

Casa y comunidad en el Alto Aragón *Ideales culturales y reproducción social*

Dolors COMAS D'ARGEMIR
Universidad de Barcelona

INTRODUCCION

El Alto Aragón posee unas características y unos rasgos socioculturales bien definidos. Su geografía, su historia, sus costumbres y sus tradiciones han contribuido a configurar una región que se diferencia de forma bastante acusada del resto de Aragón. Es evidente, en cambio, la continuidad cultural existente respecto al conjunto del Pirineo¹, y por lo que respecta a la organización doméstica y comunitaria, las similitudes estructurales se extienden a toda la franja septentrional de la Península Ibérica, tal como ha sido señalado por C. Lisón Tolosana (1976) o por W. Douglass (1988). En este artículo presentaremos los rasgos principales del sistema familiar y del modo de herencia del Alto Aragón, tomando como núcleos de análisis básicos la *casa* y la *comunidad local* y refiriéndome tanto a los ideales culturales por los que se representan socialmente ambas instituciones, como a sus vinculaciones en la lógica de la reproducción social.

En el funcionamiento de cualquier institución se produce la articulación entre dos niveles distintos. Los *ideales culturales*, por un lado, constituyen los modelos referenciales que suministran el conjunto de símbolos y de significados que dan sentido a las prácticas sociales y a sus representaciones. Fernandez y Fernandez (1988) los denominan *ideales culturales operati-*

¹ La obra de VIOLANT y SIMORRA (1949) aporta numerosos datos etnográficos respecto a la continuidad del Pirineo español. Existen, sin embargo, pocos textos que traten del Pirineo en su conjunto. Véase en este sentido la publicación del Coloquio Franco-Español (1986).

vos, y nos parece pertinente porque, como marcos referenciales que son, guían el comportamiento de las personas y asignan valor a las acciones, y en este sentido son realmente operativos. Pero hay otro aspecto esencial en el funcionamiento de las instituciones, y es su *lógica reproductiva*, conformada por el conjunto de mecanismos que posibilitan la reiteración de sus condiciones de existencia (o, por qué no, sus cambios o transformaciones). Tal lógica está relacionada con la dinámica social en su conjunto y en ella se manifiesta la heterogeneidad entre grupos sociales y entre individuos. Por ello, resulta muy interesante ver cómo se produce la articulación entre *ideales culturales* y *lógica reproductiva*. Esto ha de permitir establecer las diferentes formas por las que los individuos reinterpretan los modelos referenciales: seleccionan ciertos rasgos, olvidan otros, los modifican y actúan a partir de ellos. Es pasar al terreno de las prácticas concretas, a la reconstrucción de situaciones diversas que muestran, de hecho, las distintas *trayectorias sociales*, así como las estrategias individuales en el uso social de los modelos referenciales. De esta manera podremos comprobar cómo el *poder* que poseen los *ideales culturales operativos* se fundamenta en su capacidad de representar ideológicamente situaciones muy diversas e, incluso, contradictorias.

Precisamente uno de los aspectos más fascinantes de la vida social de los pueblos del norte de España es la especial combinación que se produce entre un sistema jurídico que institucionaliza la desigualdad dentro de la familia y de las comunidades locales y un sistema de representaciones que se basa en el igualitarismo social. Esta aparente contradicción es la que trataremos de desvelar a lo largo de este artículo. Para ello analizaré, en primer lugar, la oposición conceptual y práctica entre aquéllos que *se casan como herederos* y los que *se casan solteros*, de acuerdo con la expresión misma que se utiliza en la región para representar distintos mecanismos de constitución y reproducción doméstica. Posteriormente, presentaré la articulación entre *comunidad doméstica* y *comunidad local*. En el último apartado, para terminar, me referiré a los mecanismos de inclusión y exclusión a nivel comunitario, siempre desde la perspectiva de su articulación con la casa, centrándome en el significado de conceptos tales como *ser vecino*, y *ser de una casa de las de toda la vida*, intentando mostrar cómo la comunidad local constituye uno de los contextos básicos en que se producen y reproducen las condiciones de existencia de la unidad doméstica.

LOS QUE SE CASAN COMO HEREDEROS, LOS QUE SE CASAN SOLTEROS

Hay una expresión utilizada en el Alto Aragón que siempre me ha llamado la atención. Me sorprendió cuando la oí por primera vez, haciendo

trabajo de campo en Hecho y en Ansó, dos poblaciones ganaderas, situadas en los valles altos del Pirineo central. La encontré después en uno de los textos de Joaquín Costa, concretamente en el libro *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, en que tan bien supo describir los usos consuetudinarios del Alto Aragón, su región natal. Y si me refiero ahora a ella es porque condensa toda una serie de contenidos y de símbolos que están relacionados con el sistema familiar y el modo de herencia, que son los objetos básicos de reflexión de este artículo.

La expresión en cuestión es la de *casarse solteros*. No indica, ni mucho menos, la situación civil de las personas que llegan al matrimonio, tal como aparentemente pudiera deducirse. No debe confrontarse, pues, con quienes estuvieron ya casados y lo vuelven a hacer en segundas nupcias, por ejemplo. *Casarse solteros* no está expresando lo que parece obvio, por ser la soltería un estado mayoritario en quienes contraen matrimonio. Se trata de otra obviedad, que hay que interpretar en el contexto cultural específico del Alto Aragón, donde la casa es una de las instituciones básicas, donde el tipo de familia es troncal y donde el heredamiento, universal, recae en uno solo de los hijos.

Casarse solteros (nunca soltero o soltera, en singular) significa casarse «suelos», es decir, sin herencia. Es el caso de aquellos jóvenes que por su posición en la casa no les correspondió ser herederos y que, sin embargo, deciden casarse y establecerse en el mismo pueblo en que ellos nacieron y en que viven sus parientes. Su situación representa el polo opuesto de quienes *casan como herederos*. Y es el polo opuesto por muchas razones, que iremos exponiendo aquí, porque van a proporcionarnos muchas de las claves explicativas de la formación del hogar y de sus consecuencias tanto a *nivel familiar* como a nivel comunitario. Y es que el *casarse solteros* representa la situación contrapuesta al ideal cultural operativo que rige la formación del hogar en el Alto Aragón. De ahí su carga simbólica, compleja y contradictoria, pues aunque se trata de una contraimagen, debe ser aceptada socialmente. No tiene la carga negativa de una transgresión social, por ejemplo, porque no lo es. Es un hecho, un hecho que deriva de la lógica reproductiva familiar, pero que, al mismo tiempo, pone en peligro la lógica reproductiva comunitaria. Veamos ambos niveles.

