch?v=RwGnx-WhIlg>

317 Samtale med Noguera, 02.02.2020, Berga.

318 Samtale med Rumbo, 02.02.2020, Berga.

319 Oversat fra *Salteador*, der betyder den der hopper i *Salts*.

320 Magliocco, "Coordinates of power and performance", 170.

4.6. Forsknings sfæren

Til trods for *El Salt de Plens* væsentlige visuelle rolle, var der i tv-reportagen fra nationalt spansk fjernesyn (RTVE)³²¹ i 1973, ikke en beskrivelse af *Els Plens*, eller *El Salt de Plens*. Til gengæld interviewedes personer fra *Les Maces*, der definerede *El Salt de Plens* som: ”Helvede, det onde i kampen mellem kristne og muslimer.” Rumbo omtalte udbredelsen af denne oprindelse,³²² og dementerede den, ved at forankre den i Vilardagas tekst fra 1916, altså i datidens mytificering af La Patum, uden dokumentarisk fundament. Definitionen, og dementeringen, reflekterede tre interessante aspekter: La Patums traditionsbærer/ritual specialister (*patumaires* i *comparses*) gentog samtidens forsknings sfærens tolkninger. På daværende tidspunkt differentierede påklæderne sig ikke i relation til djævlefigur. *El Salt de Plens* var ikke nødvendigvis mest emblematiske akt i 1973. *Forsknings sfærens* tolkninger indflyede på *patumaire* sfærens fremstillinger. I den catalanske tv-kanal TV3 reportage fra 1989,³²³ fremstillede historiker Xavier Pedrals, at La Patum ikke har originale elementer, men at dens originalitet er i sammensætningen af de forskellige figurer fra catalansk folkløse. Pedrals stadfæstede i reportagen, at det ikke længere var vanskeligt at få nok hjælpere til *comparses*, mod tidligere år, og at bevarelsen af La Patum utvivlsomt var sikret. Affirmationen er yderst relevant, sat overfor den senere ICH- ansøgning, hvor en af kriterierne for anerkendelsen var: «Be at risk of degradation or of disappearing».³²⁴ At La Patum ikke var i fare for at uddø, er standard tolkning, hvilket også nævnes i tv-reportagen fra 1976. I intet af mit materiale, var der indikation på førnævnte fare. Kontradiktorisk til Pedrals fremstilling, var *El Salt de Plens* af Noyes, defineret som absolut midtpunkt for La Patum: «The crowd has shaped the *axis mundi* there on the hard stones, a wheel of smoke and sweating bodies».³²⁵ Jeg påstår, at refereringen er til *El Salt de Plens* og *Tirabous*, og til dels *Les Maces*. Altså er der en vis proportionsforvrængning i *forsknings sfærens* beskrivelse af *El Salt de Plens* symbolske værdi. Det er vanskeligt at betvivle, at 120/100 hoppende ilddjævel ingen impakt har, om ikke andet så visuelt. Alligevel er min tese, at trods *La Plaça* fungerede som *axis mundi* rent fysisk, er det ikke ækvivalent med en mentalt *axis mundi*. I tillæg postulerer jeg at der også foregår fællesskabssamlende aktiviteter udenfor epicenter,

321 Youtube, «La Patum de Berga 1973. Programa RAICES de RTVE. La Patum Antiga».

322 i en artikel fra 2018. Rumbo, »ELS MOROS A LA PATUM», 1.

323 Youtube, «La Patum de Berga 1989. Primer reportatge de TV3 de la Patum. La Patum Antiga».

324 Definition and criteria. The Proclamation concerned: - forms of popular and traditional cultural expressions - and cultural spaces, i.e., places where cultural and popular activities are concentrated and regularly take place (markets squares, festivals, etc.) UNESCO, »Proclamation of masterpieces».

325 Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 1.

samt at det fællesskabssamlende er betinget af forudgående interrelationer til enten festivalen eller *comparses*, hvilket sammensvarer Bells teori. Noyes argumenterede for at Durkheims koncept *organisk solidaritet*, var gældende som grundlæggende præmis for perioden, hvilket majoriteten af samtidens eksperter tilslutter sig. Min analyse viser at er en idealisering. Jeg anser det for plausibelt, at der var et reelt socialt ønske om samhørighed, *communitas* og solidaritet, men at realiteten var mere nuanceret end fremstillet. Der var en udbredt udøvelse af sociale aktiviteter og frem til år 1993 var La Patum organiseret via social konsensus indenfor mindre segmenter, hovedsagligt hos *patumaire*. Men demonstrationerne og florerende skældsord som *mafia* og vidnede om at *patumaire* sfærens privilegier ikke var fuldstændig godtaget i *populære sfæren*. Og heri min tolkning at netop den øgede dobbelsidige, eller tvetydige rolle, som *patumaire af rang* besad, var fundamentet for kløft i det fællesskabssamlende. En kløft der blot blev tydeligere efter 1993, som konsekvens af *L'Ajuntaments* stadig tydeligere magtovertagelse på organiseringen. Det er interessant at personer fra *Les Macés* interviewes i 1976 i lyset af senere interne konflikter i *El Vestidor*, vedrørende principielt *Els Plens* reklamering af værende ældste og heraf mest betydningsfulde djævlefigur. *Els Plens* proklamerer er en sandhed med modifikationer, men deres autenticitet bliver akkurat legitimeret i majoriteten af aktuelle forskningstolkninger. I kraft af at antallet af *patumaire af rang* steg årligt, var der også en større hierakisk inddeling hos de udøvende deltagere, hvilket skabte splid indenfor *patumaire* sfæren.

De fællesskabssamlende og fragmenterende elementer er ikke inkluderet i forskning om perioden, da fokus var på *La Plaça*, solidaritet og finde de kultiske rødder i La Patum. Noyes forskning har en mere social tilgang, men har som perspektiv *El Vestidor* og heraf forbliver den populære sfære relativt forskningsmæssigt dokumenteret.

4.7. Akten kønsinkluderende eller kønsekskluderende?

Kønsopdelingen, der havde været et centralt aspekt under Francos regime, var i perioden under nedbrydning, særligt i urbane strøg, til fordel for mere ligevægtig kønsdifferentiering. I La Patum, og specielt indenfor *Comparsa*, var kønsdifferentieringen dog ikke på linje med (de urbane) samfundstendenser. Afdækningen af seksuelle undertoner var et grundlæggende perspektiv i Noyes analyse af La Patum. I *Fire in the Plaça* er et kapitel særs dedikeret til analyse af seksuelle undertoner i La Patum. Noyes udgangspunkt var Freud og Carl Gustav Jungs teorier. Noyes har udtalt: «artiklen som blev min bestseller, var uden tvivl den om

orgiet hos *La Guita*». ³²⁶ Udsagnet indikerer at temaet også var attraktivt for catalanerne, hvilket set i lyset af årtiers seksuelle undertrykkelse er sandsynligt. I *Fire in the Placa* argumenterer Noyes for, at der ikke var absolut frigøring for kvinderne, men omend endnu mere mandslig sexisme og mandschauvinisme: «Since the official «good conduct» was to be Catholic, faithful, married, and Mass-going, it was vital to become atheo-communist, liberal, and permissive, promiscuous, and against priest and Masses». ³²⁷ Jeg anser det som plausibelt, at den «officielle gode» opførelse der refereres til er *patumaire manifestet* fra 1967. Noguera hævder at den skarpe differentiering skyldes Noyes nære kontakt med periodens *patumaire*, og at Noyes herigennem fremstiller *El Vestidor*s perspektiv. ³²⁸ I henhold til min analyse af perioden, samt den senere udvikling indenfor *El Vestidor*, fremstår citatet som karikeret fremstilling af begge sider. Min påstand er at differentieringen var mere nuanceret end fremstillet. Særligt *El Vestidor*s senere inkludering af katolske ceremonielle aspekter, som helgen og dens processioner, er ikke indicier på anti- katolsk opfattelse. Selvom helgen startede som parodi viser næste periode har dens symbolske betydning vokset støt og stigende. Yderligere var perioden ikke udelukkende rekatoliserende, samt at præsten Armengou tilsyndelandsende var en accepteret person i *patumaire* sfæren, hvilket dog kan have være grundet hans politiske præference. ³²⁹ Trods min nuancering vurderer jeg at kontekstualiseret at *El Vestidor* opstår som en eksklusiv *Colla* for mænd, er det logisk at ræsonnerer sig frem til at kønsdifferentiering/ diskreminering eksisterende i *El Vestidor* og heraf også i kollektivets ritualisering af *El Salt de Plens*. Generelt set havde (og har) rurale strøg tendens til katoliseret kønsperspektiv. Min påstand er kildebaseret og understøttet af 15 års bosted i regionen. I kapitel seks fremstilles kvindernes syn på kønsdifferentieringen indenfor *El Vestidor*.

4.8. Beruselse for beruselsens del, eller for at opnå sanselig samhørighed?

Hvorvidt alkohol havde symbolsk betydning og hvem datidens fulde var, er der ikke konsensus om indenfor *forskningssfæren*. Noguera beskrev med negative kommentarer om at perioden var præget af et hæmningsløst alkoholforbruget og det var tæt forbundet med *comparses*: «Da jeg begyndte at gå ud med X, blev jeg spugt hvorfor jeg ville være medlem i

326 Samtale med Noyes, 01.08.2020.

327 Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 186.

328 Samtale med Noguera, 02.02.2020, Berga.

329 Raco catalá, «Armengou».

comparses, for det var kun de fulde folk der deltog». ³³⁰ Citatet er interessant sat i kontekst med *patumaire manifest* i 1967, og er indicie på at der kan have været en implementering af den institutionelles guide, nemlig at der var én korrekt opførelse forbundet med at være *patumaire*. Citatet tolker jeg som Noguerras *patumaire* opfattelse, grundet hans tilknytning til *El Vestidor*. Kontradiktorisk til Noguerras citat, er der også indicier på at i *patumaires sfæren* opfattede medlemmerne deres optræden som mest legitim, og ikke som de fulde. Serra, påklæder i *El Vestidor* (og min informant), differentierer *patumaire* i kategorierne: De fulde (festivaldeltagere), fjernsyns seerne (ældre og kvinder), og medlemmer fra *comparses*. ³³¹ Udsagnet vidner om at den etablerede kønsfordeling under Franco regime stadigvæk var i vigør til en vis grad indenfor *patumaire* sfæren, samt at der er modstridende opfattelser om hvorvidt de fulde var *comparsa* eller festivaldeltagerne. Eneste lighedspunkt er at alkohol havde signifikativ præsens i La Patum, mens tolkningerne af alkoholens indtagerer, og dens symbolske rolle, er inkompatible. Noyes tolkede alkohol som obligatorisk element i det fællesskabssamlende: «Dressing down, crowding together, dancing, touching the fire, and above all, drinking do not accidently result in communitas but are enlisted with that end in the view». ³³² Citatet fremstiller Noyes inkludering af alkoholens symbolske og fysiske betydning. Noyes analyse af beruselsen, ildens nærhed og fælles beklædning som essentielle elementer i en fælles sanselig oplevelse, skal kontekstualiseres til Noyes teoretiske tilgang til aktens der var en kombination af Turners *liminality*, Durkheims *Organic solidarity* og Freuds *Oceanic feeling*. Det relevante er Serras citat, at *la barreja* ikke anses for værende en «fuldemandsdrik» og heraf blev de der indtog det ikke identificeret som «de fulde».

Dermed er der en korresponce mellem Noyes og Serras tolkning af *la barreja*, det uvisse er hvorvidt Serra deskription af *la barrejas* symbolske konnotation er inspireret af forskningskilder, som Noyes', eller det er en videreførelse fra katolsk nadver tradition.

Noguerras udtalelse om alkoholens kobling til *comparses*, tolker jeg som en personlig og dermed en udtalelse som *patumaire*, men uafhængigt af hvorvidt det var *comparses*, eller festivaldeltagerne som var berusede, er det et faktum at alkohol har en prominent præsens og rolle i La Patum, hvilket Rumbo bekræfter. ³³³ Perspektiveret til nuværende La Patum, er

330 Min observatørelse af: «Quan jo vaig començar a sortir amb x, em demanavan perquè`volia formar part de Comparses, quan només eren els borraoxs que hi formavan part». Samtale med Noguera, 02.02.2020, Berga.

331 Samtale med Serra 25.06.2019, Berga.

332 Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 136.

333 Festes.org, «patum dels pobres».

alkoholens betydning indenfor *patumaire sfære* identisk med Noyes tolkning, og i relation til den *politiske instans* umiddelbare afstand til alkohol, er deres patentering af «autentisk» *la barreja*, i 2012,³³⁴ ud fra min vurdering, paradoksal.

4.9. Reflektioner

Påklædningen havde gradvist blevet homogeniseret til at være: Jeansbukser, bomuldsskjorter, stråhat, solidt fodtøj og bomuldshalsklud for at beskytte mod røgen. De visuelle kendetegn for køns- og classeskillene var således blevet udvisket og massen fremstod som én. Desuaget nævner Noyes at samtidens *berguedans* beskrev *pixapins* som let genkendelige, fordi de kom i nye klæder uden brandmærker og sorte af kul.³³⁵ Udtalelsen viser at samtidens *berguedans* følte behov for at differentiere festivaldeltagerne. Jeg anser det for plausibelt at inddelingsbehovet skyldes *populærsfærens* tab af mulighed for anarkistiske akts udøvelse og dermed var der eneste adskillelse til *populærsfæren* via erfaring, materialiseret gennem «*patumaire uniformen*».

Jeg konkluderer at tidsperiodens Patum, og rejsen gennem ildhelvede både inkluderer, forbinder, men ligeledes fragmenterer de performative deltagere, altså *forskningssfærens* definerede *Patumaire* fælleskab. Fragmenteringen sker som konsekvens af *politisk instans* og *El Vestidors* overtagelse af organisationen af akten og disses udøvelsen af deres *Patumaire* opfattelse. en validering af min påstand er, at det er i kraft af den tvetydig position *Comparses* blev sat i, at *Mafia* termen er mest frekvent. Udføringen af *El Salt de Plens*, var blevet institutionelt homogeniseret: Standard påklædning, påklædningsprotokol for *Plens* og *Acompyant* som obligatorisk. Desuaget var tildelingen af *Ple*, og *Acompyant*, eksklusivt *Cap de Colla* ansvar. Det er uvist hvornår *L'Ajuntaments* medlemmer får tildelt *Salts*, men jeg tolker 1994 som tentativ datering. Jeg anser retten over tildelingen af *Salts* som signifikativ, i kraft af *El Vestidors* distancering til *La Plaça*, er *El Vestidors* kobling til sine *Ple*, at de er *El Vestidors* krop på *La Plaça* og det er således gennem (sine) *Plens* fortællinger, at *El Vestidor* (gen)oplever akten. *Cap de Colla* fordeling af *Salts* til *påklæderne* er imidlertid uvis.

Jeg tolker ovenstående kronologiske oversigt som en nuancering af *forskningssfærens* tolkning af periodens La Patum med karakteristika som solidaritet, ligestilling og inkludering.

334 Lapatum.cat, «marca».

335 Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 120.

Desuden så dementerer differentiering af medlemmerne i *El Vestidor*, både internt og eksternt, en teoretisk videreførelse af Noyes forståelse af Durkheims *Organic solidarity*. Ovenstående kapitel skitserer at akts deltagere er hierarkisk inddelt i grader af *patumaire-hed*, via den *politiske instans* strukturering af det organisatoriske, hvilket objektivt set er en fragmentering af en bred forståelse af *Patumaire* fællesskabet. Jeg påstår at den fysiske sammensmeltning ikke er overført til horisontsammensmeltning. Men trods min skepticisme til horisontsammensmeltning, argumenterer jeg for at den øgede tilslutning til *Patum dels Pobres*, er indicie på deltagernes ønske om at identificerer sig i relation til festivalens akter, hvilket understøtter appliceringen af Smiths og Magliococos teori.

Et paradoks er at den *politiske instans* simultant træffer beslutninger for at gøre festivalen eksklusiv, med at ansøge om kulturarvsstatus. De to retninger er inkompatible.

5. Den hellige ild- politisk ild- social identitet-2001- 2020

5.1. Introduktion

De definerende *ritualiseringsagenter* (*forskningssfæren* og *politisk instans*), opnåede mere eksplicit autoritet over de performative (*populær* og *patumaire*). Jeg hævder at *ritualiseringsagenternes* magtfordeling underminerer betingelserne for *Patumaire* fællesskabet, diametralt modsat til den *politiske instans* agenda.

Den *politiske instans* direkte implikation i akternes udførelse er støt stigende igennem perioden, hvorved potentialet for førnævntes materialisering af *politisk rite* er ligefrem proportionelt. Ydermere er periodens nationale politiske stridighed om catalansk løsrivelse et aspekt som tydeligt sætter sine spor på festivalen. Den *politiske instans* etablering af et (nyt) styrende organ for La Patum, *El Patronat*, og dets sammensætning af repræsentanter fra *ritualiseringsagenterne*, var begrundet i objektivet at sikre festivalens ivaretagelse. *El Patronats* første initiativ var udarbejdelsen af ansøgningen om inkludering i UNESCO's program som Immateriale kulturarvs status (ICH). I kraft af ovenstående, blev *Patumaire* fællesskabet udvidet til symbolsk at inkludere alle verdensborgere, simultant med dets kobling til den *politiske instans* forståelse af konceptet *El Poble* som trans-etnisk fællesskab. Der opstod modreaktioner, imod det altomfavnende *Patumaire* fællesskab fra den performative sfære, særligt *patumaire af rangs sfæren*, og latente konflikter om autoritet kom frem i lys lue. *Forskningssfæren* fik i kraft af *El Patronat*, og ICH- anerkendelsen, en forhøjet positionering og herved autoritet. Jeg tolker at de *performative sfærer* gradvist blev distanceret fra festivalens organisering, samt at *patumaire af rang* mister sine privilegier, hvilket er korrelation for deres emfase på alternative fejringer og akter. *Forskningssfæren* tolker stadigvæk festivalen og akten som fællesskabssamlende.

Jeg vurderer at der er en forskningsmæssig stilstand siden 2001,³³⁶ og antager stilstandens sammenhæng med ICH- ansøgningen i 2003. I kraft af La Patum værende første catalanske og andre spanske ICH- anerkendelse, undersøges statussens implikation på efterfølgende kulturarvs ansøgninger, med særlig emfase på de teoretiske tilgange. Periodens

336 Fra 2001 til 2017 en Ph.D. afhandling. Falcó Ibàñez, Anaís. *Patum: Música i festa*. PhD. Universitat Autònoma de Barcelona. 2017. Siden 2001, to master opgaver, 2010: Eloi Ysàs: *Escenografia i participació en el teatre festiu tradicional: la Festa de l'Ós, la Dansa de la Mort i el Salt de Plens*. 2010 Master opgave. Universitat Autònoma de Barcelona. 2019: Joan Zamora. *La Patum més enllà de Corpus. Continuitat, reproducció i usos de la festa*. 2019 Master opgave. Universitat de Girona

forskningskilder: Carlos Cortina, Noguera, Noyes og Rumbo. Forskningskilderne er suppleret med kilder³³⁷ der repræsenterer metoden *etnografisk kommunikation*.³³⁸



I 2008 fik La Patum et officielt logo; En djævlemaske.³³⁹ Hvorvidt motivet var tilfældig forbliver spekulativt, men udvælgelsen var simultant med festivalens fokusering på djævlefigurerne akter som emblematiske.

5.2. Et styrende organ for La Patum- vejen til demokrati?

Fra et uvist tidspunkt, og frem til år 2001 eksisterende det rådgivende organ, kaldet *El Patronat municipal*,³⁴⁰ underlagt, og destineret til at rådgive, *L'Ajuntament* om visse aspekter af La Patum. Det forudgående *El Patronat municipal*, var grundlaget for at der i 2001 blev konstitueret organet: *El Patronat Municipal de La Patum (El Patronat)* til at: «Oprettet til formålet at administrere, bevare og koordinere udviklingen af festen La Patum i tillæg til aktiviteter parallelt afledt og relateret til festen».³⁴¹ Repræsentanterne i organet var:³⁴² *L'Alcalde* (borgmester), *vice-Alcalde*, fire bystyre medlemmer fra styrende politiske partier, fire personer fra (forskellige) *Comparses*, to *Cap de Colles*, to *Patumaire* (udefineret) fra *L'Ajuntament*, en *Historiker* og en *El Gerent*³⁴³ (leder). De to sidsnævnte havde en særpræget rolle, da deres autoritet var via taleret, men ikke stemmeret. *Historikeren* var Rumbo i 2001³⁴⁴ og *Gerent* var bystyremedlem Alba Perarnau i Cortina (Perarnau). Organet var unik i dets sammensætning af repræsentanter fra forskellige sfære: Udøvere, politikere og videnskabelig (historisk) ekspert. Bemærk at der ingen reelle repræsentation var fra *populære sfæren*. Således var tre, ud af fire, *ritualiseringsagenter* repræsenterede. Den komplekse sammensætning af *El Patronat*, og dets indflydelse for, og via ICH- statussen medfører, at det kategoriseres som ritualiseringsagent *politisk instans* fra 2001 til 2017.

337 Avisartikler, tv-reportager og foredrag.

338 Bendix, «Heritage between economy and politics», 265.

339 Logoet blev valgt via konkurrence i 2002. Lapatum.cat, «historia_logo».

340 Det har ikke været muligt at skaffe eksakt information om *El Patronat municipals* etablering eller dens eksakte funktion, udover at organet var underlagt *L'Ajuntament* og var rådgivende ikke styrende. Email Roser Valverde Lojo, 03.04.2020.

341 Min oversættelse af: «Amb la finalitat d'administrar, conservar i coordinar el desenvolupament de la festa de la Patum així com totes les activitats paral·leles derivades i relacionades amb ella». Lapatum.cat, «memoria10anys».

342 Ibid, 12.

343 Leder (se ordlisten).

344 Uddybes senere i kapitlet.

En konsekvens af organets etablering var beslutningerne blev taget bort fra «*det sociale kontor*». ³⁴⁵ Officielt overtog organet tildelingen af ærestitler, men den reelle procedure, med at *Cap de Colla* indsendte listerne, forblev uændret udover tilføjelse at *El Patronat* kunne tildele tre ærestitler egenrådigt. ³⁴⁶ Tidspunktet hvorfra *Comparses* lister med udøvende deltagere nedskrives i *L'Ajuntaments* arkiver er uspecificeret, men Rumbo daterede det til *El Patronats* etablering. ³⁴⁷ Organets etablering medførte at beslutningerne distancerede sig endnu mere fra «gadeniveau»/ «det sociale kontor» (barerne), til at foregå bag lukkede døre for en selektiv udvalgt gruppe. Ydermere indførtes traditionen at medlemmerne i *El Patronat* fik et vist antal *Plens*, men antallet og metoden blev ikke nedskrevet. Jeg hævder at tildelingen af *Plens* udenom *El Vestidors* domæne er signifikativ, grundet den implicite magt, i tildelingen af *Salts* samt den (følelsesmæssige) kobling mellem *påklæder* og *Ple*. Trods usikkerhed omkring selve fordelingen, så antager jeg at fordelingen af de 400 *Salts* fra 2001, og indtil 2017 ³⁴⁸ var: 300 til *El Vestidor*, 40 til organisatorerne: *L'Ajuntament* og *El Patronat* samt 30 til *El Vestidor*. ³⁴⁹ Jeg tolker at objektivet for *El Patronats* etablering var at manøvre et væsentlig større formål, nemlig at videreudvikle festivalens potentiale som kulturarv. Min påstand er baseret på korrelationen mellem dato for *El Patronats* stiftelse, og dato for første politiske møde om La Patum som muligt objekt til UNESCO- ansøgning, ³⁵⁰ der blev udarbejdet af *El Patronat* i 2002. ³⁵¹ Yderligere validering af min påstand er *El Patronats* ageren, altså en retrospektiv tolkning. Noyes tolkede i 2003 at datidens skepticisme til organet, fra det *populære* niveau, var identisk med kritikken af *comparses* privilegerede position: «Many people see the Patronat as necessary to sustain the Patum in a more complex world. Other believe that the political class is reclaiming the only area of public life that was under working class control; they see the Patronat as a mafia rival to that of the comparses». ³⁵²

345 Det er udbredt at den lokale bar er regnet for værende det sociale kontor, hvor beslutninger tages på de fleste niveauer. Dette skyldes kulturen med at indtage de fleste måltider på bar/resturant, og at det sociale liv hovedsagligt foregår der. Noyes fremlægger de sociale kontorers betydning i *Fire in the Placa*.

346 Mail korrespondance med Rumbo, 21.10.2020.

347 Ibid.

348 Den nye fordeling fra 2017 og omstændighederne frem forklares i afsnittet.

349 Rumbo argumenterede for at *El Vestidors* 300 *Salts* blev fordelt som: 17 *Salts* (ni torsdag og otte søndag) til hver af de 22 *påklædere*. Jeg har ikke fundet et officielt dokument der verificerer Rumbos påstand, og idet *El Vestidor* frem til 2017 havde autonomi over fordelingen var det et internt anliggende og er heraf ikke dokumenteret. Mail korrespondance med Rumbo 21.10.2020.