El ideal cultural respecto a la formación del hogar y el sistema familiar está representado, sin duda, por quien *se casa como heredero*. El (o ella, si se da el caso) realiza su matrimonio arropado por la casa. Va a ser la persona que dará continuidad al trabajo, al patrimonio, a la proyección social de la casa. Va a vivir con sus progenitores, *en una misma mesa, hogar y gasto*: así reza la expresión local, que tan bien sintetiza lo que los antropólogos denominamos familia troncal; la obligación de *vivir en una misma mesa, hogar y gasto* se especifica también en las capitulaciones matrimonia-

les, en las que se hace constar los derechos y obligaciones del heredero². Derecho a recibir de sus padres la totalidad del patrimonio, con la salvedad de que la transmisión de las propiedades no va a concretarse más que cuando ellos fallezcan, pero con la garantía, eso sí, de que la decisión tomada ya no se va a revocar y que, entre tanto, el heredero, su cónyuge y posibles descendientes van a tener casa y medios de sobrevivencia. Tales garantías bien merecen especificar las obligaciones del heredero: ya hemos mencionado la de la corresponsabilidad; también se le especifica que hasta el fin de sus días debe obedecer y atender a sus padres, celebrar sus funerales como ellos indiquen, trabajar para la casa, pagar las dotes asignadas a sus hermanos y, finalmente, comprometerse a nombrar un único heredero.

Hay que tener en cuenta que en el Alto Aragón la designación de heredero se hace en vida de los instituyentes, por lo que no está sometida a las posibles sorpresas o incertidumbre de quienes no hacen conocer sus decisiones testamentarias hasta después de morir³. No es este caso. El nombramiento formal de heredero, es decir, su carácter público y explícito, se hace coincidir habitualmente con el momento en que el joven elegido va a efectuar su matrimonio, cosa que hasta hace unos años se concretaba en la realización de capitulaciones matrimoniales (*fer mandas*), en las que se especificaban los pactos hereditarios y conyugales. Pero este acto formal no es más que la culminación de algo que ya se conoce con anterioridad, porque al heredero se le va construyendo día a día, se le va modelando con los años, se van proyectando en él todas las ilusiones y esperanzas de una casa. Lo importante aquí es destacar que lo que acaba institucionalizando este largo proceso es el matrimonio. Porque, en definitiva, el heredero es nombrado como tal cuando se casa, o mejor, precisamente *porque se casa*. Tal es la estrecha y directa asociación que se establece entre matrimonio y patrimonio.

Los que *se casan solteros* rompen, de hecho, esta asociación. No tanto porque se casan, ya que no sólo los herederos van a hacerlo, sino por la manera en que lo hacen, literalmente, como «si fueran solteros», que es lo que les correspondería por su situación en la casa. Y es que el significado del matrimonio varía para cada persona, según sea su posición en la casa y su situación respecto a los bienes.

² Esto no impide tal como señala García (1987) en su análisis sobre un concejo asturiano, que el grupo doméstico sea frecuentemente de tipo nuclear y de dimensiones reducidas, contrastando así con los ideales culturales expresados por el modelo de la familia troncal. Consideraciones similares hacíamos en nuestro análisis sobre una población rural catalana (Comas d'Argemir, 1988).

³ Hay una creencia muy arraigada de que esta práctica de realizar la herencia en vida evita los conflictos a nivel doméstico, ya que se eliminan ambigüedades y las expectativas entre los posibles herederos. Sin embargo, no es infrecuente que aparezcan tensiones y problemas en relación a los criterios seguidos para la designación de heredero, o a causa de los retrasos en el pago de las dotes. Los artículos de PRAT (1973) y de ROIGE (1990) enfatizan justamente esta dimensión conflictiva.

Los ideales culturales respecto a la familia y la casa se fundamentan en los principios de *continuidad* y de *estabilidad* del patrimonio y de la comunidad doméstica. La herencia indivisa es uno de los medios que posibilitan el que tales principios se cumplan. El matrimonio de un heredero con otra persona que no lo es y que aporta su dote es el otro. Así, pues, si tenemos en cuenta sus consencuencias para la familia, el *casamiento como heredero* del que recibirá todos los bienes y el *casamiento con un heredero* de quien sólo va a recibir una dote, son la base del equilibrio entre las casas y de su estabilidad. La concreción máxima de este ideal se realiza cuando existe la posibilidad de *fer truco* o *fer bodas a cambios*, que consiste en el matrimonio entre dos parejas de hermanos, cada uno heredero de su casa respectiva y que tiene como principal ventaja ahorrar el pago de las dotes, pues la boda se inscribe en una reciprocidad restringida⁴. En cambio, el matrimonio de un heredero con una heredera, del que todo el mundo habla como máxima aspiración, se practica muy raramente, dado que implica la desaparición de una de las casas, absorbida por la más fuerte. A su vez, la soltería y la emigración de los no herederos resultan perfectamente coherentes con los ideales culturales: ellos son los «segundones», desde todos los puntos de vista y que se casen o no fuera de su localidad no afecta ni altera el equilibrio comunitario. Son, como dice Bourdieu (1962), las personas marginadas por el sistema, pero, al mismo tiempo, son un factor esencial para la reproducción del mismo.

De forma general puede decirse que la dote constituye una especie de indemnización que el heredero debe pagar a sus hermanos por su renuncia a cualquier tipo de derecho sobre el patrimonio (Fine, 1982). Las cantidades asignadas a cada persona dependen del poder económico de cada casa. La fórmula local es que se dará *al haber y poder de la casa*, cosa que convierte el pago de las dotes en algo sumamente flexible: bien puede ser, por ejemplo, que la casa «tenga», pero «no pueda». O que, por el contrario, se otorgue de los no herederos una porción muy superior a la que le correspondería por el concepto legal de la legítima. Por otra parte, las dotes no siempre llegan a pagarse y aquí radica uno de los factores clave de la lógica reproductiva de las casas: por un lado, han de intentar casar a sus hijos, pues así ganan en prestigio y en poder social; pero por otro, les conviene evitar que el pago de las dotes disminuya la liquidez económica de la casa y les prive de trabajadores valiosos⁵.

Así, pues, las líneas de fisura entre los hermanos, no sólo vienen marcadas por el hecho de ser heredero o no serlo, sino también por las perspecti-

⁴ Este tipo de matrimonio doble lo constatan también BARRERA (1990: 185) en Cataluña y BESTARD (1986: 158) en Formentera.

⁵ Esta dualidad que se presenta en la asignación de las dotes entre el cálculo económico y el prestigio social queda bien expresada en los análisis de LISON TOLOSANA (1971, 1987).

vas de la cuantía de la dote e, incluso, de si la van a cobrar o no. Así, una vez lleguen a adultos, los que no son herederos se reparten en dos categorías: unos, dotados, se casarán con algún heredero de otra casa. Son, sobre todo, mujeres, cuyo matrimonio significa, de hecho, la correspondencia estructural al del heredero y los esfuerzos que hace la casa para dotarlas y casarlas se inscriben en el propio circuito de reciprocidad que va a posibilitar que, a su vez, los herederos casen también. La otra categoría está constituida por los que no van a recibir nunca su dote, aunque tengan derecho a ella. Son los que se quedan solteros, trabajando para algún propietario, a menudo para su propio padre, madre o hermano. Con la edad serán los *tiones* y *tionas*, que bien útiles son para la casa, pues ellos se encargarán de los trabajos más ingratos. O son los que ya de bien jóvenes marchan fuera del pueblo para trabajar en labores estacionales y que acaban encontrando alguna forma de trabajo asalariado en ciudades como Barcelona o Zaragoza⁶.