350 Festes.org, «LA PATUM DE BERGA CANDIDATA A OBRA MESTRA DEL PATRIMONI ORAL I IMMATERIAL DE LA HUMANITA».

351 Llosa, Alonso, Rumbo, Llorens «La Patum, primera declaració de Patrimoni Immaterial de la UNESCO a Catalunya, deu anys després», 140.

352 Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 77.

Jeg anser citatet som indikation på at der indenfor *populærsfæren* var kritik og mistillid til både *comparses* og hermed implicit til *El Patronat*. Noguera's perspektiv var derimod, at det daværende *Patumaire* fællesskab havde blevet splittet ved *comparses* magtindflydelse i *El Patronat*'s etablering: «Els Comparses har tildelt sig selv magten og de ekskludere resten af deltagerne».³⁵³ Noguera og Noyes delte synspunkt om *El Patronat*, hvilket ikke er så overraskende i betragtning af deres relation.³⁵⁴ Noguera's udtalelse vurderer jeg som *patumaire*, grundet hans tilknytning til *comparses*, og en vis kontrovers med *El Vestidor*.³⁵⁵ Førnævntes perspektiver kolliderer med Rumbos udtalelser fra 2012. Rumbo forklarede i 2012, da han var *El Gerent* i *El Patronat*, hvor essentiel *El Patronat* havde været for *patumaires*: «Med konstitutionen af El Patronat, år 2001, opnår patumaire for første gang at være de der deltager direkte i organiseringen af festen, men bevarer deres selvstændighed i hver comparsa».³⁵⁶ Jeg tolker Rumbos analyse som afspejling af hans positionering, end et videnskabeligt perspektiv. Distancen mellem Rumbo og Noguera's opfattelser, var akkurat størst i vurderingen af *El Patronat* som ideel løsning for bevarelsen af La Patum. Det relevante er at Rumbos tolkning er diametral modsat til *patumaires* opfatninger. Rumbos udtalelse sammensvarer heller ikke min tolkning, idet jeg vurderer at forrige periode netop havde haft en større grad af autonomi end aktuelt. Ydermere mener jeg, at idet den *populære sfære* ikke var eksplicit repræsenteret i *El Patronat*, blev afstanden mellem *populærsfæren*, og de øvrige *ritualiseringsagenter* blot forøget i etableringen af *El Patronat*. Hermed modvirker *El Patronat* indirekte forudsætningerne for et *Patumaire* fællesskab, hvilket implicit udløser en trussel mod festivalens bevarelse, stik imod hensigten med førstnævnte. Et understøttende argument for, samt videreudvikling af, min påstand er at *El Patronat* også skabte kløfter i *patumaire af rangssfæren*, da ikke alle *Colles* var repræsenteret i *El Patronat*. *Colla* for *La Patum Infantil* fik i 2014 indvilget deres ansøgning om medlemskab i *El Patronat*, med formålet at få indflydelse.³⁵⁷ I 2015 afslog midlertidig *La Patum Infantil* tilbudet, da der var uenighed om bevarelsen af den selvråderet, de i *Colla La Patum Infantil*,

353 Min oversættelse af: «Els Comparses s'han autocedit el poder I s'estan excluint els demés». Samtale med Noguera 02.02.2020, Berga.

354 Noguera og Noyes relation er videnskabelig og venskabelig, hvilket begge har bekræftet i samtaler.

355 Noguera forklarede, at trods adskillige års involvering i diverse *comparses*, samt personlig relation til medlemmerne i dem, så har han aldrig sprunget som *Ple*, eller fået tildelt en rolle når han har spurgt om det. Samtale med Noguera 02.02.2020. Berga.

356 Min oversættelse og tolkning af: «Amb la constitució del Patronat de la Patum, l'any 2001, s'aconsegueix que per primera vegada siguin els propis patumaires els qui participin directament en l'organització de la festa, però mantenint aquesta independència de cada comparsa.» Gordo; Montrevela, «Estar tant aïllats del món ha estat un garantia de supervivència de la Patum».

357 Teti, «Formarem part del Patronat de la Patum! de manera oficial!». [Lapatuminfantil.org](https://patuminfantil.org), 04.12.2014. <https://patuminfantil.wordpress.com/2014/12/02/formarem-part-del-patronat-de-la-patum-de-manera-oficial/>

anså for at være højeste prioritet.³⁵⁸ Beslutningen er indicie på uenighed om, hvorvidt *El Patronat* blev anset som (ideel) varetægelse og styring organ for festivalen og dens implicerede parter, hvilket er identisk med Rumbos og Noguera uenighed i tolkning af *El Patronat*. Jeg anser det som kontradiktorisk at *Colla* fra *La Patum Infantil* ikke var, og aktuelt er, integreret i *El Patronat*, ud fra at *La Patum Infantil* var, og aktuelt er, anset som vigtigste traditions transmitter,³⁵⁹ og ét af argumenterne for ICH- anerkendelsen.³⁶⁰ Ud fra mit analytiske perspektiv, anser jeg dog deres afslag som adækvat for at bevare det fællesskabssamlende i *Colles*. De performative deltageres og særligt *patumaire af rangs* voksende relatering til *La Patum infantil* og *Patum dels Pobres*, tolker jeg som udtryk for behov om fællesskabsidentificering der skaber en søgen efter aktiviteter hvor de fællesskabssamlende betingelser er implicite.

5.3. Global anerkendelse som garant for det fællesskabs bevarelse?

Objektiv set var periodens skelsættende begivenhed ICH- anerkendelsen i november 2005,³⁶¹ der var baseret på ICH- ansøgningen udarbejdet af *El Patronat* i 2002.³⁶² Jeg pointerer at til trods Noyes, og Farràs, skepticisme til ICH, blev de anvendt som referencer i ansøgningen.³⁶³ Noyes erklærede at ICH- anerkendelsen kunne blive det endelige for La Patum, og mine *patumaire* informanter proklamerede, at anerkendelsen var skyldig i den massiv tilstrømning af udefrakommende, hvilket skal tolkes som at den massive tilstrømning er ødelæggende for festivalen. Altså endnu en validering af at *patumaire* sfæren ikke anså La Patum for allemandseje. Jeg mener at ovenstående tolkninger er for unuancerede, og hævder at ICH- anerkendelsen er substantiel i *ritualiseringsagenternes* anvendelse af den, som forstærker af magtforskydelser allerede grundlagt med *El Patronats* etablering. Anerkendelsen er heraf ikke skelsættende *an sich*, men via dens følgevirkninger. Min argumentering har base i at ICH- anerkendelsen var én ud af flere kulturarvsanerkendelser³⁶⁴ samt i det mere

358 Teti, «NO entrem a formar part del Patronat!». 19.03.2015.

<https://patuminfantil.wordpress.com/2015/03/19/no-entrem-a-formar-part-del-patronat/>

359 Llosa, Alonso, Rumbo, Llorens «La Patum, primera declaració de Patrimoni Immaterial de la UNESCO a Catalunya, deu anys després», 138.

369 Lapatuminfantil, « Historia».

361 Lapatum, «Memoria 10 anys».

362 Rumbo var i kraft af hans position som *El Gerent* i *El Patronat*, ansvarlig for udarbejdelsen. Llosa, Alonso, Rumbo, Llorens «La Patum, primera declaració de Patrimoni Immaterial de la UNESCO a Catalunya, deu anys després», 138.

363 Farràs skepticisme er fremlagt af Noguera i samtale i Berga den 02.02.2020, mens Noyes skepticisme er verificeret i adskillige samtaler samt nedskrevet i hendes senere artikler som f.eks. Noyes i artiklen: *The Judgment of Solomon: Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership*. 2006.

364 1967, 1989, 2019.

grundlæggende, at UNESCO ikke er en direkte aktør i La Patum, men et middel som aktører kan applicere. Desuden advokerer jeg for at det paradoksale i at den generelle ansvarsfrakendelse fra La Patums interne konflikter til UNESCO, er et af det nuværende mest fællesskabssamlende aspekt, netop fordi heri skabes en fælles fjende. «The existence of opposition is necessary to justify the exercise of power».³⁶⁵

Akkurat fordi UNESCO er gennemgående debattema hos ritualiseringsagenterne, uafhængigt af om holdning er positiv eller negativ. Ydermere vurderer jeg det som dikotomi, at ICH-statusen var den *politiske instans* metode for at sikre bevarelse af lokalt fællesskab. I kraft af min tolkning af ICH- mærkatets rolle for *ritualiseringsagenterne*, skildres kun anerkendelsens implikationer.

Konventionen for bevarelse af Immaterial Kulturarv (ICH)³⁶⁶ blev grundlagt i 2003.³⁶⁷ La Patum var den første catalanske, og andre spanske, til at opnå ICH *masterpiece* status i 2005. UNESCO's udgangspunkt var at de 90 *Masterpieces* i 2005 var endegyldigt antal på ICH listen,³⁶⁸ men i 2005 blev der oprettet en udvidelse af ICH konceptet,³⁶⁹ og *masterpieces* absorberes ind i den nye liste.³⁷⁰ I juni 2021 var der 584 på listen og dette antal øges kontinuerligt.³⁷¹ Nævnelser af La Patums ICH status er altid som *masterpiece*, hvilket vidner om hvor empatisk anerkendelsen opfattes, hvilket jeg tolker som endnu en måde at hævde La Patums autenticitet på. Et essentielt aspekt i relation til La Patum, er at UNESCO ikke medregner religion,³⁷² som gyldigt kriterie for ICH opnåelse. Kontekstualiseret til at periodens *forskningssfære* og *politiske instans* var fokuserede på det kultiske,³⁷³ og religion et ugyldigt kriterium for ICH, anser jeg det for logisk at *El Salt de Plens* var defineret som en solhvervsfejring og *Plens* som kultiske ildjævnle i ICH- ansøgningen. Heri refereringen til Fabregas, Farràs, Grau og Rumbo. Et af kriterierne for at opnå ICH var:” At be a means of affirming the cultural identity of the cultural communities concerned”.³⁷⁴ La Patum har ikke

³⁶⁵ Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 170.

³⁶⁶ På spansk, og catalansk, skrives forkortelsen PCI, der står for Patrimoni Cultural Immaterial.

³⁶⁷ http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

³⁶⁸ According to **Article 31.3** of the Convention, *(n)o further Proclamation will be made after the entry into force of this Convention*. Please also notice that therefore no new candidature files for proclamation should be sent to UNESCO Kilde: <https://ich.unesco.org/en/proclamation-of-masterpieces-00103>

³⁶⁹ Kilde: <https://ich.unesco.org/en/faq-00021>

³⁷⁰ <https://ich.unesco.org/en/decisions/2.COM/14>

³⁷¹ <https://ich.unesco.org/en/lists>

³⁷² «In a similar way, organized religions cannot be nominated specifically as elements for inscription, although a lot of intangible heritage has spiritual». <https://ich.unesco.org/en/faq-00021>

³⁷³ Fabregas, Farràs, Grau og Rumbo.

³⁷⁴ Kilde: <https://ich.unesco.org/en/proclamation-of-masterpieces-00103>

blevet defineret som udrydningstruet i moderne epoke.³⁷⁵ Trods Noyes vision om at anerkendelsen kunne blive det endelige, beskrev hun at der endnu var håb for *Patumaire* fællesskabet, og herunder for La Patum, fordi deltagerne har et implicit ønske om sammenhold (organic solidarity) hvilket kunne opveje kulturarvificeringens effekter.³⁷⁶ Men Noyes skrev også at et vedvarende *Organic solidarity*, var betinget af at organisationen forblev på lokale hænder: «The provencial attachment to the project of organic solidarity offers our best hope against fragmentation into a world of armed camps. What matters now is that the metropolis should keep its promises».³⁷⁷ Jeg tolker *metropolis* som værende udtryk for den *politiske instans*, og heri er jeg enig i Noyes tolkning, nemlig at den *politiske instans* er trussel for *Patumaire* fællesskabet. Mit teoretiske udgangspunkt står dog i kontrast til Noyes, nemlig at ønsket om opretholdelsen af fællesskab er indenfor mindre segmenter, og heri ligger der en integrering af en mere individualiseret og mindre solidarisk grundtanke. Min påstand understøttes i Smiths artikel.³⁷⁸ *Ritualiseringsagenternes* uvidenhed om deres fordelagtighed af ICH-statusen er f.eks. at *patumaire af rangs* udtalelser om at anerkendelsen er ødelæggende for deres tradition, desuagtet at anerkendelsen er akkurat det der legitimerer og forhøjer sfærens autoritet og ære. ICH-mærkatet har givet *forskningssfæren* en betydelig forskningsarena. Men et specificeret tema (red: ICH) og temaets implicite relation til den *politiske instans*,³⁷⁹ fordrer ikke nødvendigvis til relevant forskning, hvilket eksemplificeres i den sparsomme forskning om ICH- statusens effekt på La Patum. Dermed er hverken sociale konsekvenser, eller (implicit) potentiale for instrumentelt (mis)brug, blevet udredet. Jeg anser ovenstående fravær som kritisk, idet jeg mener at den manglende retrospektive tolkning af ICH- anerkendelsen for La Patum, har ført til at efterfølgende kulturarvs anerkendelser er skabt ud fra samme (uhensigtsmæssige) model. Camila del Mármols analyserede den potentielle instrumentalisering af enhver kulturarvs status:

375 Pedrals stadfæster (i reportagen) at det ikke længere var vanskeligt at få nok hjælpere til *comparses* mod tidligere år, og at bevarelsen af La Patum uden tvivl var sikret. Jvf

376 «Although the probable reduction of the Patum to heritage will entail a loss of traditional practices of *convivencia* (and thus of important collective knowledge), heritage marks the site of loss and thus sustains desire: in the case of the Patum, the desire for integration with the other». Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 277.

377 Ibid, 277.

378 «Thrift (2005, p. 38), ‘think more carefully about whether we really have it in us to just be unalloyedly nice to others at all times in every single place: most situations can and do bring forth nice and nasty». Waterton, Smith, «The recognition and misrecognition of community heritage», 9.

379 I høringsmøde i *Generalitat de Catalunya* 30 maj 2012 med kommissionen for kultur og sprog, hvori debatten handlede om oprettelsen af en særskilt lov for at sikre det statslige økonomiske grundlag for bevaring af La Patum, der hovedsagligt var finansieret af *L’Ajuntament*, skulle den særskilte finansieringslov indeholde midler til forskning på La Patum. <https://parlament.cat/document/dspcc/56137.pdf>
Postpartum er at loven i juli måned 2021 endnu ikke er en realitet og det forskningsmæssige

En lovgivning indenfor den kulturelle sfære om kulturarv, specifikt eller ikke PCI(ICH), fjerner ikke faren for at forvandle den til en handelsvare underlagt de politiske og økonomiske interesser. Ofte afhænger kulturarvspolitik af turismen, hvilket er vigtigt for at forstå PCI, registrere de og tildele dem deres værdi.³⁸⁰

Marmól's redegørelse for relationen mellem kulturarv, politik og økonomi stemmer overens med min analyse af at La Patums ICH-status blev middel for den *politiske instans*, og heri ligger også implicit mit argument for at *El Patronat* blev etableret til et mere omfattende formål end blot at forvalte og bevare La Patum. Samlet vurderer jeg ICH- statussen som middel for alle implicerede parter, da statussens effekt er en ny magtfordeling. (Jeg kortlagde eksempler på *ritualiseringsagenternes* u- og bevidste vinding af statussen, men grundet opgavens fokus og dets reducerede format, er de udeladt fra teksten).

En konsekvens af ICH- anerkendelsen var at i 2006, året for fejringen af ICH- statussen, men samtidigt var det også første ordinære La Patum efter Isantas død, hvilket jeg tolker som en naturlig dæmper på den festlige stemning. ICH-markeringen inkluderede, at søndagens første *El Salt de Plens*, var en særlig performance til ære for anerkendelsen. Performance bestod af definerede autentiske djævledans *Diabls plenes*.³⁸¹ Kritikken i Berga var af massiv karakter, både i kommentarfelter, tv-reportager og i samtaler, men også i *alternative beskrivelser*. Den omhandlede at *Diabls plenes* ikke havde social opbakning til at være repræsentant for hverken *Les Maces* eller *Els Plens*. At performance var et eksplicit brud på bestemmelsen fra 1979, om at La Patum ikke kan forandre sit udtryk: «Vi kan vel alle blive enige om at *Diabls plenes* var en latterlig akt, der ikke havde til andet formål end at tilfredsstille den bureaukratiske elite».³⁸² Min konklusion er, at beslutningsargumentet for at udføre *Diabls plenes*, var et kafkask ræsonnement, der direkte stred imod UNESCOs målsætning, om at ville beskytte traditionen i dens aktuelle udtryk. Men beslutningen er derimod logisk iforhold til dokumentationen i ansøgningen til ICH.

380 Min oversættelse af: «Però la legislació d'àmbit cultural sobre el patrimoni, sigui o no sigui específica sobre el PCI, no elimina el perill de la mercantilització i subordinació als interessos polítics i econòmics. Molt sovint, les polítiques patrimonials depenen del turisme, la qual cosa té un impacte en la manera d'entendre el PCI, de registrar-lo i de posar-lo en valor». Marmól; Ventura, «EL PATRIMONI IMMATERIAL A DEBAT», 10.

381 Notícies, «La Patum de Berga recupera el salt de diabls plens de principis del segle XX per commemorar el reconeixement de la Unesco».

382 Tvbergueda, «Especial-patum-1a-part».

5.4. Politisk sfære 2001- 2016. Døds vold og demokratisering

2005 er året jeg tolker som året da La Patum mistede sin uskyld. Det var første gang, siden *transitionsperioden*, at der eksplicit indgik politisk engagement i fragmentering af *Patumaire* fællesskabet. Jeg advokerer for at den *politiske instans* instrumentaliserede hændelsen.

Fredag under en koncert i forbindelse med La Patum, knivstak en gruppe unge *berguedans* adskillige i løbet af koncerten, hvoraf ni blev skadet og med døden til følge for en: Josep Maria Isanta (Isanta).³⁸³ Det resterende program for La Patum ændredes, og der blev erklæret



Billede fra demonstrationen dagen efter drabet på Isanta. Copyright avisen *naciodigital*.

La Patum de dol, (sorgens Patum).³⁸⁴

Efterfølgende var der polemik om politiets indsats, særligt grundet omstændigheden at drabets udførelse havde sket i det offentlige rum, med tilstedeværende politistyrke. Daværende minister for interne anliggender i *Generalitat de Catalunya*, Montserrat Tura, beskyldte koncertens arrangører for at ophede til konflikt,

gennem afholdelse af koncert med udtalt anarkistisk propaganda. Tura anklagede dermed implicit arrangørerne for medskyldige i drabet, i modsætning til koncertdeltagernes narrative fremstillinger af passiv politihandling, der var forudsætninger for drabets realitet. Ydermere problematiserede Tura i en presseudtalelse om hændelsen, at Berga havde en høj andel af anarkistiske ungdomsgrupper.³⁸⁵ Festivaldeltagernes reaktioner var utvetydige (se billede), og hændelsen udløste en konflikt mellem den pro-spanske minister og politistyrken versus *berguedans/ patumaires*.³⁸⁶ Det faktum at offeret var politisk aktivist for catalansk selvstændighed, medlem i *comparsa Nans nous*³⁸⁷ og ovenstående konflikt, tolker jeg som udløsende faktorer for at drabet i eftertiden, har opnået symbolsk karakter. Jeg hævder også at hændelsen har forstærket båndet mellem *Patumaire* og selvstændigheds politik, heri en eksplicit modstand mod pro-spanske tilhængere. Formelt set blev *Patumaire* forbindelsen

383 COMUNICAT DE LES ENTITATS JUVENILS DE BERGA, «Els fets de Berga».

384 Notícies, «L'apunyalament d'un jove durant la festa de la Patum fa suspendre els actes previstos per avui».

385 «No sé si és normal que en una ciutat de 16.000 habitants hi hagi 7 casals llibertaris, 4 d'anarquistes i 3 d'independentistes radicals». Min oversættelse: «Jeg ved ikke om det er normalt at der i en by med 16000 indbyggere er 7 ungdomshuse hvis politiske agenda er catalansk selvstyre, 4 anarkistiske og 3 med radikale løsrivelsesagenda». Massana, «CAS ISANTA. UNA HISTÒRIA DE VIOLÈNCIA».

386 Redacció, «Tura cree que el crimen de Berga podría haberse evitado con la colaboración de los promotores del concierto».

387 «De nye dværge».

stadfæstet, da Isanta i 2006 fik første post-partum æres *patumaire* titel, tildelt af *El Patronat*.³⁸⁸ La Patum 2006 var særligt følelsesladet, men Isanta hædres fast hvert femte år,³⁸⁹ og i 2015 blev en statue i Berga sat op til hans minde.³⁹⁰ Isantas hædning og mindestatue var muligvis ikke eksklusivt politiske initiativer, og dermed ikke er instrumentaliseringer. Alligevel advokerer jeg for at den lokale *politiske instans* passivitet overfor den generelle kobling mellem de drabsdømtes anti-catalanske perspektiv og heraf en tendens til ekskludering af festivaldeltagere i relation til etnisk tilhørighed, er en inddirekte instrumentalisering. De ni *berguedans* blev i 2017 dømt til mellem 14 og 27 års fængsel for overlagt mord, og forsøg på flere mord.³⁹¹ Trods den efterfølgende voksende modstand mod politiet og de pro-spanske politikere, blev den juridiske retssags domsafsigelse ved højesteret i 2014, at *L'Ajuntament* fik krav om kompensering på baggrund af manglende sikkerhedsforanstaltninger, specifikt utilstrækkelig politidækning.³⁹² Hovedansvaret blev derved lagt på *L'Ajuntament*, men aspektet har ikke fået opmærksomhed i medierne, eller i informanternes omtale af hændelsen. Isantas ærestitlen var første *post partum* tildeling. Yderligere ærestitler som er blevet tildelt af *El Patronat* er blandt andre Nogueras i 2011³⁹³ og Berguedà tv og radio i 2016, og komponist Joan Trullàs i 2019.³⁹⁴ Ærestitel ceremonien blev efter 2006 i højere grad anvendt som arena for den *politiske instans*.

I perioden opstod politiske initiativer for at demokratiserer adgangen til at blive *Ple*. Jeg anser initiativerne som indikator på rollens symbolske værdi på populært niveau. I 2008 besluttede to siddende bystyremedlemmer, fra CUP, at udlove deres respektive (to) *Salts* via lodtrækning.³⁹⁵ Forudsætning for at deltage i lodtrækningen var: Være myndig (18 år), bosat i Berga, at *Acompyant* var myndig og havde specifik kompetance i form af erfaring med *El Salt de Plens*.³⁹⁶ Det relevante var at betingelserne inkluderede geografisk tilknytning og erfaring som grundlæggende betingelser (hvilket i 2018 ændrede sig drastisk). Udfra CUPs organisationsmodel anser jeg det ikke for tilfældigt, at akkurat de udelte sine *Salts*.

388 Redacció, «Josep Maria Isanta rebrà el títol de Patumaire a títol pòstum».

389 Redacció, «Deu anys sense Josep Maria Isanta, el jove assassinat durant la Patum de 2005».

390 Morales, «Berga homenatja Josep Maria Isanta».

391 Redacció, «Penas de entre 25 y 43 años para los nueve acusados de la muerte de un joven en la Patum de 2005».

392 EFE, «La Generalitat pagará 110.000 euros por el crimen de la Patum de Berga».

393 Ajuntament de Berga,

http://www.ajberga.cat/perfil/berga/recursos/recursos/acta_ple_110605_extraordinari_patum.pdf

394 Musik komponist Joan Trullàs. Màrquez Ambròs, «Berga reconeix a títol pòstum la figura de Joan Trullàs, autor de la música del ball de Maces».

395 Candidatura d'Unitat Popular (CUP), «Berga: Els dos regidors de la CUP sortegen els seus salts de plens de Patum».

396 Ibid.

Initiativet blev etableret som fast protokol for fremtidige siddende bystyremedlemmer fra CUP, og som afpejling af voksende repræsentation af CUP i *L'Ajuntament*, frem til 2015 hvori de blev majoriteten, var antallet af *Salts* via lodtrækning øgedes. CUPs repræsentation var logisk i betragtning af den tiltagende politisk konflikt mellem catalansk regerings ønske om større grad af selvstyre og den spanske regerings afslag herpå. Et evidens for det politiske ståsted i *L'Ajuntament* var i 2012, da det erklærede Franco for *persona non grata* og fjernede hans æresmedalje.³⁹⁷ Koblingen mellem ærestitlerne og Franco var eksplicit, og i 2016 forelagde *El Gerent* debatforslag om at eliminere ærestitlerne og etablere demokratisk inkluderede hædring.³⁹⁸ Endnu en gang er der ikke konsensus om årsagen til at ærestitlernes protokol forblev uændret: Rumbo specificerede en udpræget konsensus om at fjerne ærestitlerne, mens der i referaret står at *Cap de Colles* og de andre medlemmerne i *El Patronat* havde konsulteret og nået frem til at majoriteten ville beholde protokollen.³⁹⁹ Min tolkning af den inkohærente opfattelse er, at en ændring havde været logisk i relation til elimineringen af Francos impakt på La Patum. Hvilken form for konsultering der dannede baggrund for tilbagemeldingen er uvist, men jeg tolker at *Cap de Colles* respons er indikator på at trods deres komplekse positionering som repræsentanter for både festivaldeltagere samt alle *comparsa*, var deres prioritet at repræsentere *comparses* ønske. Responsen validerer min teori at *patumaire af rangs* prioritet ikke var hverken solidaritet ikke vise modværg mod Franco, men opnåelsen af egen forhøjet social status og videreførelsen af et eksklusivt *patumaire* segment. En konsekvens af CUPs autoritet i *L'Ajuntament*, og heri i *El Patronat*, var at den katolske mistede direkte indflydelse plus at det katolske islæt i La Patum blev udvandet. Et eksempel på kultificeringen og dekatoliceringen af *El Salt de Plens* også havde slået rodfæste på populært niveau, var reaktionerne på Solsonas biskops, Xavier Novells *Salt* som *Ple* i 2013.⁴⁰⁰ Debatten i kommentarfelterne i online aviser omhandlede: La Patums inkompatibilitet med religion eller religion som festivalens grundlag, eller satiriske kommentarer om biskoppens analogisme med en djævel. Der var også kritik af *L'Acompanyants*, Valentí Vilaginés, kompetence.⁴⁰¹ Kritikken var divergerende og indikerede tendens til at rollen som *Ple* var en særlig protagonist i La Patum, hvilket jeg hævder bliver instrumentaliseret af de implicerede parter. Mediedækningen af La Patum

397 Berga var første catalanske by til officielt at eliminerer minder om Franco. Redacció, «Berga declara al Rey 'persona non grata'».

398 Bekræftet af Rumbo i email. Ingen officielle kilder beskriver den eksakte information om processen.

399 Lapatum.cat, «Obert el període de presentació d'obres per al XLIII Concurs de Cartells de la Patum de Berga 2017».

400 ANC, «El Bisbe de Solsona es vesteix de diable per saltar a la Patum».

401 Valentí i Vilarginés er en kendt person fra Solsona.

havde øget med ICH anerkendelsen og særligt fokus havde kommet på netop *El Salt de Plens*, hvilket resulterede i mediereportager når betydningsfulde personer udførte akten, enten som *Ple* eller *Acompanyant*. Via reportagerne fik de respektive *påklædere* også protagonisme. Novell benyttede anledningen til at opfordre til genindførelsen af processionen, hvilket blev imødekommet i 2014. Daværende *L'Alcalde* Julia Gendrau i Farguell (Gendrau)⁴⁰² argumenterede for at programmets komprimering ikke tillod implementeringen af flere arrangementer, og heraf forekommer processionen ikke i programmet.⁴⁰³ Jeg formoder at en biskops protagonisme som ilddjævel havde været via politisk tildeling, idet Gendrau tilhørte partiet CIU, hvis politiske agenda var katolske værdier og catalansk autonomi (ikke selvstyre). Kommentarerne vidner også om at tildeling af *Salts* til personer udenfor Berga opfattes som kontroversielt og dermed indikerer eksistensen af kriterier for at identificering som (legitim) *Ple* eller *Acompanyant*. Kriterierne var udpræget kritiske, når der var et religiøst aspekt indblandet, for negative kommentarer havde udeblevet, når betydningsfulde personer havde andre særmærker.⁴⁰⁴ Ovenstående fremlæggninger validerer den *etnografiske kommunikative* metodes relevans.⁴⁰⁵

5.5. Katolsk trivialisering

Fra 2015 til 2021⁴⁰⁶ har Montserrat Venturós i Villalba (Venturós), været Bergas første kvindelig *Alcaldessa*,⁴⁰⁷ og hun repræsenterer partiet CUP.⁴⁰⁸ CUPs partiprogram havde fokus på traditionsbevaring og fjernelsen af ikke-offentlige institutioners kontrol over sociale service, heriblandt den katolske kirkes kontrol over La Patum. CUPs organisationsstruktur: Lokale uafhængige enheder og medlemmernes beslutningsmagt via åbne forsamlinger for medlemmer og politikere. Jeg hævder at Venturós i kraft af at være *Alcaldessa*, og cupaire (medlem af CUP), har udført signifikative ændringer i La Patums program, som fokus på kønsligestilling, eliminering af kirkens autoritet og demokratisk tilgang til La Patum.

402 Gendrau var *Alcalde* fra 2007-2015. wikipedia, «Julia Gendrau».

403 Oriolt, «Procesión vergonzante en Berga».

404 Feks i 2008 da en catalansk fodboldspiller, Oleguer Presas fra Barcelona FC, en catalansk fodboldspiller, der også var, og aktuelt er, politisk aktivist for catalansk selvstyre. Hvorvidt hans tildeling var baseret på hans autoritet som kendt sportsudøver, eller for sit politiske engagement eller det er en kombination af begge deler forbliver tentativt. ANC, «Oleguer s'apunta a fer de ple a la Patum».

405 Bendix, «Heritage between economy and politics», 265.

406 Morales, Aida. «Montse, ningú et negarà mai la valentia».

407 *Alcaldessa* er *F* af ordet *Alcalde*.

408 Wikipedia, «Montserrat- Ventura – i Villalba».

2016 var et specielt år, idet der var ekstraordinært La Patum i september i anledning af 100-års jubilæum for Santa Queralts kroning, samt 150-års jubilæum for nuværende *Els Gegants*. *L'Ajuntament* vedtog at religiøse autoriteter mistede sine faste pladser på balkonen under La Patum.⁴⁰⁹ Fratagelsen blev ræsonneret med at motivet var demokratisk adgang til balkonen, og blot politiske overhoveder fik faste pladser mens resten uddeles via lodtrækning. Afgørelsen udmøntede sig til offentlig polemik mellem partierne CUP og CIU, i online aviser og sociale forums. I de tilhørende kommentarfelter, hvoraf hovedparten af kommentaristene var anonyme, indgik der samme temaer som ved Novells *Salt*, og om institutionel respekt for den katolske institution.⁴¹⁰ Umiddelbart kan beslutningen tolkes som naturlig forlængelse af CUPs uddeling af *Salts* via lodtrækning, men set i lyset af CUPs politiske agenda, samt at bystyremedlemmer fra CUP officielt fravalgte at deltage i religiøse akter under den ekstraordinære fejring med argumentet: «Vi havde foretrukket en mere global fejring, af fjeldene, af sanktuarieret og alt som det betyder for berguedans, fordi Queralt og fjeldene betyder langt mere end et religiøst symbol».⁴¹¹ Indikerer det ud fra min vurdering et dobbelt objektiv, de-katoliceringen og populariseringen. I avisartikel skriver Ramon Felipó i Oriols,⁴¹² at det der heller ikke i 1931 var politiske repræsentanter i kirkens akter under La Patum, altså var det ingen unik hændelse.⁴¹³ Alligevel var det et tydeligt politisk signal i kraft af 100 året for Santa Queralt. Jeg anser at citatet var inspireret af Sansalvadors treenighedskoncept.⁴¹⁴

Elimineringen af den katolske kirkes privilegier medførte sandsynligvis, at pressekonferencen i forbindelse med udgivelsen af en detaljeret publikation fra Cortina,⁴¹⁵ om det protokolariske i La Patum som direkte viderebygning af den katolske kirkes protokol, udviklede sig til en kritisk svada imod den institutionelle tendens til at trivialisere kirkens aftryk, og essens, i La Patum. Tematikken omkring protokollens essens, er særdeles relevante for La Patums historiske oprindelse, men også for dets form og udtryk. For det første, fordi Cortina tolker den aktuelle forvaltning og formidling af La Patum, som værende udelukkende en

409 Redacció, «La Patum, en una exposició que vincula tradició i política».

410 Morales, « CiU retreu a la CUP de Berga que no assisteixi als actes religiosos de Patum.

411 Min oversættelse af: »Els hauria agradat 'una celebració més global, de la muntanya, del santuari i de tot el que significa pels berguedans perquè Queralt i la muntanya van molt més enllà d'un símbol religiós'». Estela, « Patum extraordinària a Berga».

412 Felipó, «Berga, la CUP i l'ofici religiós de Patum».

413 Ibid.

414 jvf kapitel tre.

415 Ferrer, «Carles Cortina: «La Patum ha patit mutacions preocupants del 2005 ençà».

underholdning *festival*⁴¹⁶ uden at tage højde for de implicite religiøse elementer. For det andet, fordi Cortina dermed belyser et grundliggende tema, nemlig problematisering af brugen af *hegemoniske beskrivelser* som legitimering for politiske ekskluderinger af kirkens rolle. Uafhængigt af Cortinas plausible bias, påpegede han et vigtigt dilemma: Findes der begrænsninger for den institutionelle ekskludering af det religiøse islæt, uden simultant at transformere La Patum til *festival* og dermed bryde reglerne for opretholdelse af UNESCO-statussen, som en levende udførelse af en (proklameret) 800 år gammel tradition?⁴¹⁷

Trivialiseringen af den katolske Corpus tradition var så absolut ikke gældende for alle sfærer. På et uvist tidspunkt⁴¹⁸ opfandt medlemmerne i *El Vestidor* deres egen procession⁴¹⁹ rundt i Berga inden La Patum.⁴²⁰ Den historiske opgivende forklaring er, at en *Ple* var så bange nede i *stalden*, at personen råbte: «*Sant Ceferino, red mig fra flammerne. Ikke lad mig blive brændt.*»⁴²¹ Betydningen og positionen som helgen blev tillagt, har blot øget, og senere er der komponeret sange som synges i *stalden*. Senere blev der tilføjet diverse merchandise til salg nede i *stalden*, med *Ceferino* afbildet. Jeg tolker at *Ceferino* er evidens på at medlemmerne i *El Vestidor* har et identificeringsbehov med akten og at de materialiserer deres ritual forståelse ud fra den ramme de kender, nemlig den katolske og skaber et ritual der kan opfylde dette behov. Jeg hævder at deres relation til *la barreja* som hellig drink er endnu en legitimering af min påstand og evidens for at deres grundlæggende ritual opfattelse bunder i den katolske kirkes protokoller. Det er i den kontekst, at jeg tolker udsagnene om at *la barreja* ikke gør en fuld og heri min accept, af at nyde *la barreja* med mine informanter.

5.6. Djævlkonflikt

Den intern konflikt i *El Vestidor*, der havde sit udspring i etableringen af *Cap de Colla* og *Comparsa* i 1993, brød ud i lys lue i 2017. Konflikten udløste et videre niveau af institutionalisering, og heri øget magt til *politisk instans*. Hvad konfliktens omdrejningspunktet egentlig var, er til trods for dedikeret opsøgning af information, stadigvæk ikke klokkeklart. Journalisternes vanskeligheder med at opnå information, udløste en præmie til *El Patronat* med kriteriet: Ugennemskuelighed i forhold til information.

⁴¹⁶ I denne sammenhæng skrives festival med kursiv fordi der refereres til festival i den engelske betydning, som underholdning fremfor udøvelsen af en ceremonial begivenhed. Se ordlisten.

⁴¹⁷ UNESCO, «Guidance_note_on_inventorying_EN».

⁴¹⁸ Første referance i medierne er fra 2013, men det er sandsynligt at handlingen strækker sig længere tilbage.

⁴¹⁹ Appendiks figur. 20.

⁴²⁰ Patum.org, «ceferino».

⁴²¹ Min oversættelse af: *Sant Ceferino. Salva'm de les flames. No deixa que em cremi.*

Modtageren af præmien, var bystyremedlem Mònica Garcia Llorens. Hendes respons var: «Præmien var ikke uventet [...] El Patronat er et vejledende organ, lukket for publikum. Man havde bestemt ikke at redegøre for interne debatter, kun for beslutningerne». ⁴²² Opsummeret var konflikten at tre officielle medlemmer, repræsentanter for *Les Macés*, ønskede demokratisk tilgang til *Ple*, transparent intern organisering, internt demokratisk valg af *Cap de Colla*, ⁴²³ og kvinder i *El Vestidor*. De tre medlemmer blev ekskluderede og beskyldt for forræderi, ⁴²⁴ og i sympati valgte den uofficielle ⁴²⁵ *Cap de Colla* for *Les Macés*, at frasige sig sit medlemskab i *EL Vestidor*. ⁴²⁶ Således var *Colles* fordelingen af repræsentanter for *Maces* og *Plens* endnu mere ulige. Jeg tolker ekskluderingen af medlemmer fra *Les Macés* som brændsel til den pågående konflikt. En konflikt der absolut ikke er anset for afsluttet fra tilhængerne til *Les Macés* perspektiv.

Den interne krises inert, trods adskillige møder med *El Patronat*, munder ud i at *L'Ajuntament* overstyrer *El Patronats* magt. De tre erstattes af tilsvarende antal medlemmer, men særligt relevant var det at ingen af de nye repræsentanter *Les Macés*, og at første kvindelige medlem indtrådte i *El Vestidor*; Trini Bascompte. ⁴²⁷ I offentlige debatter og i online avisdebatfelter kommenteres der (påfaldende) lidt om integreringen af en kvindelig. Én kommentar skiller sig ud fra de resterende, via dens klare påstand om at integreringen af kvindelige, havde været en intern debat, i *El Vestidor*, i 30 år. ⁴²⁸ Bascomptes funktion var, og aktuelt er, at uddele udstyr fra lugen, og heraf fungerer hun reelt set ikke som *påklæder*. ⁴²⁹ Til trods at den interne konflikts omdrejningspunkt var forskellige syn på demokratiseringsbehovet i *El Vestidor*, og de pro-demokratiseringsforkæmpere blev ekskluderet, så mandede konflikten ud i mere demokratisering. Yderligere blev der i processen indført at *Comparsa* skulle nedskrive interne reglementer, ⁴³⁰ og under årets La

422 Min oversættelse af: «La regidora va admetre que era un "premi inesperat", que s'ha rebut amb voluntat de crítica i de canvi. Va explicar que el patronat era un òrgan consulti, molt divers i que no era d'accés públic. També va dir que s'havia decidit no comunicar els debats interns, sinó els consensos». Serrano, «Els Mossos i el Patronat de La Patum guanyen els Premis Plata i Plàtan».

423 Efterfølgende *Cap de Colla* blev udpeget af aftrædende. Canturri, «Crisi interna a la comparsa dels Plens de la Patum».

424 Morales, «La comparsa dels Plens expulsa tres dels seus membres acusant-los de traïció».

425 Uofficielle fordi det er kun én *Cap de Colla* i *Comparses*, men i *El Vestidor* var der valgt en intern repræsentant der organiserede påklædningen af *Les Macés*.

426 Canturri, «El fins ara cap de Macés, Marc Vallejo, deixa la comparsa dels Plens i s'autoanomena "el quart expulsat"».

427 Morales, «Els tres nous vestidors de Plens de la Patum seran Jordi Rou, Joan Olalla i Trini Bascompte».

428 Ibid.

429 Canturri, «Quan notis que et falta l'aire, s'ha acabat».

430 Lapatum.cat, «Reglement- plens – i- maces».

Patum var *El Vestidor's Cap de Colla* frataget sin autoritet.⁴³¹ Uden *Cap de Colla* i *El Vestidor*, besluttede *L'Ajuntament* at reducere førnævntes antal *Salts* fra 350 til 220, og uddele 152 *Salts* til lodtrækning mellem de påmeldte, uden én eneste forudsætning.⁴³² Jeg tolker at tildelingsmetoden brød det traditionelle følelsesmæssige bånd mellem *påklæderne*, fordi den uskrevne tildelingsprotokol for *Salt* var blevet elimineret. Noyes formulering af protokollen: «Free riders a loss of tradition, a practioner needs to earn the honor».⁴³³ Det paradoksale er, at den *politiske instans* forsøg på at demokratisere tildelingen af *Ple* og hermed give flere muligheden for at identificerer sig som del af *Patumaire* fællesskabet, er inkompatibelt med de allerede indviedes *patumaires* forståelse. Jeg stiller dermed spørgsmålet; hvem sine interesser skal den *politiske instans* prioriterer? De titulerede *patumaire* eller *patumaire* i bred forstand? Jeg tolker at den demokratiske tildeling var baseret på en dobbelsidig motivation; At opfylde *populærsfærens* reklamering om demokratisering, samt forbinde *Patumaire* fællesskabet med *El Poble*. I 2018 fik *Cap de Colla* i *El Vestidor* autoriteten tilbage, men valgte at fratræde sin position og ny *Cap de Colla* blev valgt internt.⁴³⁴ Udlodningen af *Salts* via lodtrækning blev en protokol med 40 *Salts* i alt.

Jeg tolker at *El Patronats* mislykkede forsøg på konfliktløsning, var tegn på organets fallit som repræsentant og autoritet for *patumaire*, hvilket underminerer organets validitet.

Desuden tolker jeg lodtrækning som en ubevidst større kobling mellem den *politiske instans* agenda om *Patumaire* og *El Salt de Plens*, fordi det var eneste akt hvis udførelse blev udlovet. De øvrige *Colles* havde bevaret de interne tildelingsprocedurer. Paradoksalt får *El Salt de Plens* mere emfase som festivalens emblematiske akt og som initieringsritual til sociale identiteter, samtidig med udøverskaren mister privilegier og autonomi.

Under konflikten, gav Rumbo fra sig sin titel som *El Gerent* og *El Patronat* blev underlagt *L'Alcaldesa* autoritet. Jeg vurderer det som ingeniende en tilfældighed, at Rumbo forlod sin position i *El Patronat*, simultant med organets nedgradering fra styrende til rådgivende organ.⁴³⁵ Det er relevant at *El Gerent* fortsat er ubesat og at simultant med Rumbos afgang, blev en politisk stilling etableret som i realiteten påtog sig Rumbos funktioner. Jeg tolker den

431 Morales, « Crisi interna a la comparsa dels Plens, amb tres expulsions per traïció i sedició».

432 Ajuntament de Berga, « noticies». 13.06.17.

433 Noyes, "The Judgment of Solomon», 20.

434 Ingen kilder beskriver processen, så konklusionen er sammenstykket af information fra samtaler, avis artikler og referater fra bystyrets møder.

435 Lapatum.cat, «Estatuts_Patronat_Municipal_de_La_Patum».

manglende offentlig debat om *El Patronat* som urovækkende.⁴³⁶ Jeg tolker at akkurat fravær af gennemskuelighed undervejs i konflikten, har skabt en dyb kløft mellem *Comparsa*, *El Patronat*, *L'Ajuntament* og det populære niveau.

Til trods den latente konflikt, var der også aspekter som *ritualiseringsagenterne* var enige om, og som hermed skabte en fællesskabssamlende følelse; Politiske konflikt og hellig ild.

5.7. Trans-etnisk identitet

Den voksende politiske og sociale fokus på selvstændighed i Catalonien, strækker sig tilbage til 2006 men ekspanderer med masse demonstrationer i 2010.⁴³⁷ La Patum blev som offentlig udført begivenhed påvirket af samfundet strømninger og i 2013 var de første catalanske flag synlige i La Patum,⁴³⁸ mens orkestret i 2014 spontant spillede catalanske slagsange under festivalen.⁴³⁹ I 2017 sprang præsidenten for ANC, Jordi Sanchez, som *Ple*,⁴⁴⁰ og lederen for *Omnium*, Jordi Cuixart, deltog i festivalen. Det forbliver tentativt at konkludere på hvem der tildelte Sanchez sit *Salt*, men jeg anser det for plausiblet at det var *El Patronat*. Den catalanske folkeafstemning i 2017, skabte ringvirkninger til alle samfundets lag og begivenheder. Samtidens *L'Ajuntaments* medlemmer var næsten enstemmigt for løsrivelse, (se appendiks) og det blev vedtaget at afholde et ekstraordinært La Patum, hvis folkeafstemningen om løsrivelse resulterede i et selvstændig Catalonien.⁴⁴¹

Folkeafstemningen blev dog underkendt, og flere implicerede parter blev fængslet, heriblandt Jordi Sanchez og Jordi Cuixart. De efterfølgende års La Patum var prægede af samfundtendensen som var at offentlige begivenheder blev arena for særligt *Omnium* og ANC's manifestationer af misnøje med den politiske situation og La Patum var ingen undtagelse. Der var emotive støtte manifestationer under La Patum i 2018, hvor netop

436 Citat; I foreskrifter til *El Patronat* står der opført rollen *El Gerent*, men efter Rumbo forlod positionen, er positionen ubesat. Det er sandt at Rumbos afgang overlapper med oprettelsen af positionen: teknisk ansvarlig for fester og civil deltagelse i *L'Ajuntament*. Og idet er der en anden person der har overtaget opgaverne Albert udførte, men det er ikke en rolle som Gerent. Min oversættelse af: De fet, en els Estatuts actuals del Patronat encara consta que aquest té la figura del gerent, però des de la sortida de l'Albert Rumbo no hi ha hagut cap altre gerent. És cert que la seva sortida coincideix temporalment amb la creació de la plaça de tècnic de Festes i Participació ciutadana de l'Ajuntament, amb la qual cosa les tasques que feia l'Albert les ha assumit una altra persona, si bé no és un càrrec de gerència. Mail bystyremedlem Roser Valverde Lojo 03.04.2020.

437 BBC News, «Catalan protesters rally for greater autonomy in Spain».

438 «L'àliga udførte sin dans med la senyera (det catalanske løsrivelsesflag) rundt halsen. Notícies, «L'Àliga de la Patum de Berga trenca el protocol i balla amb l'estelada».

439 ANC, «Milers de persones acomiaden la Patum amb la màgia del salt de Plens».

440 Clotet, «El president de l'ANC fa el segon salt de plens de diumenge».

441 Albesa, «Berga farà una Patum extraordinària si guanya el «sí» a la independència».

Sanchez og Cuixart blev nævnt.⁴⁴² Således var der et nært forhold mellem de fængslede og *patumaire sfæren*, hvilket ligeledes manifesterede sig i kort fra Jordi Sanchez til *L'Ajuntament* under La Patum i 2018: «Man kan ikke forstå de Catalanske lande uden La Patum. Der, igennem mange år, er en reference for traditionel og kulturel fest og åbent for alle».⁴⁴³ Kortet er også eksplicit evidens for min påstand om en (socio-) politisk kobling af *Patumaire* fælleskabet til *El Poble*. Et yderligere argument er Sanchez og Cuixart specielle hædre under ærestitelceremonien,⁴⁴⁴ samt invitationen af de fængslede familiemedlemmer til at overvære La Patum fra balkonerne.⁴⁴⁵ Det vidner om den *politiske instans* eksplicitte kobling til den socio-politiske sfære, der ligeledes validerer min undertese om at den *politiske rite* dynamiseres og forstærkes i sin materialisering. Jeg argumenterer for at den tætte relation var logisk i relation til ANC og Omniums ophav, samt den generelle tætte forbindelse mellem den pro-catalanske socio-politiske sfære og den politiske, etableret *transitionsperiodens kontekst*. Ud fra mit jugement var Isanta sagen banebryder for den senere anvendelse af ærestitelceremonierne til manifestationer af (socio-) politiske aspekter.



Billede fra La Plaça under 2018 fejringen. Copyright avisen *naciodigital*

I 2019 sammenfaldt solhvervsfejringen med sidste søndag i La Patum og der opstod endnu evidens på en symbolske bånd mellem konceptet *de catalanske lande* og La Patum, i brugen af *Flama de Canigó* til at tænde *fuets*.⁴⁴⁶ Tændingen blev suppleret af ordene:» At ilden i La Patum, som idag tændes med *la Flama de Canigó*,⁴⁴⁷ brænder skygger, pessimisme og forræderi. At det skal tænde håbet og modet i vores *Poble* ».⁴⁴⁸ Til forskel fra 1984, hvor initiativet havde været fra *berguedans*, var 2019 på Omniums, og taget i betragtning at Omniums leder var fængslet samt

442 Cultura, «La Patum 2018 es vesteix de groc per la llibertat».

443 Min oversættelse af: «No es poden entendre els Països Catalans sense la Patum. Que, per molts anys, segueixi sent un referent de festa tradició i cultura i oberta a tothom». Màrquez Ambròs,» Jordi Sànchez: «El jutge Llàrena no em deixa reincidir com a ple a la Patum».

444 Màrquez Ambròs, «El Tabal ja ha sortit per anunciar la Patum més compromesa i reivindicativa».

445 Canturri, «Berga convidarà els familiars dels presos polítics i dels exiliats al balcó de l'Ajuntament per Patum».

446 Naciodigital, «La flama del Canigó, a punt per arribar a la Patum».

447 Se ordlisten.

448 I oversættelsen skrives der *Poble*, tiltrods for at der i den original tekst står *poble*. Det skyldes brugen af *el poble* og *El Poble* i opgaven og for at klargøre at i konteksten refereres der til *El Poble*.

Min oversættelse af: «Que el foc de la Patum, encès avui amb la Flama del Canigó, cremi ombres, pessimismes i covardies. Que encengui l'esperança i la valentia del nostre poble». Perona, «La Flama del Canigó encén els fuets de la Patum de la revetlla».

ordlyden, tolker jeg påtændingsceremonien som politisk svada, fremfor fokus på ilddjævlene.