Podemos comprobar que, de nuevo, entre los no herederos, se reproduce la asociación entre matrimonio y patrimonio. Los que son dotados se casan y se integran a un nuevo linaje patrimonial que contribuyen a reproducir. Los que se quedan solteros no llegarán a percibir dote alguna, o bien, ¿tal vez es al revés?: ya que no perciben dote alguna, por esto se quedan célibes. No es un contrasentido hacer esta última afirmación para el Alto Aragón, pues en el caso de los hombres la dote aparece claramente como un pago por los servicios prestados y por el trabajo realizado en la casa, tal como puede inferirse del siguiente párrafo, extraído de una capitulación matrimonial, en el que se especifica qué clase de obligaciones tiene el heredero respecto a sus hermanos:

«Expresan los donantes que además del donatario tienen tres hijos, llamados Matías, Mariano y Agustín, a quienes hereda cinco sueldos jaqueses a cada uno; y respecto a ellos tendrá la obligación dicho donatario de lo siguiente: cuanto al Matías, *hacerle de bestir y calzar durante dos años, en atención a que él mismo trabaje en su provecho*, y respecto a Mariano y Agustín, *han de estar trabajando en beneficio del heredero, o de la casa hasta la edad de veinte años*, y hasta entonces dicho heredero deberá mantenerlos, bestirlos y calzarlos sanos y enfermos; y cumplida dicha edad trabajarán en su beneficio para formar cabal y peculio y el heredero tendrá la obligación de bestirlos y calzarlos durante dos años» (la cursiva es mía).

⁶ Los hijos segundones que salen de la casa para trabajar (los *cabalers* o *fadristerns* de Cataluña, los *cabaleros* del Alto Aragón) no sólo contribuyen a reproducir el sistema de unigenitura por el hecho de partir sin menoscabar el patrimonio doméstico, sino que, incluso, como muestra SORONELLAS (1990), la aportación monetaria externa de estos miembros de la casa ha constituido, en determinadas ocasiones, un factor imprescindible para la perpetuación de la explotación agraria en que se asienta la institución. Este factor parece ser especialmente importante en el caso de Galicia (ITURRA, 1986). La significación social de estos hijos no herederos ha sido ampliamente tratada en la literatura antropológica sobre el norte de la Península Ibérica. Ver, entre otros, los trabajos de COMAS D'ARGEMIR (1987), CONTRERAS (1989), DOUGLASS (1978), ISZAEVICH (1975) o ITURRA (1990).

Esta concepción de la dote como una especie de salario aplazado sitúa a los hombres no herederos en una posición estructural muy cercana a la de los servidores o criados, a pesar de que las relaciones laborales queden inmersas en los lazos de parentesco. A este estatuto inferior hay que añadir otro factor que hemos podido constatar y es que, en general, los hombres no herederos reciben una dote inferior a sus hermanas, generalmente la mitad en cuantía. La consecuencia es clara: su matrimonio resulta mucho más difícil que entre las mujeres y por ello la soltería y la emigración resultan tan comunes. Casarse va a implicar para ellos descender automáticamente de posición social no sólo porque van a contar con pocos recursos (menos que sus hermanas y menos también, por supuesto, que su hermano heredero), sino porque, además, la dote es un poderoso mecanismo de nivelación social, y estos hombres sólo podrán casarse con mujeres de posición social inferior a la que ellos tienen en origen.

Determinadas coyunturas demográficas y el propio azar pueden llegar a permitir que un pequeño número de jóvenes segundones se establezcan como herederos. Este es el caso de los que realizan el denominado *casamiento a sobriebienes*, es decir, como usufructuarios y transmisores de los bienes de otras personas. La forma más frecuente es la de integrarse en una casa, aviniéndose a trabajar en ella y a convivir con sus propietarios, como si de sus hijos se tratase, a cambio de ser sus futuros herederos. En términos hereditarios esto significa aplicar el principio del *acogimiento*, que es el mecanismo previsto por los fueros para que las personas sin sucesión puedan tener heredero, evitando así que su casa se extinga. Otra forma de *casamiento a sobriebienes*, menos común en la práctica, pero que es objeto de regulación constante y que se cita siempre en los capítulos matrimoniales, consiste en el matrimonio con una viuda, en base a los bienes de su esposo fallecido. Se efectúa entonces el denominado *casamiento en casa*. Lo que se pretende evitar en este caso es el desastre que supone para una casa el fallecimiento de su heredero, una vez ya casado y con hijos de corta edad. En tal caso se permite que su viuda se case con otra persona «en casa», con la condición de que los hijos del primer matrimonio van a ser los futuros herederos. El incremento de la emigración en los últimos años hace más frecuentes los casos de acogimiento, aunque, de todas formas, se trata de una posibilidad pequeña y, sobre todo, imprevisibles⁷.

Estas consideraciones subrayan de nuevo la situación desventajosa que en general tienen los hombres no herederos y que dificulta su matrimonio.

⁷ Esta institución tiene su correspondencia en Cataluña con la del *afillament* (BARRERA, 1990a). Es interesante comprobar cómo con la crisis rural y la emigración de los jóvenes de las últimas décadas, la fórmula del *acogimiento* puede llegar a ser uno de los medios frecuentes (y no excepcionales) de acceso a la tierra. En el trabajo de NAROTZKY (1990) aparecen abundantes datos al respecto.

Aun así, algunos jóvenes, insuficientemente dotados, optan por casarse y establecerse en la comunidad. Por su posición en la familia y la herencia, están destinados al celibato: son los «solteros» estructurales. Las mujeres que acaban casándose con ellos saben que su porvenir está sujeto a la suerte de quienes poseen pocos recursos y han de trabajar para otros. Se casan sin esta cobertura mínima que la casa, por modesta que sea, proporciona; *se casan solteros*, como dicen las gentes de la región. Son, por consiguiente, *el reverso de los ideales de continuidad y de estabilidad*, pues teóricamente las nuevas comunidades domésticas pasan a formar parte de la masa fluctuante e inestable de los que tienen un patrimonio escaso. Además, puesto que se trata de nuevos vecinos, tienen derecho también a compartir el conjunto de bienes colectivos, lo que no deja de ser una amenaza para el equilibrio comunitario. Vamos a examinar, por consiguiente, la especial combinación que se produce entre familia y comunidad local.

COMUNIDAD DOMESTICA, COMUNIDAD LOCAL

A las personas que no están familiarizadas con el sistema de herencia que rige en el Alto Aragón les suele costar comprender su lógica, por la evidencia de que dentro mismo de las familias se está haciendo una injusticia, ya que se privilegia a uno solo de los hijos con la concesión del patrimonio doméstico. ¿Cómo no lo sienten así las propias personas que están sometidas al principio de la desigualdad y la exclusión? El secreto está, naturalmente, en la fuerza del modelo doméstico, en el poder de los ideales culturales operativos, que guían el comportamiento de las personas y legitiman las prácticas instituidas.

Si se pregunta a cualquier persona del Alto Aragón respecto a porqué se nombra heredero a uno sólo de los hijos es seguro que va a dar dos respuestas inmediatas. Primero responderá: «Aquí siempre se ha hecho así.» Después explicará lo que para él resulta obvio: «Con lo pequeños que aquí son los patrimonios, si encima los dividiéramos, no podría vivir nadie.» Este tipo de razonamiento se encuentra presente en todos los lugares en que existe el heredamiento indiviso. En Cataluña se llevó aún más lejos y algunos ideólogos expresaron su convencimiento de que esta práctica era tan lógica y tan racional, que había contribuido a enriquecer la región, frente a otros lugares de España, empobrecidos por la costumbre, irracional a sus ojos, de dividir hasta el infinito los bienes hereditarios (Barrera, 1990a: 49-53).

Hay tal vez una paradoja aparente en esto y sería bien interesante discutirla comparando sistemáticamente zonas con tipos de heredamiento distinto. Posiblemente la *lógica reproductiva* de las unidades domésticas rurales sea muy similar en todos los sitios. Lo que ocurre es que los instrumentos jurídicos y los modelos referenciales pueden ser muy distintos y condicionar el

ethos legitimador de las conductas instituidas. Donde la herencia se divide a partes iguales, por ejemplo, difícilmente los repartos entre los hijos llegan a realizarse total y equitativamente: la soltería y la emigración son las formas más generalizadas por las que en la práctica queda restringido el acceso a los bienes; el generar hijos bastardos, en menor proporción, tiene resultados similares. Así, pues, donde existen regulaciones de tipo equitativo y una ideología doméstica igualitaria existen también formas de exclusión, aunque en este caso se basan en sutiles estrategias derivadas de la práctica social, por lo que no son tan fácilmente percibidas como tales formas de exclusión por los propios actores sociales⁸.

En el Alto Aragón, los instrumentos jurídicos y los ideales culturales operativos favorecen la presencia de un único heredero e institucionalizan la exclusión de los demás. La necesidad de preservar y engrandecer la casa constituye el núcleo central por el que tales prácticas adquieren sentido. Es una idea fuertemente basada en la noción de continuidad, de deuda moral respecto a los antecesores y de obligación respecto a los descendientes. La casa es un patrimonio, un nombre, un tronco familiar. La casa ha de mostrarse ante el pueblo con una imagen de cohesión, de unidad, de prosperidad y de fuerza. La primera y casi diría única regla es que todos sus componentes han de movilizarse en torno a la protección de sus bienes, de su reputación y prestigio, en alerta constante contra todo aquello que lo amenace. Y esto requiere que todos pongan a contribución su capacidad de trabajo y de sacrificio. El sistema de representaciones y los códigos normativos conforman, pues, un modelo doméstico sumamente coherente, en que la casa aparece como la «razón suprema» a la que se subordinan las voluntades individuales y que justifica la práctica de nombrar un único heredero⁹. La

⁸ Véanse los comentarios en este sentido hechos por CONTRERAS (1989) y DEVI-LLARD (1989). Ambos insisten en la necesidad de relativizar el papel determinante de los sistemas hereditarios sobre las características de la familia y la situación de sus miembros, poniendo en primer plano las *estrategias familiares* de reproducción y los factores derivados del conjunto social que las condicionan. En otro lugar (COMAS D'ARGEMIR, 1988) insistí también en que todo ello se considerara en el marco de la reproducción de grupos sociales, tal como, por otra parte, intento mostrar en ese artículo a partir del análisis de la articulación entre unidad doméstica y comunidad local.

⁹ En todas las regiones en que se encuentra el sistema de unigenitura y la familia troncal parece estar presente esta concepción de la casa como colectivo, como unidad, como entidad personalizada, cuya lógica y razón de ser se sobrepone a la de las personas individuales. Así, LISON TOLOSANA (1971: 378) señala para Galicia que la casa constituye una «unidad moral». BESTARD (1986: 121) enfatiza como la casa posee en Formentera un «capital simbólico» que proviene de su pervivencia a lo largo de la historia. Lo mismo puede constatarse en Asturias (FERNANDEZ y FERNANDEZ, 1988) y también en el País Vasco (CARO BARROJA, 1971), hasta tal punto que el rechazo al desmembramiento patrimonial es tan fuerte que se considera inmoral, como una especie de traición a los antepasados (DOUGLASS, 1973: 106). Para el caso de Cataluña BARRERA (1990a: 24) indica también la importancia del principio de mantenimiento de la unidad de la casa, funcionando como una verdadera entidad corporativa.

inevitabilidad y lógica que adquieren así los mecanismos de inclusión y exclusión ante los individuos neutralizan las fisuras que dividen a primogénitos y a segundones, a hombres y mujeres. Se legitima, de hecho, una sólo lógica reproductiva, la de la casa como institución.

Es frecuente que se compare la casa con un estado, o con un sistema monárquico. La idea de perpetuidad, asociada al mantenimiento de un nombre, de una estirpe, de un patrimonio, evoca fácilmente la necesidad de que existan unas leyes claras, unas jerarquías internas, un sistema de autoridad. Así lo expresaba, por ejemplo, Joaquín Costa, cuando en el *Congreso de Jurisconsultos Aragoneses* defendía la necesidad de preservar los usos consuetudinarios familiares, reproduciendo en sus palabras el tipo de racionalidad y principios ideológicos del modelo doméstico. Decía así:

«Las familias aragonesas son verdaderos estados soberanos y autónomos y dueños de sus destinos, que poseen un nombre, una historia, un territorio y un gobierno libre de toda ley social que no sea la estatuida por ellos mismos, que viven en el pasado y en el porvenir, perpetuándose de generación en generación y transmitiendo con el hogar y con la sangre recuerdos, tradiciones y glorias» (Costa, 1983: 45).

La casa altoaragonesa es una unidad social con funciones económicas, familiares, políticas. Lo que quisiera destacar ahora es justamente este gran poder de la casa como expresión de un *modelo doméstico*, en que la característica básica que aparece en él es su *autonomía* funcional, su aplastante lógica interna. De acuerdo con tal modelo, pues, todos los mecanismos que se dirigen a preservar y engrandecer la casa se encuentran en el interior de la misma. Ideológicamente desaparece, pues, todo el engranaje que articula unas casas con otras, desaparece el marco comunitario en el que se producen y reproducen sus condiciones de existencia, desaparece el contexto global en el que se imbrican las relaciones entre las casas (Assier-Andrieu, 1984). No es que las personas no se sientan miembros de un colectivo más amplio como el vecinal, por ejemplo, sino que este colectivo se percibe como contexto de ubicación, como algo con unas características y una lógica independiente, que no interfiere ni explica el funcionamiento doméstico. Tanto es así, que los propios antropólogos hemos tendido a reproducir esta percepción y cuando hemos analizado la comunidad local lo hemos hecho considerándola como un nivel diferente, con una lógica propia y distinta a la lógica familiar.

Y, evidentemente, la comunidad local tiene sus propios mecanismos de funcionamiento y existencia, de rituales y de identidad. No es esto a lo que quiero referirme, sino a su carácter de marco social, económico y político en que se organizan las *condiciones de reproducción de las unidades domésticas*. Esto es especialmente relevante en el caso que presentamos, por lo que intentaré mostrar cómo la lógica reproductiva de la casa está estrechamente imbricada con el contexto comunitario.