Desuden tolker jeg tændingens ordlyd som direkte inspireret af Sansalvadors catalanitet



Billede fra La Patum Infantils hjemmeside. La Patum år 2017.

koncept.⁴⁴⁹ Fokuset på La Patums hellige ild, står i diamentral modsætning til samtidens ildreguleringer.

I 2016 vedtog *El Patronat* at den europæiske ildforeskrift om sikkerhed, skulle tilpasses *La Patum Infantil*. Der blev fastsat en nedre aldersgrænse for deltagelse på 10 år mens grænsen i La Patum var 18 år,⁴⁵⁰ og det blev obligatorisk at bestå sikkerhedskurs, for at være *Ple* og *Acompyant*.⁴⁵¹

Reguleringerne udløste reaktioner fra de performative deltagere, samt fra *Colles*. På hjemmeside for La Patum infantil stod: «*La Patum Infantil* er imod denne latterlige ildforeskrift. Den er lavet af bureakrater der ikke har den fjerneste ide om hvad vores fester og traditioner er». Samme hjemmesides slogan: «Vi er ikke fyrværkere, vi er kultur».⁴⁵² Mine *patumaire* informanternes reaktioner er formuleret i kapitel seks. Jeg advokerer for at ilden er et fællesskabssamlende aspekt, fordi dets væld af symbolske konnotationer medfører at alle kan applicere det bedst kan associere sig med, uden at det fragmenterer. Min påstand er baseret på en empiriske fund, hvori der simultant optræder divergente ild opfattelser uden konflikt.

Rumbo har tolket La Patum som:

Denne fest berguedana kan perfekt definere sig som ild festen, fordi dette naturprincip har en relevant tilstedeværelse, så vigtig, at vi kan bekræfte at det er den principielle hovedrolle (red: læs i festivalen) [...] Den evige og hellige ild binder sammen fortidens generationer og fremtidens generationer og binder os sammen i tid og rum som medlemmer i ét fællesskab.⁴⁵³

449 «La Patum er en patriotisk fest, som bidrager til at bevare at fædrelandets hellige ild altid er tændt.» Min oversættelse af: «La Patum és una festa patriòtica, h´de contribuir a conservar sempre encès entre nosaltres el foc sagrat de la Pàtria». Noguera, *Visió històrica de la Patum de Berga*. (Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992), 63.

450 El Patronat, Acord de la junta, 13.07.2016.

451 Ibid.

452 Min oversættelse af: «No som pirotènia, SOM CULTURA». Lapatuminfantil, «historia».

453 Min oversættelse af: «Aquesta festa berguedana pot definir-se perfectament com la festa del foc, ja que aquest principi natural hi té una presència molt rellevant; tant, que podem firmar que n`és el principal protagonista [...] sens dubte, de tots els quadres que componen la Patum en l`actualitat el més espectacular és el salt de plens». Min oversættelse af: «El foc etern i sagrat uneix les generacions pretèrits i les generacions futures i ens cohesionen en el temps i l`espai com a membres d`un mateix col·lectiu. El nostre foc sagrat és el foc de la Patum». Rumbo, *Patum!* (Berga, Ajuntament de Berga, 2014), 98.

Jeg er enig i Rumbos tolkning om at ilden opfattes som hellig, men jeg er uenig i at der er ét fællesskab for deltagerne, eller at der eksisterer én ild forståelse og heraf ét ildfællesskab.

5.8. *Forsknings sfæren*

Den eneste videnskabelige tolkning af perioden er fra 2015, publiceret i forbindelse med 10-års jubilæet for UNESCO: «La Patum er, og har været, det som berguedans og patumaires i de forskellige epoker har ønsket at den var; og det skal sørges for at dette fortsætter i fremtiden».⁴⁵⁴ Tolkningen viser tydeligt at perspektivet er at festivalens dynamiske udvikling er formet af deltagerne, og derfor er identificeringen men festivalen bestandig, uafhængigt af vekslende kontekster. Det er også i artiklen at tolkningen, som jeg refererer til på side et, om at La Patum er essentielt for social identitet, er formuleret: «Betydningen af La Patum er placeret i det faktum, at på *La plaça* er alle patumaire [...] La Patum er forbindelsen i beboernes sammenhold, og det der sammenkobler og integrerer».⁴⁵⁵ Jeg advokerer for at tolkningen er mere en gentagelse af tidligere tolkninger og deres ritual teoretiske tilgange, særligt *Organic solidarity*, *communitas* fremfor reel aktualitet. Således fremstår den som fortsættelse af tidligere forskningsperspektiver, der er igennem de to foregående kapitler, er blevet belyst som værende for idealiserede. Et grundlæggende problem med tolkningen er, og heri implicit en altomfavnende fællesskabsideologi, at fællesskab er netop et fællesskab fordi det differentierer sig til andre, og i ovenstående idealiserende ideologi er der ingen andre at spejle sig mod. Mit udgangspunkt om fællesskabets grænser er understøttet i Smiths artikel.⁴⁵⁶ Ydermere så så viser udsagnet at identitet skabes ud fra den eneste forudsætning; Fysisk tilstedeværelse i momentum. Mit udgangspunkt er at identitetsidentificering er mere komplekst og refererer til Jeserichs refleksion:⁴⁵⁷

Samlet set aner jeg det urovækkende at trods; *El Patronats* fallit, hvilket implicit er en fallit af den videnskabelige repræsentants virke, min fremstilling af *forsknings sfærens* tolkningen

454 Min oversættelse af: La Patum és, i ha estat, allò que els bergue- dans i els patumaires de les diferents èpoques han volgut que fos; i cal vetllar perquè en el futur continuï igual. Ibid, 141.

455 Min oversættelse af: La significació de La Patum rau, però, en el fet que, un cop a la plaça, tothom esdevé La significació de La Patum rau, però, en el fet que, un cop a la plaça, tothom esdevé patumaire, sense distinció de classe, sexe, origen o edat, i passa a formar part del seu cos social, de la seva comunitat. Per això, sovint s'afirma que La Patum és un vincle de cohesió ciutadana que reuneix i integra el poble de Berga, la seva comarca i els visitants. Llosa, Alonso, Rumbo, Llorens «La Patum, primera declaració de Patrimoni Immaterial de la UNESCO a Catalunya, deu anys després», 139.

456 «It is as about difference as much as it is about unity, about conflict and harmony, selfishness and mutuality, separateness and wholeness, discomfort and comfort. To privilege one of these aspects of tension in interpreting community is to deny the transformatory powers of human communion and to resort to fixed ideas about community..community». Smith, «The recognition and misrecognition of community heritage», 9.

457 Jeserich, «An invitation to “theorizing” », 709-710.

som idealiserende, er det alligevel *forskningssfæren* som står opført som garantier for at validere nye udviklinger af La Patum, ud fra det objektive at bevare festivalen for fællesskabet. Første problem er at forskernes positionering, stillingerne som *El Gerent* og *Historiker* i *El Patronat* står ubesatte og der ingen umiddelbar strategi er for at få de besat. Min vurdering er at forskerne bør træde ned fra deres piedestal, kortlægge de performative udøveres opfattelser og teoretisere ud fra empiriske fund for til slut at kunne analysere festivalen ud fra *Patumaire* fællesskabets præmisser og herefter agere på tolkningerne. Jeg supponerer for at tolkningen bliver at fællesskabet skal integreres i akters organisering, samt at der skal inkluderes flere opfattelser af fællesskab.

Næste kapitel vil perspektivere til *patumaires* opfattelser.

6. «For de som ser, helvede, for de som udfører, gloria i himlen».⁴⁵⁸

6.1. Introduktion

Idet de forrige kapitler har skildret at *patumaire af rang* ikke er tilstrækkeligt inkluderet i *forskningssfærens* kilder, er kapitlets formål at kompensere for denne mangel. Kapitlets objektiv er dermed at perspektiverer til nuværende *patumaire af rangs* opfattelser af: Akten og *Patumaire* fællesskabet, *patumaire* identificering. Yderligere vil der skitseres hvilken aktuel indbyrdes relation der er mellem *ritualiseringsagenterne*. Kapitlets fokus er heraf lig Edward L. Schieffelin: «That is, the investigation must determine ethnographically what might be called the local «ideology of ritual» or the local «ethno-understanding» of the theory and practice of ritual».⁴⁵⁹

Kapitlets materiale er indsamlet i forbindelse med feltophold under La Patum i 2019, feltophold i 2020, information indsamlet gennem digitalt feltarbejde fra 2019- 2021 samt suppleret med kundskab fra tidligere erfaringer. Kilderne er *patumaire* informanter, suppleret med indirekte *patumaire* informanter, udvalgt via *etnografisk kommunikation*,⁴⁶⁰ samt suppleret med min refleksivitet⁴⁶¹ over min optræden som *Ple*. I analysen af informantkilder er det essentielt at relativisere information, ved at være bevidst om plausibel auto-censurering eller promovning. For at relativiserer, krydsrefererer jeg til *forskningssfærens* kilder, inkluderer kommentarer fra debatforums tilknyttet de etnografiske kommunikative kilder, samt reflekterer over mine egne erfaringer. Det skal nævnes at idet udtalelserne i debatforums er anonyme inkluderes de blot som relativiserede og ikke som understøttende argumenter. Grundet det smalle *patumaire* informant segment, er mine vurderinger om *patumaire af rangs* opfattelser ikke konklusioner, men refleksioner der kan danne basen for andre omfangsrige forskningsprojekter.

Kapitlet er centreret om at undersøge følgende spørgsmålene:

- Opfattes *El Salt de Plens* som ritual til fællesskab? Hvilke og hvordan?
- Er det en allemandsret at blive *Ple* eller et privilegium for de få?

⁴⁵⁸ Augustí Ferrer, *patumaire*, citat direkte fra kataloget til UNESCO

⁴⁵⁹ Schieffelin, « Introduction », 20.

⁴⁶⁰ De inddirekte informanter forekommer i offentlige udtalelser i forbindelse med tv-reportager eller i artikler. Bendix, « Heritage between economy and politics », 265.

⁴⁶¹ Stausberg, « Reflexivity », 627-646.

- Hvad er relationen til de øvrige *ritualiseringsagenter*?
- Underspørgsmål: *patumaire sfæren* kønsinkluderende eller ekskluderende?

Kapitlet er opbygget med en præsentation af min opnåelse af *patumaire* informanterne, hvori der er en uddybende forklaring til hvorfor metoden *Snowball sampling*⁴⁶² blev udvalgt.

6.2. *Snowball sampling*⁴⁶³ og informanter

Metoden *Snowball sampling*,⁴⁶⁴ som hovedstrategi for at opnå informanter, var midlertidig ingenlunde førstevalget, men var tænkt som komplementering. Den oprindelige strategi var opnå kontakt til *Cap de Colles* via *El Patronat* og *L`Ajuntament*. Planen viste sig at være utopisk idet jeg ikke opnåede respons, og derfor jeg tog direkte kontakt med Rumbo, der etablerede en fælles mail. Det relevante er at Rumbo siden 2017 ikke har haft en officiel position, mens han i realiteten alligevel fungerer som *El Patronats* videnskabelig repræsentant.⁴⁶⁵ Jeg anser den manglende respons, som indikation på manglende afklaring om videreførelsen af Rumbos position og arbejdsopgaver. Set i retrospektiv er det plausibelt at *patumaire* informanterne havde anset mig som «udsendt» i *L`Ajuntaments* ærende, om jeg havde opnået kontakt via den *politiske instans*, hvilket igjen sandsynligvis havde påvirket min relation til informanterne. Reflektionen er understøttet af den latente spænding mellem *patumaire af rang* og *L`Ajuntament/ El Patronat*. Så held i uheld havde jeg mere succes med *snowball* metoden for at opnå *patumaire* og *refleksionspartnere*. Ovenstående proces vidner om hvilken påvirkning den metodologiske tilgang havde på mit projekt.

Informanterne optræder med navn, relation til La Patum/*El Vestidor* og bosted.

Ivan Alsina, *patumaire af rang- Ple* eller *Acompyant*, Berga

Josep Rodenas (Rodenas), *Acompyant* gennem 40 år, Cercs/ Berga

Mai Alsina, *patumaire af rang- Ple* eller *Acompyant*, Berga

Ramon Serra (Serra), *La Plantilla* i *El Vestidor*, Vendrell

Silvia Serra, *patumaire af rang - Ple* eller *Acompyant*, Vendrell

Derudover vil der være bemærkninger fra:

Zamora, *berguedans* – (Antropologisk masteropgave om La Patum), Berga.

⁴⁶² Brymann, *Social Research Methods*. (New York, Oxford University Press, 2012), 415-417.

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Ibid.

⁴⁶⁵ Det bekræftes gennem hans repræsentationer i både videnskabelige og *hegemoniske* kontekster. Jeg opnåede kontakt da hans kontakttinformation stod på *L`Ajuntaments* hjemmeside. (2020).

Saida Palou Rubio, - (Antropolog indenfor kulturarv)⁴⁶⁶ Berga.

Inddirekte informant er:

Joan Sala, *patumaire af rang- Ple, påklæder* og nuværende *Cap de Colla de Plens*, Berga.

Kontakten med *patumaire* informanter var igennem uformelle og formelle samtaler, *ustrukturerede* og *semi-strukturerede interviews* og elektronisk dialog.

Jeg blev kendt med Rubio på Konferencen i Tarragona (2020) og hun etablerede kontakt til Zamora. Zamora og Rubio forekommer som *patumaire* informanter.

Opnåelsen af *patumaire* informanter var utvivlsomt en snøbold effekt, der blev sat i gang helt tilfældigt. På *La Plaça*, under *La Patum Infantil*, stødte jeg tilfældigt ind i en veninde (mellem de cirka 3000 folk). Vi slog følge ned til Plaça de Ribera, hvor min venindes bekendte stod i sin garage og tilbød os drikke. Den bekendte var *patumaire af rang* Mai. Mais familie ejede den lokale tekstilvaskebutik, hvor djvæledragterne blev opbevaret. Via butikken og garagens placering midt på «djævlepladsen», havde Mai allerede som barn fået en direkte relation til *El Vestidor*: «Jeg sprang i La Patum infantil (red: som *Ple*) som tre- eller fireårig, og i *El Salt de Plens* som 12 årig».⁴⁶⁷ Beskrivelsen af at hoppe som *Ple* i en alder af 3-4 årig, er ikke unik for Mai, da tradition har været at medlemmerne i *El Vestidor*, og/ eller i *La Patum Infantil*, gav ild dåben til deres ⁴⁶⁸ omkring denne alder. Mai forklarede videre: «Derfor fik jeg ærestitlen *Patumaire*⁴⁶⁹ *Honor* for mange år siden. I modsætning til min bror, Ivan, der grundet reglerne, først skal modtage i år. Og endnu værre bliver det for mine børn, fordi nu tæller end ikke *Salts* i *La Patum Infantil*⁴⁷⁰ længere». Udsagnet refererer til at der på et uafklaret tidspunkt, ikke længere⁴⁷¹ godkendt at summerer deltagelse fra *La Patum Infantil*, som grundlag for indstillinger til ærestitler. Fra 2017 bliver det officielt ugyldigt, grundet ildreglerne. Mai introducerede mig for hendes bror, Ivan. Ivan var blevet indstillet af Serra, til at modtage *Patumire de Honor* den efterfølgende dag, i kraft af at have været *Ple* og

⁴⁶⁶ Rubio er ansat på Gironas Universitet, men er også forsker på det catalanske institut for Kulturarv, med specialisering indenfor turisme og kulturarv. Oversat fra: Investigadora a l'Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural. Kilde <https://www.udg.edu/en/directori/pagina-personal?ID=2002937>

⁴⁶⁷ Min oversættelse af: «Vaig salter en La Infantil (red: La Patum Infantil) quan en tenia tres o quatre anys I al El Salt de Plens quan en tenia uns 12 anys». Samtale med Mai. 23.06.2019. Berga.

⁴⁶⁸ Jvf. beskrivelsen i kapitel 3 med billede. Flere beskrivelser findes blandt andet her:

<https://www.aquibergueda.cat/2019/06/21/cinc-infants-i-cinc-histories-dun-salt-de-plens-de-la-patum-infantil/>

⁴⁶⁹ Mai fik *Patumaire d'Honor* som 29 årig i 2005. Appendix figur s.134.

⁴⁷⁰ Min oversættelse af: Per això vaig tener el títol fa molts anys enrere. No com el meu germà, que degut a les normes no ho rep fins aquet any. I pitjor serà pels meus fills, perquè ja no hi comptan els anys de la infantil. Samtale Mai. 23.06.2019. Berga.

⁴⁷¹ Jeg har ikke fået dokumenterbar information om udsagnet, men det er dog ike ensbetydende med at udsagnet ikke er sandt, idet protokollen indtil 2017 ikke var nedskrevet og det dermed var et internt anliggende.

Acompyant, i mere end 25 officielle år. Ifølge de tidligere regler, skulle han have fået ærestitlen otte år tidligere. Jeg blev inviteret til ceremonien og efterfølgende fejring med ordene: «Det er den maksimale anderkendelse som man kan give til en».⁴⁷² Under fejringen på⁴⁷³ La Barana, præsenterede Ivan mig for Serra. Hvilken forudgående beskrivelse, Ivan havde gjort af mig er uvis, men efter et par glas af *La barreja* med Serra, og uformel samtale om min relation til La Patum, og Catalonien generelt set, fik jeg følgende spørgsmål: «Føler du dig klar til at være *Ple?*». Spørgsmålet overraskede mig på flere punkter; Selve tilbudet, og den korte frist, da jeg havde forventede at *Salts*⁴⁷⁴ havde blevet delt ud for længe siden. Jeg svarede ja og fik besked om at møde op næste dag hjemme hos Serra, for at få billetten. Næste dag blev jeg inviteret ind i Serras hus til en detaljeret visning af hans privatsamling af La Patum objekter og kilder. Ivan udtalte efterfølgende «Du er heldig, at du får se samlingen. Jeg har kendt Serra hele mit liv, men har aldrig fået se den».⁴⁷⁵ Serra nævnte flere gange at jeg var den andre *foraster*, som havde fået adgang. Uafhængigt af antal besøgende til samlingen, var kvaliteten på det visuelle udtryk af en sådan kvalitet, ikke at forveksle med objekternes værdi, at det lignende mere om en samling af objekter for privat stolthed, end en udstilling destineret til publikum. Det er en offentlig hemmelighed at der eksisterer andre private samlinger. Årsagen til at de offentlige hemmeligheder skyldes at ildforeskrifterne ikke godkender privat opbevaring af fyrværkeri, og desto mindre om det er i et tætbebygget boligområde, hvilket er logisk idet det er en reel brandbombe.

Trods den offentlige hemmelighed, var ikke alle lige begejstrede for dem. Noguerras kritik var: «Desto større en mafia boss du er, desto større samling har du hjemme».⁴⁷⁶ Jeg advokerer for at Noguerras *mafia* prædikat er en miskreditering af samlings ejernes opnåede samling. Jeg relativiserer Noguerras udtalelse. Jeg tolker at Serra hævdede hans samlings værdi og eksklusiviteten af mit besøg. Der eksisterer nemlig mindst én artikel fra lokal avisen: *Diari de Berga*, med fotografi af samlingen, og bemærkning om, hvor eksklusiv en information jeg

⁴⁷² Min oversættelse af: «Avui a les 12 em donen la placa d'honor patumaire. Es el màxim reconeixement que poden donar a un patumaire». Sms Ivan. 22.06.2019.

⁴⁷³ La Barana er regnet for den mest emblematiske bar for *patumaire*. Den befinder sig ved siden af kirken på *La Placa* og er samlingssted for *Comparsa*. Noyes referer til baren i hendes materiale og mesteparten af hendes kontakter er fra miljøet rundt baren. Baren er omtrent altid med i tv- reportager og artikler. Der er en uskreven regel om, at man under La Patum, ikke befinder sig i La Barana, om man ikke er *patumaire*.

⁴⁷⁴ Min refleksion var tydeligt eksempel på, at til trods for at jeg havde kendskab til flere der havde fået *Salts*, så var det utvivlsomt adskillige aspekter som kun inderkredsen ved om. Fordi det viste sig senere at der ofte var *Salts* der blev tildelt samme dag. Men som ofte skete denne ekstraordinære uddeling til «de faste». Yderligere var det sikkerhedskurset som jeg dermed ikke havde været igennem, men dette viste blot at det er umuligt at gå udenom reglerne, så længe de der bestemmer, er de som bryder reglerne.

⁴⁷⁵ Citat Ivan, 24.06.2019, Berga.

⁴⁷⁶ En omskrivelse af kommentarer af Noguera. Omskrivelsen er på baggrund af Noguerras eksplicitte henvisning om at ingen skal nævnes ved navne. Samtale med Noguera. 02.02.2020. Berga

havde fået tilgang til, må deraf nødvendigvis relativiseres. En tentativ konklusion, om Serras, og Ivans for den sags skyld, motiv for at øge værdien af hans samling, og min adgang, kan være et behov for at øge status og legitimitet. Ovenstående bekræfter min påstand om *patumaire af rang* tendens til selv-identificering som «ægte» *patumaire*, sandsynligvis grundet et behov for at markere deres status, hvilket er inkongruens til Noyes fokus på *Organic Solidarity* og *Convivencia*. Alligevel var der også indikationer på at de havde implementeret ideologier som *Convivencia* og *catalanitat*. I de uformelle samtaler med *patumaire* skinnede det igennem at der lå en række forudgående vurderinger til grund for at *foraster*, og sandsynligvis *berguedans*, fik tildelt et *Salt*. Jeg konstaterede at det var aspekter som kulturelt, sprogligt, politisk og specifik La Patum erfaring, jeg oftest blev udspurgt om og vurderet ud fra. Aspektet viser at Pujols indførte *catalanitat* og *convivencia* ideologier var blevet implementeret hos sfæren, samtidigt med det validerede min anvendelse af metoden *authoethnographic techniques*.⁴⁷⁷

6.3. *Ple* og *Patumaire* – en allemandsrettighed?

Hvem bør ifølge *patumaire af rang*, være *Ple*? Og har alle *Plens* samme rejse i ildhelvede?

I samtalen med Serra, spurgte jeg ind til hans tildeling af mit *Salt*:

Havde du kommet direkte til mig og spurgt om at få et *Salt*, så havde jeg sagt nej, men siden det var Ivan der spurgte, måtte jeg sige ja. Man kan aldrig sige nej til en søn⁴⁷⁸ når de vil give bort et *Salt*. [...] Min søn kan ikke blive officiel påklæder, men jeg kan videregive det til Ivan.⁴⁷⁹

Udtalelsen vidner om at der eksisterer sociale kodeks for, hvordan man som udefrakommen kan opnå et *Salt* og at det var via en allerede indviet. Dermed bekræftede Serra min *a priori* erfaringsbaserede, fra *populær sfærens*, formodning, og endnu engang blev *forskningssfærens* tolkning relativiseret i dens integrering af *patumaire af rang* perspektiv. Tillige blev min opfattelse af at køn var en central faktor indenfor *El Vestidor* styrket. Min umiddelbare kontroversiel tolkning om at mit køn havde haft indflydelse på min tildeling af *Ple*, blev valideret når førstnævnte blev kontekstualiseret til en større ramme. Rammen viste til intern debat i *El Vestidor*, udtrykt i konflikten med repræsentanter for *Les Maces*. Serras

⁴⁷⁷ Robert, "Before, After and during". 3.

⁴⁷⁸ I dette tilfælde forstået som et udvidet familiebegreb, da de ikke er biologisk i familie med hverandre.

⁴⁷⁹ Min oversættelse af: «si m'hagués demanat directament per tener un Salt, t'hagués dit que no. Però em la va demanar en Ivan, i no es diu no a un fill. El meu fill no podra fer-se vestidor, però en Ivan si». Samtale med Serra. 22.06.2019. Berga.

stadfæsning af at Ivan skulle overtage hans plads i *La Plantilla*, er evidens på min tolkning, idet Serras datter, Silvia, også var *Patumaire af rang*, men der ingen overvejelser var om at videregive stafetten, positionen, til hende. Silvias mand var derimod blevet inkorporeret i påklæderstaben.⁴⁸⁰ Mai berettede om hendes syn på kønsfordelingen: «Jeg er stor tilhænger af de feministiske bevægelser, men i La Patum, har ligestilling ingen plads. Her er det traditionen som bestemmer og det skal der ikke forandres på».⁴⁸¹ Udtalelsen viser til intern kvindelig accept af den kønsdiskriminerende kultur i *El Vestidor*. Endvidere er kommentarer som: «At der skal betales en pris for et *Salt*» ifølge min tolkning også evidens for kønssynet, idet det indtil 2018 udelukkende var mænd i *El Vestidor*, og dermed tolker jeg at prisen er underforstået en seksuel ydelse. Jeg tolker at det aktuelle konservative syn på kvinder,⁴⁸² er en videreførelse af det syn, som Noyes havde konkluderet med eksisterede, på *El Vestidors* etableringstidspunkt. Således mener jeg at *El Vestidors* fællesskabskultur er forblevet omtrent uændret, hvilket jeg også anser som indikation på at det specifikke fællesskabet blev grundlagt da. Videre anser jeg kvindernes accept som fundamental, for at kulturen var forblevet uændret. Som Mai udtalte, var det afgørende at have respekt for traditionen, og respekten var udslagsgivende for at bevare den nuværende opdeling. Jeg argumenterer for at ovenstående validerer Bells teori om, at ritualdeltagerne ser deres kultur som del af en tradition, fremfor deres egen dannelse og bekræftelse af traditionen. «The body movements of ritually knowledgeable agents actually define the special qualitys of the environment, yet the agents understands themselves as reacting or responding to this environment [...]».⁴⁸³ Serra var i vores dialoger tydelige om, at kriterierne for at kalde sig *patumaire*, handlede om respekt for traditionen, og for *patumaire* i *stalden*. Mai henviste også til traditionen. Min redegørelse havde dog vist at akten og dens deltager- og udøverskare havde haft dynamisk udvikling, samt at kvinderne generelt set havde opnået større integrering i festivalen, hvilket skildrer at traditionen på ikke var uforanderlig og statisk, tværtimod.