En términos generales, podríamos decir que en la reproducción de las

sociedades rurales es de gran importancia la regulación de los mecanismos de acceso y exclusión de los individuos respecto a los recursos productivos, cosa que tiene consecuencias demográficas y de organización social bien específicas. En el caso del Alto Aragón, como parece ser también en toda la zona norte de la Península Ibérica, parece haberse constituido una organización muy similar al modelo alpino, donde históricamente las comunidades locales se organizaron en base a bienes de tipo colectivo e instituyeron todo un conjunto de regulaciones muy concretas para limitar el número de familias residentes de forma permanente en su territorio. Este parece ser el origen de la familia troncal en el contexto europeo, que resultaría de la necesidad de estabilizar el número de unidades vecinales residentes, cosa que se consigue si se procede a nombrar un único heredero en cada casa. El resultado de esta organización es la transferencia a las familias de los mecanismos de exclusión y, coherentemente, la transferencia también del poder jurídico-político necesario para legitimarlos¹⁰. No es de extrañar, entonces, el fuerte protagonismo que la casa adquiere, hasta relegar ideológicamente a un segundo plano a la comunidad. De ahí la importancia y el poder del modelo doméstico.

El *contexto comunitario* es, pues, esencial para entender la propia lógica de existencia de la casa y su importancia como institución. Es esencial desde el punto de vista económico, dada la importancia que poseen los bienes comunales y las regulaciones referentes al pastoreo, a la distribución de pastos, al aprovechamiento del bosque, al uso de los molinos, de los hornos y, en general, del conjunto de bienes que pertenecen al común de vecinos¹¹.

¹⁰ TERRADAS (1980), desarrolla esta hipótesis para explicar el sistema hereditario indiviso en Cataluña (ver también BARRERA, 1990b). Respecto a las consecuencias demográficas y organizativas de distintos sistemas hereditarios véanse AUGUSTINS (1982), BERKNER y MENDELS (1978), HABAKKUK (1955).

¹¹ Los bienes de carácter colectivo alcanzan un volumen considerable en el Pirineo: aunque sea a nivel aproximativo podemos cifrar en un 75 % el porcentaje de superficie que ocupan sobre el total de los territorios municipales y en algunos casos puede llegar a elevarse hasta el 97 %.

Cualquier vecino de un municipio, por el hecho de serlo, tiene derecho a utilizar los bienes comunales, según las regulaciones específicas que existan al respecto. En el denominado *monte común*, por ejemplo, se efectúan una amplia gama de actividades, como el aprovisionamiento de leña, la recolección (frutos, hongos, plantas medicinales), la caza y la pesca. En el *monte común* se ubican los pastos de tránsito y también las dehesas boyales (*boalares* o *bedaus*), situados cerca de los pueblos y donde se lleva a pastar los vacunos de labor. Por lo que respecta a los pastizales, su aprovechamiento se encuentra controlado de forma estricta y cada año se efectúan sorteos para distribuirlos. Cada comunidad los utiliza individualmente, aunque en algunos casos se constituyen mancomunidades. El término de *fazería* indica de forma genérica la utilización conjunta de pastizales por parte de municipios adyacentes, que toman el carácter de *fazeros*. Cuando la asociación vecinal trasciende los límites de la frontera, nos encontramos entonces con *facerías* internacionales, que parecen tener origen en la codependencia de los valles situados a ambas vertientes de la cordillera en un momento en que no existía frontera alguna entre ellos. El periodo de utilización de los pastizales tiene unos límites fijos, de manera que la

En este sentido, la comunidad como tal, al regular y limitar el acceso a los bienes colectivos, no sólo se reproduce a sí misma como tal comunidad, sino que reproduce también las condiciones de existencia de las casas. Y hay que tener en cuenta que a cada heredero no sólo se le transmiten las propiedades de su familia, de la casa; se le transmite también la pertenencia a la comunidad, el derecho de uso de los bienes comunales.

El contexto comunitario es, también, esencial *desde el punto de vista social*, porque en él se produce la articulación entre las casas, sus vinculaciones a través del parentesco, las múltiples formas de ayuda y de contra-prestaciones y, también, sus relaciones de dependencia. Las diferencias en poder y en riqueza pueden ser considerables y el funcionamiento de los mecanismos de selección social fortalece la posición de determinadas casas al tiempo que va segregando otras del espectro comunitario.

Esta es la dimensión invisible de los modelos referenciales. Primera consecuencia a nivel de percepción social: tal como hemos tenido ocasión de comprobar, se considera la casa como una unidad social atomizada, con un funcionamiento propio e independiente de las demás. Además, la casa tiene validez universal; quien es vecino es, necesariamente, de alguna casa. Por consiguiente y como segunda conclusión: por poco que se tenga, todo el mundo tiene algo, o, dicho de otra forma, la pequeña propiedad se perfila como rasgo definitorio mayoritario del espectro social. Son dos conclusiones, insistimos, a nivel de las percepciones sociales, que expresan el ideal cultural de que la casa es la institución central, universal, con mecanismos autónomos de reproducción interna y equivalencia funcional respecto a otras casas. Vamos a comentarlo a través de dos conceptos que sintetizan tales percepciones: *ser vecino* y *ser de una casa de toda la vida*. La primera enfatiza el estatuto de *igualdad* entre todas las casas; la segunda, en cambio, perfila las *diferencias* entre ellas. Intentaremos ubicar tales percepciones en la lógica comunitaria en que se sitúan.

SER VECINO, SER DE UNA CASA DE LAS DE TODA LA VIDA

Ser vecino tiene, obviamente, muchas dimensiones, y no vamos a hablar de todas ellas. Una de las más claras es la que se sintetiza con la expresión de «*ser de aquí*», que implica poseer todas las bases del conocimiento social y la competencia cultural. *Ser de aquí* quiere decir, por ejemplo, que al recorrer cualquier camino se sabe reconocer las parcelas que se dominan con la mirada, el nombre de cada una, su calidad, su rendimiento. Se identifica, por ejemplo, que tal *borda* es la de Manché, que más allá se encuentran los

obertura y fin de la utilización de los mismos ha cristalizado en el uso de dos términos específicos, que se refieren a la subida y al descenso, respectivamente, de los rebaños: la *sanjuanada* y la *sanmigalada*.

zerraus de Mariferrera, los *campez* de Graitón, las *faxetas* de Cabero, la *balella* lo Pipau... Se percibe, sin aun ver, la retícula de caminos que unen los campos entre sí, que llegan a determinada *pardina*, que conducen al bosque, a un *bedau*, o al claro donde se dejó el ganado. *Ser de aquí* conlleva recordar la pequeña historia de cada porción de territorio, la parcela que se vendió, la que fue objeto de conflictos a causa de sus límites, la que se dividió, la que fue arrendada o la que se abandonó. *Ser de aquí* implica saber quién habita en cada casa, *carrera por carrera*, con las pequeñas historias, triunfos y miserias de sus moradores. Y todo este saber, que se adquiere con la socialización y con la convivencia, distingue claramente al «*que es de aquí*» del forastero (incluso aunque resida en la localidad). Porque *ser de aquí* es conocer el pasado y el futuro de cada persona y de cada casa; es saber reconocer, denominar y clasificar. Y es en este acto de proyección social donde el sobrenombre de la casa posee su máximo contenido simbólico y toda su fuerza¹². Por consiguiente, no es la casa, como individualidad, lo que tiene sentido, sino su yuxtaposición y su contraste con unidades del mismo tipo. Es en el contexto comunitario, pues, donde se produce la asociación significativa entre casa, *estirpe* y *patrimonio*.