⁴⁸⁰ Henvist til den narrative beskrivelse at Serras hjælpe *påklæder* i grønt, viste sig at være Serras svigersøn; Ægtefællen til Silvia. Dermed var han uofficiel *påklæder*, men kutyme er at det er igennem oparbejdede års erfaringer som uofficiel at man kan godkendes til at overtage sin overordnede position, ved dennes afgang.

⁴⁸¹ Min oversættelse af: «Sóc molt fan del feminisme, pero referent a La Patum no té res a fer. Aquí mana la tradició i així ha de ser». Samtale med Mai. 21.06.2019. Berga.

⁴⁸² Jvf. Beskrivelserne fra kapitel fire.

⁴⁸³ [...]They do not see how they have created the environment that is impressing itself on them but assume, simply in on how things are done, that forces from beyond the immediate situation are shaping the environment and its activities in fundamental ways ». Bell. *Ritual*. (New York: Oxford University Press, 1997), 82.

Blev jeg opfattet som *patumaire*? Rubio benævnte mig som i vores korrespondancer som: «Den kære Patumaire fra nord»⁴⁸⁴ hvilket jeg tolker ud fra samme kriterier som Serras. At der refereres til min geografiske oprindelse, viser at den ikke var en forhindring, som igen viser at Armengous begreb ilddåb til en geografisk identitet, *berguedans*, ikke var eneste forståelse af ritualets initierede fællesskab. Zamoras forklarede på en mere deltageret måde og perspektivere det til mit ærende som videnskabelig: «For mig som *bergudà* og *patumaire*, er det en illusion at personer som ikke er født her (red: Berga) også føler at det er deres fest, og endnu mere, at de har bestemt sig for at udføre en akademisk opgave».⁴⁸⁵ Zamoras definition af *patumaire* viste at det var det følelsesmæssige som var essentielt:

Jeg mener at en *patumaire* i grunden er en måde at opleve/udlevfesten på. [...] Modsat kan man også være *patumaire* uden at deltage i festen. Jeg refererer til ældre folk der har hoppet som yngre, eller personer der bor borte og som ikke har mulighed for at rejse til La Patum. Man er *patumaire* hele året, ikke kun under Corpus.⁴⁸⁶

Ovenstående definition viser at det er den følelsesmæssige tilknytning til festivalen, som afgør hvorvidt individet indentificerer sig som *patumaire*, hvoraf det hverken er specifikt relateret til akstdeltagelse eller betinget af ekstern anerkendelse. Heri valideres mit udgangspunkt i Jeserichs refleksion. Definitionen har også lighedstræk med Armengos tolkning af La Patum som *civil religion*. Opfattelse af La Patum som en religion, der forud for Armengou havde blevet formuleret af Sansalvador. Dermed var der intet nyskabende i Zamoras perspektiv, men viste hvordan *forskningssfærens* tolkninger havde blevet implementeret. Definitionen reflekterer også festivalens dynamiske udvikling, fra at have været en tredages begivenhed, til dets aktuelle format der agerer som en helårs aktivitet, idet dens omfang har medført at der arbejdedes kontinuerligt med festivalen. Jeg hævder at festivalen som debateme er byens arkimediske punkt, uafhængigt af om det er et positivt eller negativt fortegn.

⁴⁸⁴ Min oversættelse af: «Estimada Patumaire del Nort». Skrevet i mails.

⁴⁸⁵ Min oversættelse af «A mi com a berguedà i patumaire em fa certa il·lusió que gent que no ha nascut aquí també senti seva la festa i, encara més, que algú decideixi fer-ne un treball acadèmic». Mail korrespondance. Zamora. 02.07.20.

⁴⁸⁶ Min oversættelse af: «Crec que ser patumaire és, en el fons, una forma de viure la festa. És a dir, hom pot haver assistit a la festa un o dos anys sense que això impliqui que ja és realment un patumaire, perquè realment ni ell se'n sent: ha assistit a la Patum com podria haver anat a qualsevol altre lloc. A la inversa també funciona així, ja que pots ser patumaire sense poder assistir en persona a la Patum. Penso en aquest cas en gent gran que havien saltat de joves, o de gent que viu a l'estranger i no té oportunitat de viatjar durant la setmana de Corpus. S'és patumaire tot l'any i no només per Corpus». Mail den 02.07.2020 [...] Heraf kan man have deltaget i festen i et eller to år uden at det medfører at man er *patumaire*, fordi personen ikke føler det; Fordi deltagelse i La Patum lige så vel kunne have været i en anden fest [...].

Jeg vurderer at Zamoras perspektiv på *patumaire* identificeringen, er kompatibel med den *politiske instans* imaginære sociale fællesskab *Patumaire*, i kraft af dens inkluderende karakteristika. Dog er defineringen uforenelig med de institutionelt initierede *patumaires* perspektiv. De vurderede ovenstående for utilstrækkelig. Mais, Ivans, Rodenas, Serras og Silvias beskrivelser af *patumaire* var eksplicit knyttet til udførelse af *El Salt de Plens*, og deres anvendelse af termen *patumaire* var i relation til ærestitlerne. Jeg anser akkurat *ritualiseringsagenternes* inkompatible definitioner af *patumaire* termen, som årsag til konflikterne. Teoretiske set kan der eksisterer flere *patumaire* definitioner parallelt, så problemet opstår når en definition opnår monopol, hvilket er tilfældet med den *politiske rite*. Jeg kan blot gisne om hvorvidt den *politiske instans* projekt om ét samlet imaginært fællesskab havde været realiserbar, om blot de havde anvendt en andet term. Alligevel advokerer jeg for at deres projekts realisering i begyndelse, netop var fordi de instrumentaliserede et allerede kulturelt implementeret begreb.

Den aktuelle *Cap de Colla*, Jon Sala (Sala) beskrev koblingen mellem *patumaire* og *El Salt de Plens* i et tv-program: «De som elsker flammen kan blive hernede, døren til helvede er altid åben».⁴⁸⁷ Bemærkningen har emfase på at det afgørende er kærlighed. Jeg tolker kærlighed til inddirekte at være synonymt med respekt. Alligevel tolker jeg ovenstående kommentar som værende politisk korrekt fremfor Salas egentlige holdning, eller holdningen i *El Vestidor*. Min vurdering er baseret på mine *patumaire* informanternes udtalelser og tolkningen af min empiriske fund. Metoden *etnografisk kommunikation* var endnu engang relevant. Den spydige kommentar «Ah du er dén opgraderede», var akkurat argument for at ikke alle anså mit *Salt* for legitimt. Den politiske korrekthed i Salas formulering, anser jeg har rod i at, trods *patumaire af rangs* sfærens tendens til at vise sin ophøjede status, var de afhængige af *populær sfærens* status accept, og den *politiske instans*. For en selv-proklameret status har blot den værdi som udefrakommende tildeler, særligt om ens status ikke var havde legitimeret udifra social konsensus.

6.4. Ritualiseringsagenternes interrelation

Et af aspekterne som forbandt *patumaire af rang sfæren* med *forskningssfæren* og den *politiske instans*, var netop førnævntes positionering som ritual specialister. Traditionen med at aktsudøverne havde et fællesskab var, ifølge min vurdering, af nyere oprindelse (1960), og

⁴⁸⁷ Min oversættelse af: «Els qui estima la flama és pugui quedar, la porta del infern sempre esta oberta». Kommentar fra Cap de Colla Joan Sala i programmet Agora cultura-

dermed var der et tidsbegrænset generationstransmitteret grundlag at legitimere deres status på. Jeg argumenterer for at førnævnte kompenserer, for manglende langvarig tradition, ved netop at anvende *forskningssfæren* og den *politiske instans* kilder til at legitimere deres status. Det var desto mer optimalt, at *forskningssfærens* aktuelle emfase var på at datere festivalens, og dens akter, i en kultisk tid, hvilket dermed tildeler tradition en århundredlang historie. Yderligere var den kultiske daterings betydning forstærket via den *politiske instans* (trans) etniske identitetsbygning siden *transitionsperioden*, samt blevet objektivt autentiseret gennem ICH- erkendelsen. Alligevel observerede jeg ofte, i uformelle samtaler med *patumaire*, kommentarer ladet med negativitet i beskrivelserne af de styrende organer. Mai udtalte «El Patronat har mistet grebet, og vores børn kan ikke udleve La Patum som de burde»⁴⁸⁸ og «El Patronat er en mafia, der tror de kan styre alt ovenfra, men det er os nede i stalden der egentlig udfører arbejdet».⁴⁸⁹ Omtalen af *El Patronat*, som magtbegærlig organ var ikke unik aktuell kritik, (jvf. Noyes beskrivelse datidens skepticisme til organet, fra det populære niveau⁴⁹⁰ afsnit 5.2). Mais frustrationen var inkongruent til Rumbos tolkning af *El Patronats* essentielle betydning for *patumaires*⁴⁹¹ Desuagtet udnyttede *patumaire af rang* også elementer fra den materialiserede *politiske rite*, hvilket ærestitlernes værdi indenfor *patumaire af rang* fremstår som et klart eksempel på. Simultant optimerede ovenstående implementering, at den *politiske instans* instrumentalisering af ærestitel ceremonierne, til at manifestere deres politiske budskaber, fik endnu større (symbolsk) betydning (jvf. 5.4). I relation til *forskningssfæren* observerede jeg et paradoks. Desuagtet min vurdering af førnævntes implikation for *patumaire af rang* opfattelsen vist gennem specifikke elementer som f.eks. *La Plaça* som *axis mundi*, akten som ildorgie, så var der skepticisme til mit forskningsprojekt. «Vi er ikke interesserede i at du skriver flere bøger, fordi vi vil ikke at der skal komme flere folk (red: videnskabelig foraster)»,⁴⁹² udtalt af *patumare af rang* i

⁴⁸⁸ Min oversættelse af kommentar fra Mai: «El Patronat ha perdut el control, i els nostres fills ja no podran viure La Patum com haurien de». 21.06.2019, Berga.

⁴⁸⁹ Min oversættelse af kommentar fra Ivan: «El Patronat és una mafia que pensens que poden controlar ho tot des de dalt, però en realitat som nosaltres aquí abaix que fa la feina». Samtale med Ivan. 21.06.2019, Berga.

⁴⁹⁰ «Many people see the Patronat as necessary to sustain the Patum in a more complex world. Other believe that the political class is reclaiming the only area of public life that was under working class control; they see the Patronat as a mafia rival to that of the comparses». Noyes, *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011). 77.

⁴⁹¹ jvf afsnit 5.3. «Med konstitutionen af El Patronat, år 2001, opnår *patumaire* for første gang at være de der deltager direkte i organiseringen af festen, men bevarer deres selvstændighed i hver comparsa Min oversættelse og tolkning af:» Amb la constitució del Patronat de la Patum, l'any 2001, s'aconsegueix que per primera vegada siguin els propis *patumaires* els qui participin directament en l'organització de la festa, però mantenint aquesta independència de cada comparsa». Kilde: <https://www.emporda.info/cultura/2012/05/30/estar-tant-aillats-del-mon-ha-garantia-supervivencia-patum/167517.html>

⁴⁹² Min oversættelse af: «No volem que escriguis més llibres, perquè no ens interessa que vingui més gent com tu». Sagt i katakombo af anonym den 24.06.2019.

katakomben, *L'Àligas* påklædningsrum, under Plaça de Ribera refererede til Noyes og hendes kilder. Noyes' blev ofte refereret til i samtaler med *patumaire* og yderligere fik jeg et par gange bemærkningen; «Er du den nye Dorothy?». Noyes' kilder blev således tillagt ansvar for festivalens øgede folkemængde, hvilket er kontradiktorisk til at *El Patronat* i 2015 vurderede, at folkeskaren ikke er blevet mere international efter ICH- statussen. Heraf undermineres kritikken mod udenlandske videnskabelige projekter. I min tolkning af kommentaren: «Ah, du er dén opgraderede»⁴⁹³ forbliver det tentativ hvilket kriterie som lå til grund for miskrediteringen af mit *Salt*, men det er plausibelt at mit ærende som videnskabelig kan have influeret. Det paradoksale er *forskningssfærens* kilders implikation på *patumaire af rangs* status, samt det faktum at netop den øgede opmærksomhed, værende gennem fysisk deltagelse eller mediedækning, netop forhøjer statussernes værdi.

Jeg argumenterer for at *patumaire af rangs* markering af grænser, var for at fastholde deres imaginære traditions fællesskab, og heri legitimere dem som de autentiske ritual specialister. Jeg påpeger at deres fællesskab var reelt, så min betegnelse af de som imaginære, er i relation til deres proklamering om at det en århundredlang tradition. Videre supponerer jeg for at førsnævntes behov for at skridte op deres terræng på, skyldes at *stalden* fællesskab, og de aktiviteter som foregår dernede, er sidste rest af forudgående privilegier, altså en måde at bevare deres magt på. Således dementerer min tolkning en applicering af teoretisk tilgang, hvori det fællesskabssamlende er funderet på solidaritet og *convivencia*. Jeg er dermed også enig i Noyes udsagn: «The existence of opposition is necessary to justify the exercise of power »,⁴⁹⁴ fordi at det netop var deres strategi, at skabe imaginære modstandere. De differentierede sig hovedsagligt fra; De institutionelle organer, via at definere de for *mafia*, aktsdeltagere fra *populær sfæren*, ved at kalde de *pixa-pins*, og til de andre *patumaire* ved at have emfase på ærestitlerne. Smiths formulerede at fællesskabes også skabes i afgrænsningen til andre.⁴⁹⁵ Jeg argumenterer for at der er reciprok instrumentel relation mellem de tre nævnte *ritualiseringsagenter*, og at de er gensidigt afhængige. Det som skaber konflikterne er således at agenterne enten ikke erkender denne afhængighed, eller som i *patumaire af rangs* tilfælde, forsøger at henvise til at traditionen er højeste autoritet, og dermed fraskriver sig sin

⁴⁹³ Min oversættelse af: «Ets l'enchufada». *Echufada* betyder litterært at være tilkoblet. Stammer fra ordet *echufe*, som er en stikkontakt. I daglig brug, og i konteksten, betyder det at have opnået en position, uden at have gået igennem de uskrevne trin/foreskrifter.

⁴⁹⁴Noyes. *Fire in the Placa*. (Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2011), 170.

⁴⁹⁵ Smith, «The recognition and misrecognition of community heritage», 8.

rolle i at akten fragmenterer *Patumaire* fællesskab. I den aktuelle situation er de *patumaire* som mister mest ved konflikterne, *populær sfæren* samt *patumaire* der ikke er i *Comparses*. Min kritik af *forsknings sfæren* er dens fravær af refleksion over ICH- statussen konsekvenser som reelt er legitimeringen af den *politiske instans* opfattelse, og dermed en distanciering fra det fællesskab som egentlig skulle bevares. At tildele eksperterne ansvaret/ skylden for ekspanderingen, er at tildele dem et desproportionelt ansvar, men eksperterne har uden tvivl haft, og har en stor indflydelse på *ritualiseringsagenterne* og heraf på festivalen. Til trods eksperternes inddirekte ansvar, anser jeg alligevel dem som mest neutrale ritualiseringsagent, hvoraf jeg mener de har ansvar for at tilrettelægge for *Patumaires* fællesskabets bevaring.

6.5. Går alle djævlene (*Plens*) gennem samme symbolske ildakt?

Er alle rejser gennem il(helvede) ens? Min vurdering at hvorvidt alle får samme oplevelse, tolkes ude fra min narrative beskrivelse. Som beskrevet i kapitel et, hævder jeg at min væsensforskellige oplevelse var grundet at min *Acompyant* var *patumaire*. Rodenas har mere end 40 års erfaring som *Acompyant*, hvorfor jeg vurderer hans erfaring som tilstrækkelig grundlag, for at kategoriserer han som *patumaire af rang*. Som nævnt var *Acompyant* ikke en rolle, der automatisk gav retten til opsamle års deltagelse for at få ærestitler, og i tillæg var ærestitel indstillingen betinget af *Cap de Collas* godkendelse. Dermed anser jeg *Acompanyant* for en overset rolle, alligevel var Serras «endelige godkendelse» af mit *Salt*, betinget af hans godkendelse af min *Acompanyant*. Det havde været vanskeligt for Serra ikke at give mig endelig tilladelse til at hoppe, men han havde haft nok autoritet og magt til at fjerne mig fra den endelige liste. Jeg konkluderer at Rodenas var den reel forskel, og sikkerhedsmæssig fordel, for min oplevelse, versus en andens førstegangs *Salteador* uden en *patumaire Acompanyant*. Min påstand er begrundet udfra at det ikke er muligt, som førstegangs *Ple*, at forstå effekten af det særdeles begrænsede syn masken tillader, være forberedt på intensiteten af varme man føler når man er klædt i en (tung) foret dragt, i den hedeste sommervarme. Det er vel også de færreste, der har erfaring med at danse omkring sig selv, mellem 6666 mennesker på 1000kvm, mens man performer som levende ildfakkell. Uagtet mine tidligere deltagelser i *El Salt de Plens*, var min følelse af at være *Ple*, at aktsdeltagelsen var væsensforskellig, og endvidere at uden Rodenas (eller en tilsvarende erfaren *Acompanyant*) og hans *Ruedu*, havde det sikkert føltes kaotisk og utrygt, men plausibelt også tilsvarende yderligere intenst.

Betydningen af en erfaren *Acompyant*, var trods dets ekskludering, alligevel et velkendt tema. Det bekræftes af den «officielt» mest erfarne *Salteador*, Josep Cuberas. Cuberas proklamerer at han har udført 200 *Salts*⁴⁹⁶ som *Ple* eller *Acompyant*, og at det vanskeligste har at finde en god *Acompyant*.⁴⁹⁷ Rodenas (*L'Acompanyant*) var jo Serras garanti, for at hans *Ple* (mig) ville lykkes, og dermed bidrage til et vellykket *Salt*. I tilfælde af fald, eller anden utilpashed, tænder *Acompyant* sit nødblus og akten afbrydes monumentant og fortsættes ikke senere⁴⁹⁸ så konsekvenserne af en uerfaren *Ple* eller *Acompyant* kan være fatal. *Plens* oplevelsesberetning er jo aktuelt også *påklædernes* måde at udleve akten på.⁴⁹⁹ En «dårlig» *Salteador* udløste debat i *stalden*, og foregik ikke uden en vis ansvarsdeling til respektiv *påklæder*. Der eksisterede ingen nedskreven påklædningsprotokol, men det bekræftedes at der altid har eksisteret interne kodeks. I tillæg var det kutyme at førstegangshoppere udfører sit *Salt* på Plaça de Saló, idet den er anset for værende en mindre krævende lokalitet. Plaça de Saló har modsat *La Plaça* topografi, næsten ingen hældning, blot 10-15 *Plens* (*La Plaças* 90), tre «udgange» i form af sidegader. Det er deduktivt logisk, at det er en mindre risikabel optræden end på *La Plaça*. Min konklusion er at der indenfor rollen som *Ple*, er et væld af divergente oplevelser, med forskellige fysiske og symbolske forudsætninger. Et aspekt som var annerledes for min oplevelse, var inkluderingen af komplementerende elementer, både før, undervejs og bagefter, som f.eks. Rodenas symbolske relation til *La barreja*, min *ruedu* og måltidet efter akten. De komplementerende aspekter kan forskes på i fremtidige projekter, og at akten transcenderer de fem minutters ildorgie. Desuagtet er der blot ét forskningsprojekt der analyserer *L'Acompyants* som egen rolle. Eloi Ysàs Trias (2010) tager udgangspunkt i Eliade og Fabregàs. Trias tolkning af *Ple* er:

Hvis vi analyserer symbolismen der er mellem el *Ple* og *L'Acompyant*, er *L'Acompyant* karakteren der repræsenterer mennesket mens *El Ple* repræsenterer «naturens genis»; naturens ånd, ilden der leder ham, tæmnet af mennesket og som lades ind i det urbaniserede plads. Den der er *L'Acompanyant* skal vide hvilken måde

⁴⁹⁶ Det skorter ikke på bemærkninger, i de online aviser kommentarfelter, om at antallet er stærkt overdrevet. Der eksisterer kun dokumentation fra de sidste 10-15 år, og det er derfor umuligt at be- eller afkræfte.

⁴⁹⁷ Youtube, 'Vides de Patum': Josep Cuberas (2020).

⁴⁹⁸ Der er ingen officiel statistik over, hvor ofte en akt afbrydes eller årsagen hertil. Erfaringsbaseret og baseret på andre udtalelser og indblik i stor mængde materiale, estimerer jeg at i gennemsnit bliver hver femte *El Salt de Plens* afbrudt. I 2019 var det første *El Salt de Plens* torsdag aften. Jeg vurderer at en afbrudt akt udløser frustration grundet en vis mængde oparbejdet adrenalin.

⁴⁹⁹ Artikel der omhandler en *påklæders* beskrivelse af hans 47 år som *påklæder* og det samme antal år han ikke har befundet sig på *La Placa*, men blot oplevet *La Patum* fra *stalden*. Molina, "Els patumaires que no veuen la Patum".

han skal bevæge sig på, mens den der udfører el Ple blot skal give «livs attribut» til el Ple.⁵⁰⁰

Ildens betydning i citatet er nok inspireret af Fabregàs, altså mytificering og kultificering. Det relevante er fokuset på ilden fremfor djævlefiguren. Ændringen i at fokusere på figurens ild attribut, fremfor det «djævelske», har været gradvist siden 1939, parallelt med trivialisering af katolske aspekter. Ændringen er en af mine argumenter for at have fokuseret på den dynamiske udvikling af ildens symbolske konnotationer. Det ændre perspektiv er ligeså parallelt til den *politiske instans* fokus. I min *deltagende observation*, nævnte Serra ilden som kriterie for at være *patumaire*: «Jeg vidste, at du havde det i dig, flammen!» og «Nu har du været igennem helvede og er kommet i himlen».⁵⁰¹ Dog er det også vist, at der eksisterer forskellige symbolske konnotationer knyttet ilden og *stalden*: «Døren til helvede er altid åben».⁵⁰² Jeg tolker at referingen til liturgisk forståelse af ilden indikerer at ritual forståelsen, er bygget på elementer fra den katolske Corpus tradition, hvilket også reflekteres i den symbolske anvendelse af *la barreja*. Derimod er det vist, at den *politiske instans* har fokus på at trivialisere den katolske traditions islæt på festivalen, og akten, hvilket er lykkedes indenfor det officielle program, men har haft omtrent modsatte effekt indenfor *El Vestidor*. Ilden er defineret som ilddåb, sandsynligvis inspireret af Armengous koncept. Det er akkurat dåbs konceptet, som aktuelt skaber de største konflikter mellem *politiske instans* og *patumaire af rang sfæren*. Ildreguleringen har medført at ilddåben reguleres af den *politiske instans*, således har *patumaire af rang sfæren* mistet (endnu) et privilegium, i form af autonomi over initiering til «ildfællesskabet», hvilket påvirker traditionstransmittering. Min teori er at jo flere privilegier *patumaire af rangs* mister, desto mere vil de implementere sociale kodeks for at fastholde deres position. Perspektiveret til min oplevelse, og understøttet via kilder, så vil *patumaire af rangs* reaktion føre til yderligere differentiering i *Plens* oplevelser i kontekster knyttet til *stalden*, for akkurat at kompensere. Samlet set vurderer jeg

⁵⁰⁰ Min oversættelse af: “Si analitzem la simbologia que s’estableix entre el Ple i l’acompanyant veiem que “l’acompanyant” és el personatge que representa l’èsser humà i el Ple representa el “geni de la naturalesa”; l’esperit de la Naturalesa, el foc que guiat, domesticat per l’home entra a l’espai urbanitzat. Qui fa d’acompanyant si que ha de saber l’acció que s’ha de seguir, però qui fa de Ple només ha de donar l’atribut de vida al Ple. Podem establir que qui fa de Ple és l’espectador que viu l’espectacle des de dins; és el receptor d’una obra que es desplega al seu entorn», Trias, *Escenografia i participació en el teatre festiu tradicional*, 31.

⁵⁰¹ Min oversættelse af: «Ara has anat al infern i has arribat al cel. Be t’has enamorat del foc I voldras més o t’has cremat I no vols tornar-hi. Si estimas el foc, ets com nosaltres, un patumaire». Samtale Serra, Berga. 23.06.19.

⁵⁰² Min oversættelse af: «Els qui estima la flama és pugui quedar, la porta del infern sempre esta oberta». Sala, «Agora».

at en den *politiske instans* patentisering af ildens symbolske konnotation og *patumaire af rangs* tendens til at differentierer oplevelsen som *Ple* er den reelle trussel for *Patumaire* fællesskabets bevaring.

7. Mere end én ildrejse initierer til *Patumaire* fællesskab

7.1. Refleksion og diskussion

Jeg supponerer for at desto mere den *politiske instans* materialiserer sin ideologi om at skabe fællesskab, desto mindre er ideologien realiserbar. Heri er koblingen mellem min undertese og tesen, nemlig at det er den *politiske instans* patentisering på fællesskab og formelen for at danne fællesskaber, som påvirker de øvrige *ritualiseringsagenter* til akkurat at fragmenterer fællesskab. Trods min undertese af akten er en *politisk rite*, er det vigtigt at fremhæve at den *politiske instans* ikke har udført et enkeltmands show i den *politiske rites* kontinuerlige dynamisering og hermed videreførelse. De komplekse gensidige påvirkende relationer som der er mellem *ritualiseringsagenterne*, har dannet forudsætningerne for den *politiske rites* transkurs. Dermed ikke sagt, at de alle har samme fuldbyrdige ansvar eller påvirkningskraft på udviklingen. Kort fortalt har den *populær sfære* været en taber i spillet om magt, autoritet og heraf indflydelse på akten, og festivalens, udtryk.

Min tolkning af *L'Accompanyant* og dens substantielle værdi for *Ple*, for aktens gennemførlighed og for traditionstransmittering, står i kontrast til at rollen hverken er præmieret hos den *politiske instans* eller hos *patumaire af rang*. Den er blot inkluderet i antal års tjeneste, om rollen udføres af en allerede indviet *patumaire af rang*. Jeg vurderer at de indviede *patumaire af rang* forsøger at være *L'Accompanyants*, men grundet deltager antal, er det ikke muligt at udfylde alle rollerne. Jeg spekulerer på om rollen ikke er medregnet, fordi *patumaire af rang* ville forbinde det med en svækkelse af deres eksklusive fællesskab. Desuagtet er min hypotese at netop rollens integrering ind i ærestitelordningen havde medført en mere inkluderende *patumaire af rangs* sfære, og havde været en mulig indgang for *populærsfæren* til at opnå ejerskabsfølelse, hvilket er grundstenen for *Patumaire* fællesskab. Yderligere anser jeg at metoden for at få integreret rollen, er gennem at få skabt symbolsk identificering til den og til formålet er *forskningssfæren* ideel. Ydermere er mit overordnede argument, at *forskningssfæren* er den mest adækvate af *ritualiseringsagenterne* til få skabt rammerne for fællesskabsinkludering. Første trin er at skabe fællesskab, ud fra fællesskabets præmisser. Noyes har beskrevet paradokset: «It is argued that folklore is created and owned by the community, and therefore initiatives should be designed to give the communities control over their use of their traditions at the most grassroot level possible».⁵⁰³ For uden *patumaire*

⁵⁰³ Noyes, *Humble Theory*, 339.

forstået som festivaldeltagere, der føler La Patum som deres, er festivalen jo ikke mere værd end en play-mobil forestilling.



Copyright: David Coll Remiro.
<https://www.barcelona.cat/culturapopular/es/noticia/infobarcelonaes>

Heri ligger det substantielle i at vejlede ud fra et teoretisk perspektiv, som integrerer alle de performative deltagere. Således mener jeg at *forskningssfæren* må finde frem til den gyldne middelvej, for at komme frem

til det mest optimale kompromis. Udgangspunktet, og betingelserne, for ovenstående virkelighedsgørelse er at forskerne først udfører forskningsprojekter på de performative deltagere, teoretisere over teoretisk tilgang til materialet og videre udfører en neutral analyse. Dette medfører også at de, forskerne, træder ned fra deres piedestal. Yderligere er den videre forudsætningen, at den *politiske instans* ændrer sin kurs og reelt set skaber forudsætningerne for fællesskab, fremfor at ville overtrumfe sin fællesskabsideologi.

7.2. Forskningssfæren *status quo* –

Hvad er *status quo* for relevant forskning? Opstod der forskningsmæssigt stilstand efter ICH-statussen? Fra 2001 til 2017, er der publiceret en Ph.d.-afhandling.⁵⁰⁴ Siden 2001 er der publiceret to master opgaver, en i 2010⁵⁰⁵ og en i 2019.⁵⁰⁶ I UNECO -dokumentet (2003) var der opstillet en tidsplan, hvori udviklingen af en ny forskningslinje, var en udtalt prioritet, i løbet af de første fem år.⁵⁰⁷ Der var altså en udtalt forventning om, at forskningen på La Patum skulle ekspandere som positiv konsekvens af UNESCO- anderkendelsen. Realiteten var diamentral modsat, nemlig at forskningen stagnerede næsten monumentalt.

Jeg undersøgte derfor det generelle *status quo* for forskning på kulturarv, idet det hovedsageligt er indenfor den gren af antropologi, at festivaler forskes på.

I januar (30,31-1-2) 2020 deltog jeg på den første catalanske antropologi konference i Tarragona, Coca2020, organiseret i forening af ni universiteter i Catalonien.⁵⁰⁸ Et af de overordnede temaer var: *Forskningsetik i relation med immateriel kulturarv og*

⁵⁰⁴ Anaís Falcó Ibàñez. Patum: Música i festa. 2017 PhD. Universitat Autònoma de Barcelona. Det Autonome Universitet i Barcelona.

⁵⁰⁵ Eloi Ysàs: *Escenografia i participació en el teatre festiu tradicional: la Festa de l'Ós, la Dansa de la Mort i el Salt de Plens*. 2010 Master opgave. Universitat Autònoma de Barcelona. Autonome Universitet i Barcelona.

⁵⁰⁶ Joan Zamora. *La Patum més enllà de Corpus. Continuitat, reproducció i usos de la festa.* 2019 Master opgave. Universitat de Girona. Girona Universitet.

⁵⁰⁷ patumph.pdf s. 110.

⁵⁰⁸ Coca2020.

*antropologiens rolle indenfor immateriel kulturarvs udviklingen. Jeg bidrog med indlæg der havde følgende problemstilling: Efter konventionen (red: ICH) Bevarelse af Immateriel Kulturarv (ICH): dialog mellem antropologi, lokal og global politik?*⁵⁰⁹ Mit indlæg havde titlen: *La Patum de Berga. En Ideel model for ICH-ansøgninger*⁵¹⁰ Mit indlæg var en refleksion omkring den forskningsmæssige stagnering af forskning om La Patum, som diametral modsætning (og et implicit paradoks/en inkohærens), til dets plausible anvendelse som ideel model for efterfølgende spanske ansøgninger til UNESCO. Anvendelsen af La Patum som ideel model/ prototype, for UNESCO- ansøgninger, var min tentative konklusion. Mit ræsonnement var afspejles i Rumbo påpejning af ansøgningens perfekte udførelse, i modsætning til andre kandidaters.⁵¹¹ Ydermere bakkes hypotesen op af at UNESCO-ansøgningen til solhvervsfejringen *Ildfesterne*⁵¹² i 2015, var så opsigtsvækkende ens, at den ligner til forveksling i beskrivelserne af hovedkoncepterne: Ilden, fællesskab og identitet.⁵¹³ Samtaler med Mireia Guil Egea, Ph.D. med forskningsprojekt: *Ildfesterne i pyrenæerne: fra lokal fest til ICH.*⁵¹⁴ Egeas forskningsspørgsmål er centreret om politisk og økonomisk instrumentalisering af festen og dens kulturarvificerings proces. Vi debatterede ligheder mellem vores respektive fund af: Ildens symbolske betydning, fællesskabs fragmentering, institutionaliserings processer og reciprokke udnyttelse aspekter. Egeas hypotese i indlægget var, at konflikterne bundede i det uhensigtsmæssige at forsøge at reducere forskellige landes respektive traditioner til ét koncept. Jeg argumenterer for at det er samme teoretiske grundlag som går igen i kulturarvsanerkendelserne og dermed er der stadigvæk en manglende teoretisering. I tillæg blev min hypotese, at La Patum fungerer som prototype, valideret. Som forlængelse af min konference deltagelse, i Tarrogon, gennemførte jeg møder med Noguera og Rumbo. Objektivet var at redegøre for en række tvivl, samt få overblik over lokal forskningssfare samt få indblik i om *El Patronat* havde en strategi for de ubesatte roller. Distancen mellem Rumbo og Noguerras opfattelser, var størst i vurderingen af *El Patronat* som ideel løsning for bevarelsen af La Patum. Noguera kommenterede vedtægtsændringen i 2017, og nævnte at *L'Ajuntament* havde tilbudt han positionen som *Historiker*.

⁵⁰⁹ Min oversættelse af: *D'ençà de la Convenció de Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial: diàleg entre antropologia, polítiques globals i locals?*.

⁵¹⁰ Min oversættelse af: *La Patum de Berga. Model de PCI a seguir?*

⁵¹¹ CCMA, Cosins germans”.

⁵¹² *Las Fallas* er den samlede betegnelse for en gruppe af ildfester der foregår i landsbyer ved pyrenæerne. De forekommer både i Spanien (Catalonien), Frankrig og Andorra. Patrimoni Cultural, «Las fallas».

⁵¹³ Et konkret eksempel på at beskrivelse af *fallaire* har flere lighedstræk med beskrivelser af *patumaire*: «The heritage belongs to the entire community, which is also the practitioner. The generic term *fallaire(s)* refers to anyone who bears and practices». UNESCO, «summer-solstice-fire-festivals-in-the-pyrenees».

⁵¹⁴

Jeg takkede nej, for det er absurd at indsætte én *Historiker* i *El Patronat*. Det burde derimod være sådan, at *El Patronat* rådførte sig med enhver ekspert, ikke blot med en bestemt. Men indførelse var for at løsrive sig fra ansvaret (red: L´Ajuntament).⁵¹⁵

Nogueras videre svar på mit spørgsmål, om der var dialog mellem La Patum eksperterne: «Nej, det er tværtimod en konfrontation af monologer».⁵¹⁶ Jeg advokerer heraf for at det er særdeles udfordrende at videreføre den aktuelle organisationsmodel for *El Patronat*, hvis dens to mest essentielle positioner står ubemandede, og at jeg tolker at de aktuelle *berguedans* eksperter ikke umiddelbart vil besætte dem i nærmeste fremtid. Altså må løsningen findes i det generelle forskningsmiljø.

Den eksterne faktor med Covid- 19, havde ført til ændringer i projektskitsen. Dog var ændringer som gav bedre mulighed for at forske på *forskningssfæren*, nemlig online konferencer. Jeg deltog i den online konference⁵¹⁷ med temaet: *Patrimonio Inmaterial. Celebraciones confinadas y retos post- covid 19*, (Inmateriel kulturarv, begrænsede fejringer og udfordringer post- Covid 19). Dato den 29-30 juni 2020, organiseret af UB, Universitetet i Barcelona. Konferencen akse var centreret om spørgsmålene: «Erstatningsmekanismer og nye ritualer» «Bør de «opfinde» nye ritualer?» I konferencen deltog jeg aktivt på adskillige online debatter i forlængelse af indlæggene. Et af temaerne fraværet af kritisk debat om, begrebet ritual relevans i konteksten. Temaet blev debatteret efter Noyes indlæg, som var: «Distanced Tradition. Sensory Deprivation and the social bond».⁵¹⁸ I debatunden udtrykte Noyes sig enig i det nødvendige i at reflektere over begrebets brug, både i konferencen men også generelt set i forbindelse med teoretisk tilgang til La Patum. I en mail bekræftede Noyes hendes skepticisme: «The term «ritual» and I agree with you that if we’re thinking about Berguedan terminology and understandings it maps onto just one dimension, a more intimate/insider one, of the Patum experience».⁵¹⁹ Det er i denne, og tilsvarende refleksioner at jeg advokerer for at Noyes udfører en egen *efterprøvelse*, simultant med at vi opnår en fælles refleksivitet over temaet. Noyes havde allerede i 2006 formuleret sig kritisk til eksperternes autoritet indenfor kulturarvsbegivenheder: «More generally, I propose a maxim for our field as we negotiate the temptations inherent in winning a place at the table and having at last some power of advocacy. Good policy cannot be made from bad theory».⁵²⁰

⁵¹⁵ Samtale med Nogura. 02.02.2020.

⁵¹⁶ Min oversættelse af: «No n’hi ha ha, sin’lo que hi ha és un confrontació de monologs». Samtale Noguera. 02.02.2020. Berga.

⁵¹⁷ <http://www.ub.edu/recercapatrimoni/jornada-virtual-patrimonio-inmaterial/>

⁵¹⁸ Indlægget foregik klokken 17.50, Den 29.06.2020, Online Konference.

⁵¹⁹ Mail korrespondance Noyes. 20.09.2020.

⁵²⁰ Noyes, «*The Judgment of Solomon*», 44.

I tillæg til at ovenstående har vist en forskningsmæssig stilstand, advokerer jeg for at der også er tilfældet med de teoretisk tilgang. Det nyeste forskningsprojekt af Anaís Falcó Ibànez (2017) er baseret på teorier af Turner, Eliade, Durkheim og Bell. Samtidig referer hun ofte til materiale af Noyes, Manuel Ruiz Delgado (Delgado) og Farràs. Et eksempel på hendes tilnærmelse: «Denne følelsesmæssige og fysiske kollektive oplevelse har et koncept, som jeg anser for nyttigt, til trods for at det er blevet kritiseret: *Communitas* [...] Selvom dette begreb har været diskuteret, mener jeg at det hjælper med at forstå festens oplevelse». ⁵²¹

I betragtning af mine refleksioner om at inkongruensen mellem forskningskilder og empiri, skyldes de teoretiske tilgange, er der umiddelbart ikke tegn til ændring i nær fremtid.

7.3. Perspektivering: «La Patum, festen for sanserne og følelserne»

Min perspektiveringsdel vil jeg vise til en teoretisk tilgang til at analysere akten i fremtidige forskningsprojekte. Jeg advokerer for at der skal inkluderes de performative deltageres opfattelser, hvorefter der skal teoretiseres og applicerer teori der reflekterer de empiriske fund. Jeg anser at de i opgaven anvendte teoretikere, som er mest relevante er: Bell, Smith, Noyes. De bør suppleres af Stausbergs koncept om refleksivitet. Min argumentering er at der skal skabes en teoretisk tilgang som inkluderer fremfor ekskluderer forskellige opfattelser, særdeles forståelser af ildens symbolske konnotationer. Ydermere advokerer jeg for forskerne bør træde ned fra sig fugleperspektiv og forske på det mangfold af perspektiver som man aktuelt kan opleve festivalen på, for jeg advokerer for at selve oplevelsen af akten har essentiel betydning for en identificeringsreflektion.

Jeg har inddelt perspektiverne er i kategorier, baseret på hvilke sanser der er i funktion hos individerne i de forskellige kategorier. Hovedkategorien er insider-outsider, opdelt efter hvem der fysisk er inde i akten og hvem der er fysisk adskilt fra akten. Underkategorierne er opdelt efter tilstedeværelse af de andre sanser.

Outsider perspektivet er opdelt i fire underkategorier, hvor det fælles for individerne i kategorien er deres fysiske afstand fra akten.

⁵²¹ Min oversættelse af: «Aquesta experiència emotiva i corporal col·lectiva té un concepte de pes que trobo útil, malgrat haver sigut criticat posteriorment: *Communitas*. Víctor Turner va ser-ne configurador. Malgrat que aquest terme ha sigut molt discutit i refutat, penso que ajuda a entendre l'experiència que pot resultar de la festa. *Communitas* s'entén que és un estat de liminaritat en què l'individu queda exposat a formar part d'un "tot", d'un col·lectiu». Ibanèz, Ph.D -afhandling, 32.

1. Det *visuelle- audiotative- lugtesans* perspektiv, hvor akten observeres fra fugleperspektiv (balkongerne) eller via tv-transmitteringen.
2. Det *visuelle-audiotative*, hvor akten observeres via tv- transmittering eller andre online strømnings tjenester.
3. Det *a priori* og *a posteriori fysiske – audiotative- lugtesans*. Før og efter akten er den fysiske kontakt mellem udøveren *Ple* (+ *acompanyant*) og medlemmerne i *El Vestidor*. Sanserne før og efter akten: føle, syns, lugt. Under akten har denne gruppe hovedsagligt den audiotative og delvist lugtesansen, men ikke det visuelle.
4. *Eksklusivt audiotativt*, transmittering via radio eller andre audiotative systemer.

Ovenstående fysiske oplevelse skal kombineres med forskning om deltagernes motivation og kompetence, altså en nuancering af ildorgiet, og heraf af rejserne gennem ild(helvede).

Jeg er overbevist om at patumaire af rang vil overleve med sin tradition uanset, fordi de vil blot finde nye måder, heraf bør det være fokus på populær sfæren. I tillæg bør man undersøge det skævvridne forhold mellem de respektive akter.

8. Litteraturliste

8.1. Bøger

Armengou, Josep Maria. *La Patum de Berga*. Berga: Albi, 1994.

Anaís Falcó Ibàñez. *Patum: Música i festa*. Ph.D - afhandling Universitat Autònoma de Barcelona. Det Autonome Universitet i Barcelona. 2017.

Arrieta, José Ángel Ascunce. *Sociología cultural del franquismo, (1936-1975) la cultura del nacional-catolicismo*. Ph.D.- Afhandling. Universidad Complutense de Madrid. 2014.

Bell, Catherine. *Ritual. Perspective and Dimensions*. New York: University of Oxford, 1997.

Bendix, Regina. Heritage between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology. Smith, Laura Jane (Eds.), *Intangible Heritage*. Londra: Routledge Falmer, 253-269

Bourdieu, Pierre. «The Forms of Capital». Pp. 241–58 in *Handbook of theory and research for the sociology of education*, redigeret af J. G. Richardson. New York: Greenwood Press. 1986.

Brumann, Christoph. «Heritage Agnosticism: A Third Path for the Study of Cultural Heritage». 2014.

Bryman, Alan. *Social Research Methods*. 4th ed. Oxford University Press, 2012.

Farràs i Farràs, Jaume. *La Patum de Berga*. Barcelona: Edicions de Nou Art Thor, 1986.

Gentile, Emilio. *Politics as Religion*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2006.

Giddens, Anthony, and Philip W. Sutton. *Essential Concepts in Sociology: Anthony Giddens & Philip W. Sutton*. 2nd ed. Cambridge: Polity, 2014. (1-20).

Hüsken, Ute. *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Vol. Vol. 115. Studies in the History of Religions. Leiden: Brill, 2007.

Kreinath, Jens, J. A. M. Snoek, and Michael Stausberg. *Theorizing Rituals, Volume 1*. Boston: BRILL, 2006.

Madariaga, Iolanda Garcia. *Fons ritual i espectacle teatral en la festa tradicional i popular: La Patum de Berga*. Ph.d.-afhandling. Universitet i Barcelona (UB) 2001.

Magliocco, Sabina. «Coordinates of power and performance: festivals as sites of (re)presentation and reclamation in Sardinia». *Ethnologies* 23, no. 1 (2001): 167-88. *Gale Academic Onefile* (accessed January 29, 2020).

Natvig, Johan Ricard. «Religionsvitenskapeleg feltarbeid». I *Metode i religionsvitenskap*, redigeret af Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.). 203 – 222. Valdres: Pax Forlag 2006.

Nilssen, Vivi Lisbeth. *Analyse i Kvalitative Studier: Den Skrivende Forskeren*. Oslo: Universitetsforlag, 2012. 25-27.

Noguera, Josep. *Visió històrica de la Patum de Berga*. Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1992.

Noyes, Dorothy. *Fire in the Placa: Catalan Festival Politics After Franco*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

Noyes, D. «Traditional Culture: How Does it Work?». *Museum Anthropology Review* 5, no. 12 (2011): 39-47. (scholarworks.iu.edu). 2011.

Noyes, Dorothy. *Humble Theory: Folklore's Grasp on Social Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.

Rumbo i Soler, Albert, *Patum!*, Berga, Ajuntament de Berga. 2014.

Rumbo i Soler, Albert. *Festa, guerra i política: la cultura popular en temps convulsos i la seva utilització política. El cas de La Patum de Berga*. (Barcelona: Diputació de Barcelona,

2020). Min udgave er upubliseret og fra 2019. Det har ikke været muligt at se den publicerede, derfor henvis til min upublicerede udgave. Givet af Rumbo og Noguera.

Stausberg, Michael., and Steven. Engler. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Routledge Handbooks. London: Routledge, 2014.

Stausberg, Michael. *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*. London: Routledge, 2011. (1-70).

8.2. Elektroniske kilder

Ajuntament de Berga, «Notícies». 13.06.17.

<http://www.ajberga.cat/ajberga/noticies/detall.php?apartat=¬icia=1867>

Albesa, Martí. «Berga farà una Patum extraordinària si guanya el «sí» a la independència». *Banderacatalan.cat*. 24.09.2017. <http://banderacatalana.cat/blog/berga-fara-una-patum-extraordinaria-si-guanya-el-si-a-la-independencia/>

ANC, «Oleguer s'apunta a fer de ple a la Patum». *Regió7*. 23.05.2008.

<https://www.regio7.cat/comarques/2008/05/23/oleguer-s-apunta-fer-ple-50698753.html>

ANC, «El Bisbe de Solsona es vesteix de diable per saltar a la Patum». *NacióSolsona*. 03.05.2013. <https://www.naciodigital.cat/naciosolsona/noticia/7791/bisbe-solsona-es-vesteix-diable-saltar-patum>

ANC. «Milers de persones acomiaden la Patum amb la màgia del salt de Plens». *Elpuntavui*. 23.06. 2014. <http://www.elpuntavui.cat/article/754573-milers-de-persones-acomiaden-la-patum-amb-la-magia-del-salt-de-plens.html>

Arnal, Salvador Lopéz. «Enero de 1966, una carta de Manuel Sacristán a la direcció (clandestina) del PSUC sobre Òmnium Cultural». *Rebellion.org*. 04.07.2018.

<https://rebellion.org/enero-de-1966-una-carta-de-manuel-sacristan-a-la-direccion-clandestina-del-psuc-sobre-omnium-cultural/>

Barcelona.cat, «1932: cuando la Patum bajó a Barcelona». *Barcelona.cat*. 03.06.2019.

https://www.barcelona.cat/culturapopular/es/noticia/infobarcelonaes1932-cuando-la-patum-bajo-a-barcelona_665901

BBC News, «Catalan protesters rally for greater autonomy in Spain». *BBCNews*. 10.06.2010.

<https://www.bbc.com/news/10588494>

Berga, "Josep Armengou Feliu». *Reeixida*.

<http://www.reeixida.cat/estelada/protagonistes/45471/josep-armengou-feliu>

Blakemore, Eirin, «Why Spain's wealthiest region wants independence».

National Geographic. 01.11.2019. <https://www.nationalgeographic.com/history/article/why-catalonia-spain-wealthiest-region-independence>

Brumann, Christoph. «Multilateral Ethnography: Entering the World Heritage arena. Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers, 49(0), 1 –17. 2012

<https://www.eth.mpg.de/pubs/wps/pdf/mpi-eth-working-paper-0136>

Broch, «El teatre, la festa, el mite, el ritual quotidià». *Estudis Escènics*. No. 30 (2020): 69-101. S. 23. 1988. <http://estudisescenics.institutdelteatre.cat/index.php/ees/article/view/485>

Brumann, Christoph. «Heritage Agnosticism: a Third Path for the Study of Cultural Heritage». *Social Anthropology* 22, no. 2 (2014): 173–88. doi:10.1111/1469-8676.12068.

Burawoy, Michael. «Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography». *American Sociological Review*. 68, no. 5 (2003): 645-79. Accessed September 6, 2021.

doi:10.2307/1519757.

Candidatura d'Unitat Popular (CUP), «Berga: Els dos regidors de la CUP sortegen els seus salts de plens de Patum». *Candidatura d'Unitat Popular. Països Catalans*. 15.05.2008.

<http://cup.cat/noticia/berga-els-dos-regidors-de-la-cup-sortegen-els-seus-salts-de-plens-de-patum>

Canturri, Marc. «Crisi interna a la comparsa dels Plens de la Patum». *El punt de avui*.

24.01.2017. <http://www.elpuntavui.cat/cultura/article/-/1051079-crisi-interna-a-la-comparsa-dels-plens-de-la-patum.html>

Canturri, Marc. «El fins ara cap de Maces, Marc Vallejo, deixa la comparsa dels Plens i s'autoanomena "el quart expulsat"». *Aquibergueda*. 13.06.2017.

<https://www.aquibergueda.cat/2017/06/13/175221/>

Canturri, Marc. «Berga convidarà els familiars dels presos polítics i dels exiliats al balcó de l'Ajuntament per Patum». *Aquibergueda*. 30.04.2018.