Pero *ser vecino* tiene otra dimensión diferente, con consecuencias económicas y políticas. Implica tener derecho sobre los bienes colectivos, formar parte del *común de vecinos*, tener la obligación de colaborar en los trabajos comunitarios. En este punto hay que señalar que la organización colectiva comunitaria da *estatuto de igualdad* a todos los vecinos, o, mejor dicho, a cada una de las casas, que son las unidades que se consideran. Este estatuto posibilita que todos tengan derecho por igual al uso de los bienes colectivos, y es evidente que tal uso resulta ser desigual, ya que las casas con más recursos pueden hacer un mejor aprovechamiento de lo que pertenece al común. Esto no quita el que los bienes comunales sean también un medio de defensa de las casas más pobres, que, sobre todo en el pasado, procedían a roturar alguna parcela en el *monte común* y obtenían así un complemento a sus escasos medios de subsistencia. Cuando en el siglo XIX la presión demográfica era fuerte y la emigración limitada, muchas familias tuvieron que recurrir a esta práctica, no sin conflictos, pues el equilibrio comunitario resultaba amenazado. En palabras de un informante cheso, «*se barzaban los campos y los azían respetar del pasto de lo ganao*». El paso siguiente fue la privatización de estas porciones de territorio comunal, cuando se inició el Registro de la Propiedad y fueron consignadas en él, aduciendo el antiguo derecho de *escalio* (es decir, el reconocimiento de un territorio como propio si ha sido cultivado continuamente durante cierto período de tiempo).

Esto puede hacer comprender mejor las actitudes contradictorias a nivel comunitario respecto a los nuevos vecinos, que llegaban a serlo por *casarse*

¹² Véase PUJADAS, J. J., y COMAS D'ARGEMIR, D. (1989).

solteros, tal como antes explicábamos, pues cuando había problemas de subsistencia ellos contribuían a agravar la situación del conjunto de vecinos. En un contexto como el actual, en que la emigración ha despoblado muchos de los pueblos y aldeas, son considerados, en cambio, de forma muy diferente. En cualquier caso, a ellos no se les puede negar su calidad de vecinos e incluso protegerlos. No así, en cambio, a los forasteros, que son vistos siempre como extraños y que, salvo excepciones, se considera que de alguna forma restan o usurpan los derechos de los vecinos. Las situaciones conflictivas se producen cuando hay problemas de presión demográfica, como los ya comentados, o cuando por diversos motivos se produce una revalorización de los bienes colectivos. Citaremos dos ejemplos al respecto.

Tradicionalmente los pastos de alta montaña del municipio de Ansó han sido aprovechados por la Mancomunidad Ansó-Fago. Hasta hace unos años, Ansó era un pueblo relativamente grande, con ganaderos potentes y también con un buen número de medianos y pequeños propietarios. Fago era, en cambio, de reducidas dimensiones, pero con casas bastantes ricas. Llegó un momento en que las gentes de Ansó se sintieron amenazadas por los de Fago, tal era la cuantía e importancia de sus rebaños. Las discusiones se multiplicaron en el común de vecinos. La presencia mayoritaria de vecinos ansotanos consiguió poner un límite a la cantidad de ganado que los fagotanos podían llevar a los puertos, que se fijó en 5.000 ovejas. Claramente esto imposibilitaba que las casas de Fago pudiesen cumplir su misión de preservarse y engrandecerse. Aquí, el contexto comunitario se lo impedía. La solución que adoptaron algunos fue la de emparentar por matrimonio y trasladarse a vivir a Ansó y no es casualidad que lo hicieran precisamente quienes mejores rebaños tenían.

El segundo ejemplo es reciente y nos conduce al otro extremo del Alto Aragón, a la comarca de Ribagorza, y más en concreto a una de sus localidades, Betesa¹³. A principios de la década de los ochenta se procedió a acotar los montes comunales propiedad de Betesa y de Santorens. El motivo era la enorme revalorización de sus bosques, debido a la explotación del robellón. Mucha gente había emigrado de esta zona y apenas quedaban unas pocas casas subsistiendo a base de la agricultura. De repente pasó a tener importancia el estatuto de vecino, se reorganizó la Junta de los Montes Comunales de Betesa, se regularon las formas de arriendo del bosque para la recolección del robellón y se construyó una nueva pista de acceso, pues la que existía pasaba por el término de Bonansa y se quería impedir que los del pueblo en cuestión tuvieran acceso al común de Betesa. Los servicios comunales han mejorado desde entonces, muchas viviendas han sido rehechas, tanto para veraneo como para los que las siguen habitando permanentemente. El pueblo ha cobrado nueva vitalidad y, en general, las casas han mejorado sus condiciones de existencia.

¹³ Los datos referentes a este caso han sido suministrados por E. FRANCES.

Situaciones conflictivas como las que hemos descrito son las que hacen aparecer de forma más evidente la importancia que poseen los bienes comunales para la reproducción de la casa. En cualquier caso, la existencia misma de la casa, con sus formas de herencia, matrimonio y organización internas, están directamente relacionadas con el marco comunitario, con independencia de que persistan o no en él las formas de organización colectiva. Y es que en la comunidad se expresa también otra dimensión, la de la diferencia social.

La expresión *ser de una casa de las de todas la vida* ilustra precisamente una de las dimensiones de la diferenciación social. Muestra que todas las casas no son iguales: unas tienen más prestigio, más solera que las demás, cosa que normalmente se halla relacionada con el hecho de tener también más posesiones.

Esto contradice en buena medida los modelos referenciales que estructuran la vida social y comunitaria, donde se refuerzan constantemente aquellas ideas de autonomía e independencia y, por tanto, de igualdad estructural de las unidades que integran el todo social. Porque si cada pueblo posee sus bienes comunales, cada casa su derecho a utilizarlos y cada individuo encuentra en la casa trabajo y sustento, entonces resulta que en cada nivel de integración existe teóricamente una equivalencia perfecta entre sus segmentos. Los propios principios de la organización colectiva avalan el estatuto de igualdad de cada casa. Cada vecino, cada casa es equivalente a las demás. «Aquí todos somos iguales», esta es la respuesta que se escucha cuando se pregunta por posibles desigualdades. Y mucho de verdad hay en ello si comparamos los pueblos de la montaña con los del Bajo Aragón, donde los señores fueron más poderosos y los ricos más adinerados. Se destaca, en cambio, el predominio en la región de los pequeños propietarios, aunque a veces sobresalieran familias mejor asentadas, comerciantes enriquecidos, terratenientes absentistas. Sin embargo, a pesar de este igualitarismo aparente, las comunidades se hallan organizadas en base a la desigualdad.