<https://www.aquibergueda.cat/2018/04/30/berga-convidara-els-familiars-dels-presos-i-exiliats-politics-al-balco-de-lajuntament-per-patum/>

Canturri, Marc. «La Flama del Canigó encén els fuets de les maces i les guites a la Patum de Lluïment». *AquiBerguedà*. 23.06.2019. kilde:

<https://www.regio7.cat/bergueda/2019/06/24/flama-del-canigo->

Canturri, Marc. «Quan notis que et falta l'aire, s'ha acabat». *AquiBerguedà*. No. 115. (02.06.2021): 10- 12. <https://www.bifidusproduccions.com/?portfolio=aqui-bergueda-juny-del-2021>

CCMA, «Cosins germans». *CCMA*. 09.08.2016. <https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/cosins-germans/patrimoni-immaterial/video/5613019/>

Clotet, Dolors. «El president de l'ANC fa el segon salt de plens de diumenge». *Regió7*. 19.06.2017. <https://www.regio7.cat/bergueda/2017/06/19/president-lanc-segon-salt-plens/420544.html>

COMUNICAT DE LES ENTITATS JUVENILS DE BERGA, «Els fets de Berga». *Vilaweb*. 05.09.2021. <https://www.vilaweb.cat/www/especials/especial?id=1311757>

Cultura, «La Patum 2018 es vesteix de groc per la llibertat». *Llibertat.cat*. 30.06.2018. <https://www.llibertat.cat/2018/05/la-patum-2018-es-vesteix-de-groc-per-la-llibertat-42282>

Cultural Heritage. «Kit of the 2003 Convention. Kit of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (ICH)». <https://ich.unesco.org/en/kit>

Cultures; «EL PERFIL Un historiador que treballa d'arxiver i que difon el patrimoni Cultural». *Regió7*. 11.05.2017. <https://www.regio7.cat/cultures/2017/05/11/perfil-historiador-treballa-d-arxiver-50310036.html>

Diables.cat; «Actualitat». *Diables.cat*. 23.02.2020. <http://www.diables.cat/qui-som>

Diputacion de Barcelona, «Premi rafael patxot». 08.10.2020. <https://universpatxot.diba.cat/ca/premi-rafael-patxot-i-jubert>

D.C, «Berga va imposar al dictador la primera Medalla d'Or de la ciutat i va fer-li una Patum». *Regio7*. 01.07.2006. <https://www.regio7.cat/gent/2016/07/01/berg-a-imposar-al-dictador-primer-a/368584.html>

EFE, «La Generalitat pagarà 110.000 euros por el crimen de la Patum de Berga». *Elpais*. 20.04.2014. https://elpais.com/ccaa/2014/04/19/catalunya/1397925204_503940.html

Elbergeuda. «Colonies textils». 04.03.2021. <https://www.elbergueda.cat/es/pag299/pl242/les-colonies-textils-del-llobregat/id1434/cal-rosal.htm>

El Patronat. «Acord de la junta». 13.07.2016.
http://www.lapatum.cat/documents/Acords_2016_07_13-0.PDF

Enciclopèdia catalana. <https://www.enciclopedia.cat>.

Enciclopèdia, «Tren Berga a Barcelona». 05.10.2020. <https://www.enciclopedia.cat/ec-gec-0067202.xml>

Enciclopèdia, «els Països Catalans». 27.07.2021. <https://www.enciclopedia.cat/ec-gec-0048266.xml>

Enciclopèdia, «Alcalde». 26.07.2021. <https://www.enciclopedia.cat/ec-gdlc-e00005356.xml>

Enciclopèdia, «catalanitat». 05.03.2020. <https://www.enciclopedia.cat/ec-gdlc-e00027846.xml>

Enciclopèdia, «Unió Democràtica de Catalunya UDC». 10.01.2020. <https://www.enciclopedia.cat/ec-partits-720.xml>
<https://www.enciclopedia.cat/ec-gdlc-e00027846.xml>

Estela, Ester. «Patum extraordinària a Berga». *Vilaweb*. 01.09.2016.
<https://www.vilaweb.cat/noticies/berga-fa-una-patum-extraordinaria-per-celebrar-el-centenari-de-la-mere-de-deu-de-queralt/>

Felipó, Ramon. «Berga, la CUP i l'ofici religiós de Patum». *Vilaweb*. 20.05.2016.
<https://www.vilaweb.cat/noticies/berga-la-cup-i-lofici-religios-de-patum/>

Ferrer, Bernat. «Carles Cortina: «La Patum ha patit mutacions preocupants del 2005 ençà»». *Naciódigital*. 17.09.2013.
<https://www.naciodigital.cat/laflama/noticia/2106/carles/cortina/patum/patit/mutacions/preocupants/2005/enca>

Festes.org :

Festes.org, «LA PATUM DE BERGA CANDIDATA A OBRA MESTRA DEL PATRIMONI ORAL I IMMATERIAL DE LA HUMANITA».
<http://www.festes.org/arxiu/patumpatrimoni.pdf>

Carrera i Escudé, Manel. «La Gala de Queralt». *Festes.org*.
<http://www.festes.org/articles.php?id=850>

Festes.org, «La Patum. La festa més mítica de Catalunya». 06.12.2020.
<http://www.festes.org/articles.php?id=93>

Festes.org, «Rumbo». 06.12. 2020. http://www.festes.org/autor.php?id_autor=49

Gallén, «Xavier Fàbregas, historiador del teatre català modern». *Estudisescenics institutdelteatre*. 1988.

<http://estudisescenics.institutdelteatre.cat/index.php/ees/article/view/483>

Generalitat de Catalunya. «Patrimoni Cultural. Collection La Patum». 20.07.2021.

<http://patrimoni.gencat.cat/en/collection/la-patum>

Gordo, Joan- Ramon. Montreveta, «Estar tant aïllats del món ha estat un garantia de supervivència de la Patum». *Emporda*. 30.05.2012.

<https://www.emporda.info/cultura/2012/05/30/estar-tant-aillats-del-mon-ha-garantia-supervivencia-patum/167517.html>

Gracia, Veronica. «Cultura festiva, política local y hegemonía social». Localización: RES. *Revista Española de Sociología*, ISSN-e 1578-2824, Vol. 28, Nº. 1, 2019, págs. 79-94.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6790330>

Dialnet-CulturaFestivaPoliticaLocalYHegemoniaSocial-6790330.pdf

Institut d'Estudis Catalans, s.v «Patumaire». 01.08.2020. <https://dcvb.iec.cat/>

Institut d'Estudis Catalans, Diccionari català- valencià balear, s.v. «La Patum». 03.08.2020

<https://dcvb.iec.cat/>

Institut d'Estudis Catalans, s.v. «Entremesos». 03.08.2020 <https://dcvb.iec.cat/>

Institut d'Estudis Catalans, s.v. «Patumaire». 03.08.2020 <https://dcvb.iec.cat/>

Instituto de Estadística de Catalunya. «Berga». 05.03.2021.

<https://www.idescat.cat/cercador/?q=berga&lang=es#gsc.tab=0&gsc.q=berga&gsc.page=1>

Lapatum.cat., hele hjemmesiden. Den officielle hjemmeside for La Patum. Den engelske version: <http://www.lapatum.cat/en> er dog desværre ikke så fyldestgørende som den catalanske, idet ikke alle dokumenter er lastet opp på engelsk.

Lapatum.cat, « Obert el període de presentació d'obres per al XLIII Concurs de Cartells de la Patum de Berga 2017». 09.03.2017. <http://www.lapatum.cat/ca/noticies/obert-el-periode-de-presentacio-dobres-per-al-xliii-concurs-de-cartells-de-la-patum-de-berga-2017>

Lapatuminfantil, «Historia». *Lapatuminfantil.org*. 2016.

<https://patuminfantil.wordpress.com/historia/>

Long, Duri. «Ritual and contemporary Catalan theater: The work of La Fura dels Baus». *Journal of Catalan Studies* 2015/2016.

https://projectetraces.uab.cat/tracesbd/jocs/2016/jocs_a2016n18p15.pdf

Teti, «Formarem part del Patronat de la Patum! de manera oficial!». *Lapatuminfantil.org*. 04.12.2014. <https://patuminfantil.wordpress.com/2014/12/02/formarem-part-del-patronat-de-la-patum-de-manera-oficial/>

Teti, «NO entrem a formar part del Patronat!». 19.03.2015. *Lapatuminfantil.org*. <https://patuminfantil.wordpress.com/2015/03/19/no-entrem-a-formar-part-del-patronat/>

Lapatum.cat, «memoria_10_anys». *Lapatum.cat*. 06.2012. <http://www.lapatum.cat/documents/Memoria10anys-0.PDF>

Marmól, Camila del; Ventura, Xavier Roigé. «EL PATRIMONI IMMATERIAL A DEBAT». *Revista d'Etnologia de Catalunya*. no.39 (juny 2014), 10-11. https://www.researchgate.net/profile/Camila-Del-Marmol/publication/264693715_El_patrimoni_immaterial_a_debat/links/53eb71dd0cf26f1f689d64e2/El-patrimoni-immaterial-a-debat.pdf

Màrquez Ambròs, Pilar. «El Tabal ja ha sortit per anunciar la Patum més compromesa i reivindicativa». *NacióBerguedà*. 03.05.2018. <https://www.naciodigital.cat/bergueda/noticia/13307/tabal-ja-sortit-anunciar-patum-mes-compromesa-reivindicativa>

Màrquez Ambròs, Pilar. «Jordi Sànchez: «El jutge Llarena no em deixa reincidir com a ple a la Patum»». *Naciódigital*. 30.05.2018. <https://www.naciodigital.cat/noticia/156029/jordi-sanchez-jutge-llarena-no-em-deixa-reincidir-ple-patum?rlc=an>

Màrquez Ambròs, Pilar. «Berga reconeix a títol pòstum la figura de Joan Trullàs, autor de la música del ball de Maces». *Nacióberguedà*. 22.06.2019. <https://www.naciodigital.cat/bergueda/noticia/17227/berga-reconeix-titol-postum-figura-joan-trullas-autor-musica-ball-maces>

Màrquez Ambròs, Pilar. «La Patum s'encén amb la flama del Canigó». *Naciódigital*. 23.06.2019. <https://www.naciodigital.cat/noticia/182691/videos-fotos-patum-encen-amb-flama-canigo?rlc=an>

Mas, Irene. «Cinc infants i cinc històries d'un salt de plens de la Patum infantil». *Aqui*. 21.06.2019. <https://www.aquiberghueda.cat/2019/06/21/cinc-infants-i-cinc-histories-dun-salt-de-plens-de-la-patum-infantil/>

Massana, Ramon. «CAS ISANTA. UNA HISTÒRIA DE VIOLÈNCIA». *Elcrític*. 13.11.2015. <https://www.elcritic.cat/opinio/cas-isanta-una-historia-de-violencia-a-10-anys-vista-12701>

Mestre i Campi, Jesús. «Editorial». *Plecs d'història local*. ISSN 1130-5150, ISSN-e 2339-6997, N.º. 70, 1997, págs. 1091-1091.

<https://raco.cat/index.php/Plecs/article/view/281572/369406/>

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=1102308>

Mestre i Campi, Jesús (director). «Assemblea de Catalunya». *Diccionari d'Història de Catalunya*. Edicions 62, 1998, p. 68, entrada: [ISBN 84-297-3521-6](#).

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=1102308>

Mireia Mascarell Llosa, Ana Belén Requejo Alonso, Albert Rumbo i Soler, Mar Llorens. «La Patum, primera declaració de Patrimoni Immaterial de la UNESCO a Catalunya, deu anys després». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, no. 39 (juni 2014):134142.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5052965>

Molina, Martí. «Els Patumaires que no veuen La Patum». *Ara*. 21.06.2014.

https://www.ara.cat/premium/societat/patumaires-Patum-Novell-recupera-processo_0_1160883987.html

Morales, Aida. «Berga homenatja Josep Maria Isanta». *Naciódigital*. 30.05.2015.

<https://www.naciodigital.cat/bergueda/noticia/2451/berg-a-homenatja-josep-maria-isanta>

Morales, Aida. «CiU retreu a la CUP de Berga que no assisteixi als actes religiosos de Patum». *NacióBerguedà*. 19.05.2016.

<https://www.naciodigital.cat/bergueda/noticia/5935/ciu/retreu/cup/no/assisteixi/actes/religiosos/patum>

Morales, Aida. «La comparsa dels Plens expulsa tres dels seus membres acusant-los de traïció». *Naciódigital*. 22.01.2017.

<https://www.naciodigital.cat/bergueda/noticia/8614/comparsa/dels/plens/expulsa/tres/dels/seus/membres/acusant-los/traicio>

Morales, Aida. «Crisi interna a la comparsa dels Plens, amb tres expulsions per traïció i sedició». *NacióBerguedà*. 23.01.2017.

<https://www.naciodigital.cat/bergueda/noticia/8617/crisi/interna/comparsa/dels/plens/amb/tres/expulsions/traicio/sedicio>

Morales, Aida. «Els tres nous vestidors de Plens de la Patum seran Jordi Rou, Joan Olalla i Trini Bascompte». *NacióBerguedà*. 27.01.2017.

<https://www.naciodigital.cat/bergueda/noticia/8698/tres-nous-vestidors-plens-patum-seran-jordi-rou-joan-olalla-trini-bascompte>

Morales, Aida. «Montse, ningú et negarà mai la valentia». *NacióBerguedà*. 06.07.2021. <https://www.naciodigital.cat/bergueda/noticia/23383/montse-ningu-et-negara-mai-valentia?rlc=an>

Moya Domenech, Bienve, «Apuntes sobre los diablos de Fiesta en Catalunya». *Narria: Estudios de artes y costumbres populares* 97-98-99-100 (2002): 62-68. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/8632>

Naciodigital. «La flama del Canigó, a punt per arribar a la Patum». *NacióBerguedà*. 22.06.2019. <https://www.naciodigital.cat/bergueda/noticia/17232/flama-canigo-punt-arribar-patum>
Osu.edu, «Dorothy Noyes». 06.07.2021. <https://cfs.osu.edu/people/noyes.10>

Notícies, «L'apunyament d'un jove durant la festa de la Patum fa suspendre els actes previstos per avui». *CCMA*. 28.05.2005. <https://www.ccma.cat/324/lapunyament-dun-jove-durant-la-festa-de-la-patum-fa-suspendre-els-actes-previstos-per-avui/noticia/92004/>

Notícies, «La Patum de Berga recupera el salt de diables plens de principis del segle XX per commemorar el reconeixement de la Unesco». *CCMA*. 12.06.2005. <https://www.ccma.cat/324/la-patum-de-berga-recupera-el-salt-de-diables-plens-de-principis-del-segle-xx-per-commemorar-el-reconeixement-de-la-unesco/noticia/129363/>

Notícies, «L'Àliga de la Patum de Berga trenca el protocol i balla amb l'estelada ». *Vilaweb*. 31.05.2013. <https://www.vilaweb.cat/noticia/4120391/20130531/laliga-patum-berga-trenca-protocol-balla-lestelada.html>

Oriolt. «Procesión vergonzante en Berga». *Germinansgerminabit*. 30.06.2014. <https://germinansgerminabit.blogspot.com/2014/06/procesion-vergonzante-en-berga.html>

Patum.org, «Peferino». <http://ww2.grn.es/venturajl/ceferino.htm>

Parlament de Catalunya, « DIARI DE SESSIONS DEL PARLAMENT DE CATALUNYA ». Traditionel festival af national interesse. *Generalitat de Catalunya*. 03.05.2021. *Traditional fest med naional interesse*. <https://parlament.cat/document/dspcc/56137.pdf>

Perona, Dani. «La Flama del Canigó encén els fuets de la Patum de la revetlla». *Regio7*. 23.06.2019. <https://www.regio7.cat/bergueda/2019/06/23/flama-canigo-encen-els-fuets-50081597.html>

Perona, Dani. «Albert Rumbo guanya el Premi Rafael Patxot amb un treball sobre la politització de la Patum ». *Regio7*. 30.04.2019. <https://www.regio7.cat/bergueda/2019/04/30/albert-rumbo-guanya-premi-rafael-50094392.html>

Política, «L'expresident Jordi Pujol vincula el fet de ser català amb la voluntat d'integració». *Racocatala*. 08.08.2006. <https://www.racocatala.cat/noticia/11812/lexpresident-jordi-pujol-vincula-fet-ser-catala-voluntat-dintegracio>

Raco català, «Armengou». Frigivet 05.12. 2021.
<http://webs.racocatala.cat/cat1714/armengou.html>

Redacció, «Tura cree que el crimen de Berga podría haberse evitado con la colaboración de los promotores del concierto». *LaVanguardia*. 08.06.2005.
<https://www.lavanguardia.com/sucesos/20050608/51262810108/tura-cree-que-el-crimen-de-berga-podria-haberse-evitado-con-la-colaboracion-de-los-promotores-del-co.html>

Redacció, «Josep Maria Isanta rebrà el títol de Patumaire a títol pòstum». *AquiBerguedà*. 29.05.2006. <https://www.aquibergueda.cat/2006/05/29/josep-maria-isanta-rebra-el-titol-de-patumaire-a-titol-postum/>

Redacció, «Penas de entre 25 y 43 años para los nueve acusados de la muerte de un joven en la Patum de 2005». *LaVanguardia*. 23.11.2007.
<https://www.lavanguardia.com/sucesos/20071123/53413296629/penas-de-entre-25-y-43-anos-para-los-nueve-acusados-de-la-muerte-de-un-joven-en-la-patum-de-2005.html>

Redacció. «Un estudi calcula que per Patum a la plaça Sant Pere hi caben 6.666 persones». *Aqui*. 26.03.2010. <https://www.aquibergueda.cat/2010/03/26/un-estudi-calcula-que-per-patum-a-la-placa-sant-pere-hi-caben-6-666-persones/>

Redacció, «Berga declara al Rey 'persona non grata' ». *Lavanguardia*. 04.05.2012.
<https://www.lavanguardia.com/politica/20120504/54289103491/berga-declara-rey-persona-non-grata.html>

Redacció. «La Patum, en una exposició que vincula tradició i política». *Nacióberguedà*. 28.08.2014. <https://www.naciodigital.cat/bergueda/generapdf.php?id=5922>

Redacció, «Deu anys sense Josep Maria Isanta, el jove assassinat durant la Patum de 2005». *Naciódigital*. 28.05.2015. <https://www.naciodigital.cat/noticia/88166/deu-anys-sense-josep-maria-isanta-jove-assassinat-durant-patum-2005>

Roberts, John Michael, and Teela Sanders. «Before, during and after: Realism, Reflexivity and Ethnography.» *The Sociological Review* 53, no. 2 (May 2005): 294–313.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2005.00515.x>.

Rumbo, Albert. «ELS MOROS A LA PATUM». *Caramella*.
http://www.revistacaramella.cat/wp-content/uploads/2018/02/c16_rumbo.pdf
http://www.revistacaramella.cat/wp-content/uploads/2018/02/c16_rumbo.pdf

Sagarra i Torrents. «CARNESTOLTES UNA SOCIETAT QUE CANVIA». ANC1-585-N-9137. Arkiv *Departament de Cultura*.
http://dipdig.cultura.gencat.cat/anc/ancaula/recordem/22_Carnaval_26.2.pdf

Sarah Brewster, HIST418. La Patum: resistència sota l'opressió en 1960s Espanya franquista. *Sarabrewster*. 02. 04. 2016. http://blogs.ubc.ca/sarabrewster/2016/04/01/hist418/#_ftn9

Serrano, Xavier. «Els Mossos i el Patronat de La Patum guanyen els Premis Plata i Plàtan.».
Periodistes.cat. 06.04.2018. <https://www.periodistes.cat/actualitat/noticies/els-mossos-i-el-patronat-de-la-patum-guanyen-els-premis-plata-i-platan>

Social Anthropology. May 2014 22(2) (173- 188) DOI: 10.1111/1469-8676.12068

Television de Berga (19.11.2019). Àgora Cultural. La comparsa del mes, Els Plens.[tv-foredrag].*Television de Berga*. <https://tvbergueda.alacarta.cat/reportatges/capitol/agora-cultural-la-comparsa-del-mes-els-plens>

Universitat de Girona (udg), «Doctora Palou Rubio, Saida».
<https://www.udg.edu/en/directori/pagina-personal?ID=2002937>

Vargas, Michael, « 'Catalonia is not Spain': projecting Catalan identity to tourists in and around Barcelona». *Journal of tourism history*. 36-53. Received 10 Nov 2014, Accepted 22 Jun 2015, Published online: 14 Aug 2015.
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1755182X.2015.1068872>

Worldcat identities, «Noguera i Canal, Josep». 05.05.2021. <http://worldcat.org/identities/lccn-n93043704/>

Youtube, «La Patum de Berga 1989. Primer reportatge de TV3 de la Patum». La Patum Antiga. 08.06.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=RwGnx-WhIlg>

Youtube, «La Patum de Berga 1973. Programa RAICES de RTVE. La Patum Antiga». 09.06.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=rcnEWFxbrZE&t=1048s>

Youtube. «Vides de Patum»: Josep Cuberas (2020)”. 24.10.2020.
https://www.youtube.com/watch?v=mESFuMp_mUE

Officielle hjemmesider

Generalitat de Catalunya. Patrimoni Cultural «La Patum. Music, fire and gunpowder»
<http://patrimoni.gencat.cat/en/collection/la-patum>. (The official homepage of the Government of Catalonia and its Department of Cultura with an presentation of La Patum in English).

Institut d'Estudis Catalans, Diccionari català- valencià balear. Er en digital ordbog som indeholder ord fra catalansk, valensiansk samt de baleariske øerne. Den har været brugt i udpræget grad til at fastslå termer og begreber. Der findes desværren ingen grundig catalansk-norsk eller catalansk- dansk ordbog.

La Patum. (La Patum, the official homepage with an English version).

<http://www.lapatum.cat/en/>

UNESCO, «Guidance_note_on_inventorying_EN».

https://ich.unesco.org/doc/src/Guidance_note_on_inventorying_EN.pdf

UNESCO, «Proclamation of masterpieces». <https://ich.unesco.org/en/proclamation-of-masterpieces-00103>

UNESCO. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Intangible Cultural Heritage. «Patum of Berga». <https://ich.unesco.org/en/RL/patum-of-berga-00156>

UNESCO. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Intangible Cultural Heritage. «Spain». <https://ich.unesco.org/en/state/spain-ES?info=elements-on-the-lists>

9. Appendiks

9.1. Billeder

9.1.1. Forberedelser til Ple



Figur 1. Billetten til at være Ple. Copyright: Undertegnedes billede 2019.



Figur 2. Påklædningsrummet, stalden, morgenen den 23.6.2019. Copyright: Undertegnedes billede 2019.



Figur 3. Påklædningsrummet, stalden til Els Plens. Billedet taget fra den lange gang der leder op til lugen hvor udstyret til Ple udleveres. aftenen den 23.6.2019. Copyright: Undertegnedes billede 2019.



Figur 4. Undertegnede og Serra der er ved at hæfte halen på dragten i stalden, søndag aften den 23.06.19. Bemærk figuren der anes på Serras halsklud, der er en afbildning af helgen Sant Ceferino. Copyright: Undertegnedes billede.



Figur 5. Undertegnede og Serra, der er ved at hæfte halen på dragten i stalden. Søndag aften den 23.06.19. Copyright: Undertegnedes billede.



Figur 6. Silvia og undertegnede, i garagen til Mai, efter første påklædningssession til Ple. Læg mærke til at jeg holder om halen med højre hånd, for ikke at ødelægge de påhæftede fuets. Silvia holder nødbluset i hånden. Copyright: Undertegnedes billede 23.06.201



*Figur 7. Sidste del af den anden påklædningsfasen, hvor kransen og masken sættes på.
Copyright: Undertegnede's billede 23.06.2019. Berga.*



Figur 8. Plens og L'Acompyant, til La Patum Infantil, på veg op den smalle gade med trapper til La Plaça. Fredag morgen den 22.06.19. Copyright: Undertegnedes billede 2019.

9.1.2. Les Maces



Figur 9. Opstilling af Les Maces, søndag morgen foran kirken før søndagsmessen den 23.06.19. Copyright: Undertegnedes billede.



Figur 10. Opstilling af Les Maces, søndag morgen foran kirken før søndagsmessen den 24.06.19. Undertegnedes billede.



Figur 11. Ball de Diables,/ El Salt de Les Macs 1950. Brugt med tilladelse fra: Brugt med tilladelse fra:<https://cartotecadigital.icgc.cat/digital/collection/cuyas/id/1085/rec/9>

Bemærk tilskuernes afstand til selve performance, samt deres tøj der er defineret som søndagsdragter.

9.1.3. Ærestitler



Figur 12. Patumaire ærestitel til Mai Alsina som 29 årig.
Copyright: Undertegnedes billede.



Figur 14. L'Ajuntaments styresal under uddelingen af patumaire titler. Copyright: Undertegnedes billede.



Figur 13. Billede af familien til Asina. Fra venstre: moderen, Mais ældste søn, Mai, Ivan, Mais yngste søn. Taget foran L'Ajuntament efter uddelingen af patumaire ærestitel til Ivan. Copyright: Undertegnedes billede, den 22.06.2019, gengivet med tilladelse

9.1.4. La Plaça



Figur 15. La Plaça set fra Plaça de Saló. Fra laveste punkt og mod kirken. De gule sløjfer symboliserer sympati med den politiske selvstændighedskamp og frigøringen af de politiske fanger. Copyright: Undertegnedes billede 22.06.2019. Berga.