No es difícil ver en cada pueblo las diferencias que median entre unas casas y otras a nivel de riqueza. A finales del siglo pasado los elementos en que se fundamentaba tal diferenciación eran los siguientes: 1) cantidad y calidad de las tierras; 2) cantidad, tipo de ganado y animales de labor; 3) número, estado y tamaño de las viviendas y edificios rústicos, y 4) número de pastores y de servidores domésticos. Al igual que ocurre con la unidad doméstica, en que al construir genealogías, iban apareciendo las desigualdades entre los miembros de cada casa, así también sucede en el contexto comunitario, y al concretar los distintos elementos materiales o de prestigio en que se basa la diferenciación social, entonces es cuando las personas distinguen las casas mejor situadas, las *ricas*, como allí dicen, de las *medianas* o de las *pobres* (Comas d'Argemir, D., y Pujadas, J. J., 1985).

A finales del siglo pasado, las 15 casas más *ricas* del pueblo de Ansó estaban empleando a 125 personas. Cuatro de ellas tenían tierras dentro y

fuera de la comunidad (por supuesto, las de mayor tamaño y calidad), poseían rebaños superiores a las 2.000 cabezas de lanar, así como un buen número de vacas, caballos y mulas. Cada año efectuaban la trashumancia, desde los altos valles hasta el Ebro, lo que suponía movilizar gran cantidad de recursos humanos y materiales. Eran casas prósperas, sin parangón con las que actualmente existen en la zona, por bien que se desenvuelvan. Preciaban de pastores y de su *mayoral*, distribuidos para el cuidado de las ovejas, del *bacibo* o del ganado vacuno. Tenían también *criados de mulas*, para cuidarse de los campos, así como criados domésticos. Eran casas que daban renombre y prestigio a los ansotanos, considerados como los mejores ganaderos de la zona. En la actualidad no persiste ninguna de ellas, pues los cambios económicos más recientes hicieron que sus propietarios optaran por abandonar sus actividades agroganaderas y, siendo absentistas en la montaña, se concentraran en el ejercicio de otras actividades en la ciudad.

Claro está que estas casas ricas no son muchas y que la mayor parte, en cambio, han ido manteniendo un equilibrio, más o menos estable, entre sus recursos productivos y el tamaño de la familia. Son estas casas, las *medianas*, las que más fielmente siguen el modelo doméstico referencial, las que tejen cuidadosas estrategias de matrimonio para emparentar con casas de situación similar, y las que por medio de la asignación de dotes procuran retener a unos hijos en la casa o encontrar para otros un lugar en la comunidad. Son las casas que mejor se parecen al modelo doméstico prototípico, que junto con las anteriores, diseñan el paisaje social comunitario, el que gusta ver y el que gusta mostrar. Son las que tienen más posibilidad de reproducirse social y económicamente y de cumplir, por tanto, las condiciones de estabilidad que permiten perpetuar la asociación entre un nombre, una estirpe y un patrimonio. Son las que más se acercan al ideal cultural operativo. Son las *casas de toda la vida*, las que indiscutiblemente pueden mostrar un pasado vinculado a la comunidad.

En las casas *más pobres*, por último, discurre la masa fluctuante de los que para subsistir han de trabajar para otros. Son muy numerosas, más incluso que las anteriores en algunos pueblos. Estas casas tienen como problema principal el de la sobrevivencia: cualquier oportunidad para ganar un salario debe ser aprovechada y procuran emplear pronto a sus hijos como pastores, criados o en cualquier trabajo o jornal. Sus condiciones de reproducción económica se encuentran constantemente en precario por lo que cualquier incidencia obliga a emigrar a otro lugar. Son las casas, por otro lado, que más se alejan de los ideales culturales operativos, ya que han de irse adaptando a situaciones variables, que difícilmente pueden controlar. Es curioso y bien significativo que es estas condiciones nadie considere este grupo social como un grupo específico. Jornaleros les llamarían en otros lugares, al menos en los que existe conciencia de diferenciación social, pero en estas tierras la ideología dominante es que todos son propietarios, por escasas y miserables que sean las posesiones y aunque sólo se disponga de la

fuerza de trabajo para subsistir. Es un grupo social que no tiene una terminología específica para ser nombrado, y la gente se refiere a él por sus ocupaciones, como gentes pertenecientes a las casas más pobres que trabajaban como pastores, se dice, o como servidores, o que van a jornal. Es un grupo que difícilmente conseguirá tener un patrimonio, una estirpe, un nombre de casa incluso¹⁴. Es un grupo que *no tiene visibilidad social*; por ello se encuentra también ausente de la memoria histórica.

Y es que la *memoria histórica* local se asocia con la de las casas de los propietarios, cuyos vestigios materiales se encuentran diseminados en el pueblo, en el monte, en los valles. Olvida, en cambio, el gran número de familias sin propiedades, que se ven obligadas a cambiar a menudo de residencia, porque su subsistencia depende del factor trabajo. La memoria del paso por el pueblo de algunas de estas familias de condición humilde se pierde irremisiblemente junto a los pocos trazos materiales que dejaron tras de sí. El absentismo de la familia *Changrosín* de Echo, o de *Serrano* de Ansó no borra el recuerdo de su grandeza, que está sustentado en numerosos testimonios materiales: sus casas, sus campos, sus pajares, sus eras, sus documentos y, sobre todo, la leyenda oral que acompaña su memoria. Son el modelo de referencia a nivel comunitario, porque representan en definitiva los valores de estabilidad y continuidad que están presentes también en el modelo doméstico.

Como conclusión podemos señalar que la casa, como institución y como modelo referencial, representa los ideales culturales y la lógica reproductiva de las unidades familiares que poseen los medios materiales para asegurar su reproducción social. Se demuestra, en todo caso, el gran poder de este modelo, poder que reside justamente en su universalidad, en que sea percibido como lo que caracteriza y representa a todo el conjunto social. La comunidad local, a su vez, constituye uno de los contextos básicos en que se reproducen las condiciones de existencia de la casa. Los ideales de igualdad, a este nivel, proporcionan el modelo referencial en que se ubican las relaciones de dependencia y de desigualdad entre los distintos segmentos sociales. *Unidad global y diferenciación interna, igualdad y jerarquías sociales* existen tanto en la *casa* como en la *comunidad local*: son los polos opuestos y contradictorios de los ideales culturales operativos y de la lógica de la reproducción social.

¹⁴ En la mayor parte de ocasiones, la forma de denominar a estas familias es a través del lugar de residencia (los del molino, los que viven en casa X, por ejemplo), o a partir de su casa originaria. No tienen, pues, un nombre de casa específico, ya que ellos, de hecho, no forman parte de ninguna *casa* (contrariamente a la idea de universalidad de la institución). Esto no quita que pueda llegar a generarse una denominación si se consigue una situación estable en la comunidad (cfr. PUJADAS, J. J., y COMAS D'ARGEMIR, 1989).

BIBLIOGRAFIA

ASSIER-ANDRIEU, Louis

- 1984 «Representacions jurídiques i conseqüències sociològiques del model domèstic als Pirineus». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 5.