Figur 16. La Plaça set fra kirken L'Eualia. Til højre ses L'Ajuntaments balkon. Undertegnedes billede 24.06.2016. Berga.



Figur 17. Kirken Santa Eulàlia de Berga, set fra La Plaça, søndag morgen den 24.06.19 inden søndagsmessen. Bemærk den hvide plakat på væggen. Teksten er: Hvor er republikken. Løgnere! Plakater var blevet hængt op i de få inaktive timer på natten, mellem kl 5 og kl. 8.



Figur 18. Billede af balkon på La Plaça, torsdag morgen den 21.06.19. Copyright: Undertegnedes billede 2019.

9.1.5. Sant Ceferino.



Figur 19. billeder er fra processionen La Plaça. Billederne er taget fra hjemmesiden: <https://www.naciodigital.cat/naciefotos/galeria/10910/foto/333> publiceret den 21.06.2014.



Figur 20. Skilt ophængt på La Plaça med resultatet af folkeafstemingen i 2017. Resultatet for Berga stemmekreds. Si- ja 7522. no- nej 240. En blanc- blanke 85. Nuls- defekte 88. Total vots emesos- Totalt optælte stemmer 7935.

9.2. Ordliste, begreber og koncepter

Ordlisten, begreber og koncepter er hovedsagligt udviklet af undertegnede. Forud for udførelsen har der været en grundig vurdering omkring fordelene og ulemperne, ved at brugen af catalanske ord og begreber. Samlet set, var vurderingen at nedenstående fremstod mere tydeligt i sin betydning, når de ikke blev oversat. Det er samtidig en mulighed for at introducere en række ord og begreber, som også vil være nyttige i andre sammenhænge, for de der ønsker at udføre projekter i Catalonien. Enkelte af koncepterne er udviklet specifikt til konteksten, til det formål at gøre redegørelserne mere oversigtlige.

Notabene: Dorothy Noyes benytter en række af nedenstående ord, men betydningen er ikke fuldstændig kohærent. Det kan skyldes at: Ordenes betydning har forandret sig siden hendes feltarbejde fra 1989- 1993: Vores sociolingvistiske tilgange er forskellige. Der vil være anført kildehenvisning for ordenes definition.

9.2.1. Ordliste

(L´) *Acompanyant (-a)*. Personen der leder *Ple* rundt i *El Salt de Plens*. Blev officielt indført som obligatorisk ledsager til *El Ple* i 1994.⁵²²

(L´) *Ajuntament*.⁵²³ Bystyret. Enhver by, eller område, har deres eget bystyre. Byer med under 100 mennesker kan enten have en *L´Alcalde* eller tre bystyremedlemmer. I en by, eller område, med flere end 500 indbyggere, skal der konstitueres et *Ajuntament* bystyre, hvor alle byens partier skal være repræsenteret.

(L´) *Alcalde/-ssa m. f.*⁵²⁴ Borgmesteren- borgmesterinden.⁵²⁵ I Catalonien er der en *L´Alcalde* for hvert landsbyområde.

(L´) *ANC*.⁵²⁶ Forkortelse af *Assemblea Nacional Catalana*: Den nationale forening i Catalonien. Den engelsk beskrivelse fra hjemmesiden:

The Catalan National Assembly (ANC) is a grassroots organisation that brings together around 100.000 people from all parts of Catalan society (local, national and

⁵²² En udokumenteret information, men det er stadfæstet i flere kilder at rundt 1994 er et plausibelt årtal

⁵²³ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵²⁴ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵²⁵ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵²⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Assemblea_Nacional_Catalana

international), including different ideologies, religions and nationalities. We work on a voluntary basis for a common cause: to achieve Catalan independence in a completely peaceful and democratic manner. The ANC aims at decisively contributing to the foundation of a Catalan Republic based on the principles and values of democracy, freedom and social justice.

Etableret i 2012, men var baseret på det tidligere politiske parti med samme navn: *Assemblea de Catalunya* (ANC), etableret i 1971 som direkte modstander til Francos regime. Partiet blev opløst i 1977, ved indføringen af en ny grundlov i Catalonien.⁵²⁷ Den aktuelle leder, Jordi Sanchex, sidder i fængsel, som én af de otte politiske fanger der blev indsat i forbindelse med den catalanske folkeafstemning i 2017.⁵²⁸ Den aktuelt eksisterende forening er ikke et officielt politisk parti, men støtter direkte partier med catalansk selvstændighedskampagne. Det er i den kontekst, at fængslingen af dets politiske leder skal anskues.

(El) Ball. Af verbet *a ballar*,⁵²⁹ betyder at danse.

El Ball betyder litterært dansen og er en akt med fastsat koreografi og musik til.⁵³⁰ En af de to måder akterne i La Patum udføres på.⁵³¹

(Els/Les) Bergadans.⁵³² Indbyggerne i Berga.

(La) Barreja. Alkoholisk drik, som i nutiden kun nydes i forbindelse med festivalen. Blanding af anis og moscatel, der som udgangspunkt skal serveres koldt.⁵³³

(Els/Les) Berguedans.⁵³⁴ Indbyggerne der er geografisk bosatte i regionen Berguedà.

⁵²⁷ https://ca.wikipedia.org/wiki/Assemblea_de_Catalunya

⁵²⁸ [https://en.wikipedia.org/wiki/Jordi_S%C3%A0nchez_\(politician\)#:~:text=Jordi%20S%C3%A0nchez%20i%20Picanyol%20\(born,May%202015%20and%20November%202017.&text=In%20October%202019%20he%20was,given%20a%20nine%2Dyear%20sentence.](https://en.wikipedia.org/wiki/Jordi_S%C3%A0nchez_(politician)#:~:text=Jordi%20S%C3%A0nchez%20i%20Picanyol%20(born,May%202015%20and%20November%202017.&text=In%20October%202019%20he%20was,given%20a%20nine%2Dyear%20sentence.)

⁵²⁹ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵³⁰ Ibid

⁵³¹ Undertegnede's beskrivelse af den specifikke brug.

⁵³² <https://es.wikipedia.org/wiki/Bergad%C3%A1>

⁵³³ Rumbo

⁵³⁴ <https://es.wikipedia.org/wiki/Bergad%C3%A1>

(La) *Bulla*. Forkortelse af *la Bullícia del Santíssim Sagrament*.⁵³⁵ Navnet på højtidsfejringen under Corpus i Berga, inden navneændring til La Patum i 1795. Verbet *a bullir*⁵³⁶ betyder noget der koger. I konteksten er det en kombination af en stemning der koger, i tillæg til at der er et højt lydniveau.⁵³⁷

(El) *Cap de Colla (Colles pl)*.⁵³⁸ *Cap*: Chefen for *Comparsa*. *Colla*: en gruppe der udfører en aktivitet i fællesskab. *Colla* kan også betyde en gruppe af venner.⁵³⁹ *Colla* er ikke et specifikt begreb for La Patum, men bruges om grupper, der udfører kulturelle aktiviteter i hele Catalonien.⁵⁴⁰

(La) *Colla (-colles pl)*.⁵⁴¹ *Colla*. En gruppe der udfører en aktivitet i fællesskab. *Colla* kan også betyde en gruppe af venner.⁵⁴² *Colla* er ikke et specifikt begreb for La Patum, men bruges om grupper, der udfører kulturelle aktiviteter i hele Catalonien.

(La) *Comparsa. (-es pl)*.⁵⁴³ Gruppen der organiserer *comparsa*. Alle *comparsa* har en egen *Comparsa*, med undtagelse af *Els Plens* og *Les Maces*, der har en fælles, kaldet *El Vestidor de Plens i Maces. (El Vestidor)*. I teksten vil *Comparsa* referere til den etablerede gruppe af påklædere og *comparsa* til figuren. Før ordet *comparsa*, blev anvendt om figurerne i La Patum, blev de beskrevet som *entremesos*.⁵⁴⁴

(El) *Entremès. (Entremesosos)*.⁵⁴⁵ Et tidligere ord for *comparsa*.⁵⁴⁶

⁵³⁵ <https://www.enciclopedia.cat/ec-gec-0049454.xml>

⁵³⁶ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵³⁷ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵³⁸ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵³⁹ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁴⁰ Ibid

⁵⁴¹ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁴² <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁴³ ibid

⁵⁴⁴ Undertegnedes beskrivelse af den specifikke brug.

⁵⁴⁵ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁴⁶ Armengou...Noguera?

(*El/La Foraster*, - era, m. og f. adj.⁵⁴⁷ En der er fra en anden by eller land. Oprindeligt brugt om folk fra spansktalende områder.

(*El Fuet* (-s pl).⁵⁴⁸ Catalansk tynd spegepølse. Navnet på fyrværkeriet der bruges under La Patum.⁵⁴⁹ Fyrværkeri på catalansk kaldes for *coet* (- s pl.).⁵⁵⁰

(*El Gerent*.⁵⁵¹ Leder. I konteksten er det personen der leder *El Patronat*.⁵⁵²

(*La Maça*. (*Les Maces pl*).⁵⁵³ Håndholdt musikinstrument med et malet djævleportræt på siden. Bruges af *comparsa Les Maces*.⁵⁵⁴

(*Les Maces*⁵⁵⁵ Navnet på den menneskelige udførte figuren (*comparsa*),⁵⁵⁶ der er klædt i en boumulds dragt, bærer på instrumentet *La Maça* og har en maske for ansigtet med et portræt, der er defineret som et djævleansigt.⁵⁵⁷ *Les Maces* har to forskellige måder at udføre akten på. På dagtid kaldes akten for *El Salt de Lluïment* og udføres med musik, mens på natten kaldes akten *El Salt de Les Maces* og udføres til rytmen fra *El Tabal*. Både på dagtid og på natten afsluttes akten ved at *comparsa Els Àngels* (englene), besejrer og dræber *Les Maces* med deres spyd.⁵⁵⁸ Dragten og masken er de samme, som *Els Plens* bruger.

Omnium Cultural (Omnium): Beskrivelsen fra hjemmesiden på engelsk:

Founded at the height of the 40-year Franco dictatorship on 11 July 1961, Òmnium Cultural was launched to combat the censorship and persecution of Catalan culture and to fill the gap left by the political and civil institutions of Catalonia that

⁵⁴⁷ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁴⁸ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁴⁹ Armengou.

⁵⁵⁰ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁵¹ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁵² Undertegnedes beskrivelse af den specifikke brug.

⁵⁵³ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁵⁴ Rumbo

⁵⁵⁵ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁵⁶ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁵⁷ Rumbo

⁵⁵⁸ www.lapatum.cat

were forbidden by the dictatorship. As the years went by, even working clandestinely based in Paris from 1963 to 1967, Òmnium eventually became one of the flagship entities of Catalan civil society to defend and promote Catalonia's language and culture. Currently, it is one of the main non-governmental organisations in Spain and a relevant cultural association in Europe.⁵⁵⁹

Den aktuelle leder, Jordi Cuixart sidder i fængsel, som én af de politiske fanger, indsat i forbindelse med den catalanske folkeafstemning i 2017.⁵⁶⁰

(*El Patronat*).⁵⁶¹ Et organisatorisk organ. I konteksten referer det til El Patronat de La Patum (*El Patronat*). Det blev etableret i 2001 som det selvstændige og overordnede styrende organ for La Patum. I en vedtægtsændring i 2017, blev det nedgraderet til at være et rådgivende organ, for den heraf overordnede styrende institution: *L'Ajuntament*.⁵⁶² Inden *El Patronat* blev etableret som et officielt styrende organ for La Patum, eksisterede der et rådgivende organ, kaldet *El Patronat municipal*.⁵⁶³ Organet var underlagt *L'Ajuntament*, og opgaven var at rådgive *L'Ajuntament*, om visse aspekter af La Patum. Det har ikke været muligt at datere yderligere eller opnå mere eksakt information om dette organ.

(*La Patum*). Festivalens navn fra 1795 og som substituerede navnet *La Bulla*. Kilder definerer ordet enten som lydord af trommens (*tabal*), eller lyden af trampende fødder, med tryk på sidste stavelse – *túm*.⁵⁶⁴

(*La Patum dels pobres/ dels borratxos*).⁵⁶⁵ Navnet på den uofficielle akt, der foregår efter sidste officielle akt er afsluttet (*Tirabous*), cirka kl 3 på søndag nat. *Dels pobres*⁵⁶⁶ betyder de fattige. *Dels borratxos*⁵⁶⁷ betyder de fulde.

⁵⁵⁹ <https://www.omnium.cat/en/presentation/>

⁵⁶⁰ https://en.wikipedia.org/wiki/Jordi_Cuixart

⁵⁶¹ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁶² Undertegnedes beskrivelse af den specifikke brug.

⁵⁶³ Det har ikke været muligt at skaffe eksakt information om *El Patronat municipals* etablering eller dens eksakte funktion.

⁵⁶⁴ Rumbo.

⁵⁶⁵ Rumbo.

⁵⁶⁶ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁶⁷ <https://dcvb.iec.cat/>

(El) *Pixapi* (-ns). Nedsættende sammensat ord. Litterært oversat: En person der urinerer på grantræer. Refererer til personer fra byerne, hovedsagligt fra Barcelona, der rejser til rurale områder i weekenderne.⁵⁶⁸

(La) *Plantilla*.⁵⁶⁹ Betyder gruppen af de faste ansatte i et arbejdsfællesskab. I konteksten betyder det: De officielle repræsentanter for hver *comparsa*.⁵⁷⁰

(El) *Ple* (*Els Plens pl*). *Ple*.⁵⁷¹ Fuld (af indhold). Navnet på den menneskelige udførte figuren (*comparsa*)⁵⁷², der er klædt i en boumulds dragt, med en skogranske krans rundt halsen og har en maske for ansigtet med et portræt, der er defineret som et djævleansigt. *El Ple* har desuden en hale der består af en skogranke. I konteksten betyder *Ple* at være fuld af ild. Ialt har *El Ple* 9 (3 på halen og 6 på hovedet) *fuets* (fyrværkeri) på sig, der antændes og varer cirka 4 minutter. *El Ple* performer i akten *El Salt de Plens*.⁵⁷³ Dragten og masken er de samme, som *Les Maces* bruger.

(El) *Poble*.⁵⁷⁴ 1: En forsamling af indbyggere, i et land samlet gennem naturlige og sociale led. 2: Indbyggerne i en by, landsby, eller i en lokalitet, med et fåtal af bygninger. I opgaven vil ordet blive brugt på følgende måde: Når det refereres til 1: *El Poble*, 2: *el poble*.⁵⁷⁵

Påklæderne: De der klæder personer som *Ple* og *Maces*. Senere bliver de medlemmer i *La Plantilla* i *El Vestidor*.⁵⁷⁶

(*Fer de*) *Roda/Ruedu*.⁵⁷⁷ Litterært oversat: at være et hjul. I *La Patum* betyder det at danne cirkel rundt *comparsa* figuren, for at skabe nok plads til at de (-n) kan bevæge sig (frit). Som udgangspunkt er det *Comparsa*, der er ansvarlige for at danne dette bevægelsesrum, med

⁵⁶⁸ <https://www.shbarcelona.es/blog/es/pixapins/>

⁵⁶⁹ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁷⁰ Rumbo

⁵⁷¹ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁷² <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁷³ Rumbo

⁵⁷⁴ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁷⁵ Undertegnedes beskrivelse af den specifikke brug.

⁵⁷⁶ Undertegnedes beskrivelse af den specifikke brug.

⁵⁷⁷ <https://dcvb.iec.cat/>

undtagelsen af *El Salt de Plens*, hvor det enten er en gruppe bekendte der danner *Ruedu*, ellers er det de tilfældige omkringstående deltagere.⁵⁷⁸

(*El Salt*. Af verbet *a saltar*,⁵⁷⁹ der betyder at hoppe. *El Salt* betyder litterært hoppet.⁵⁸⁰ Akt hvor koreografien er mindre stringent, med eller uden musik. En af de to forskellige måder akterne i La Patum udføres på.⁵⁸¹ En der hopper kan beskrives som *Salteador*.⁵⁸²

(*El Salt de Les Maces*. Hoppet med *Les Maces*.⁵⁸³

(*El Salt de Plens (El Salt)*. Hoppet/akten med *Els Plens*. At få et *Salt*, vil i teksten referer til at få muligheden for at udføre akten *El Salt de Plens*, som *Ple*.⁵⁸⁴

Stalden, l'estable på catalansk.⁵⁸⁵ I konteksten refererer det til påklædningslokalet, der er lokaliseret på samme fysiske område, hvor der tidligere historisk var hestestald.⁵⁸⁶ Placeringen er Plaça de Ribera.

(*El Tabaler*. Trommeslageren.⁵⁸⁷ Bøjning fra ordet *El Tabal*.⁵⁸⁸ Trommen. *El Tabaler* markerer begyndelsen på La Patum ved at officielt være den der går rundt i gaderne og med sin tromming markerer at *L'Ajuntament* har bestemt at La Patum skal gennemføres dette år.⁵⁸⁹ Eneste *comparsa* der er repræsenteret under alle akter i La Patum, men som ikke har en signifikativ symbolsk betydning. Yderligere information: Eneste *comparsa* der udelukkende viderebringes gennem slægt, og heraf findes der kun én *El Tabaler*, men han får hjælp af uofficielle hjælpere, blandt andet under den dagslange parade.⁵⁹⁰

⁵⁷⁸ Undertegnedes beskrivelse af den specifikke brug.

⁵⁷⁹ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁸⁰ Specifikt i La Patum at *El Salt* har denne betydning.

⁵⁸¹ *ibid*

⁵⁸² *Ibid*

⁵⁸³ *ibid*

⁵⁸⁴ *ibid*

⁵⁸⁵ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁸⁶ Undertegnedes beskrivelse af den specifikke brug.

⁵⁸⁷ Specifikt og unikt i La Patum at der bruges dette udtryk. *Rumbo*.

⁵⁸⁸ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁸⁹ <http://www.lapatum.cat/ca/comparses>

⁵⁹⁰ *Rumbo*.

El Tabal og *Els Administrators* er begge *comparsa* hvis oprindelse var direkte tilknyttet til den politiske administration.

(*El Xarnego*, -era m. i f.// 1. a) ant.⁵⁹¹ Nedsættende ord. Tilflyttere fra spanske områder til Catalonien rundt 1950-1970. Kendetegnede ved at de foretrækker at snakke spansk.

9.2.2. *Koncepter og begreber*

Alternative beskrivelser. Alt materiale, inklusivt forskningsmateriale, der ikke indgår i *de hegemoniske beskrivelser*.⁵⁹²

(*La Catalanitet*). Ideologi der betyder følelsen af at identificere sig som catalaner. Det mest berømte citat stammer fra præsident Jordi Pujol: «En er catalaner hvis man arbejder, og bor, i Catalonien, og vil være/føler sig som en catalaner.»⁵⁹³ Ideologien opstod rundt år 1900 og vinder frem på nyt på 1970-tallet.

(*La Convivencia*).⁵⁹⁴ At leve sammen i solidaritet. Er det koncept der hovedsagligt vinder indpas i det politiske propaganda fra 1970-tallet (red: under Jordi Pujol) og frem. Det sprogliggøres som koncept, og der er en udbredt tendens til dets rodfæste i de fleste landsbyer, og mindre bysamfund.

Fascist. Ordet stammer fra Francos regime og var ord for hans tilhængere. Ordet sprogliggøres med en negativ betydning, i forhold til personer der ukritisk støtter de institutionelle instanser.⁵⁹⁵

⁵⁹¹ Ibid.

⁵⁹² Undertegnedes koncept

⁵⁹³ Min oversættelse af: "és català qui viu i treballa a Catalunya, i en vol ser". Kilde:

<https://www.racocatala.cat/noticia/11812/lexpresident-jordi-pujol-vincula-fet-ser-catala-voluntat-dintegracio>

⁵⁹⁴ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁹⁵ Et generelt brugt ord i hele Catalonien.

Festival: La Patum omtale på katalansk som en fest/ fejring,⁵⁹⁶ men i engelske tekster oversættes det til festival. Betydningen af ordet festival på katalansk refererer til ordet *faràndula*,⁵⁹⁷ der beskriver: En gruppe af omrejsende gadegøgler, der fremførte en form for teater i middelalderens festivaler. Der er en vis grad af forskningshistorisk konsensus⁵⁹⁸ om *comparses* forbindelser til gadegøgleres optræden. I teksten bliver benævnelsen festival brugt ifølge catalansk betydning. Ordet *festival* bruges når betydningen er en moderne form for underholdning, og er mere lignende den engelske forståelse af ordet festival.⁵⁹⁹

(*La*) *Flama de Canigó*.⁶⁰⁰ *Flammen fra Canigó*. Initiativet startede i 1955 ved at der blev antændt en fakkel under solhvervsfejringerne, på toppen af Canigó. Initiativet udviklede sig til at faklen blev forflytte til andre områder, for at antænde andre fakler eller ildinstrumenter/flammer under solhvervsfejring. Udvidelsen var en symbolsk handling for at koble sammen forskellige områder i Catalonien. I 1966 krydsede faklen/flammen landegrænsen til Frankrig, og traditionen vokser stadigvæk i omfang, for hvert år. I 2015 blev der antændt 400 byers solhvervsfejring med flammen. I 2018 kobles flammen direkte til de katalanske politiske fanger i fængslet, gennem initiativ fra *Omnium*. I La Patum antændes ilden med flammen i 1984 og i 2019, de årene der har været sammenfald mellem solhvervsfejring og La Patum. Som notabene var antændingen i 1984 på initiativ af lokale personer, mens det i 2019 var organiseret af *Omnium*.

Hegemoniske beskrivelser: Beskrivelser der optræder på officielle hjemmesider på institutionelt niveau: UNESCO- ansøgningen, beskrivelser på UNESCO sider, beskrivelser der optræder på catalanske og spanske officielle hjemmesider for kulturarv etcetera. Yderligere er det materiale, eksempelvis bøger som sælges af, eller er udarbejdet af- eller i samarbejde med, et institutionelt organ.

⁵⁹⁶ Der er en akademisk debat om forhold mellem ordene fest/fejring/festival. Det er et tvetydigt forhold men næsten konsekvent bruges betegnelsen festival i oversatte tekster, uden at tage i betragtning denne tvetydighed.

⁵⁹⁷ <https://dcvb.iec.cat/>

⁵⁹⁸ Jvf. Underkapitler der beskriver den forskningshistoriske kontekst.

⁵⁹⁹ Dorothy Noyes bruger ordet festival ud fra same kriterier.

⁶⁰⁰ <https://www.enciclopedia.cat/ec-gec-22023283.xml>

Mafia. er et symbolsk ladet ord, med en anden betydning i Catalonien, end i Norge. Begrebet er en del af hverdags sproget, og bruges om opfattelsen af korrupsion på alle niveauer, og indenfor forskellige kontekster. Fra 1980 opstår *mafia* begrebet som et koncept, for at beskrive mistillid mod personer med særlige privilegier; Eksempelvis *påklæderne*, andre *Comparses*, og de styrende institutioner og organer beskrives ofte med ordet *mafia*.⁶⁰¹ Bruges i samme betydning som ordet *fascist*.

(El) *Patumaire m.* (-s pl). Enhver person der tager del i repræsentationen af *comparses* eller er en del af *Comparsa*.⁶⁰²

Men der findes også en mere omfavnende definition: Alle der deltager på en eller anden måde i La Patum.⁶⁰³ I opgaven vil de generelt set blive gjort brug af den brede definition.

Patumaire af rang. *Patumaire* der har opnået mindst en af de to *patumaire* ærestitler. I opgaven vil *patumaire*, der har opnået en af de to ærestitler, blive beskrevet som *patumaire af rang*.

Det første *Patumaire* koncept var dog udelukkende omhandlede de personer der havde som verv at udføre en repræsentation, og det var dermed en betegnelse for en gruppe af personer der havde en specifik arbejdskontrakt.

Populære niveau. En neutral kategori, hvori personerne ikke differentieres, andet end at personerne ikke kan være videnskabelige eksperter.⁶⁰⁴

Søndagsdragter: At tage det fine tøj på søndag til kirkemessen som er blevet bevaret.⁶⁰⁵

⁶⁰¹ Undertegnedes beskrivelse af den specifikke brug.

⁶⁰² Min oversættelse og tolkning af: «Cadascun dels individus que prenen part en la representació o entremès de la Patum (Berga)».

<https://dcvb.iec.cat/>

⁶⁰³ Min oversættelse og forkortelse af: «Val a dir que en aquest cas no ente- nem la paraula «patumaire» en el seu sentit més ampli, és a dir, com a tot aquell qui participa d'una manera o altra a la Patum, sinó que aquí, degut a la voluntat d'aquest article i del dossier del qual forma part, en parlar de «patu- maires» només fem referència a aque- lles persones que participen activament a la celebració portant alguna comparsa «.

Kilde:c15_rumbo_parlemde.pdf

⁶⁰⁴ Undertegnedes koncept.

⁶⁰⁵ Undertegnedes beskrivelse og tilpasning af det catalanske koncept søndagsklær.