AUGUSTINS, Georges

- 1982 «Esquisse d'une comparaison des systèmes de perpétuation des groupes domestiques dans les sociétés paysannes européennes». *Archives Européennes de Sociologie*, XXIII: 39-69.

BARRERA GONZALEZ, Andrés

- 1990a *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*. Alianza Universidad, Madrid.
 1990b «Unigenitura y familia troncal», en COMAS D'ARGEMIR, D., y GONZALEZ ECHEVARRIA, A. (ed.): *Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la Antropología social*. Generalitat Valenciana, València, pp. 13-20.

BERKNER, L., y MENDELS, F. F.

- 1978 «Inheritance Systems, Family Structure and Demographic Patterns in Western Europe, 1700-1900», en TILLY, Ch. (ed.): *Historical studies in Changing Fertility*. Princeton University Press, Princeton, pp. 209-223.

BESTARD CAMPS, Joan

- 1986 *Casa y familia. Parentesco y reproducción doméstica en Formentera*. Institut d'Estudis Balcàrics, Palma de Mallorca.

BOURDIEU, Pierre

- 1962 «Celibat et condition paysanne». *Etudes Rurales*, 5-6: 32-135.
 1972 «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction». *Annales, ECS*, 27: 1105-1127.

CARO BAROJA, Julio

- 1971 *Los vascos*. Istmo, Madrid.

COLOQUIO HISPANO-FRANCES

- 1986 *Los Pirineos. Estudios de Antropología Social e Historia*. Casa de Velázquez/ Universidad Complutense, Madrid.

COMAS D'ARGEMIR, Dolors

- 1983 «Ganaderos, boyeros, pastores, obreros... Estrategias económicas en el Pirineo de Aragón», *Temas de Antropología Aragonesa*, 1: 63-83.
 1987 «Rural crisis and the reproduction of family systems. Celibacy as a problem in the Aragonese Pyrenees». *Sociología Ruralis*, XXVII (4): 263-277.
 1988 «Household, Family and Social Stratification. Inheritance and Labor Strategies in a Catalan Village (Nineteenth and Twentieth Centuries)». *Journal of Family History*, 13 (1): 143-163.

COMAS D'ARGEMIR, Dolors, y PUJADAS, Juan J.

- 1985 *Aladradas y güellas. Trabajo, sociedad y cultura en el Pirineo aragonés*. Anthropos, Barcelona.

CONTRERAS, J.

- 1989 «Celibato y estrategias campesinas en España». *El Folklore Andaluz*, 4: 73-90.

- COSTA, Joaquín
 1883 *La libertad civil y el Congreso de Jurisconsultos aragoneses*. Biblioteca Jurídica de Autores Españoles (vol. II), Madrid.
 1981 (1880) *Derecho consuetudinario y economía popular de España*. Tomo I: Alto Aragón. Guara, Zaragoza.
- DEVILLARD, Marie José
 1989 «Parentesco y estrategias de reproducción social». *Agricultura y Sociedad*, 52: 143-206.
- DOUGLASS, William A.
 1973 *Muerte en Murélagu. El contexto de la muerte en el País Vasco*. Barral, Barcelona.
 1978 «Muchachas de servicio y pastores: emigración y continuidad en una aldea vasca», en DOUGLASS, W. A., y ACEVES, J. (eds.): *Los aspectos cambiantes de la España rural*. Barral, Barcelona, pp. 87-116.
 1988 «Iberian Family History». *Journal of Family History*, 13 (1): 1-12.
- FERNANDEZ, James W., y FERNANDEZ, Renate Lellep
 1988 «Under One Roof: Household Formation and Cultural Ideals in an Asturian Mountain Village». *Journal of Family History*, 13 (1): 123-142.
- FINE, Agnès
 1982 «Le prix de l'exclusion. Dot et héritage dans le Sud-Ouest occitan», en *La dot. La valeur des femmes*. GRIEF, Toulouse, pp. 31-52.
- GARCIA, José Luis
 1987 «El discurso del nativo sobre su propia cultura: análisis de un concejo asturiano», en *Fuelles Dixebraes de Lletres Asturianas*, 23: 113-124.
- HABAKKUK, H. G.
 1955 «Family structure and economic change in XIXth century Europe». *The Journal of Economic History*, XV: 1-12.
- ISZAEVICH, A.
 1975 «Emigrants, Spinsters and Priests: The Dynamics of Demography in Spanish Peasant Societies». *The Journal of Peasant Studies*, 2: 292-312.
- ITURRA, Raúl
 1988 *Antropología económica de la Galicia rural*. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela.
 1990 «El celibato como sistema reproductivo de personas, bienes y saberes en aldeas campesinas», en COMAS D'ARGEMIR, D., y GONZALEZ ECHEVARRIA, A. (ed.): *Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la Antropología social*. Generalitat Valenciana, València, pp. 117-132.
- LISON ARCAL, José C.
 1986 *Cultura e identidad en la provincia de Huesca (Una perspectiva desde la Antropología Social)*. Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza.
- LISON TOLOSONA, Carmelo
 1971 *Antropología cultural de Galicia. Siglo XXI*, Madrid.
 1976 «Estructura antropológica de la familia en España», en CARBALLO, R. (ed.): *La familia. Diálogo recuperable*. Karpos, Madrid, pp. 37-51.
 1987 «Estrategias matrimoniales, individuación y *ethos* lucense», en PERISTIANY, J. G.

(comp.): *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*. Centro de Investigación Sociológicas, Madrid.

NAROTZKY, S.

1990 «La renta del afecto: ideología y reproducción social en el cuidado de los viejos», en COMAS D'ARGEMIR, D., y GONZALEZ ECHEVARRIA, A. (ed.): *Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la Antropología social*. Generalitat Valenciana, Valencia, pp. 45-52.

PRAT, Joan

1973 «Estructura y conflicto en la familia pairal». *Ethnica*, 6: 132-180.

PUJADAS, J. J.

1976 «Ensayo etnolingüístico: el campo léxico de las denominaciones orográficas». *Ethnica*, 11: 149-177.

PUJADAS, J. J., y COMAS D'ARGEMIR, D.

1989 «Antroponimia altoaragonesa (Nombres, apodos y nombres de casa en dos comunidades de la Jacetania)», en *Homenaje a Amigos del Serrablo*. Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, pp. 367-411.

ROIGE I VENTURA, X.

1990 «Herencia conflictiva y precariedad económica. Tensiones familiares en el Priorat (siglo XIX)», en COMAS D'ARGEMIR, D., y GONZALEZ ECHEVARRIA, A. (ed.): *Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la Antropología social*. Generalitat Valenciana, València, pp. 35-44.

SORONELLAS, Montserrat

1990 «Heredar o ser excluido. Formas de acceso a la propiedad y diversificación de actividades económicas», en COMAS D'ARGEMIR, D., y GONZALEZ ECHEVARRIA, A. (ed.): *Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la Antropología social*. Generalitat Valenciana, València, pp. 21-34.

TERRADAS, Ignasi

1980 «Els orígens de l'institució d'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 1: 65-97.

VIOLANT I SIMORRA, Ramón

1949 *El Pirineo Español*. Plus Ultra, Madrid.